

Yale Law School
Yale Law School Legal Scholarship Repository

SELA (Seminario en Latinoamérica de Teoría
Constitucional y Política) Papers

Yale Law School SELA (Seminario en
Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política)
Papers

1-1-2011

VIVIENDO BAJO IDEAS MUERTAS: LA LEY Y LA VOLUNTAD DEL PUEBLO

Fernando Atria

Follow this and additional works at: http://digitalcommons.law.yale.edu/yls_sela

Recommended Citation

Atria, Fernando, "VIVIENDO BAJO IDEAS MUERTAS: LA LEY Y LA VOLUNTAD DEL PUEBLO" (2011). *SELA (Seminario en Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política) Papers*. Paper 100.
http://digitalcommons.law.yale.edu/yls_sela/100

This Article is brought to you for free and open access by the Yale Law School SELA (Seminario en Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política) Papers at Yale Law School Legal Scholarship Repository. It has been accepted for inclusion in SELA (Seminario en Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política) Papers by an authorized administrator of Yale Law School Legal Scholarship Repository. For more information, please contact julian.aiken@yale.edu.

VIVIENDO BAJO IDEAS MUERTAS :
LA LEY Y LA VOLUNTAD DEL PUEBLO

Fernando Atria

Todo bien verdadero comporta condiciones contradictorias, y por consiguiente es imposible. Aquél que de verdad mantenga fija su atención en esa imposibilidad, y actúe, hará el bien.

Simone Weil,
La Gravedad y la Gracia (1949)

Profesor de Derecho Universidad de Chile, Universidad Adolfo Ibáñez. Las ideas contenidas en este artículo fueron presentadas en el IV Congreso Estudiantil de Teoría y Derecho Constitucional, organizado por los estudiantes de derecho de la Universidad de Chile en agosto de 2009. Mis agradecimientos a los organizadores por la invitación a participar de dicha reunión.

Como se verá, un punto importante para el argumento a seguir es que, como dice Simone Weil, "Si un niño hace una suma y se equivoca, el error lleva la marca de su persona. Si procede de manera perfectamente correcta, su persona está ausente de toda la operación". Esa es la razón por la que la actividad propiamente intelectual es una tarea esencialmente comunitaria, aunque esto sea en algún sentido contradicho por las condiciones materiales de la actividad académica, que llevan a insistir tan meticulosamente en la necesidad de atribuir autoría individual a cada cosa que se dice (lo que facilita, como hemos visto recientemente, el engaño). Aunque este artículo aparece bajo mi nombre, las ideas en él contenidas han sido desarrolladas en conversación con Juan Pablo Mañalich y Samuel Tschorne. Si Simone Weil tiene razón, mi autoría ("mi persona") aparece en lo que las entendí mal o las expresé deficitariamente. Agradezco también los comentarios de Francisco Saffie.

ÍNDICE GENERAL

<u>I. Viviendo bajo ideas muertas</u>	<u>3</u>
El enigma de toda constitución: la imputación de las reglas de imputación	3
El pueblo como hecho institucional	6
Un concepto pre-institucional de "pueblo"	11
<u>II. Significando imperfectamente</u>	<u>18</u>
Teología política	19
Teología negativa (i): la creación del mundo	21
Teología negativa (ii): teología política negativa	26
Sacramentos	33
El principio protestante	38
La revolución	42
<u>III. El pueblo y su voluntad</u>	<u>50</u>
La metáfora de la voluntad	50
El pueblo, portador de una negatividad	61
El pueblo como concepto post- institucional	64
<u>Referencias</u>	<u>67</u>

Hoy vivimos bajo el imperio de ideas muertas. Nuestro lenguaje político es, en una medida considerable, algo que hoy carece de sentido. ¿Qué puede querer decir, por ejemplo, la frase "la soberanía reside esencialmente en la nación, y se ejerce por el pueblo"? ¿En qué sentido real puede uno sostener sin sonrojarse la idea de que la ley es la voluntad del soberano, y que el soberano es el pueblo? ¿Qué quiere decir que el pueblo sea el titular del poder constituyente, es decir, que la constitución sea del pueblo? ¿Cómo y cuándo puede decirse que una constitución impuesta por un dictador o por un poder de ocupación ha sido apropiada por el pueblo? Esto es lo que este artículo pretende discutir: no como han de responderse estas preguntas, sino como pueden hacerse inteligibles.

I. VIVIENDO BAJO IDEAS MUERTAS

Quando el Estado, cercano a su ruina, subsiste solamente por una formalidad ilusoria y vana, cuando el vínculo social se rompe en todos los corazones, cuando al más vil interés se le suma el descaro con el nombre sagrado de "bien público", la voluntad general enmudece.

J. J. Rousseau, El Contrato Social
(1762)

El enigma de toda constitución:
la imputación de las reglas de imputación

Quizás la última pregunta, dada su evidente relevancia política en Chile, puede ser un buen comienzo. ¿Puede el pueblo apropiarse de una constitución que en su momento fue impuesta de modo heterónomo? ¿O hemos de decir, por el

contrario, que la heteronomía inicial es insalvable? La idea misma de la apropiación de la constitución lleva implícita la posibilidad de hacer propio algo que era ajeno. ¿Es eso posible tratándose de una constitución? ¿Puede una constitución que es originariamente heterónoma devenir autónoma? Si la constitución ha sido impuesta por la dictadura, en la forma del decreto ley 3464 (y yo no tengo ánimo alguno de sumarme a la aparente amnesia colectiva que aflige a nuestra teoría constitucional al respecto), "apropiarse" de ella ¿no será sino una forma de enamorarnos, como el Tío Tom, de nuestras cadenas?

En este artículo quiero ofrecer una respuesta a esta pregunta. Pero la observación inicial era que ella es demasiado cándida. Asume que lo problemático es responderla (cómo se apropia el pueblo de una constitución), cuando en realidad lo dificultoso, hoy por hoy, es entenderla. Veremos que entender la pregunta y desarrollarla es encontrar una respuesta. Debemos comenzar, entonces, deteniéndonos en nuestra incapacidad de comprenderla. Si el pueblo ha de poder apropiarse de la constitución, es necesario que el pueblo sea capaz de actuar, de modo que en virtud de esa acción sea posible imputarle una voluntad. ¿Cómo puede actuar el pueblo? ¿Qué quiere decir que el pueblo "quiera" algo, que tenga una voluntad?

La respuesta acostumbrada es sospechosamente simple: la voluntad del pueblo se expresa en la ley, y el pueblo en general actúa, en conformidad al artículo 5° del texto constitucional, "a través de elecciones y de las autoridades que esta constitución establece". Esto implica que el pueblo actúa a través de formas institucionales, es decir, formas que especifican qué cuenta como la voluntad del pueblo.

No hay nada raro en esto: para el derecho es trivial imputar voluntades a entidades que en rigor parecen no ser capaces de querer nada. La opinión de una o más personas naturales cuenta como la voluntad de una corporación cuando dicha opinión se ha manifestado a través de la forma competente, es decir, la forma que la ley y los estatutos de la corporación especifican como adecuada para imputar una voluntad a la corporación. Aquí la ley y los estatutos configuran lo que podemos denominar "reglas (secundarias) de imputación" de una voluntad a la corporación. Análogamente, en este nivel preliminar no hay problema alguno en entender que el pueblo puede tener una voluntad. El pueblo tiene la voluntad que corresponda imputarle de acuerdo a la ocurrencia de ciertos hechos y lo dispuesto por ciertas reglas de imputación. Estas reglas están en los artículos 5º, 6º y 7º del texto constitucional. Cuando un grupo de diputados presenta un proyecto de ley ese proyecto contiene la voluntad de una facción, de un "sector del pueblo". Cuando ese proyecto ha sido debidamente aprobado y promulgado deviene la voluntad del pueblo, por haber sido debidamente aprobado y promulgado.

Y el problema aparece cuando notamos que la pregunta por la apropiación de la constitución es la pregunta por la imputación de las reglas de imputación. Aquí colapsa nuestra analogía con la voluntad de una corporación, porque precisamente porque las reglas de imputación son anteriores a la corporación y no dependen de su voluntad es que es posible para el derecho imputarle una voluntad. Sin reglas secundarias de imputación, no es posible que una corporación tenga una voluntad. Ellas son anteriores a la corporación: no valen porque la corporación las quiera, sino al revés: la corporación puede querer algo porque esas reglas valen. Pero

si la constitución contiene las reglas de imputación al pueblo de una voluntad, ¿cómo imputar al pueblo la constitución, es decir, las reglas de imputación de una voluntad al pueblo?

Ésta es la paradoja de la constitución, "el enigma de toda constitución" cuya resolución es la democracia.

El pueblo como hecho institucional

Ahora bien, ¿cómo puede la democracia ser la solución al enigma de toda constitución si la democracia supone la constitución? En efecto, la democracia es la idea de que "el poder del Estado ha de articularse de tal modo que tanto su organización como su ejercicio deriven siempre de la voluntad del pueblo o puedan ser atribuidos a él"¹. Pero entonces resulta que parte de lo que debe ser atribuido al pueblo son las reglas de imputación de voluntad al pueblo. Esto sugiere que el pueblo tiene dos modos de acción, que hay por así decirlo dos conceptos de pueblo: uno institucional y uno pre-institucional. Institucionalmente hablando, "pueblo" es aquello que se manifiesta mediante la operación de las normas de imputación que ya hemos mencionado; preinstitucionalmente, "pueblo" es aquello cuya voluntad funda esas normas de imputación.

Conforme al artículo 5º del texto constitucional, La soberanía reside esencialmente en la Nación. Su ejercicio se realiza por el pueblo a través del plebiscito y de elecciones periódicas y, también, por las autoridades que esta Constitución establece. Ningún sector del pueblo ni individuo alguno puede atribuirse su ejercicio.

Hay aquí tres reglas. Conforme a la primera, la soberanía reside esencialmente en la nación; conforme a la segunda, es

¹ Böckenförde, "La democracia como principio constitucional", p. 47.

ejercida por el pueblo, pero sólo a través de formas institucionales (plebiscito, elecciones periódicas y autoridades constitucionalmente establecidas); la tercera, por último, declara ilícita cualquier pretensión, de cualquier individuo o grupo, de actuar por el pueblo de otras formas. Esta última regla es complementada por lo dispuesto en el artículo 7º inciso 2º:

Ninguna magistratura, ninguna persona ni grupo de personas pueden atribuirse, ni aun a pretexto de circunstancias extraordinarias, otra autoridad o derechos que los que expresamente se les hayan conferido en virtud de la Constitución o las leyes.

Esto parece paradójico: la constitución es la voluntad del pueblo, pero el pueblo ya no puede actuar sino en los modos en que la constitución lo permite. Lo primero hace aparecer la constitución como autónoma, lo segundo como heterónoma. Pero ¿cómo puede ser la misma norma, respecto del mismo agente, a la vez autónoma y heterónoma?

Ahora bien, hay un sentido en que esto es efectivamente paradójico, pero antes de detenernos en él es importante entender que en estas dos características aparentemente contradictorias (autonomía/heteronomía) está nada menos que la explicación del sentido mismo del derecho. Todo concepto jurídico es la formalización de un concepto pre-jurídico². El sentido del concepto jurídico es hacer probable el concepto pre-jurídico, que sin el primero sería imposible o al menos

² Esto es lo que caracteriza a instituciones como el derecho y las distingue de instituciones como los juegos. Por eso la analogía entre reglas del derecho y reglas de los juegos, aunque en algunos sentidos útil, puede oscurecer en vez de iluminar el análisis del derecho como sistema institucional. Esto es discutido latamente en el capítulo 1 de Atria, On Law and Legal Reasoning, donde se distinguen instituciones "regulatorias" (como el derecho) de instituciones "autónomas" (como los juegos).

improbable. Esto vale desde conceptos como "contrato" o "testamento" hasta conceptos como "ley" y "constitución". Así, por ejemplo, un intercambio entre individuos que se reconocen recíprocamente como agentes es, sin derecho, improbable. Lo probable es que cada uno actúe frente al otro objetivándolo, es decir, tratándolo como una parte del mundo cuya resistencia ha de vencer:

si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin [...] tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno al otro³.

El derecho hace que "el camino que lleva al fin" de cada uno no pase por la aniquilación o el sometimiento del otro. Sin derecho (en lo que en los siglos XVII y XVIII se denominaba "estado de naturaleza"), uno usará la fuerza o la manipulación para obtener lo que quiere del otro; lo hará (=es improbable que no lo haga) porque eso es lo que sirve a su preservación. La relación entre uno y otro será puramente instrumental, porque el otro no aparece ante uno como un "otro", sino como una parte más de un mundo que ha de ser manipulado para servir sus fines. El derecho de contratos hace que sojuzgar o aniquilar al otro deje de ser instrumentalmente adecuada a la propia preservación; en efecto, cuando hay derecho mi usar la fuerza o el engaño para obtener lo que quiero de ti no me es útil sino me perjudica (no sólo seré sancionado por la agresión ilícita, sino que además me encontraré, cuando quiera cumplirlo, con que el contrato obtenido con fuerza o dolo es nulo). Si quiero algo que tú tienes, necesitaré contratar contigo, y para que ese contrato sea válido tendré que tratarte como si te respetara: no podré, por ejemplo, engañarte ni amenazarte, etc. Al hacer

³ Hobbes, Leviatan, p. 101.

auto-frustrante mi acción objetivante, el derecho hace probable que me relacione contigo como si reconociera que tú no eres sólo una parcela más del mundo que yo puedo utilizar para perseguir mis fines, sino un fin en sí. Hace probable, en otras palabras, que me relacione contigo como si te reconociera como un otro.

Lo mismo puede decirse del concepto formal de testamento: el sentido del testamento es hacer trivialmente identificable algo que sin testamento sería problemático identificar, la última voluntad del causante. Las condiciones de validez del testamento deben ser entendidas como condiciones que hacen probable que la voluntad que se manifiesta en él sea efectivamente la última voluntad del causante.

Los pares 'intercambio entre sujetos que se reconocen recíprocamente' (para decirlo brevemente: intercambio justo)/contrato', 'última voluntad del causante/testamento' muestran la relación entre el concepto institucional y el concepto pre-institucional. Ambos muestran también que el sentido del concepto institucional sólo puede obtenerse en la medida en que es opaco, esto es, en la medida en que su operación se independice del concepto pre-institucional: es incompatible con la existencia del derecho de contratos la pretensión de que por que es injusto un contrato es inmediatamente inválido y puede ser lícitamente incumplido, del mismo modo que es incompatible con la existencia de un testamento el que éste pueda anularse probando con cualquier medio de prueba que la última voluntad del causante era otra.

Lo que hemos visto acerca del concepto de pueblo no es, entonces, sino lo que caracteriza a todo concepto jurídico: el concepto pre-jurídico (la primera regla del art. 5º) se formaliza (2a regla) y luego el concepto formal se hace

opaco, se independiza del concepto pre-institucional (3a regla, art. 7° inc. 2°).

Ahora bien, esto es parte de la explicación, pero se queda corta. Y por eso más arriba hubo que decir que hay una paradoja en el inciso 1° del artículo 5°. La razón por la que en este caso hay un problema especial no es que podamos distinguir un concepto pre-institucional y un concepto institucional de pueblo, de modo que el segundo sea opaco al primero, porque lo que acabamos de ver que eso es común a todos los conceptos jurídicos. Para ver el problema tenemos que notar que los conceptos jurídicos son opacos a sus correlativos pre-jurídicos en cuanto a su operación, no en cuanto a su inteligibilidad: si bien el contrato y el testamento son opacos en su operación al intercambio justo y a la última voluntad del causante, ellos son dependientes de ellos (o, por supuesto, de otros equivalentes) en cuanto a su inteligibilidad: para entender el concepto de contrato es necesario entender su vínculo con la noción de intercambio justo, y para entender el de testamento es necesario hacer referencia al concepto de última voluntad del causante. Si estos conceptos pre-institucionales fueran ininteligibles, entonces sus correspondientes conceptos jurídicos serían igualmente ininteligibles. Y el problema es que el concepto mismo de pueblo en sentido pre-institucional parece ininteligible. Como ha dicho Bruce Ackerman, en un pasaje sobre el que tendremos que volver, "todos sabemos lo que significa para un individuo decidir algo, pero ¿qué significa para una colectividad tan grande como el pueblo sumarse a la política constitucional de manera significativa?"⁴. Pero si el concepto pre-institucional de "pueblo" es ininteligible,

⁴ vid. infra, n. 11.

el concepto institucional de pueblo es un mero formalismo, una mistificación cuya función es engañarnos, hacernos creer que vivimos conforme a nuestra voluntad cuando eso no es así.

Un concepto pre-institucional de "pueblo"

Si hemos de decir, entonces, que la voluntad del pueblo es lo que corresponde imputar al pueblo por aplicación de ciertas reglas de imputación, debemos ser capaces de identificar, al menos en principio, qué es lo que puede significar que el pueblo quiera algo, que tenga una voluntad, en un sentido pre-institucional. Aquí pareciera que tenemos que optar por una de las dos siguientes respuestas:

La primera es que el pueblo es una entidad física, caracterizada por alguna nota pre-política ("pre-política" aquí no quiere decir "metafísica", sino solamente "no políticamente constituida"): por la raza, la religión, el lenguaje, etc. Éste es el sentido en que la expresión se ocupa, por ejemplo, cuando se habla de "pueblos originarios". Aquí "pueblo" es una entidad caracterizada por alguna nota natural que define una identidad: "identidad del pueblo en su existencia concreta consigo mismo como unidad política"⁵.

La segunda es la del economista: "pueblo" es el nombre que usamos para referirnos a la agregación de los individuos, y su voluntad es la voluntad que resultad de sumar todas esas voluntades. En este sentido no hay pueblo, hay "gente".

Lo más notable de estas dos explicaciones de lo que es el pueblo y en qué consiste su "voluntad" es que ambas resultan incapaces de hacer inteligibles las formas institucionales de identificación de la voluntad del pueblo; en efecto, para ambas las instituciones implican una forma de mediación cuya función no puede ser, en rigor, hacer más

⁵ Schmitt, Teoría de la Constitución, p. 221.

probable sino más improbable la identificación de la voluntad del pueblo. Para la primera lo crucial es la identidad de gobernantes y gobernados, y esta identidad es obstaculizada o negada por las instituciones que reconocemos como democráticas. En efecto, la forma de expresión por excelencia del pueblo en este sentido es aclamar:

Sólo el pueblo verdaderamente reunido es pueblo, y sólo el pueblo verdaderamente reunido puede hacer lo que específicamente corresponde al pueblo: puede aclamar, es decir, expresar por simples gritos su asentimiento o recusación, gritar "viva" o "muera", festejar a un jefe o una proposición, vitorear al rey o a cualquier otro, o negar la aclamación con el silencio o murmullos⁶.

Las formas políticas democráticas son formas que "ignora[n] por completo las auténticas asambleas populares y aclamaciones", pues

La organización de la democracia, tal como se acepta hoy en los estados de constitución liberal-burguesa, parte de ignorar precisamente al pueblo reunido como tal, porque [...] es propio de la constitución del Estado burgués de derecho ignorar al soberano⁷.

Esto hace problemáticas las formas democráticas de participación popular:

La ley o votación es, antes bien, una votación individual secreta. El método del sufragio secreto no es [...] democrático, sino expresión del individualismo liberal [...]. En la lucha contra influjos electorales ilícitos del gobierno y contra otros abusos encuentra su sentido y su relativa justificación la exigencia del sufragio secreto. Pero es necesario entender bien su naturaleza y poner en claro que, en principio, pertenece a la ideología del individualismo liberal y contradice el principio político de la democracia. Pues [su] aplicación consecuente transforma al ciudadano [...], la figura específicamente democrática, política, en un hombre privado, que desde la esfera de lo privado [...] manifiesta su opinión privada y emite su voto.

⁶ ibid, 238.

⁷ ibid, 239.

El sufragio secreto significa que el ciudadano que vota se encuentra solo en el momento decisivo⁸.

Con una anticipación notable, Schmitt se pronuncia respecto de lo que hoy se nos aparecen como formas de la denominada e-democracy:

Podría imaginarse que un día, por medio de inventos apropiados, cada hombre particular, sin abandonar su domicilio, pudiera dar expresión continuamente a sus opiniones sobre cuestiones políticas, y que todas estas opiniones fueran registradas automáticamente por una central donde sólo hiciera falta darles lectura. Eso no sería una democracia especialmente intensa, sino una demostración de que el Estado y lo público se habrían privatizado en su integridad⁹.

Para Schmitt, entonces, las instituciones propias de la democracia representativa no tienen la función de hacer probable la identificación de la voluntad del pueblo, sino precisamente neutralizar al pueblo, hacerlo políticamente irrelevante¹⁰. Es decir, la idea de pueblo como concepto político está al menos en tensión, y en rigor en contradicción, con las instituciones democráticas, en tanto de la primera se sigue que la función principal de las segundas es, a pesar de sus declaraciones, neutralizarla.

Esto puede parecer esperable, porque después de todo Schmitt ha pasado a la historia como el jurista del nazismo. Si uno quisiera encontrar una explicación del sentido político del pueblo compatible con las instituciones democráticas, lo plausible pareciera ir a buscarla en la obra

⁸ ibid.

⁹ ibid, 240.

¹⁰ Esta es la misma tesis que sostiene la izquierda que aboga por una "democracia participativa" en reemplazo de una "democracia representativa". Al respecto, véase Moulian, Socialismo del Siglo XXI, p. 121 y Atria, "Veinte años después, neoliberalismo con rostro humano".

de quienes defienden las formas democráticas institucionales, no de quienes las atacan.

Bruce Ackerman, por ejemplo, critica a Schmitt precisamente porque la comprensión que éste tiene de la idea de pueblo es totalitaria. En efecto, el problema crucial es el pueblo con P mayúscula. Todos sabemos lo que significa para un individuo decidir algo, pero ¿qué significa para una colectividad tan grande como el pueblo sumarse a la política constitucional de manera significativa?¹¹

Ackerman se refiere a los mismos pasajes que hemos citado de la Verfassungslehre de Schmitt, en particular su afirmación de que el modo de expresión por excelencia del pueblo es la aclamación y observa:

Una vez que Schmitt "resuelve" el problema de la identificación de esta manera cruda, su nazismo se deduce inmediatamente: los mítines en Nuremberg son solamente la clase de remedio para la enfermedad de la modernidad que Schmitt está prescribiendo en su Verfassungslehre¹².

Nótese la forma en que Ackerman pretende haber encontrado la conexión entre las dos ideas: de una comprensión existencial del pueblo se deduce inmediatamente el nazismo. Es por eso que, como dice Schmitt, el liberal quiere neutralizar al pueblo en ese sentido: el sentido de las instituciones políticas es hacer irrelevante esa realidad existencial anterior a las instituciones que puede aclamar. El liberal no ve sentido político alguno en esta noción de pueblo, y la reemplaza por el segundo sentido, que se basa en lo que "todos sabemos", es decir, lo que significa para un individuo querer algo, sumado: lo que es políticamente relevante es la suma de las preferencias de los individuos que viven en un determinado territorio. Pero entonces las instituciones

¹¹ Ackerman, La Política del Diálogo Liberal.

¹² ibid, 150.

democráticas no pueden sino ser vistas como un pálido second-best frente a la idea de democracia directa, en la que cada uno puede defender sus propias preferencias por sí mismo, y no por interpósita persona. De hecho, Ackerman cree que el pueblo habla en raras ocasiones, que él denomina "momentos constitucionales". Dichos momentos constitucionales se caracterizan precisamente por despojarse de sus ataduras institucionales, porque en ellos se manifiesta el pueblo a través de los que Ackerman alguna vez denominó, aparentemente sin notar la contradicción, "formas institucionales extraordinarias"¹³.

Como de lo que se trata es de agregar del modo más eficiente posible lo que "todos sabemos", es decir, qué es lo que quiere cada individuo, para así poder responder una pregunta mucho menos obvia ("¿qué significa para una colectividad tan grande como el pueblo sumarse a la política constitucional de manera significativa?"), e liberal concurre con Schmitt en este punto preciso: las formas institucionales que producen mediación, es decir, que se interponen entre los individuos y sus preferencias o convicciones y las decisiones que cuentan políticamente como decisiones "del pueblo" son problemáticas precisamente en la medida en que median, porque ellas están siempre expuestas a la objeción de eliminar al intermediario. Que sean problemáticas por supuesto no quiere decir que no se justifiquen (del mismo modo que Schmitt justificaba la privatización del ciudadano que el voto secreto implicaba por referencia a la lucha "contra influjos electorales ilícitos del gobierno y contra otros abusos"). Lo que quiere decir es que ellas son necesarias para hacer realmente existente y operativa una idea que teóricamente no

¹³ Ackerman, "The Storr Lectures: Discovering the Constitution", p. 1022.

las requiere. Si esto es así, el solo hecho de que ellas ya no son necesarias, que nuevos inventos o descubrimientos crean posibilidades empíricas que antes no existían, las impugna inmediatamente. No hay cómo responder a la presión por la e-democracy.

Lo que es sorprendente es que en esto concurren tanto Schmitt como Ackerman: Schmitt cree que la aclamación popular es "más democrática" que el resultado de un proceso institucional; Ackerman cree que una manifestación del pueblo por vías extra-institucionales (en "momentos constitucionales") es una forma superior de democracia que una manifestación institucional ("normal") del pueblo. El paralelismo es demasiado preciso como para que no sea significativo.

De hecho, en la discusión pública en general el paralelismo continua, y se manifiesta en las proposiciones de reforma institucional que hoy han devenido sentido común. Ellas, como entienden que las instituciones al mediar obstaculizan la manifestación del pueblo, apuntan a disminuir su capacidad mediadora, haciéndolas más transparentes a lo que los individuos "realmente" (=sin mediación, inmediatamente) quieren. Para ambos la democracia directa es la situación ideal: unos porque de ese modo el pueblo puede actuar directa e inmediatamente, aclamando en asamblea; los otros porque mientras más directa sea la democracia, mientras más cerca estén las preferencias a ser sumadas de la decisión, mientras menos mediadas sean, más precisa será la suma. Y claro, la democracia representativa realmente existente es un magro substituto para la democracia directa, para la manifestación inmediata de la voluntad del ciudadano a través, por ejemplo, de formas de e-democracy que en el pasado eran tecnológicamente poco viables.

Y a mi juicio esta es nuestra situación actual, especialmente después de que hemos podido observar lo ocurrido en otros países latinoamericanos: mientras la apelación inmediata al pueblo es descalificada como una forma "plebiscitaria" o "populista" de democracia, nuestras instituciones sufren una aguda crisis de legitimidad, que se sugiere paliar con formas de intervención directa de "la gente": referéndum revocatorio, iniciativa popular de ley, atención a las preferencias dominantes en las encuestas, primarias para seleccionar candidatos, etc. Esta insatisfacción con las instituciones democráticas se manifiesta en un marcado escepticismo hacia las instituciones: hoy recordar que la ley es la voluntad del pueblo resulta peculiarmente ingenuo. Si la ley es voluntad, es cualquier voluntad antes que la del pueblo: la de los grupos económicos, la de la "clase política", la de quienes pueden comprar accesos e influencia, etc (y por eso es cada vez más común una manera de comprender el derecho que devalúa la ley y lo entiende - al derecho - no como voluntad sino como razón: una regresión, dicho de otro modo, a formas pre-modernas de derecho, a veces llamada "neoconstitucionalismo").

Pero es también ingenuo pensar que las posibilidades de estas facciones de apoderarse de los procedimientos formales de formación de voluntad política es nueva... como si en el pasado no hubieran existido. De modo que el escepticismo actual se transmite hacia el pasado, con lo que lo que queda en cuestión es la misma tradición democrática. ¿Será que estamos parados no sobre hombros de gigantes, sino sobre las ruinas de un proyecto que no podía sino fracasar?

II. SIGNIFICANDO IMPERFECTAMENTE

Il y a un autre monde, mais il est
dans celui-ci.

Paul Eluard

Ackerman muestra, respecto de Schmitt, nula falta de disposición de dejarse interpelar por el crítico, al que basta calificar de "nazi" para excluir de la conversación. Y eso a pesar de que él alcanza a ver, desde la distancia de su tenured position en una famosa universidad norteamericana, la clave que quiero usar en lo que sigue para descifrar nuestro enigma. En efecto, Ackerman observa que la Teoría de la Constitución de Schmitt

es una obra de "teología negativa", con la crucial excepción de que el término divino de Schmitt es el Volk: él nos explica largamente cómo es que la voluntad del pueblo no debería confundirse con actos normales de representación política, pero su desarrollo de criterios afirmativos para identificar el evento mágico es muy poco convincente¹⁴.

Pero por supuesto, Ackerman no hace esta observación guiado por la finalidad de entender, sino de descalificar. Decir de algo que es "teológico", en este contexto, es decir que es "mágico", es decir, irracional (como la creencia en brujas y unicornios). El punto ha sido bien identificado por Jeremy Waldron:

Los autores seculares a menudo asumen que saben qué es un argumento religioso: creen que es una prescripción cruda de Dios, respaldada por la amenaza del fuego del infierno, derivada de una revelación general o particular, y la

¹⁴ Ackerman, La Política del Diálogo Liberal, p. 150.

contrastan con la elegante complejidad de un argumento filosófico como los de, digamos, Rawls o Dworkin¹⁵.

En lo que sigue quiero cuestionar esta auto-suficiencia. Quiero explicar que las razones por las que no podemos entender nuestro propio lenguaje político es la misma por la cual los "autores seculares" a los que se refiere Waldron no pueden entender el lenguaje teológico sino como uno que se basa en la discusión de "eventos mágicos", en crudas prescripciones inmediatamente reveladas. La clave está en la idea de teología política.

Teología política

A mi juicio, la idea de una teología política es mucho más radical que la tesis, interesante pero hoy domesticada hasta transformarse en un lugar común, de que "todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados"¹⁶. En el sentido importante, la idea de teología política no es una tesis sobre la genealogía de los conceptos políticos, sino sobre su sentido y en particular sobre lo que después llamaremos su "modo de significación". Como la teología y la política comparten el mismo modo de significación, la ininteligibilidad de los conceptos políticos que hemos constatado es la

¹⁵ Waldron, God, Locke and Equality, p. 20.

¹⁶ Schmitt, Teología Política, p. 54. Karl Rahner, por su parte, sostenía que "cuando decimos 'Dios' no debemos pensar que todos comprenden esa palabra y que el único problema sea el de saber si realmente existe aquello que todos piensan cuando dicen 'Dios'. Muchas veces fulano de tal piensa con esta palabra algo que él con razón niega, porque lo pensado no existe en realidad. Imagina, en efecto, una hipótesis de trabajo para explicar un fenómeno particular hasta que la ciencia viene a dar la explicación correcta]; o imagina un cuco hasta que los propios niños caen en la cuenta de que no pasa nada si se comen las golosinas" Rahner, La Gracia como Libertad, p. 26.

ininteligibilidad de los conceptos teológicos. Esto es ocultado porque, a diferencia de los conceptos políticos, los conceptos teológicos no nos parecen ininteligibles (cuando más, nos parecen pura y simplemente falsos). Pero los conceptos teológicos así rechazados o aceptados son conceptos teológicamente distorsionados, formas de idolatría. Esta es la razón por la que a mi juicio no hay mucho que decir sobre teología política sin entrar en discusiones teológica (no se puede hacer teología política sin teología, y no se puede asumir que las nociones teológicas están ahí, esperando ser utilizadas por el jurista)ç

Al elegir un punto de entrada en las cuestiones teológicas parece recomendable, por razones que serán evidentes después, prestar atención a la distinción entre ateísmo, fe e idolatría. Como decía Simone Weil,

Existen dos ateísmos, uno de los cuales resulta una purificación de la idea de Dios.

De dos hombres sin experiencia de Dios, aquél que le niega es quizás el que más cerca está de él.

La religión como fuente de consuelo constituye un obstáculo para la verdadera fe; en este sentido, el ateísmo es una purificación¹⁷.

Ahora bien, la tesis de que los conceptos políticos son conceptos teológicos y viceversa implica algo relativamente preciso: se trata de que su modo de significación es el mismo, y por consiguiente que sus patologías son análogas. Desde la teología, el punto ha sido identificado agudamente por Juan Luis Segundo:

Nuestra reflexión comienza interesándose mucho más en la antítesis (aparentemente pasada de moda) fe-idolatría que en la (aparentemente actual) fe-ateísmo. Más aún, dejamos constancia desde la partida de que, en la antítesis que nos parece más radical, fe-idolatría, quienes se profesan cristianos pueden ocupar cualquiera de las dos posiciones. En

¹⁷ Weil, La Gravedad y la Gracia, pp. 151-2.

otras palabras, creemos que divide mucho más profundamente a los hombres la imagen que se hacen de Dios que el decidir luego si algo real corresponde o no a esa imagen¹⁸.

Para explorar el sentido político de la antítesis fe-idolatría el mejor punto de partida parece ser, precisamente, la idea de "teología negativa" que Ackerman menciona sin entender.

Teología negativa (i): la creación del mundo

Rowan Williams ha advertido, perceptivamente, que "la teología está expuesta al peligro perenne de ser seducida por la posibilidad de ignorar la cuestión de cómo aprende su propio lenguaje"¹⁹. Quizás uno pueda entender la "teología negativa" de Tomás de Aquino como un intento de mantener explícita la conciencia del peligro identificado por Williams. El sentido en que la teología de Tomás es una "teología negativa" es el expresado en uno de sus puntos capitales acerca del discurso, del lenguaje sobre Dios:

Después de haber reconocido que una cosa existe, debemos todavía investigar el modo en que existe, de modo que podamos entender qué es lo que existe. Sin embargo no podemos saber lo que Dios es, sino sólo lo que no es; debemos entonces considerar los modos en los que Dios no existe, en vez de los modos en los que si existe²⁰.

La manera en que quiero explotar las consecuencias de esta idea, sin necesariamente implicar que ella es una correcta exégesis de Tomás, es que la teología recurre a un lenguaje invertido. Así, la afirmación de que Dios es "padre" es en realidad la afirmación de que los seres humanos son hermanos; dicho de otro modo,

¹⁸ Segundo, Teología Abierta para el Laico Adulto. Gracia y Condición humana, p. 22.

¹⁹ Williams, "Trinity and revelation", p. 131.

²⁰ Aquino, Suma de Teología, Ia q2.

Cuando hablamos de Dios, aunque sabemos cómo usar las palabras, hay un sentido importante en el que no sabemos lo que esas palabras significan [... .] Sabemos cómo hablar de Dios, no por el conocimiento que tenemos de Dios, sino por lo que sabemos acerca de sus creaturas²¹.

"Dios es creador del cielo y de la tierra, de lo visible y de lo invisible" es un buen punto de partida, entre otras cosas porque se refiere al paradigma de afirmaciones "religiosas" que los "autores seculares" de Waldron tienen en mente.

Richard Dawkins, por ejemplo, define la versión que él considera "más defendible" de la "Hipótesis de Dios" como la tesis de que

existe una inteligencia sobrehumana, sobrenatural, que deliberadamente diseñó al universo y a todo lo que hay en él, incluso a nosotros²².

Y claro, en estos términos "la existencia o no existencia de Dios es un hecho científico sobre el universo, que en principio (aunque quizás no en la práctica) puede ser descubierto"²³.

Pero esto es teología catafática, positiva: supone precisamente que podemos conocer lo que Dios es: un super-mago, lo que es idolatría (un super-becerro de oro). La alternativa a la idolatría es la teología negativa. Por consiguiente, debemos entender que el sentido de la frase "Dios es creador del cielo y de la tierra, de lo visible y de lo invisible" no está en lo que afirma positivamente de Dios. En efecto, decir que Dios es creador del cielo y de la tierra (es decir, del mundo, en el sentido de: todo lo que es el caso) parece ser una afirmación sobre lo que Dios es (tiene a Dios como sujeto), por lo que para entender su modo de

²¹ McCabe, "Signifying imperfectly".

²² Dawkins, The God Delusion, p. 31.

²³ ibid, 50. Dawkins no explica en qué consiste un "hecho científico", y cómo se distingue de un hecho no científico.

significación es necesario rephrasearla como una afirmación no acerca de Dios, sino acerca del mundo: "Dios es creador del mundo" implica "El mundo es algo creado": Dios es lo que sea que es necesario para poder entender el mundo como algo creado.

Si la tesis de que Dios creó al mundo de la nada es entendida positivamente, parece difícil evitar alguna forma de idolatría. Tendrá que ser una tesis acerca del origen (temporal) del universo: que hubo un momento, al principio del tiempo (como si esta expresión pudiera significar algo), en el cual el mundo fue creado por un mago de poderes fabulosos, en 6 días de 24 horas cada uno. La tesis. Entonces, afirma un hecho acerca del mundo (como hemos visto, un hecho que no puede sino ser entendido como un hecho en principio verificable. La distorsión contenida en esta interpretación es evidente cuando uno recuerda que Tomás, por ejemplo, creía que la idea de que el mundo ha sido creado ex-nihilo por Dios es en principio perfectamente compatible con la tesis de que el mundo es eterno, que no tiene un principio²⁴.

Ahora bien, ¿qué, acerca del mundo, quiere decir el que éste ha sido creado? Primero, que el mundo no es sagrado, que no es Dios (es la negación de toda forma de panteísmo, que no distingue entre Dios y el mundo). Pero también expresa confianza en la respuesta a lo que puede llamarse "la pregunta central de la filosofía": ¿por qué hay algo en vez de nada? O, en la formulación de Wittgenstein, "no es lo místico cómo sea el mundo, sino que sea"²⁵. No saber nada afirmativo acerca de Dios implica no saber cuál es ese sentido: el que tiene fe no tiene, por eso, un conocimiento

²⁴ Tomas

²⁵ Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 6.44.

que está vedado al que no la tiene. La confianza en que hay una respuesta para la pregunta sobre el sentido de que el mundo sea puede ser expresada diciendo: el mundo es como la Novena Sinfonía o Hamlet, que existen porque son una manifestación del genio de alguien. Entender la Novena Sinfonía como una creación, es decir, como la obra de alguien es entenderla como algo que tiene sentido. Pero es claro que la Novena Sinfonía o Hamlet proveen sólo de una analogía, porque ni Beethoven ni Shakespeare podían crear ex-nihilo. En efecto, tanto Hamlet como la Novena Sinfonía sólo pudieron haber sido creados en el contexto de prácticas existentes, y el genio de sus autores se manifiesta en la manera en que ellos fueron capaces de organizar modos de expresión artística que eran parte del mundo. Esto quiere decir que, en el sentido en el que lo hacemos cuando hablamos de la Novena Sinfonía o Hamlet como cosas creadas, ellas suponen algo anterior no creado: no son, podríamos decir, radicalmente creadas. Cuando la pregunta es por el estatus de una parcela del mundo la respuesta puede ser parcial: cuando la pregunta es por qué el mundo es la respuesta tiene que ser radical. Por consiguiente Shakespeare y Beethoven son "creadores" en un sentido menos radical que Dios. Lo que esto implica es que aunque el lenguaje teológico es un lenguaje invertido, la inversión es necesaria, no es prescindible. "Dios es creador del cielo y de la tierra, de lo visible y lo invisible" implica pero no es reducible a "el mundo es algo creado". La segunda afirmación nos da una pista respecto del modo de significación de la primera, pero el significado de la primera no se reduce a la segunda.

Ahora, ¿por qué insistir, como lo hace la teología cristiana, en la idea de una Dios personal en vez de algo así como un "primer motor" helenístico? ¿No es esto afirmar algo

positivo de Dios? Dicho en breve, porque Dios no puede ser la respuesta (o, en rigor: el nombre que recibe la confianza de que hay una respuesta) a la pregunta mística de Wittgenstein y al mismo tiempo ser impersonal. Si fuera impersonal, entonces sería parte de lo que necesita ser explicado y no de lo que provee la explicación: un motor no deja de ser un motor por ser el primero. Un motor es algo que puede ser utilizado, si tan sólo supiéramos cómo hacerlo. Una "persona" no: reconocer a algo como persona es reconocer que constituye un fin. La tesis de que Dios es "personal, entonces, es también una tesis negativa, no positiva, porque con ella sólo se dice - aunque con toda seriedad - que Dios no puede ser menos que el hombre con personalidad, libertad y amor, y que el misterio absoluto es también el libre amor salvador y no un 'orden objetivo' del cual pudiéramos finalmente, por lo menos en principio, apoderarnos y precavernos²⁶.

Entonces, la idea de que Dios no puede ser entendido como una fuerza impersonal (algo que puede ser instrumentalizado) se expresa diciendo que es personal. Como puede verse, en estos términos la opción es también entre un Dios personal y una comprensión idólatra de Dios. Cuando nos referimos a nosotros, la manera de expresar que los seres humanos son fines y no medios es decir que son "personas". La idea del Dios personal expresa lo mismo, pero radicalizado, respecto de Dios. Porque en realidad cuando nos referimos a nosotros como personas estamos diciendo muchas otras cosas; y que Dios sea una "persona" en el sentido ya indicado no implica que podamos dar por sentado, respecto de Dios, el lenguaje que usamos acerca de nosotros como personas: que tiene intenciones, planes, deseos, voluntad, etc. Prácticamente todo nuestro lenguaje positivo acerca del término "persona"

²⁶ Rahner, La Gracia como Libertad, p. 28.

está atravesado por el dato fundamental acerca de los seres humanos: que tienen (tenemos) cuerpos que se desarrollan y decaen. Y claro, Dios no tiene cuerpo, porque si lo tuviera sería parte del mundo. Por consiguiente Dios es una "persona" como nosotros en el mismo sentido en que "crea" como Beethoven.

El punto aquí es que nuestro lenguaje acerca de Dios es un lenguaje que no puede dar cuenta de aquello a lo que se refiere. Es por eso que debe recurrir a analogías (como "creador") o metáforas (como "padre"). En breve, a lo que Hegel llamaba "representaciones". Y, por supuesto, la primera metáfora es "dios". En efecto, "Dios" es una palabra pagana de la que la teología cristiana se apropia para decir: no hay dioses. Pero es una palabra que no indica en sentido alguno su contenido, que funciona como si fuera un nombre propio²⁷. La razón de esto es que cuando hablamos de Dios estamos hablando de aquello de lo que no se puede hablar. EL hecho de que estemos hablando de lo que no se puede hablar no es una razón para callar, sino para mantener constantemente en primer plano que estamos "estirando el lenguaje hasta el punto en que se rompe" de modo que es "precisamente al momento de romperse que la comunicación, si se logra, es posible" ²⁸.

Teología negativa (ii): teología política negativa

Quiero ahora mostrar que todo lo que hemos estado hablando puede ser entendido políticamente. Hoy esta tarea ha sido facilitada por el notable libro del profesor Carlos Pérez, Proposición de un Marxismo Hegeliano. Es interesante notar

²⁷ ibid, 17.

²⁸ McCabe, God matters, p. 177.

que la justificación que Pérez ofrece en el prólogo de su libro para "recurrir nuevamente a Marx" es negativa:

Por su idea de que el horizonte comunista, el fin de la lucha de clases, es posible. Por su radical crítica de la explotación capitalista [... .] Contra todo naturalismo, contra la idea de finitud humana, tan característica de la cultura de la derrota²⁹.

Pérez pone, en la base de su marxismo hegeliano, lo que él denomina una "teoría de la enajenación", que a su vez se funda

En un historicismo absoluto, en el cual todo objeto es objetivado en el marco de la acción humana de producir todo su ser. La razón política para sostener un fundamento tan extraño, tan contraintuitivo, es evitar toda huella de naturalismo, toda posibilidad de apelar a elementos que desde la naturaleza humana, o desde la condición humana, le pongan un límite a la perspectiva de terminar con la lucha de clases. Lo que está puesto aquí, como fundamento, es una afirmación radical de la infinitud humana [... .] Sin estas afirmaciones fundantes lo que se puede proyectar como horizonte utópico es una humanidad mejor, pero no una humanidad en esencia libre³⁰.

Ahora bien, la idea de enajenación implica que la manera en que vive una humanidad "en esencia libre" no puede ser visto desde nuestras perspectivas enajenadas; hablar de eso es, de nuevo, hablar de lo que no se puede hablar. Pérez explica este punto con su distinción entre mentira, error y enajenación. Lo que caracteriza estas tres situaciones es la diferencia entre discurso y acción. En la mentira, hay consciencia de la diferencia, y consciencia de un interés que explica esa diferencia la brecha; en el error no hay consciencia de la diferencia. Mentira y error, en otras palabras, son fenómenos de la consciencia: el que miente puede llegar a reconocer que miente, el que yerra puede

²⁹ Pérez, Proposición de un Marxismo Hegeliano, p. 9.

³⁰ ibid, 71

llegar a saber que yerra³¹. Pero la enajenación no es reducible a un fenómeno de la consciencia, y por eso esta posibilidad de superar la enajenación por la vía de simplemente llegar a saber que uno está enajenado es imposible:

No es que alguien esté enajenado. Uno es su enajenación. Y no se puede dejar de estar en ella hasta que no cambie lo que uno es [... .] No hay, por lo tanto, un punto de vista no enajenado en una situación de enajenación [... .] Sólo desde otra enajenación es posible ver la enajenación. Esto significa que superarla no puede ser un proceso epistemológico (hacer aparecer la verdad) sino que sólo puede ser un proceso específicamente político³².

Ahora, dada una situación de enajenación, ¿cómo es posible entender lo que sería una situación no enajenada? Si no hay un punto de vista no enajenado en una situación enajenada, ¿cómo podemos siquiera formular la idea de una vida no enajenada? Lo que es crucial aquí es la experiencia de un déficit:

un sufrimiento que exige y empuja para romper la relación que la constituye, para cambiar la vida. La movilidad posible de la consciencia enajenada proviene de la contradicción flagrante, existencial, empírica, entre lo que la consciencia armoniza y lo que la experiencia inmediata sufre³³.

Lo que Pérez llama "un sufrimiento" es, a mi juicio, una experiencia existencial de déficit. Esta experiencia de déficit fluye de las contradicciones de nuestras formas de vida, el hecho de que ellas prometen lo que no pueden dar. Es a través de la radicalización de esas promesas de nuestras formas de vida que podemos formular la idea de una vida no enajenada. Lo que hace posible tanto la conciencia de la enajenación como la acción que tiende a superarla es que eso

31 ibid, 88

32 ibid, 89

33 ibid, 90

que se experimenta como déficit es identificado como déficit (es decir, que no es normalizado). Rechazar la tentación de negar el déficit puede ser descrito como fe en la infinitud humana:

La tesis antropológica que está en juego aquí es que la explotación es, originariamente, una estrategia de sobrevivencia frente a la escasez, una estrategia progresivamente cosificada a lo largo de la historia [... .] Que no haya en los seres humanos una tendencia interna a dominar [...] u oprimir [...] no es, ni puede ser, una tesis empírica. Es una cuestión de principios, obligada por la conclusión a la que se quiere llegar. Si estas tendencias existieran (como naturaleza humana, o condición humana, o bases biológicas de la conducta) el comunismo sería imposible. Si se quiere llegar a esa conclusión se la debe excluir de las premisas³⁴.

Pero, como Pérez sostiene, la consciencia de la enajenación enfrenta al sujeto a una condición "en general dolorosa y catastrófica". Dicho en otras palabras, el déficit se aparece al sujeto como disonancia cognitiva, es decir, como contradicción entre lo que la consciencia armoniza y la experiencia sufre. Esto hace probable que el sujeto neutralice el déficit que posibilita identificar la enajenación. Esta neutralización se manifiesta de dos maneras. Por una lado la respuesta liberal (o

³⁴ ibid, 109

conservadora)³⁵: no hay déficit, porque una comprensión madura de la condición humana (hoy reforzada por los

³⁵ En el sentido políticamente relevante, las expresiones "liberal" y "conservador" son equivalentes. En la antítesis aparentemente de moda, estos dos términos son políticamente opuestos: pero en la antítesis radical, estos dos términos son análogos y se oponen a "socialismo". La cuestión es discutida con cierta detención en Atria, Veinte Años después, Neoliberalismo con Rostro Humano. Esta es quizás una de las razones por las cuales las discusiones "académicas" parecen tan desvinculadas de la política realmente existente: las primeras no capturan las oposiciones realmente importantes. Así ocurre, por ejemplo, con el denominado "debate entre liberalismo y comunitarismo", etiquetas que, en el vocabulario académico norteamericano, corresponden a la distinción liberal/conservador. Por eso la tesis de esta nota, de que liberalismo y conservadurismo en las oposiciones relevantes son análogos, es la misma (y descansa en las mismas razones) que la tesis defendida por Paul Kahn (en Kahn, Putting Liberalism in its Place, p. __) de que liberalismo y comunitarismo son, en lo relevante, análogos, una tesis tan implausible a primera vista como correcta.

Para expresar brevemente un punto más largo, liberales y conservadores han hecho las paces con este mundo: el conservador porque imputa normatividad al orden tradicional que encontró al llegar al mundo, el liberal porque cree que el sujeto, el ser humano (que no el orden), es natural y entonces lo único que cabe hacer es ordenar sus interacciones de modo que puedan vivir sin atacarse. Ambos niegan la infinitud del ser humano, porque para ambos en este mundo no hay esperanza (la idea misma de una humanidad "en esencia libre" carece de sentido para ellos): para el conservador porque si hay esperanza es en otro mundo, enteramente ajeno a este (por consiguiente es políticamente irrelevante), y para el liberal porque no hay nada más que el mundo realmente existente.

La equivalencia fundamental entre conservadores y liberales hace que sus oposiciones más concretas, sobre esta o aquella proposición de reforma legal, empalidezcan en comparación. Esa equivalencia es especialmente prístina (pese a su autor, lo que la hace más valiosa) en Gray, Black Mass. Apocalyptic religion and the death of utopia. La tesis de Gray aquí es que lo que caracteriza al discurso político moderno es su dimensión apocalíptica: "la política moderna es un capítulo en la historia de la religión", dice la frase con

volúmenes de escritos neo-darwinistas) nos mostrará que el hombre es "naturalmente" el lobo del hombre, por lo que el sentido de lo político es sólo mantener a cada uno a raya para hacer posible la existencia de todos. La segunda forma de reducción de la disonancia cognitiva (que no es sino el

la que abre su libro. Es decir, es la misma tesis defendida en este artículo. Gray, sin embargo, cree que esa es la maldición de la modernidad, porque toda comprensión apocalíptica de lo político lleva al terror y al totalitarismo: "todas las sociedades contienen ideales divergentes de vida. Cuando un régimen utópico colisiona con este hecho el resultado sólo puede ser represión o derrota. El utopismo no causa el totalitarismo [...] pero el totalitarismo aparece siempre que el sueño de una vida sin conflicto es consistentemente perseguido a través del uso del poder del Estado" (ibid, 53).

Esta tesis (la de que el mundo realmente existente, con sus conflictos como ellos hoy se nos aparecen, es as good as it gets) es la que caracteriza a liberales y conservadores. Gray la reclama sólo para los segundos, pero al precio de forzar una evidentemente implausible interpretación milenarista del liberalismo. Ahora bien, si Gray tiene razón y el totalitarismo es la consecuencia de perseguir a través de lo político la idea de una forma de vida plenamente humana, entonces habrá que elegir entre conservadurismo y liberalismo (por eso después del derrumbe del muro tantos izquierdistas se hicieron liberales). Pero Gray no tiene razón, porque identifica incorrectamente los orígenes del totalitarismo. No es la idea de que sea posible un mundo en el cual la unidad del interés particular y el interés de todos sea transparente. Es la idea de que para lograr eso es necesario ignorar a los seres humanos realmente existentes y sus (nuestras) formas de vida, porque ellas carecen radicalmente de valor. Es la idea de que, porque están enajenados, los intereses, deseos y creencias de los individuos realmente existentes son irrelevantes, que es posible ignorarlos para apurar el parto del hombre nuevo. Más adelante esto será discutido por referencia a la idea de Revolución y lo que será denominado el "principio portaliano". Porque lo que el argumento de Gray pone lícitamente en cuestión no es la idea misma de un mundo sin alienación, sino la idea de revolución que es, como veremos, donde está el problema principal del argumento de Pérez.

reflejo simétrico de la primera) es la de quienes Engels llamaba "comunistas infantiles", los que

creen que basta su buen deseo de saltar las etapas intermedias y los compromisos para que la cosa quede ya arreglada, y que si "se arma" uno de estos días y el poder cae en sus manos el comunismo estará implantado al día siguiente³⁶.

El primero niega la enajenación porque niega que la reconciliación sea posible para los individuos realmente existentes, ya porque hay en ellos una tendencia natural a la violencia y la dominación que puede controlarse, pero no eliminarse, ya porque esta reconciliación se alcanzará sólo en el paraíso, entendido como algo completamente desconectado con este valle de lágrimas. Ambos, cuando son optimistas, creen que puede esperarse una "humanidad mejor" (es decir, con un PIB más grande) pero "no una humanidad en esencia libre".

El segundo, por su parte, niega la enajenación porque la trata como un fenómeno de la conciencia, que puede ser solucionado simplemente "llegando a saber" que uno está enajenado (estado que, de hecho, él ya ha alcanzado, de modo que ahora sólo falta que el poder caiga en sus manos). La idea de enajenación como fundamento que defiende Pérez, o al menos así la interpreto, exige ubicarse en un punto igualmente opuesto a liberales (conservadores) y comunistas infantiles. Exige asumir una posición en la cual podemos mostrar compromiso con nuestras formas de vida, en tanto ellas no son sólo falsas promesas: es viviendo en ellas que podemos entender lo que sería vivir vidas no enajenadas; pero un compromiso que nunca pierda su talante irónico, en tanto la forma en que vivimos en ellas es necesariamente

³⁶ Engels, "El Programa de los Emigrados Blanquistas de la Comuna".

deshumanizada, insuficiente. Una forma de compromiso que descansa en la fe de que lo inhumano de nuestras formas de vida no es consecuencia de la naturaleza, sino de nuestras formas de vida, que nos acostumbran a mostrar "increíbles niveles de ante el dolor ajeno"³⁷. Y como es consecuencia de nuestras formas de vida, es en principio posible vivir humanamente: ¿si sólo pudiéramos vivir bajo formas de vida verdaderamente humanas! Ahora bien, ¿cómo son esas formas de vida verdaderamente humanas? Todo el punto de una teoría de la enajenación como la de Pérez, o el sentido de ella en el que me la estoy apropiando aquí, es que no podemos responder esta pregunta: no hay un punto de vista no enajenado en una situación de enajenación. Pero sí podemos saber qué aspectos de nuestras formas de vida no existirán: no habrá oposición de intereses de clase (lo que quiere decir: no habrá diferencias de clase), no habrá cosificación, no habrá explotación. Sabemos eso porque esas son las condiciones que suscitan la experiencia existencial del déficit. Y como no podemos saber afirmativamente cómo serán esas formas de vida no alienadas, en rigor no podemos hablar de ellas. El liberal (conservador), ante esta constatación, sigue el mandato que Wittgenstein infringió al formular: "de lo que no se puede hablar, es mejor callar", y se reconcilia con el mundo tal como es, con nuestras deficitarias formas de vida, y para compensar la insatisfacción se convence de que no hay déficit en ellas, porque son "naturales". Se repite a sí mismo que el que sigue siendo socialista a los 40 no tiene cabeza.

Sacramentos

Otra vez la idea de que estamos hablando de lo que no se puede hablar. Quizás precisamente por eso debemos recordar la

³⁷ Pérez, Proposición de un Marxismo Hegeliano, p. 62.

observación de Pérez: hablar no es suficiente, porque la enajenación no es un fenómeno de la conciencia, sino de la vida. En términos teológicos, esto implica la noción de sacramento y de prácticas sacramentales.

En la teología cristiana, los sacramentos son signos de la presencia de Dios entre nosotros. Es decir, son signos de la posibilidad de la reconciliación radical, de la plena realización humana, en un mundo en que dicha reconciliación y reconciliación son imposibles. Por consiguiente son signos que, en la expresión de Tomás, "significan imperfectamente". Que signifiquen imperfectamente quiere decir no que son signos falsos, sino que su pleno significado es inaccesible para nosotros dadas nuestras formas de vida (Pérez diría: enajenadas, Tomás diría: de pecado). Y claro, en el reino de Dios esos signos serán innecesarios (y por eso en el Reino de Dios las virtudes de la fe y la esperanza desaparecerán). Una comprensión de lo político que evita los errores simétricos del que cree que lo que hoy vemos es as good as it gets y del que cree que la vida no enajenada es posible con solo llegar al poder y arreglar ordenadamente las cosas es una comprensión que podríamos llamar sacramental de lo político: nuestras instituciones son (o al menos pueden ser) signos de lo que será eso que no conocemos: vivir vidas no enajenadas.

Esto implica entender las instituciones democráticas como el modo en el que podemos mantener la tensión de que nuestras formas de vida son enajenadas. En lo que nos interesa ahora, esa enajenación consiste en que el interés del otro es visto como en oposición al interés propio. Determinar, en esas condiciones, qué es lo que va en interés de todos es improbable, y es esa improbabilidad lo que explica nuestra necesidad de instituciones políticas. Una comprensión "sacramental" de esas instituciones nos permite

un compromiso irónico con ellas. Eso es una forma de compromiso, porque en nuestras condiciones es la manera en que podemos expresar (y vivir conforme a) la idea de que la única fuente de normatividad es la que da la perspectiva de todos. Pero es irónico, porque sabemos que la institución de la ley no está a la altura de sus propias pretensiones. Y nótese que no está a la altura porque no puede estar a la altura: si pudiera, la unidad entre el interés individual y el de todos nos sería transparente; es decir, habríamos superado nuestra enajenación. Pero si hubiéramos alcanzado ese estado ya no sería necesaria la institución, porque la necesidad de ésta es el déficit de nuestras formas de vida alienadas. Este es el sentido de la idea marxista de que bajo el comunismo el derecho habría de desaparecer, así como de la observación tomista de que en el Reino no habrá sacramentos. Como la religión es el alma de un mundo sin alma, la ley es la voluntad de una comunidad sin comunidad de voluntades.

Ahora bien, el hecho de que tanto el lenguaje político como el lenguaje teológico necesiten recurrir a representaciones, a metáforas y analogías, explica la principal patología con la que ellos suelen presentárenos, patología que a su vez explica por qué pareciera que vivimos bajo ideas muertas. La patología es perder de vista que las representaciones son eso: representaciones, y tomarlas como descripciones literales. El origen de esta patología está en la tentación de negar la contradicción entre promesa y entrega de la que ellas pretenden dar cuenta, y perder de vista la posibilidad de un compromiso irónico, reduciendo entonces las posibilidades a compromiso ingenuo o ironía cínica.

Si las representaciones a las que recurre el lenguaje teológico y político han de ser entendidas literalmente,

ellas son evidentemente falsas y deben ser abandonadas. Quienes asumen esta posición son los que preguntan: ¿usted realmente cree que la hostia consagrada tiene la composición química de la carne humana? ¿Qué Dios engendró a su hijo? ¿Qué el mundo apareció mágicamente como podría aparecer un conejo de una chistera? ¿Qué la ley es verdaderamente la voluntad de todos, y no de una "elite"? Para estos críticos, hoy espléndidamente ilustrados por los recientes (y banales) libros de los sacerdotes del neo-darwinismo, Richard Dawkins³⁸ y Daniel Dennet³⁹, así como en general la escuela denominada del "public choice", todo el lenguaje teológico, así como el lenguaje político de la tradición democrática, carecen completamente de sentido. Como no entienden siquiera el género literario (el modo de significación), del discurso teológico, sus admoniciones son ridículamente irrelevantes⁴⁰.

³⁸ Dawkins, The God Delusion.

³⁹ Dennet, Breaking the Spell. Religion as a natural Phenomenon.

⁴⁰ Estos críticos, que se denominan a sí mismos "brillantes" (ibid, 21) definen lo que critican por referencia a la creencia en la literalidad de las representaciones: "Para algunas personas, rezar no es literalmente hablar con Dios sino una actividad 'simbólica', una manera de hablar con uno mismo sobre las más profundas preocupaciones de uno, expresada metafóricamente [... .] Si lo que ellos llaman Dios no es realmente un agente, un ser que puede responder oraciones, aprobar y desaprobado, recibir sacrificios y administrar clemencia y castigo, entonces, aunque ellos llamen a ese Ser Dios, y adopten frente a Eso (no "Él") una actitud de temor reverencial, su credo, sea lo que sea, no es una religión de acuerdo a mi definición" (ibid, 10). Dicho de otro modo, Dennett define "religión" sobre la base de la literalidad de las representaciones (su definición es "sistema cuyos participantes creen en un agente supernatural cuya aprobación es buscada": ibid, 9).

La facilidad del paso de Dennett de "Él" a "Eso" muestra que él y el idólatra ocupan la misma posición en la dicotomía "realmente interesante" de Segundo. De hecho, ambos dan por sentado el lenguaje que ocupan. Es curioso que autores como

O, mejor dicho, lo son para una teología o una comprensión política autoconsciente. La razón por la cual sus admoniciones pueden hoy tener sentido es la patología simétrica pero inversa de la religión; si Dawkins y Dennet creen que las metáforas o representaciones religiosas pretenden ser descripciones literales y eso muestra que son evidentemente falsas, el idólatra las entiende del mismo modo pero cree que son verdaderas. Es el que está todavía litigando en algunos estados norteamericanos para que se declare que el relato del Génesis está en el mismo nivel que la teoría darwiniana de la evolución como explicación del origen de la vida. Aquí la religión se transforma en una forma de escape de este "valle de lágrimas", y se proyecta enteramente a los cielos: ella no nos dice nada en esta vida,

Dennet o Dawkins sean quienes hoy con más facilidad olvidan la advertencia de Williams. Por lo tanto no es fácil comentar sus estipulaciones, porque en algún sentido él tiene toda la razón. Pero no es el sentido en el que él se lo imagina. Precisamente puede decirse que la idea de "religión" es una noción corrupta, que es incompatible con la fe. Como ha sostenido François Varone, "para la religión, Dios es un poder que el hombre ha de hacer reaccionar en provecho propio. Para la fe, por el contrario, es Dios quien actúa, quien hace vivir al hombre, y éste ha de acogerlo. Sobre esta primera ruptura se esboza inmediatamente una segunda. La religión espera inducir a Dios a intervenir útilmente para hacer realidad los deseos y necesidades del hombre [... .] Para la fe, por el contrario, Dios hace ciertamente existir al creyente, da aliento a su libertad, luz a su búsqueda de sentido, pero no interviene útilmente a favor del hombre. Dios deja que el hombre cargue con todo el peso de su vida y del mundo y los lleve a su realización. No viene, una vez creído y aceptado por el creyente, a transformar los cactus en terciopelo: los abismos concretos de falta de sentido - muerte y depresión, violencia y hambre, esclavitud y cáncer - todo ello permanece inmutado" (Varone, El Dios Ausente, p. 83. Véase en general ibid, 15-79, la primera parte de este libro, titulada "Religión, ateísmo y fe". Nótese cómo las tres categorías de Varone coinciden con las de Segundo; idolatría, ateísmo y fe)).

salvo que tenemos que sobrellevarla como podamos para poder acceder, después de ella, a una mejor y verdadera. Pero esto supone ignorar que "Dios" es una metáfora, que el sentido de Dios es que no hay dioses, y adorar un becerro de oro definido por sus poderes fantásticos, cuya demostración más portentosa de poder ha sido el "diseño inteligente" de todo lo que existe. Políticamente hablando corresponden al neo-constitucionalista, que cree que la injusticia de nuestras formas de vida es un fenómeno de la pura conciencia, y si sólo lo pusieran a él en el Tribunal Constitucional, la justicia estaría instaurada al día siguiente.

Aquí debemos volver a las antítesis de Juan Luis Segundo. En la antítesis fe/ateísmo Dawkins se opone al que condena la evolución porque se opone al Génesis, y el infantilista se opone al liberal o conservador. Pero en la antítesis fe/idolatría (Varone: fe/religión), Dawkins y el que ve a Dios como un super-mago concurren, y se oponen al que tiene una fe libre de idolatría, del mismo modo que el infantilista y el liberal (conservador) se oponen al que asume una posición de compromiso irónico (=sacramental) con nuestras instituciones realmente existentes.

El principio protestante

Lo que hemos visto es que al adoptar la óptica teológica-política el mapa se redibuja y antagonistas tradicionales se revelan equivalentes. Lo que las hace equivalentes es su negación de la tensión en la que vivimos, esa tensión que se manifiesta en la experiencia existencial de déficit que nos permite identificar nuestra enajenación desde ella misma. Con la movilidad posible de la conciencia enajenada proviene de la contradicción (Pérez dixit), esta negación es la radicalización de la enajenación, en la medida en que oculta

lo que permite identificarla. Pero a pesar de ello (o quizás precisamente por ello) estas posiciones son atractivas porque disuelven la disonancia cognitiva y nos permiten continuar nuestras vidas normales.

¿Cómo mantener la tensión pese a la brutal fuerza niveladora de la normalidad? Lo que he denominado una comprensión sacramental de las instituciones es desde luego el primer paso. Pero ¿es tal comprensión estable? ¿Puede una comprensión sacramental de lo político subsistir a esta fuerza niveladora? (la objeción tradicional de la izquierda a la Socialdemocracia era precisamente este; y el hecho de que hoy la izquierda "revolucionaria" haya sido derrotada y la opción socialdemócrata resulte más atractiva no debe hacernos olvidar esas objeciones: ellas apuntan a un problema realmente fundamental). A mi juicio, esta es la pregunta central de nuestra época, la pregunta de cuya respuesta depende la subsistencia de nuestras prácticas políticas. Su envergadura hace que sea irrisorio pretender responderla aquí, pero creo que podemos dar un paso adicional apelando a lo que Paul Tillich llamó "el principio protestante":

El protestantismo tiene un principio que está más allá de todas sus realizaciones. Es la fuente crítica y dinámica de todas las realizaciones protestantes, pero no es idéntica con ninguna de ellas. No puede ser confinado por una definición. No es agotado por ninguna religión histórica; no es idéntico a la estructura de la reforma ni a la del cristianismo temprano, ni ninguna forma religiosa. Las trasciende a todas, así como trasciende a cualquier forma cultural [... .] Contiene la protesta divina y humana contra cualquier pretensión absoluta hecha por una realidad relativa [... ;] es la expresión teológica de la relación verdadera entre lo incondicional y lo condicionado o, religiosamente hablando, entre Dios y el hombre⁴¹.

⁴¹ Tillich, The Protestant Era, cap. 11.

La frase final muestra que lo que Tillich llama el "principio protestante" no es en realidad protestante: es el supuesto de toda reflexión teológica consciente de la advertencia de Williams, es decir, consciente del hecho de que debe siempre dar cuenta de su propio lenguaje: el momento en que las representaciones se fosilizan y pretenden haber dado cuenta completamente de lo representado, es decir, el momento en que las metáforas dejan de ser tales y pasan a ser comprendidas como descripciones literales, la fe se banaliza y pasa a ser un conjunto de creencias sobrenaturales irracionales falsas (=idolatría). Deja de ser la fe de que la vida humana no enajenada es posible y pasa a ser un signo conspicuo de enajenación.

De hecho, el principio protestante necesita ser un principio católico, porque el catolicismo insiste en una dimensión cuya comprensión es políticamente central. Una de las características distintivas del catolicismo es la relevancia que en él tiene la tradición, las formas institucionales. Como ha sostenido Schmitt, el catolicismo es una idea de representación mediante instituciones⁴². Esas formas se afirman en la tradición, por lo que puede decirse que, en el sentido que nos interesa ahora, la institución es una tradición formalizada. La tradición, por su parte, es una historia común, una biografía colectiva⁴³. Pero es una

⁴² Schmitt, Roman Catholicism and political form.

⁴³ This is the reason why a tradition needs a principle of identity, something in virtue of which we can say that the tradition is the history of. And the institutionalization that marks Catholic Christianity off was precisely a compensation for the deficit of identity implied by Christian universalism: from early on, Christianity was understood not as the religion of a (naturally defined), but of humanity. The lack of any natural feature that could provide a principle of identity is offset artificially, by the

biografía que sólo tiene sentido cuando se lee conforme al principio protestante, que es precisamente lo que nos permite ocupar el espacio opuesto al liberal (conservador) y el "comunismo infantil" del que hablaba Engels, a Dawkins y el fundamentalista: uno que permite entender la revelación no como la caída desde el cielo de una verdad que nos es comunicada desde fuera, sin negar su radical oposición a este mundo de pecado (como lo hacía la teología liberal decimonónica). Es lo que nos permite entender la tradición como el esfuerzo de sucesivas generaciones de dar forma finita a lo infinito, de dar historicidad a lo que trasciende a la historia. Esto sólo es posible en la medida en que la tradición misma no se nos presenta como ajena, es decir, que cada miembro de la tradición entiende que tiene un deber especial de ser fiel a ella. La tradición se hace ajena cuando se olvida el principio protestante. Tratándose de una tradición como la cristiana en general o la católica en particular, no hay nada de extraño en que ella esté, en el mismo sentido que el marxismo de Pérez, en oposición a este mundo. De eso precisamente se trata: es el suspiro de la creatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el alma de un mundo sin alma. Esta oposición puede ser denominada escatológica, o anticipatoria, porque tiene una dimensión sacramental en el sentido ya visto. Pero como se trata de tradiciones e instituciones realmente existentes, es posible y hasta previsible que esa oposición al mundo se deba también al hecho de que las formas institucionales de la tradición mantienen lados oscuros⁴⁴. Distinguir estas dos razones por las cuales hay oposición entre la tradición y el

institutional Church. See Segundo, El Dogma que Libera, pp. 190-193.

⁴⁴ McCabe, Law, Love and Language, p. 155.

mundo es lo que significa pertenecer a una tradición que no es experimentada como ajena, que es propia, por la que uno es responsable. El "principio protestante" es la modulación de esta idea. Mantiene constantemente abierta la posibilidad de que aceptar lo recibido no sea una forma de mostrar lealtad sino traicionar la tradición. Es la razón por la cual el hecho de que la Iglesia sea una institución corrupta no es una razón para dejarla⁴⁵.

La revolución

La razón por la cual es tan importante entender la idea anterior es que permite entender el sentido de una de las ideas políticas más movilizadoras de la modernidad, que durante el siglo XX sin embargo sufrió una suerte poco prometedora. Me refiero a lo que Donoso Cortés llamó "la palabra más terrible de todas", la de "Revolución".

Pérez caracteriza su marxismo como "revolucionario"

En el sentido específico de que sostiene que sólo a través de la violencia es posible romper la cadena, ya establecida, de la violencia de las clases dominantes. Pero también, en el sentido, un poco más erudito, de que la única forma de terminar con la dominación de clases imperante es cambiar radicalmente el Estado de Derecho y, en último término, que terminar con la lucha de clases implicará abolir toda forma de institucionalización de algún tipo de Estado de Derecho⁴⁶.

Es verdad, el propio Pérez más adelante afirma que la discusión sobre la dicotomía "reforma-revolución" es "una de las discusiones más estériles y destructivas en la cultura de izquierda"⁴⁷, porque "la diferencia entre reforma y

⁴⁵ Véase McCabe, "Comment".

⁴⁶ Pérez, Proposición de un Marxismo Hegeliano, p. 67.

⁴⁷ ibid, 182.

revolución es una diferencia de grado, de alcance, no de disyuntiva, y mucho menos de antagonismo”⁴⁸.

En algún sentido, todo el argumento de este artículo está contenido aquí. Las oposiciones habituales que nos acompañan entenderían que la distinción entre reforma y revolución es una distinción de tipo: el liberal o conservador diría, de hecho, que sólo la reforma es aceptable (porque la revolución implica violencia que, “como método de acción política” es inmoral), mientras el comunista infantil creerá que sólo la revolución es aceptable (porque para terminar con la enajenación es necesario hacerse del poder y ordenar todo desde cero). Una comprensión sacramental de lo político supera esta oposición porque entiende que la revolución es la radicalización de lo que ya está en nuestras formas institucionales de vida; no se trata de reemplazar las instituciones por otras, sino de radicalizarlas.

Pero precisamente porque en este punto está en algún sentido contenido el argumento completo el modo en que Pérez lo tematiza es tan insuficiente. Pérez, en efecto, no está muy interesado en la dimensión emancipadora de nuestras formas institucionales de vida. Esa dimensión emancipadora no yace (es siempre importante recordarlo) en el hecho de que ellas de hecho nos permitan llevar vidas no alienadas, y por consiguiente no es negada por reconocer que no lo hacen, que ellas tienen una dimensión opresiva. Toda institución realmente existente tiene estas dos caras, una opresiva y una emancipadora. Al hablar de las formas institucionales de las prácticas religiosas, ya hemos observado esto, que puede ser generalizado: ellas pertenecen al mundo alienado. Esto es así porque el sentido de las instituciones es hacer probable lo

⁴⁸ ibid, 183.

que es improbable. Un mundo no alienado es un mundo en que ya no es improbable el reconocimiento recíproco radical, por lo que no necesitará hacerse probable recurriendo a instituciones, porque entonces habrá devenido nuestra "segunda naturaleza" o, mejor, entonces entenderemos que esa siempre fue nuestra auténtica naturaleza. Pero el punto no es lo que hemos de decir acerca de esa vida inimaginable para nosotros, sino el modo en que ella informa nuestro actuar. Qué formas de acción política son sacramentales, no porque son instrumentales en acelerar la llegada del Reino (o del Comunismo), sino porque actuando de ese modo lo anticipamos, lo actualizamos. La idea de que la alienación puede ser diagnosticada desde una perspectiva no alienada, hemos visto, carece de sentido. Ella sólo puede ser identificada desde la propia alienación, como una experiencia existencial de déficit. Y es esta experiencia existencial de déficit la que una comprensión de nuestras instituciones que se resiste tanto al cinismo como a la ingenuidad permite. Lo que es común al cinismo y la ingenuidad es que ambos son formas de negar la tensión, el sufrimiento que empuja a cambiar la vida. Para mantener vigente esta tensión es necesario mantener a la vista las dos dimensiones de las instituciones, y cínicos e ingenuos son unilaterales: los primeros ven sólo su cara deficitaria los segundos sólo su cara emancipadora. El primero ignora, en consecuencia, que en la institución se encuentra la idea de una vida no alienada: en el contrato la idea de un intercambio entre sujetos que se reconocen plenamente, en el matrimonio la idea de una comunidad formada por el amor, etc); el segundo ignora que las instituciones realmente existente nunca están a la altura de ellas mismas, y son por tanto opresivas.

La cuestión es decisiva, especialmente ahora, cuando después del siglo XX ya no podemos ser ingenuos respecto de la Revolución. Aquí quiero recurrir a un poco conocido intercambio epistolar entre Karl Marx Y Pierre-Joseph Proudhon⁴⁹. En 1846, Marx escribió a Proudhon invitándolo a formar parte de una red de socialistas y comunistas europeos que pusiera en contacto a los socialistas alemanes, franceses e ingleses. La red buscaba, por una parte, crear un espacio de discusión que superara las limitaciones nacionalistas y, por otra, permitir que "cuando llegue el momento de la acción" sus miembros se mantuvieran informados recíprocamente. Proudhon aceptó la invitación, aunque sin mucho entusiasmo. Junto con la aceptación, sin embargo, Proudhon formuló dos notables observaciones substantivas de respuesta a Marx, la segunda de las cuales es particularmente relevante ahora:

Tengo una observación que hacer a esta frase de su carta: el momento de la acción. Quizás usted todavía mantiene la opinión de que no hay reforma posible ahora sin un coup de main, sin lo que antes se denominaba revolución y que no es en realidad sino un shock. Esa opinión, que entiendo, que excuso, y que estoy plenamente dispuesto a discutir, porque la sostuve por mucho tiempo, es una que mis estudios más recientes me han llevado a abandonar por completo. Creo que ella no es necesaria para nuestro éxito; y que en consecuencia no debemos abogar por la acción revolucionaria como un medio de reforma social, porque ese pretendido medio sería simplemente una apelación a la fuerza, a la arbitrariedad. En breve, una contradicción. Yo por mi parte pondría el problema de este modo: [...] a través de la economía política volver la teoría de la propiedad contra la propiedad, de modo de engendrar lo que ustedes los socialistas alemanes llaman comunidad y que yo me limitaría por el momento a llamar libertad o igualdad. Creo conocer el medio para solucionar este problema sólo con un corto retraso; yo preferiría entonces quemar a la propiedad en el

⁴⁹ Que he discutido con más detalle en Atria, "Veinte años después, neoliberalismo con rostro humano".

fuego lento, antes que darle nuevos bríos por hacer una noche de San Bartolomé de los propietarios⁵⁰.

Desde nuestro momento histórico-espiritual es difícil no ver el sentido de las observaciones de Proudhon. Particularmente en el tercer mundo, ¡tanta sangre derramada, tantas expectativas frustradas de revoluciones que en definitiva no fueron "nada sino un shock"! Cuando uno recuerda las convulsiones producidas por la reforma agraria en Chile, y el hecho de que menos de una década después se nos vino encima, a sangre y fuego, el neo-liberalismo más extremo que el mundo haya conocido, ¡cómo no ver la verdad detrás del temor de Proudhon de dar nuevos bríos a la propiedad por hacer una noche de San Bartolomé de los propietarios!⁵¹

Y mi impresión es que el concepto pereziano de Revolución no toma esto en cuenta. El programa de Pérez (acortar la jornada laboral manteniendo los salarios, descentralización de los servicios estatales, disminuir el costo del crédito, etc⁵²) es un conjunto de medidas cuyo valor es reducible a su aptitud instrumental para llevarnos a una humanidad mejor, pero no una humanidad en esencia libre. No son siquiera el principio de un programa de acción que nos permita entender nuestra vida política como algo más que una guerra, fría o no. Pérez no tiene espacio para explicar el sentido de nuestras formas políticas vigentes, su doble cara. Esta doble cara explica el sentido "más erudito" de revolución que defiende Pérez, aunque no estoy seguro de que él reconocería mi lectura. Una revolución es en este sentido

⁵⁰ Proudhon, Letter to Karl Marx.

⁵¹ NB: no estoy diciendo que la reforma agraria haya sido una tal noche de San Bartolomé de los propietarios. Pero es difícil negar que ellos lo percibieron de ese modo, y que esto estuvo conectado a la brutalidad del terror post-1973.

⁵² Pérez, Proposición de un Marxismo Hegeliano, p. __.

una transformación radical de nuestras formas de vida, tan radical, de hecho, que el discurso pre-revolucionario sobre la vida post-revolucionaria no puede sino recurrir a representaciones, es decir a analogías y metáforas. La razón para esto es que la vida post-revolucionaria no puede ser explicada en términos de la vida pre-revolucionaria:

El revolucionario no propone algo que en términos de esta sociedad es mejor; él quiere cambiar los términos. Quiere que la historia avance no simplemente en las líneas establecidas, sino sobre nuevas líneas. Ahora bien, esas líneas se extienden no sólo hacia el futuro sino también hacia el pasado. Con esto quiero decir que cada sociedad interpreta su historia en el sentido de que lleva hasta ella misma, así como apunta hacia el futuro. En rigor cada sociedad es su interpretación de su historia, del mismo modo que cada persona es su interpretación de su pasado. Espero que esto no suene enigmático. Con esto sólo quiero decir que si uno se pregunta "¿quién soy yo?" la respuesta está en producir una autobiografía. Un cambio radical en la sociedad, una revolución, es un cambio en la interpretación de la historia, del mismo modo en que un cambio radical en una persona, como una conversión, envuelve un cambio en la totalidad de su autobiografía. Él ahora ve que era un miserable pecador a pesar de que cuando pecaba lo hacía alegremente. Un cambio revolucionario, entonces, no consiste en avanzar por las vías conocidas, sino en descubrir nuevas líneas. Pero a pesar de eso puede decirse que ese cambio revolucionario no se ha realizado plenamente mientras no sea capaz de verse en un nuevo tipo de continuidad con su pasado. La revolución no se consolida mientras no se ve a sí misma como el cumplimiento "natural" de las aspiraciones del pueblo⁵³.

Tiene entonces razón Pérez cuando dice que la revolución implicará "cambiar radicalmente el Estado de Derecho" y "abolir toda forma de institucionalización de algún tipo de Estado de Derecho". Esas formas institucionales son la marca de un déficit, por lo que no serán necesarias cuando el déficit sea superado. Pero es un error concluir de esto que "hacer la revolución" es luchar contra esas formas

⁵³ McCabe, Law, Love and Language, pp. 28-29.

institucionales con miras a abolirlas. ¿Cómo sabremos entonces por qué estamos luchando, y cómo podremos distinguir la revolución de un futuro puramente imaginario, una ilusión? La pregunta es la misma que la que ya hemos respondido siguiendo a Pérez: ¿Cómo podemos saber cómo es vivir una vida no alienada? Es imposible saber cómo va a ser, porque las formas de vida post-revolucionarias no pueden ser descritas en el lenguaje pre-revolucionario. Sólo podemos saber cómo no va a ser, y para eso es crucial asumir la experiencia existencial de déficit. Nuestras vidas instituciones (el "Estado de derecho"), mantienen vigente esa experiencia existencial. Pero como hemos visto, vivir con esa experiencia existencial de déficit es doloroso porque es vivir en disonancia cognitiva, y es la experiencia de esta disonancia la que puede ser negada por la vía de la falsa conciencia: la falsa conciencia del liberal (o el conservador), que cree que los Estados de derecho realmente existentes garantizan plenamente la libertad y la autonomía, al menos en el sentido en que eso es políticamente relevante, pero también la falsa conciencia del que cree que las instituciones del Estado de derecho son sólo una máscara de la explotación. El primero nos invita a hacer las paces con nuestras formas realmente existentes de vida, negando que en ellas haya déficit; el segundo nos invita a hacer la guerra a esas formas, insistiendo que "a través de la violencia es posible romper la cadena, ya establecida, de la violencia de las clases dominantes" (el sentido "menos erudito" de revolución de Pérez). Pero aunque las instituciones (el "Estado de derecho") son la marca de un déficit, el déficit no está en la existencia del Estado de derecho, sino en nuestras condiciones de vida, que son tales que él es necesario para llevar vidas humanas. Al cometer este dramático error de

diagnóstico, Pérez parece mantenerse en la línea de los revolucionarios del siglo XX que luchaban por la revolución pero hicieron no la revolución, sino lo que Proudhon (el "socialista utópico"!) vio: una apelación a la fuerza, a la arbitrariedad; en suma, una contradicción. Porque hoy es difícil negar que, como lo ha dicho Tomás Moulian, Las revoluciones socialistas nunca pudieron superar su marca de origen y siempre debieron afirmarse sobre la coerción. Nunca pudieron construir una democracia participativa porque la "guerra a muerte" nunca termina, es perpetua⁵⁴.

Dicho de otro modo, la objeción a la revolución en sentido menos erudito de Pérez no es una objeción moralista que condena la violencia. Es una objeción política, que nota que la violencia es una fuerza que no puede ser dominada sino domina al que cree que la domina⁵⁵, de modo que nos hace olvidar qué es aquello por lo que estamos luchando.

⁵⁴ Moulian, Socialismo del Siglo XXI, p. 112.

⁵⁵ Véase Weil, "The Iliad, or the poem of might", y Atria, "Reconciliación y Reconstitución".

III. EL PUEBLO Y SU VOLUNTAD

À force de se comporter comme un homme amoureux, il devint de nouveau un homme amoureux.

Isabel Coixet, Bastille (2006)

Ahora podemos ya volver a la pregunta por el pueblo, su voluntad y la ley. Nuestra pregunta era ¿Cómo puede tener el pueblo una voluntad? Al principio se sostuvo que la idea de teología política era la tesis de que el modo de significación de los conceptos teológicos y los conceptos políticos era el mismo. Esto quiere decir, ahora, que nuestra respuesta debe ser negativa, "apofática", porque es en el discurso positivo donde está la fuente de la idolatría, de la mistificación.

La metáfora de la voluntad

Para comenzar, quizás resulte útil introducir considerar la objeción habitual a la idea liberal de dominio de cada uno sobre su propio cuerpo, de propiedad de sí mismo. Esta idea es el fundamento del liberalismo (o al menos de algunas formas de liberalismo), porque funda los derechos naturales que los individuos pretenden proteger mediante el contrato social. La objeción habitual a esta idea es que ella descansa en un dualismo cartesiano mente-cuerpo que hoy es enteramente inaceptable: supone que detrás de "mi cuerpo" estoy "yo" que soy su dueño: que mi cuerpo es un objeto detentado por un sujeto distinto a él como cualquier dueño detenta su cosa. Y esto, por supuesto, es absurdo.

La objeción dualista es una objeción a la comprensión positiva de la tesis de la propiedad sobre uno mismo: la objeta en tanto ella es acerca de quién es el dueño de mi cuerpo. Pero la tesis admite una lectura negativa, conforme a la cual su contenido no es la afirmación de que yo soy dueño de mi cuerpo, sino la negación de que otro (el señor, el rey, etc) lo sea. En este sentido negativo, la idea de la propiedad sobre uno mismo no sólo no está expuesta a la objeción de dualismo cartesiano, sino tiene un innegable contenido emancipador, porque niega la legitimidad de deberes u obligaciones vinculadas al status tradicionalmente asignado. Marca el tránsito, para decirlo en la famosa frase de Maine, del estatus al contrato⁵⁶.

En el mismo sentido en el que la tesis de la propiedad sobre uno mismo es distorsionada si es entendida catafáticamente como especificando quién es dueño de mi cuerpo, la tesis de la ley como voluntad del pueblo debe ser entendida, primeramente, apofáticamente: no es la voluntad de nadie más. La idea de la voluntad del pueblo, entonces, expresa la transformación de los súbditos en ciudadanos.

Ahora, para continuar, debemos recurrir a representaciones. ¿Por qué una voluntad? La respuesta procede notando una cuestión fundamental acerca de lo que podríamos llamar la gramática de la voluntad. Para verlo, debemos comprar lo que es a veces denominado la "dirección de correspondencia" (direction of fit): de creencias y deseos:

⁵⁶ La cuestión, desde luego, no es puramente "filosófica". Gerald Cohen ha sostenido (en Cohen, Self-Ownership, Freedom and Equality) que la tesis del dominio sobre uno mismo que está en la base de la crítica marxiana a la explotación capitalista la expone a una crítica neoliberal como la de Robert Nozick. En consecuencia, decía Cohen, la tesis debe ser abandonada. Pero lo que debe ser abandonado es solo la tesis en sus sentido catafático.

mientras las creencias reclaman corresponder al mundo (por lo que tienen un criterio intrínseco de corrección) los deseos se dirigen hacia hacer al mundo corresponder con ellos (y por eso se afirman sobre sí mismos). Si mi deseo es impugnado ('¿por qué quieres X?') yo puedo apuntar al hecho de que tengo ese deseo ('así soy yo'). Si una creencia que sostengo es impugnada, yo debo una explicación en términos de razones para creer, es decir, en términos del mundo.

El que en público invoca su creencia apela por eso (correcta o incorrectamente) a lo universal, a razones que valen en principio para todos⁵⁷. La particularidad del que apela es, entonces, transparente. Su pretensión es que el universal se expresa a través de él; pero el que expresa una voluntad afirma su particularidad, reclama (correcta o incorrectamente) autoridad para decidir esa cuestión, para decidirla de modo tal que la decisión vale no porque sea correcta, sino porque es la de él. La particularidad del sujeto que quiere no es transparente: su querer es contingente y por eso vale por el hecho de ser su querer: Lo que es sagrado en la ciencia es la verdad. Lo que es sagrado en el arte es la belleza. La verdad y la belleza son impersonales. Todo esto es demasiado evidente.

Si un niño hace una suma y se equivoca, el error lleva la marca de su persona. Si procede de manera perfectamente correcta, su persona está ausente de toda la operación.

La perfección es impersonal⁵⁸.

La voluntad es, por su parte, personal, es siempre la voluntad de alguien. Decir que la ley es voluntad es lo mismo que decir que la ley vale porque ha sido creada, puesta. No vale porque sea correcta: Autoritas, non veritas, facit

⁵⁷ Este tema es latamente discutido en Atria, "La verdad y lo político (i): La verdad y su dimensión constitutiva".

⁵⁸ Weil, "La persona y lo sagrado", p. 21.

legem. El sentido en que esta idea es emancipadora está en el mismo Leviatán:

Cuando los hombres que se juzgan a sí mismos más sabios que los demás reclaman e invocan a la verdadera razón como juez, pretenden que se determinen las cosas, no por la razón de otros hombres, sino por la suya propia [... .] No hacen, entonces, otra cosa tales hombres sino tomar como razón verdadera en sus propias controversias las pasiones que les dominan, revelando su carencia de verdadera razón con la demanda que hacen de ella⁵⁹.

La razón por la que la ley es voluntad es porque su validez no depende de que sea conforme a la razón. Y la razón para esto es que desde Hobbes la apelación inmediata a la autoridad de la razón no es apelación a la autoridad de la razón, sino a la del que hace la apelación. Es la pretensión de uno que el otro debe someterse a su voluntad.

En este primer sentido, la idea de que la ley es voluntad niega la autoridad de la razón. es un error entender eso como una celebración de la irracionalidad. Sólo quiere decir que la razón no puede descansar en autoridad formal alguna, y por consiguiente su fuerza es reducible la coacción racional del mejor argumento. Y esto se conecta con el segundo sentido en el que la ley es voluntad. Decir que yo quiero X es decir que yo (creo que) X es lo que va en mi interés. Por supuesto, es posible que yo me equivoque, y que crea que es bueno para mí algo que no va en mi interés. Pero si nadie tiene autoridad sobre mí, eso quiere decir que sólo yo podré corregirme, alcanzando mayor claridad acerca de mis intereses. Mi destino es mi responsabilidad, y mis errores serán errores y subsistirán hasta que los corrija (éste era el primer sentido: mi voluntad vale porque ha sido puesta).

⁵⁹ Hobbes, Leviatan, cap. 5 [p. 33].

Por consiguiente, mis decisiones pueden ser descritas como mías, y mi historia es mi biografía.

En este segundo sentido, que la ley sea voluntad del pueblo quiere decir que es lo que va en el interés del pueblo, es decir en el interés de todos (más sobre este paso desde "pueblo" a "todos" en breve). Pero esto es desde luego demasiado ambicioso; como sostenía Rousseau en El Contrato Social,

Para encontrar las mejores reglas sociales que convienen a las naciones, sería preciso una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres sin estar sujeta a ellas; que no tuviese ninguna relación con nuestra naturaleza y que la conociese a fondo; cuya dicha no dependiese de nosotros y que, no obstante, quisiese ocuparse de la nuestra; en fin, una inteligencia que, procurándose una lejana gloria para tiempos futuros, pudiese trabajar en un siglo y disfrutar en otro.

Sería necesario que hubiese dioses para poder dar leyes a los hombres⁶⁰.

Rousseau fue el que descubrió la idea de voluntad general, y con eso fundó la tradición democrática moderna. Pero el momento del descubrimiento y el momento en que identificó su improbabilidad histórica o política fueron el mismo.

Utilizando los términos desarrollados más arriba, pese a que aplicados a Rousseau resultan anacrónicos, la improbabilidad de la voluntad general radica en el hecho de que ella debe ser identificada en condiciones de enajenación. En esas condiciones, lo propio se nos hace ajeno. Y entonces, la voluntad general, es decir, lo que va en el interés de todos, se nos aparece como algo distinto y opuesto a nuestro interés particular, faccioso. Esta contradicción entre interés de todos e interés particular que se explica por las condiciones de vida es lo que da sentido a la idea de estado de

⁶⁰ Rousseau, Contrato Social, 2.7.

naturaleza (el caso de Hobbes, como siempre, es el más perspicuo): el recurso al estado de naturaleza ilustraba circunstancias de vida en las que era inmediatamente evidente para el lector (que leía, desde luego, desde el estado civil) que los intereses inmediatos de los individuos están en conflictos con sus interés verdaderos. La paradoja de la condición natural de la humanidad no es que en ella hay guerra de todos contra todos, sino que la persecución por cada uno de lo que a cada uno se le aparece como su interés particular lleva a una situación en la que todos pierden. Y nótese cuidadosamente que aquí "todos" no representa alguna entidad superindividual, sino significa cada uno.

El problema no es que no haya nada de lo que pueda decirse que va en el interés de todos. El problema es que en la condición natural de la humanidad identificar el interés común es improbable, y lo que es probable es que cada uno perseguirá sus intereses individuales inmediatos. Esta es la razón por la que "durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra", en la cual "nada puede ser injusto"⁶¹.

Por eso, la creación de un poder común capaz de atemorizar a todos es lo que hace probable la paz⁶². Pero

⁶¹ Hobbes, Leviatan, cap. 13, pp. 102, 104.

⁶² Por eso es tan ingenuo el que cree que el sentido de la constitución es limitar el poder. Ingenuo no porque afirme que el poder necesita ser limitado (eso es, desde luego, verdadero), sino porque cree que ese es el primer problema, el principal. La limitación del poder es el segundo problema, no el primero. El primer problema, el realmente fundamental, es la creación de poder. La constitución crea poder, y así nos permite salir del estado de guerra de todos contra todos que es la marca de la ausencia de poder. El caso de la posguerra iraquí es el caso más evidente de la disolución del poder y la dificultad (o incluso, en las circunstancias,

aunque hace probable la paz no hace probable la libertad, porque nos transforma en súbditos de una voluntad heterónoma. El sentido de las instituciones democráticas es que ellas hacen probable que viviremos sujetos sólo a lo que va en el interés de todos. Ellas logran esto por la vía de introducir criterios formales de reconocimiento (tal como hemos visto que el derecho de contratos introduce criterios formales de reconocimiento de un intercambio equitativo, y el derecho sucesoria introduce criterios formales de reconocimiento de la última voluntad del causante). Cuando esos criterios son satisfechos, podemos tratar la decisión respectiva como una decisión que ha sido tomada desde el punto de vista de todos. Podemos expresar esto diciendo que la decisión ha sido tomada a nombre de todos, es decir, que les la decisión de todos. Pero nótese que la pretensión de que la decisión es de todos no se basa en la idea de que la satisfacción de los criterios formales hace probable una correcta suma de las preferencias de todos. De hecho, en nuestros días, en que la participación política ha declinado considerablemente, no hay razón para pensar que, si de sumar preferencias se tratara, una encuesta suficientemente sofisticada no produciría un reporte más exacto de dicha suma que una elección popular. El punto no es acerca de sumar las preferencias de todos, sino de asumir la perspectiva de todos. Y la pretensión de la ley de ser la decisión de todos se basa en el hecho de que, al avanzar a través de las diversas etapas de los procedimientos institucionales de modo que la cuestión debe ser discutida

imposibilidad) de re-crearlo, pero no es necesario ir tan lejos: el problema latinoamericano es, precisamente, ese: el de la creación de un poder lo suficientemente fuerte como para someter a las fuerzas naturales (que usando una expresión contradictoria son a veces denominadas "poderes fácticos").

desde distintos puntos de vista por distintas personas o grupos, es probable que la propuesta respectiva vaya purgándose de intereses particulares. Al menos más probable que mecanismos alternativos de identificación⁶³.

Porque, recuérdese, el argumento general acerca de las instituciones tiene dos pasos. El primero es la respuesta a la pregunta por el sentido de la institución: es un modo de hacer probable algo que es improbable. El segundo es sobre la manera en que la institución hace esto: un testamento es un medio institucional para identificar la última voluntad del causante, pero cuando la pregunta es si un testamento es válido la institución excluye la pregunta substantiva: '¿representa este testamento la última voluntad del causante?'. Un contrato es una institución que pretende identificar los intercambios equitativos, es decir, un intercambio en el cual ninguna de las partes ha tratado al otro como si éste fuera sólo un conjunto de recursos a ser explotados para beneficio propio, pero para determinar si un contrato es válido la institución excluye la pregunta substantiva: '¿es este intercambio equitativo?'. La legislación es una institución cuyo sentido es identificar lo que va en el interés de todos, pero cuando una ley es promulgada su validez es inmune a la objeción de que ella no

⁶³ En febrero de 2011, en un festival de verano en Chile, un humorista presentó una rutina en la que se burlaba de personajes homosexuales. El siguiente artista era el grupo Puertorriqueño Calle 13, y uno de sus miembros, Residente, dijo al aire por televisión que la rutina había sido desafortunada. Al día siguiente el comediante replicó que no aceptaría críticas que vinieran de un extranjero, a lo cual a su vez Residente respondió con una frase que explica mejor de lo que yo puedo hacer la razón por la que la democracia institucionalmente mediada no puede ser entendida como un second best frente a la democracia directa: "de lejos veo lo que tu de cerca no ves".

va en el interés de todos, que en ese caso ciertos intereses particulares fueron especialmente eficaces en manipular el procedimiento legislativo en su favor.

De este modo, tratamos lo que resulte de la aplicación de los procedimientos legislativos (ley en sentido "formal") como si fuera lo que realmente va en el interés de todos (ley en sentido "material" o "substantivo"). La brecha entre el sentido formal y el sentido substantivo sólo puede ser salvada (algo como) una comprensión sacramental de la ley, en el sentido explicado más arriba.

El derecho (la ley) entonces, es sacramento de reconocimiento radical. Esto implica que tiene dos caras, que corresponden a los dos sentidos en los que la ley es como una voluntad. Ante los ciudadanos, se presenta como su voluntad, como lo que nosotros creemos que es bueno para nosotros. Como ocurre con todas nuestras creencias, ella descansa sin residuo en nuestras razones para creer que son correctas⁶⁴. Cuando hemos entendido que una creencia era incorrecta no tiene sentido mantenerla. Nuestras creencias, en otras palabras, están intrínsecamente vinculadas a la razón, son transparentes a la razón (nótese cuidadosamente: no en el sentido, evidentemente falso, de que sólo puedo tener "verdaderas" creencias si ellas son racionales, sino en el sentido de que no puedo mantener creencias una vez que he visto que son irracionales). Por eso la deliberación política no conoce límites a priori: el hecho de que una voluntad se haya manifestado a través del procedimiento legislativo no es razón para no seguir preguntando o deliberando o presionando sobre el asunto. Políticamente hablando, que una voluntad se manifieste a través del proceso legislativo no cierra

⁶⁴ El tema es latamente discutido en Atria, "La verdad y lo político (i): La verdad y su dimensión constitutiva".

discusión alguna: es siempre posible que a través de la deliberación continuada notemos que esa voluntad es incorrecta, que no es lo que va en el interés de todos, y que por eso no es "nuestra" voluntad. Éste es el sentido de la vieja idea de que la ley no obliga al legislador.

Pero si la ley se presenta ante el ciudadano como su voluntad, como lo que él cree desde un punto de vista universal, es decir, lo que él verdaderamente quiere, ella se presenta ante el individuo como pura heteronomía: como una decisión que vale porque ha sido adoptada de acuerdo a procedimientos válidos, y que seguirá vigente, lo quiera él o no, hasta que sea derogada por esos mismos procedimientos. Ante el gerente de una cadena farmacéutica que negocia acuerdos colusivos con la competencia la ley no aparece como su voluntad, sino como una norma que le impone deberes con independencia de que los quiera o no; que limita o pretende limitar coactivamente su libertad.

Esta es la razón por la que el derecho es, como la religión, la marca de un mundo alienado. Por eso Pérez sostiene que bajo el Comunismo habrá "intercambio pero no mercado [...] familia pero no matrimonio, gobierno pero no Estado, organizaciones pero no instituciones"⁶⁵ y después agrega: "orden pero no leyes"⁶⁶. Cada uno de estos pares pretende, del modo en que yo lo entiendo, rescatar la primera dimensión del derecho y negar la segunda. Ellas expresan la idea de que las instituciones hacen probable lo improbable, y que si no fuera por nuestra enajenación la familia, el gobierno, las organizaciones y el orden serían inmediatamente probables (=probables sin mediación institucional), porque nos resultarían "naturales", de modo que las instituciones

⁶⁵ Pérez, Proposición de un Marxismo Hegeliano, p. 20.

⁶⁶ ibid, 91.

devendrían redundantes. Pero nuestra pregunta ahora es por el sentido en el cual vivir con mercado, matrimonio, gobierno, instituciones y leyes puede ser el camino hacia vivir sin ellas pero con intercambio, familia, gobierno, organizaciones y orden.

Aquí vemos aparecer las dos posiciones que, asumiendo diversas personas, nos han acompañado durante todo este camino. El liberal, como el conservador, niega la primera dimensión del derecho, porque el único sentido en el que pueden ver que el derecho es mi voluntad es como una agregación de preferencias entre las cuales está la mía. Ellos creen que hablar de "voluntad general" es, o hablar de sumas imposibles o en el mejor de los casos arbitrarias (en tanto las funciones de utilidad de cada individuo son inconmensurables) o hablar de la voluntad de un supra-individuo, y convocan para desechar esta idea toda la fantasmagoría de las justificaciones "orgánicas" de la sociedad, en la que cada individuo es visto sólo como una parte de una entidad colectiva. Y (espero que a estas alturas ya no nos sorprenda) el "comunista infantil" que criticaba Engels... concurre; también cree, con el liberal, que el derecho no es sino alienación; que tan solo si nos dieran el poder acabaríamos con él mañana y pasado mañana habremos instaurado el comunismo. Ambos niegan el hecho de que dadas nuestras formas de vida debemos vivir con esta tensión. Y es en esta tensión donde habita la idea de que la ley es la voluntad del pueblo soberano. La razón por la cual, como sostuve al principio, no podemos entender la idea de que la ley es la voluntad del pueblo, es que ese es un lugar inhóspito.

Porque, como hemos visto, antes del cristianismo habían dioses, y antes de la democracia habían pueblos. Así como la

teología cristiana se apropia de un concepto pagano, el de dios, para subvertirlo y transmitir la idea de que no hay dioses, la tradición democrática se apropia de un concepto antidemocrático, el de pueblo, para subvertirlo y transmitir la idea de que no hay pueblos. Por eso Dios, como el pueblo, es portador de negatividad. "Dios" es la negación de todos los déficits humanos, y por eso puede decirse: es amor. Esto no es una afirmación acerca de lo que Dios es, sino una afirmación acerca de qué es lo que niega todos los déficits humanos (por eso el argumento desarrollado aquí no es una reformulación del viejo argumento feuerbachiano, sino una inversión de éste: la inversión de la inversión). "Pueblo" es la negación de todo los déficits políticos, y por eso puede decirse que es el radical reconocimiento recíproco. De nuevo, esto no es una afirmación acerca de lo que el pueblo es, sino acerca de qué niega los déficits de politicidad. Lo contrario es idolatría, religiosa o política.

El pueblo, portador de una negatividad

La idolatría (teológica o política) comienza, como hemos visto, en el paso del discurso negativo al discurso positivo. Positivamente caracterizado, el pueblo es una entidad existente, naturalmente caracterizada por la raza u otra propiedad equivalente. Por eso lo que necesitamos es una manera apofática de entender al pueblo, una que (a veces) aparece en la obra de Schmitt, que enfatiza que, en algún sentido, el pueblo es portador de una negatividad:

Pueblo son, en una significación especial de esta palabra, todos los que no son señalados y distinguidos, todos los no privilegiados, todos los que no se destacan por una razón de propiedad, posición social o educación [... .] En la Revolución francesa del año 1789 podía la burguesía identificarse con la Nación como tercer estado, y la burguesía era el pueblo, porque era el contraste con la

aristocracia y los privilegiados. Sieyès planteó la célebre cuestión: ¿Qué es el tercer estado?, y dio la respuesta de que era la Nación; el tercer estado no es nada y debe serlo todo. Pero tan pronto como la burguesía misma apareció como una clase dominadora del Estado, distinguida por la propiedad y la instrucción, la negación hubo de trasladarse. Ahora el proletariado se convierte en pueblo, porque se hace portador de esa negatividad: es la parte de la población que no posee, que no participa de la plusvalía producida ni encuentra un puesto en la ordenación existente⁶⁷.

Y, para evitar la previsible y majadera objeción ad-hominem de los auto-designados caza-nazis de la academia que encontrarán algún modo de decir que de esta caracterización del pueblo se deduce ("inmediatamente") el nazismo, notemos que la misma idea, en un lenguaje distinto, es defendida por Pérez:

Nuestros enemigos tienen y deben tener los mismos derechos universales que reivindicamos para nosotros. Los derechos que les impugnamos son aquellos, particulares, que se arrogan por sí mismos, y que los hace, estructuralmente, nuestros enemigos: todos aquellos derechos que sólo se han establecido para legitimar la explotación⁶⁸.

Por eso el pueblo es el universal: porque es portador de una negatividad, porque cada caracterización positiva de él es la atribución de una propiedad no universal. Y ahora podemos ya continuar sobre las líneas desarrolladas más arriba: una práctica política democrática supone algo equivalente al principio protestante: todas nuestras formas institucionales serán siempre deficitarias, siempre habrá una distancia entre ellas y la idea que las anima. Esto quiere decir que ellas no son perfectamente transparentes al pueblo, porque si pudieran serlo entonces ellas ya no serían necesarias (entonces podremos decir que habrá orden pero no leyes, etc). Pero éste es precisamente el modo en que el derecho se presenta al

⁶⁷ Schmitt, Teoría de la Constitución.

⁶⁸ Pérez, Proposición de un Marxismo Hegeliano, p. 186.

ciudadano, como lo hemos visto: como nuestras falibles creencias actuales. El hecho de que una decisión haya sido adoptada a través del procedimiento democrático no es suficiente para que el ciudadano la acepte como correcta, porque eso sería entender que esas formas institucionales dan perfecta cuenta de una idea que las supera.

¿Por qué esto no lleva a la devaluación de las instituciones democráticas? La respuesta a esta pregunta necesita a estas alturas sólo ser verbalizada: como la enajenación no puede ser "diagnosticada" desde una perspectiva no enajenada, ella es consecuencia de la contradicción entre promesa y entrega: entre la idea de intercambio justo entre sujetos que se reconocen recíprocamente que hace inteligible al derecho de contratos y la acción estratégica que éste permite y, en algún sentido, fomenta; entre la idea de amor gratuito que da sentido al matrimonio y los espacios de dominación y abuso que éste crea; entre la aspiración de radical reconocimiento recíproco que se expresa afirmando que la soberanía reside en el pueblo y las imperfectas formas institucionales que hacen posible que lo que se manifieste a través de ellas sea una distorsión de lo que es de interés de todos, distorsión explicable ya por manipulación o porque lo que conviene a todos no es perfectamente transparente. Es explotando estas contradicciones que podemos entender en qué consiste superarlas. Se trata de, en las palabras de Proudhon, poner a la teoría de la propiedad contra la propiedad; a la filosofía del contrato como intercambio de autonomía entre agentes que se reconocen recíprocamente en contra del contrato a través del cual cada parte utiliza a la otra para sus fines; a la idea de la familia como comunidad constituida por el amor contra el matrimonio que configura una esfera de dominación

patriarcal; a la idea de ley como voluntad del pueblo contra las negociaciones de la "clase política".

Lo que esto implica es la exclusión de lo que con poca caridad podría llamarse la "estrategia portaliana": la que salta desde la observación de que en nuestras formas actuales de vida los ciudadanos están "llenos de vicios y [...] carecen de toda virtud" a la conclusión de por ahora es necesario "Un Gobierno fuerte, centralizador", de modo que "Cuando se hayan moralizado, venga el Gobierno completamente liberal, libre y lleno de ideales, donde tengan parte todos los ciudadanos", como dijo el que iba a ser ministro de Prieto a su socio Cea en una de sus famosas cartas⁶⁹. La objeción a la idea portaliana no necesita negar que dada la forma en que vivimos estemos en el sentido relevante "llenos de vicios" y vacíos de virtudes. La objeción es que sólo podremos aspirar a superar la enajenación si vivimos bajo instituciones cuyas contradicciones nos hacen presente el hecho de su déficit. Tener siempre a la vista la tensión que define a las instituciones democráticas es, entonces, el primer paso hacia la emancipación.

El pueblo como concepto post-institucional

Y ahora, al fin, estamos en condiciones de juntar las hebras del argumento. Nuestro punto de origen fue la constatación de que la inteligibilidad de las instituciones políticas democráticas dependía, como al inteligibilidad de todo concepto jurídico, de correlacionarlas con algún concepto pre-institucional, es decir, algún concepto cuya comprensión no suponga la existencia del concepto institucional

⁶⁹ Escrita en Lima en marzo de 1822, y disponible en múltiples fuentes. Véase, por ejemplo, Silva, "Ideas y confesiones de Portales", p. 15.

respectivo. Pero a diferencia de los demás conceptos jurídicos, el concepto democrático de pueblo no podía ser entendido pre-institucionalmente, porque entonces se disolvía o en un concepto caracterizado naturalmente o en la suma de intereses individuales. Pero, como vimos en su momento, los conceptos jurídicos son opacos a sus correlatos pre-institucionales sólo operativamente, no en cuanto a su inteligibilidad; un concepto jurídico sin correlato pre-institucional es operativo, pero es en rigor ininteligible; es un puro formalismo, una ritualidad carente de sentido. Uno que es en su operación enteramente transparente a su correlato pre-institucional es inteligible, pero redundante y por eso fútil.

Sin embargo, a diferencia de todos los conceptos jurídicos, el concepto democrático de "pueblo" no puede ser entendido pre-institucionalmente, porque eso forzaría sobre él un contenido distorsionado: el pueblo como una unidad naturalmente caracterizada (en cuyo caso la teoría democrática sería inherentemente racista, o al menos etnocéntrica) o como una agregación de intereses individuales (en cuyo caso sería inherentemente neoliberal). Pero sin correlato pre-institucional que lo haga inteligible, las instituciones democráticas no son nada sino formas, ritualidades. Las opciones no parecen demasiado atractivas: las instituciones democráticas son formalismos vacíos, neoliberales o racistas. Por eso hoy vivimos bajo el imperio de ideas muertas, es decir, ideas que son operativas pero que son ininteligibles. Y no tiene nada de extraño que sean ininteligibles, dadas las tres opciones entre las que debemos elegir una vez que hemos perdido de vista el modo de significación de nuestro lenguaje político.

A esta altura podemos vislumbrar una solución a este problema: a diferencia de los demás conceptos jurídicos, y dado su carácter fundante de toda forma institucional, el concepto de cuya correlación se trata no es el concepto pre-institucional, sino el concepto post-institucional: pueblo es una forma anticipatoria de hablar de la humanidad completa. Como es una forma anticipatoria, se opone a las dos otras opciones: al que cree que puede hablarse de "humanidad" como concepto políticamente relevante hoy (=el que aboga hoy por una república universal), y al que cree que lo político es necesariamente particularista.

El pueblo es portador de una negatividad; es lo universal, purgado de todo lo particular. Es la humanidad, la comunidad universal. Pero la comunidad humana no es algo de lo que pueda decirse que es realmente existente, sino una meta de la historia. Pero tampoco ha de decirse pura y simplemente que no existe. Ella existe anticipatoriamente, en nuestras prácticas políticas, que son entendidas como fundadas en su voluntad. El pueblo es la manera en que actuamos desde ese futuro del que no podemos hablar, desde la comunidad humana universal.

Por eso cuando hablamos del pueblo, aunque sabemos cómo usar las palabras, hay un sentido importante en el que no sabemos lo que esas palabras significan. Sabemos cómo hablar del pueblo, no por el conocimiento que tenemos del pueblo, sino por lo que sabemos acerca de su voluntad.

REFERENCIAS

- Ackerman, B.: "The Storr Lectures: Discovering the Constitution", en 93 Yale Law Journal (1984).
- Ackerman, B.: La Política del Diálogo Liberal (Barcelona: Gedisa, 1999).
- Aquino, T. d.: Suma de Teología (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989).
- Atria, F.: On Law and Legal Reasoning (Oxford: Hart Publishers, 2002).
- Atria, F.: "Reconciliación y Reconstitución", en Alegre, M., R. Gargarella y C. Rosenkrantz (eds): Homenaje a Carlos S Nino (Buenos Aires: La Ley, 2008), pp. 411-423.
- Atria, F.: "La verdad y lo político (i): La verdad y su dimensión constitutiva", en 23 Persona y Sociedad (2009), 21-50.
- Atria, F.: Veinte años después, neoliberalismo con rostro humano (2010).
- Böckenförde, E. W.: "La democracia como principio constitucional", en Estudios sobre el Estado de Derecho y la Democracia (Madrid: Trotta, 2000), pp. 47-131.
- Cohen, G. A.: Self-Ownership, Freedom and Equality (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- Dawkins, R.: The God Delusion (New York: Mariner Books, 2008).
- Dennet, D. C.: Breaking the Spell. Religion as a natural Phenomenon (New York, NY: Viking, 2006).
- Engels, F.: "El Programa de los Emigrados Blanquistas de la Comuna", en Obras Escogidas de Marx y Engels (Moscú: Progreso, 1974; ed.orig. 1874).
- Gray, J.: Black Mass. Apocalyptic religion and the death of utopia (New York, NY: Farrar, Straus and Giroux, 2007).
- Hobbes, T.: Leviatan (México: Fondo de Cultura Económica, 1987).
- Kahn, P.: Putting Liberalism in its Place (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).
- McCabe, H.: "Comment", en 48 New Blackfriars (1967), 226-229.
- McCabe, H.: Law, Love and Language (London: Sheed and Ward, 1968).
- McCabe, H.: God matters (London ; New York: Continuum, 2005).
- McCabe, H.: "Signifying imperfectly", en McCabe, H. (ed): St Thomas Aquinas, Summa Theologiae 1.12-13: Knowing and Naming God (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 104-105.
- Moulian, T.: Socialismo del Siglo XXI (Santiago: LOM, 2000).

- Pérez, C.: *Proposición de un Marxismo Hegeliano* (Santiago: Arcis, 2008).
- Proudhon, P.-J.: *Letter to Karl Marx*, (Lyon, 17 May 1846).
- Rahner, K.: *La Gracia como Libertad* (Barcelona: Herder, 2008).
- Rousseau, J. J.: *Contrato Social* (Madrid: Espasa-Calpe, 1975).
- Schmitt, C.: *Teoría de la Constitución* (Madrid: Alianza, 1992; ed.orig. 1928).
- Schmitt, C.: *Roman Catholicism and political form* Greenwood, 1996).
- Schmitt, C.: *Teología Política* (Buenos Aires: Struhart y Cía, 1998; ed.orig. 1922).
- Segundo, J. L.: *Teología Abierta para el Laico Adulto. Gracia y Condición humana* (Buenos Aires: Editorial Carlos Lohé, 1969).
- Segundo, J. L.: *El Dogma que Libera* (Santander: Sal Terrae, 1989).
- Silva, R. (ed): *Ideas y confesiones de Portales* (Santiago: Editorial del Pacífico, 1954).
- Tillich, P.: *The Protestant Era* (Chicago University Press: 1948).
- Varone, F.: *El Dios Ausente* (Santander: Sal Terrae, 1987; ed.orig. 1981).
- Waldron, J.: *God, Locke and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- Weil, S.: "The Iliad, or the poem of might", en *Intimations of Christianity among the Ancient Greek* (London: Ark Paperbacks, 1987; ed.orig. 1940), pp. 24-55.
- Weil, S.: *La Gravedad y la Gracia* (Madrid: Trotta, 1998; ed.orig. 1947).
- Weil, S.: "La persona y lo sagrado", en *Escritos de Londres y Últimas Cartas* (Madrid: Trotta, 2000; ed.orig. 1950), pp. 17-40.
- Williams, R.: "Trinity and revelation", en *On Christian theology* (Oxford: Blackwell, 2000; ed.orig. 1986), pp. 131-147.
- Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge, 2001).