

Reflexiones sobre una polémica persistente*

(A propósito de *La política del disenso. La “polémica en torno al monarquismo” (México, 1848-1850)... y las aporías del liberalismo*. Compilación e introducción de Elías José Palti, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, 471 páginas)

La lectura que hago del texto altamente sugestivo de Elías Palti es injusta, aunque más no fuera por ser unilateral, pues prescindo de analizar lo que sería la contextualización en tierra azteca de las ideas filosófico-políticas esgrimidas en la “polémica en torno al monarquismo” a mitad del siglo pasado en Méjico. Debo hacerlo pues mi ignorancia de la historia de ese país es enorme y no podría evaluar este aspecto de la introducción que estoy comentando. Me veo obligado a recortar y separar de aquella dimensión más específicamente histórica esa otra, que llamaría más propia de una filosofía política, desgajando así los argumentos invocados de sus condiciones de enunciación estudiadas por Palti. De este modo corro peligro de violentar lo que es mi creencia en la absurdidad de tomar los conceptos políticos como si fueran nociones a-históricas, cuyas connotaciones podrían planear sobre las situaciones concretas como verdades incommovibles en su abstracción. Pero, en realidad, mi lectura, como también el trabajo mismo de Palti, tiene en el momento argentino actual un contexto de recepción efectivo y es en función del mismo que las presentes observaciones y el escrito que las motiva adquieren ese arraigo sin el cual los razonamientos resultan etéreos.

1. Ante todo diría que me cuesta precisar cuál es la actitud -a la vez ideológica y anímica (en el arco polarizado entre la disposición favorable y la adversa) de nuestro autor frente a las discursos en liza. En su escritura prevalece un tono neutral con un pathos distanciado, meramente expositivo y salpicado por alguna ironía. En todo caso, la tesis central de la *Introducción* es que hay un mérito en los razonamientos antiliberales, que

* Texto leído en el seminario, bajo la dirección de Oscar Terán, “Programa de Historia de las ideas, los intelectuales y la cultura”, del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

radicaría no en “la consistencia política e ideológica de su programa”, ya que sus fundamentos serían “sumamente precarios”, sino en que exigen de sus adversarios un esfuerzo de sinceramiento doctrinario, que los pone ante el techo de su credo. Atacados por la publicística promonárquica, hábil en desmontar y corroer críticamente los cimientos del liberalismo, revelando así sus aporías (hago la paráfrasis de pp. 11 y 12), los liberales se topan, volentes o nolentes, con los límites de su ideología, o sea con lo que sería un sustrato de *irracionalidad* (término de Elías) que simultáneamente sostiene sus discursos y genera una aporía y/o una contradicción en los mismos, debilitando las pretensiones de validez indiscutible a la que aspiran los ideólogos del liberalismo, *y no sólo en el desquiciado Méjico del siglo pasado.*

Cabe que aclare aquí un punto recién mentado y que reaparecerá luego: no estoy de acuerdo con la identificación que opera Palti entre *contingencia* e *irracionalidad*. Por cierto, todo depende de cómo se definen estas categorías, pero hay filosofías hiperracionalistas que acogen a la primera sin que ella ponga en aprietos la racionalidad que las identifica; y en cuanto a la segunda, no estoy seguro de qué significa “irracionalidad” en el ámbito de la filosofía política. Pero este último aspecto forma parte de las consideraciones ulteriores. Comparto, eso sí, el hilo conductor de Palti y, en todo caso, mis observaciones tienden a destacar la posibilidad de radicalizar las argumentaciones de uno de los grupos contendientes, el antiliberal, sin por ello dejar de marcar mis objeciones a ciertos aspectos de las mismas. Y aquí podría haber cierta disidencia entre mi comentario y algunas de las afirmaciones de Elías, aunque también debo reconocer que muchas de éstas simplemente dilucidan el texto que están presentando.

(Una aclaración complementaria es que prefiero el calificativo de “antiliberales”, pues “monárquicos” me resulta adecuado a la situación específica del Méjico de mitades del siglo XIX, pero inapropiada para la dimensión más amplia en que muevo mis reflexiones; y “conservador” me produce un efecto de imprecisión, sobre todo cuando el “progreso” al que se opone quien es así caratulado es el que aparece autojustificándose en virtud de premisas endebles, algunas de las cuales son puestas claramente en evidencia por Palti).

Para retomar la cuestión del posicionamiento de nuestro autor, entiendo que, además de este reconocimiento de la función mayeútica que las posiciones antiliberales cumplen al revelar lo que Palti -con expresa inspiración directa en Laclau y, por ende, indirecta en Derrida- califica también como la *condición de simultáneas posibilidad e imposibilidad* del liberalismo, no adopta una actitud duramente crítica con estas denuncias y ello explicaría por qué la *Introducción* comienza con una observación vertebradora del texto: cuando el liberalismo abandona su crisol europeo y es transplantado en el Nuevo Mundo pierde su fuerza combativa y adquiere rasgos ajenos a su racionalidad original. Palti retoma la tesis de Hartz de que el liberalismo en Norteamérica pierde la conflictividad que lo caracterizaba en Europa y deviene un “valor absoluto”, o sea una filosofía cuyos principios y categorías son presentados como naturales y universales; y propone que en Méjico habría ocurrido “algo similar” después de este período.

La universalidad que los liberales mejicanos aspiran para las premisas de su ideario los transforma, entonces, en portadores de un paraguas ideológico capaz de cobijar posicionamientos variados y hasta antitéticos, con tal de que todos ellos se proclamen herederos del credo de los pioneros del liberalismo en tierra azteca.

Esto conlleva un desplazamiento semántico y pragmático: de una “ideología de lucha”, el discurso liberal se vuelve “mito unificante”. Lo cual permite a sus voceros presentarse y perpetuarse como actores de la escena política mejicana, tan estables e inamovibles como eternos y broncíneos son los principios que invocan cual hontanar de sus prácticas.

2. Una segunda observación de mi parte concierne a este punto. No estaría seguro de que esta identidad ilocucionaria del liberalismo en América (septentrional y meridional) desvirtúe, tuerza o contradiga la versión originaria y marque una diferencia -incluso una distorsión- respecto de sus efectos pragmáticos europeos.

No creo que en nuestras tierras se produzca una desnaturalización del liberalismo. Los motivos de mi opinión disidente son los siguientes:

a) el liberalismo nace dogmático y sustentado en una racionalidad que se presenta como universal pero que es particular al corpus conceptual y simbólico liberal exclusivamente. Nace como doctrina *absoluta*, si es que por este calificativo entendemos algo así como la aspiración a valer discursivamente (es decir, teórica y prácticamente) como expresión de la racionalidad *tout court*, de modo de justificar el monopolio que el liberalismo pretende ejercer en la determinación de qué es racional y natural y qué no lo es, sobre todo en lo que hace a la consolidación de la visión utilitarista de lo social y a la conexas legitimación del orden estatal como simple garante de esa comprensión economicista del mundo.

No cabe entrar en detalles, pero aun a costa de cierto desvío del eje de la *Introducción*, creo que cabe mentar la premisa metafísica sobre la que se sostiene toda el ala liberal del edificio levantado por el padre fundador del liberalismo, John Locke; premisa dogmática que no puede tolerar relativización o discusión alguna, so pena de consentir el derrumbe de la estructura toda que está construyendo. Se trata del *dogma* (en el sentido peyorativo que los liberales atribuyen a las ideas básicas de sus adversarios) de que ser humano según *naturaleza* y *razón* equivale a ser propietario, y a que se es propietario por ser el productor de aquello que constituye su propiedad. Esto es, que los rasgos de naturalidad y racionalidad les caben a las relaciones sociales exclusivamente cuando ellas vinculan sujetos movidos por la búsqueda de beneficio individual, y a las relaciones políticas cuando se limitan a garantizar la realización de esos fines. El axioma fundacional del liberalismo es la consideración del *productor-propietario* como individuo que tiene en la actividad productiva que lo define como sujeto el fundamento de sus relaciones interhumanas. Esta prepoliticidad es la condición de posibilidad misma de cualquier estructura estatal, que no es más que una construcción (un artificio útil) finalizada a la preservación de tales relaciones naturales. De lo cual se sigue que será racional el nexo jurídico de mando-obediencia (soberanía) y el Estado como dispositivo para controlar el cumplimiento del mismo sólo y exclusivamente cuando se limite a proteger la actividad *natural* y prepolítica llevada a cabo por quienes cambian en el mercado sus productos materiales y espirituales, quedando deslegitimada así toda intervención de la voluntad estatal

que supere estos límites impuestos por la razón misma de las cosas, suprapersonal y objetiva.

Esta condición metafísica del *productor-propietario* como premisa antropológica fundacional del liberalismo no es más que una de las proyecciones prácticas (es decir: en las dimensiones moral, política y jurídica) del *Yo* moderno, ficción que conoce, entonces, una variedad de configuraciones: cogito cartesiano, trabajador lockeano, yo aperceptivo en Kant, logos hegeliano, clase tanto burguesa como proletaria en Marx, tal vez *Wille zur Macht* nietzscheana. Pero también el soberano y sus súbditos en la tradición hobbesiano-schmittiana, desde la cual planteamos nuestras observaciones. Todas estas figuras coinciden en hacer de la *subjetividad como creatividad* el fundamento metafísico -cabe insistir- de la actividad humana en todas sus facetas: conocimiento, trabajo, religiosidad, arte, política.

b) La vaguedad y genericidad es característica ya de la formulación liberal originaria, pues la tarea histórica que el liberalismo asume como autodistintiva es la de recomponer semánticamente el mundo, a partir de una guerra sin cuartel con las metafísicas alternativas, asentando las pretensiones de monopolizar la naturalidad y racionalidad de las cosas en la ficción del *individuo-productor*, piedra fundacional de esta doctrina. Esta exigencia condiciona su estructura conceptual misma. La universalidad que el liberalismo aspira a encarnar debe, ante todo, presentarse con un alto grado de abstracción y formalismo para cubrir el más amplio espectro de situaciones existenciales posibles como obedientes a la *auténtica* racionalidad. Digamos, entonces, que ya en su génesis misma la filosofía liberal opera como Elías destaca que lo hace, quizás algo empobrecida, en el Méjico decimonónico. Consecuentemente con esta marca de genericidad, el liberalismo originario confiere la tarea de articular discursivamente la mediación entre el nivel universal abstracto y un nivel de mayor concretez y particularidad (reducido a campo de aplicación de aquellos principios genéricos) a la punta de lanza de sus formaciones disciplinarias: la Economía política. De manera coherente, reduce así la actividad política a *ancilla* de la ciencia económica: mixtura de administración y represión guiada, en ambos ejercicios, por las enseñanzas de la disciplina rectora del saber racional en torno al hombre como ser social.

c) Mantiene una absoluta conformidad con la lógica del enfrentamiento con metafísicas y con las estructuras socio-jurídico-políticas de ellas dependientes también el modo liberal de presentarse como el discurso *moral* por excelencia. Y no deja de ser batallador, no deja de ser una “*ideología de lucha*”, cuando articula esa unción moral en la forma de “*mito unificante*”. Se trata siempre del mismo dinamismo conflictivo, cuyo rasgo central es impugnar lo alternativo tachándolo de irracional y antinatural. Diría que no es menos combativo el liberalismo como mito en Méjico que en su hontanar nordatlántico, ni es menos mitopoiético en Europa que lo que lo será en América Latina: las vicisitudes semánticas y, por ende, políticas de la idea de *nación* son ilustrativas al respecto.

Asimismo, cabe destacar que este operar como cemento mítico, que solidifica las conciencias ciudadanas insuflándoles a la vez moralidad y nacionalidad, no contradice la especificidad del liberalismo: neutralizar lo político recurriendo a una metafísica de la historia que eleva a meta del progreso racional la consolidación de la administración técnico-neutral de las cosas, que supera y suplanta el gobierno *de* los hombres (genitivo peculiarmente subjetivo y objetivo a la vez). El administrativismo como neutralización de lo político, entonces.

El *Leitmotiv* estructurante del discurso filosófico liberal y sus concreciones publicísticas -cabe insistir- enhebra el dogma del *sujeto propietario porque productor* con la hermeneútica de la historia como esa *odisea de la razón* en la conquista del progreso simultáneamente moral y material, actuada por las sociedades-naciones.

Más concretamente: al igual que en su hontanar transatlántico, también en América Latina el dispositivo mítico-nacionalizante deslegitima todo discurso sobre el origen de la civilidad (de la sociabilidad como Estado de derecho) que no sea el propuesto por el liberalismo. En esta lucha entre metafísicas contrapuestas, a la bandera de la razón y la moral se le suma el estandarte de la nacionalidad, sin que esta profusión de ideas-fuerza disminuya la virulencia del *combate espiritual* (el más sangriento de todos, como siempre recuerda Carl Schmitt, hontanar obvio de mis reflexiones). Todas las sagas históricas liberales coinciden en este esfuerzo filosófico y la batalla decisiva es la que logra imponer en el imaginario social la

creencia en que gesto fundacional hubo uno sólo y no debe haber otro (ya sea el del pacto social abstracto o el de la mítica fundación de la nacionalidad).

Queda irracionalizada así toda comprensión del momento genético del orden imperante que arroje dudas sobre la forma en que el liberalismo legitima la hegemonía social a la que aspira. Ello ocurre ciertamente en los padres fundadores europeos y no sólo en el *modus operandi* norte- y latino-americano.

3. Para cerrar esta primera parte de mis consideraciones, quiero destacar cómo Palti, muy acertadamente, demuestra que el liberalismo mejicano del siglo pasado piensa el conflicto cual situación simplemente transeúnte, resultante de la supervivencia de elementos retrógrados, cuyo anacronismo los condena a no poder realizar otra tarea que la de obstaculizar el desarrollo histórico progresista. Hay lucha política por culpa de mentalidades dogmáticas y anacrónicas. La razón enseña, en cambio, que mediante la pedagogía y la violencia legal (mal necesario a causa del déficit educativo de las masas) se irán disciplinando y educando las voluntades díscolas porque ignorantes y se someterán gradualmente a la lógica de la administración eficiente en clave instrumental y utilitaria, tal como la guía el iluminador criterio ofrecido por la economía política.

Palti destaca, creo que también denuncia (comparto su planteo cualquiera fuere el caso), la incapacidad liberal para pensar la conflictividad política como antagonismo inherente a la condición histórica de las formas de convivencia pública de los seres humanos; en especial -y éste es el caso iluminador- a las situaciones en que entran en grave crisis las pautas básicas y principios primeros sobre los que reposan normas, costumbres y hábitos en general de una sociedad.

A lo cual podríamos sumar una enseñanza schmittiana no contemplada en la *Introducción*, pero que complementa las tesis de la misma: monopolizar el sentido de lo humano, dictaminar el significado de lo racional y natural, es la estrategia filosófica que le permite al liberalismo reducir las posiciones que le son radicalmente antagónicas no sólo a exponentes de visiones retrógradas, sino directamente a representantes de lo *in-humano* y,

en consecuencia, también de lo *anti-humano* cuando la conflictividad se agudiza. Al ignorar así la condición de *enemigo político* del adversario, queda abierta la puerta para tomar con él cualquier actitud represiva, esto es, a considerarlo como enemigo total, contra quien sería irracional asumir límites en la acción de combatirlo para aniquilarlo. Contra un exponente de *irracionalidad*, es obvio que *todo vale*, porque carece de *dignidad humana* (noción universal cuya definición, insistimos, el liberalismo asume como su tarea privativa).

Se trata de la criminalización del adversario, que Schmitt denunciara como desemboque de la neutralización de lo político.

Retornemos a las argumentaciones que Palti analiza rigurosamente en su proemio. En este sentido, ensayaré una serie de comentarios hilvanados por la secuencia expositiva misma.

3. En la página 13 leemos el siguiente pensamiento de los pro-monárquicos: “Únicamente una autoridad trascendente a las opiniones, un poder colocado por encima de las querellas que dividían a la nación en partidos opuestos, podía, para Gutiérrez Estrada, detener las perpetuas oscilaciones [...]”.

Simplemente recuerdo que este ideal es también liberal, como en el caso de los doctrinarios franceses. Más aún, está vinculado a la recepción que hace Schmitt de la idea constantiana del *pouvoir neutre*, en armonía con su decisionismo. Lo interesante es que también resulta schmittiana la respuesta del presidente Bustamante (p. 15), por referirse al problema desde el cual parte la filosofía política de Hobbes y del decisionismo en general. Por cierto, se trata del problema de la tanto imprescindible como inevitablemente insatisfactoria legitimidad democrática (una variante, la más extrema, de la soberanía *desde abajo*), que Schmitt (antes que él) Weber buscan resolver -con plena conciencia de la fragilidad de sus planteos- mediante la figura del *Reichspräsident* weimariano, cual figura constitucional no sólo legal sino también legítima en su capacidad para decidir frente a la crisis parlamentaria aguda, ya que es la única del dispositivo estatal que se presenta *por encima de las facciones* gracias al consenso plebiscitario del que goza.

De hecho, al aceptar la descripción que hace nuestro autor en pp. 20-21 (la “relativa paz política [...] se debía no a la fortaleza intrínseca del gobierno [de Herrera] sino a la completa descomposición y fragmentación del sistema político, y a la pérdida correlativa de todo punto de referencia o punto de poder que pudiese oponerse al mismo”), me permito inferir que esta situación era peor que la weimariana, donde, al menos según la interpretación schmittiana del famoso artículo 48, existía constitucionalmente y en la realidad un centro ordenador y defensor de la república frente al asalto de los extremos.

Y aquí podríamos decir, en complementación armónica con el planteo de Palti, que es la obvia inexistencia de una sociedad de masas urbanas en Méjico de mitad de siglo XIX lo que quita viabilidad al proyecto antiliberal, sensato en su diagnóstico y -a mi entender- también en su proyecto para salvar a la nación de su disgregación y el caos y/o su transformación en una estrella más de la bandera yanqui (sin los beneficios, creo, de las de Nueva Inglaterra). Para enunciarlo más paradójicamente todavía: la debilidad de los antiliberales y reaccionarios reside en la inexistencia en aquel Méjico de una sociedad de masas hipermoderna, necesitada de un centro de orden inapelable, para que ponga coto a la anomia en expansión incontenible. Dicho de otro modo, muy anacrónico por cierto: los promonárquicos debieron haber sido conservadores revolucionarios de entreguerras *avant la lettre*, para llevar sus ideas a las últimas conclusiones.

5. El segundo momento argumentativo de los promonárquicos concierne a la soberanía popular, no ya en su deficitario ejercicio mejicano, sino a su concepto mismo (p. 22 ss.). La primera consideración que despierta la opinión antiliberal es que se equivoca en identificar sin más la idea de *representación* con la de *pueblo soberano* y en tachar a ésta de “irracional” por ser paradójica.

Personalmente, creo que las nociones medievales con que Palti ilustra esta cuestión y la plantea en términos más rigurosos que los de la publicación mejicana (p. 23), no me resultan paradójicas, sino que corren el peligro de ser contradictorias. Interesante es que -a mi entender- la paradoja es la resolución que evita la contradicción en sentido estricto.

No hay una contradicción y un sinsentido en que el soberano (tanto el medieval como el ciudadano moderno) sea tanto *pater* cuanto *filius Iustitiae*, pues el significado de esta última idea no es el mismo. El soberano es *hijo* de la Justicia entendida ésta como lógica de la convivencia pacífica y civilizada, pero es su *padre* porque la norma rectora de los comportamientos humanos que lleva en sí misma la garantía de eficacia y no sólo de su validez en términos abstractos (más sencillamente: la norma jurídica en tanto que imperativo acompañado de coacción a ejercer legalmente con quien no la respeta), la justicia en este sentido específicamente jurídico-positivo o normativista, entonces, tiene en el soberano la figura real (porque personalista) que, mediante su decisión interpretativa y política a la vez, le concede la realidad -i.e. validez y eficacia- que ella misma no puede producir.

De manera paradójica, pero no por eso menos legítima y racional, la teoría democrática moderna propone que cuanto más directamente ejerza el ciudadano su condición de soberano más afirmará su condición de súbdito libre, porque la libertad democrática, no liberal, consiste en obedecer la norma autoproducida.

De aquí que la clave resolutive de esta presunta contradicción sea, en primer lugar, la democracia directa, cuya formulación paradigmática es la rousseauiana y, cual modelo previo a ésta, la hobbesiana, cuando el inglés teoriza la democracia (forma que no goza de sus preferencias). Una segunda variante, más sensata para las condiciones modernas, es la idea de *representación* en Hobbes mismo, que no es pacíficamente identificable con la doctrina liberal. Esta noción de que el soberano *representa*, sin embargo, debe entenderse en el significado específico (sigo a Schmitt) que tiene en el *Leviatán*: momento esencialmente no-contractualista que produce simultáneamente la irrupción de un principio ético-político en su función de pauta ordenadora de un orden jurídico y la identificación entre la interpretación de ese principio (la enunciación de la ley) y el sometimiento al mismo; o, para ser tan personalista como estos filósofos, la identificación entre persona-soberana y personas-súbditos.

Sin dudas, en la base de este planteo (tanto en Hobbes como en Rousseau) hay una instancia teológico-política que escapa a un patrón ingenuo de racionalidad en filosofía

política. Por un lado, la complicada presentificación de un ideal (*no de un valor*) en el acto de decisión soberana; por otro, y en correlación con el precedente, la consideración de la *persona* que es simultáneamente soberano y súbdito no cual una figura *empírica*, objeto de proposiciones calificables como verdaderas o falsas a la luz de la gnoseología y epistemología científicas, sino como construcción *práctica*, esto es: ética política jurídica.

Aludiendo al argumento conservador, Palti se refiere sugestivamente a un “misterio” de la representación, tan insondable como el de la trinidad (p. 24).

Quisiera ensayar dos observaciones al respecto. En primer lugar, que la argumentación *misteriosa* es intrínsecamente democrática, porque busca legitimar la lógica de la identidad en la que la democracia se asienta. Esto es, no forma parte del argumento tradicionalista con que se justifica la legitimidad dinástica. En segundo lugar, que el carácter enigmático de estas nociones no es tal a la luz de lo que a mi juicio es una auténtica filosofía política. Lo que *prima facie* pareciera ser un arcano esotérico no es sino una de las ficciones en las que se asienta la idea occidental moderna de politicidad. Que no obedezca a la lógica del conocimiento científico (tal como la definió la modernidad clásica misma) no sólo no afecta su racionalidad política, sino que la refuerza. La política esencialmente tal, a mi entender, es exclusivamente la moderna, porque parte de la libertad e igualdad de todos los seres humanos. Y es metafísica o, para ser más precisos, teológico-política, porque -en su enunciador paradigmático, Hobbes- la *representación* es ese momento creativo del orden jurídico en que se produce el cruce entre lo trascendente y lo inmanente, la irrupción del principio ético-político fundacional de una forma de convivencia en conformidad a derecho (en antítesis irreconciliable con el uso de la fuerza) y sobre la base del consenso, legitimador desde abajo de la representación soberana en lo alto, tendiente a constituir una organización válida (legítima-legal) y efectiva de las relaciones interhumanas en paz. Es el momento cristológico, sin el cual no hay auténtica política. No hay república democrática sin esta comunión secularizada.

6. El argumento que cae en una contradicción o aporía dilemática irresoluble es el del contractualismo, del pacto social como expediente teórico para resolver la cuestión del origen. Dilema consistente en que, si las condiciones del pacto están dadas, éste es superfluo e innecesario; si no lo están, el contrato social es imposible.

En el decisionismo hobbesiano-schmittiano y en el democratismo rousseauiano el planteo es diverso (no obstante el evidente recurso al pacto interindividual en las teorías de los modernos), ya que la instauración de un soberano es, ante todo, un gesto a-temporal (de corte nouménico, ficcional, ético-político precisamente, y no empírico, más allá de que haya o no haya un hecho y circunstancias fácticas con identidad histórico-cronológica que ejemplifique tal motivo), una decisión y una acción que *crea* el nexo soberano-súbdito *representativamente y no delegativamente* (con perdón de los adverbios).

Para la lógica democrática no hay “delegación” de soberanía, sino creatividad cristológica de una subjetividad nueva que desplaza radicalmente a la deudora de la metafísica precedente. Pero también es una expresión de la voluntad que acontece *contra* un enemigo político: el soberano anterior y su régimen, tanto ético-principista como institucional, de convivencia política y jurídicamente normativizada.

En todo caso, el problema no es tanto el de la representación que no es delegación, sino el de qué quiere decir que pueda ser soberano alguien distinto de Dios, es decir, cómo se puede ser “dios mortal”, para decirlo con el de Malmesbury. Es en este punto que la modernidad no ha sabido producir otra respuesta que la saga del *Yo* iniciada por Descartes, la secularización de la actividad creativa, demiúrgica, intrínsecamente propia del Dios inmortal, secularizada en la forma de productividad de ese sujeto que fue configurándose como ciudadano *bourgeois*, como proletario, como trabajador nacional, pero también como *no-sujeto* posmoderno (aunque éste sea sólo un esteta algo cínico).

El error de la argumentación de los antiliberales mejicanos (cfr. p. 26) es recurrir a la empiria para desacreditar al adversario. No se trata de una “soberanía ficticia” contrapuesta a una “real” y que “nunca puede dar cuenta de los fundamentos de su autoridad” y degenera en sometimientos fácticos injustificables; no hay una dicotomía entre soberanía *de iure* y

esclavitud *de facto*, sino que de derecho el ciudadano moderno es soberano y súbdito a la vez, y es legítimo que como soberano se condene (incluso a muerte) a sí mismo como súbdito. Éste es el único camino que le queda a la metafísica moderna para legitimar el orden jurídico una vez que se dispara ese proceso de secularización y muerte de Dios, cuya expresión inaugural es la negación de un vicario único monopolizador de la hermeneútica fundamental, como de algún modo lo era el obispo de Roma.

(Podríamos incluso decir que los antiliberales mejicanos no son conscientes de que la fuerza de sus objeciones no proviene del tradicionalismo que creen reivindicar, sino del carácter archimoderno de las mismas, al captar la arbitrariedad del monopolio de la idea de racionalidad, que sus adversarios pretenden ejercer).

Finalmente, es obvio también que en la base de la representatividad democrática, respetuosa de lo político, yace una antropología negativa, opuesta a la que sustenta la visión liberal (asentada en una idea diversa de representación, con la cual la democrática no contractualista mantiene ciertas marcas compartibles, pero que no puede ser identificable). La divergencia entre metafísicas es aquí nítida y no cabe calificar a una como racional y a la otra como irracional, sino que son irracionalidades diversas: el *homo* es *aut lupus* (decisionismo hobbesiano-schmittiano) *aut agnellus* (liberalismo); o bien necesita vivir en un régimen de soberanía cuya cifra es la decisión excepcional ante la crisis excepcional, o bien -y por el contrario- está autorizado a confiar en las conciliaciones espontáneas, no voluntarias, dependientes de esa racionalidad del sistema, metaforizada como sagacidad de la *mano invisible*. La divisoria de aguas pasa, entonces, por la distinción entre las ideas de *crisis existencial*, por un lado, y, por otro, la reducción de toda realidad que desmienta semejante armonía beneficiosa a mera *disfunción* interna a un sistema inmovible en su racionalidad y garantizador de la mayor utilidad para el mayor número, con tal de que no intervenga ninguna voluntad política. Son categorías interpretativas dependientes de posiciones metafísicas antitéticas.

7. Ligada estrechamente a estas cuestiones está una ya aludida. Palti muestra que el mérito de las objeciones antiliberales reside en el hecho de que, al denunciar la imposibilidad de una “ley conciliadora de todos los intereses” y, consecuentemente, al llevar a la luz la conflictividad insuprimible de lo político, ponen al descubierto esa “*zona negada del pensamiento liberal*”, que nuestro autor encuentra en el recurso al pactismo, una noción insostenible apenas el liberalismo choca con su propio límite: la indemostrable premisa de una conciliación universal. La cuestión del poder y del conflicto no puede ser así neutralizada mediante el contractualismo y se configura como la problemática que da origen a una teoría y a la vez vuelve evidente la imposibilidad de la misma (p. 35 ss.).

Me resulta sintomático que Palti destaque la incapacidad del pensamiento liberal para “pensar ese *plus* que confiere estabilidad a todo orden regular más allá de la cambiante volunta de sus miembros”. Esta consideración lo acerca al decisionismo mucho más de lo que quizás a él le gustaría aceptar.

En todo caso, lo que lo diferenciaría de una filosofía política decisionista es la consideración de la violencia, identificada con la “contingencia” y con la irracionalidad. Su planteo atiende a la idea de la violencia como “principio y basamento permanente” de la sociabilidad moderna (no sólo en el origen de la misma), que en absoluto puede ser pensado en términos pactistas (p. 39 ss.).

En Schmitt, en cambio, lo que hay en el origen no es violencia, pues ello retrotraería las sociedades humanas a un tipo de relación animal, de fuerza, disfrazada ideológicamente de derecho, sino decisión generadora de norma en tanto que interpretación de lo trascendente y simultánea acción generadora de un régimen jurídico estatal. La decisión soberana consensuada, entonces, cual expresión de libertad y responsabilidad humanas, en la forma de respuesta excepcional, generadora *ex nihilo* de un orden de derecho, como medio para combatir el aparecer excepcional e imprevisto -porque imprevisto- del *mal* (en la forma de anarquía, despotismo, injusticia social, o como lo entienda cada actor social).

A esto último podría relacionarse la observación que nuestro autor hace sobre el carácter estratégico de la política (inevitable una vez derrumbado el concepto de la *verdad*

como fundamento de la vida política), lo cual llevaría a reconocer la insuprimibilidad del conflicto agudo para encararlo en conformidad a una lógica de la guerra: la “sociedad civil no como <lugar de la verdad>, sino como <espacio de intervención> y <campo de lucha>; y de la política como continuación de la guerra por otros medios” (pp. 54-55). Argumento que se debe conectar a la receptividad o no de argumentaciones schmittianas en Palti, pero que juzgo distinto -si bien cercano- al planteo del jurista alemán, en quien encuentro el esfuerzo por diferenciar la lógica de lo político de la de lo bélico (como bien sabe Elías: cfr. p. 29).

8. De todos modos, en la denuncia antiliberal y antiprogresista de que la idea liberal y progresista de orden se asienta en el acogimiento subrepticio de la violencia y en el uso continuo de la misma en sus expresiones más fácticas; esto es, en la mostración plena de esas “dos facetas indisociables entre sí del liberalismo”, está el elemento valorado por Palti como cuota de clarividencia aportada por los reaccionarios mejicanos. Pero nuestro autor también entiende que este mérito se desdibuja por una tensión interna entre los dos frentes abiertos por la polémica contra los liberales (p. 40).

Por mi parte, y no obstante compartir el espíritu general de su tesis, no estaría seguro de entender como un defecto de ese posicionamiento el hecho de moverse “al mismo tiempo en dos direcciones opuestas”, una la que se guía por el rechazo de la ley omniconciliadora y neutralizante, ideologizada por el liberalismo; la otra, la de denunciar “la ilegitimidad resultante de todo orden fundado en la pura violencia” (ib.). Para Palti, esto lleva a la situación autocontradictoria de postular una figura, el monarca por encima de las partes, que no se sabe bien por qué escaparía a lo que los promonárquicos rechazan como sofismas liberales.

En mi opinión, esto nos lleva a las consideraciones ya hechas con referencia al Weimar de Weber y Schmitt. Y el tema reaparece cuando se alude a la opinión de Burke y a la diferencia entre la parcialidad que se forma en función de las opiniones en un parlamento conforme al ideario liberal clásico, por un lado, y el partidismo faccioso de los

representantes legislativos que votan en función de actitudes fijadas por afuera de la lógica del intercambio doxológico sensato y razonable, por otro (p. 52 ss.).

9. Prescindo de considerar las importantísimas observaciones de Elías sobre la retórica instrumentalizada en la polémica (p. 46 ss.), en parte porque volvería este comentario infinito, en parte -y *fundamentalmente*- por mi escaso conocimiento del tema.

10. Concluyo estas ya excesivamente largas reflexiones refiriéndome de modo breve a algunas consideraciones que Palti hace sobre Schmitt.

También comparto el modo en que Elías comparte el razonamiento schmittiano recordado por Alfonso Noriega (argumentación propia de todo constitucionalismo que no quiera ser surrealista o algo parecido), de que es imposible normativizar el derecho de insurrección o resistencia. Lo cual vuelve a mostrar el juego entre condición de posibilidad e imposibilidad que el liberalismo no quiere reconocer, ansioso por justificarse como representante único de la *racionalidad* de la vida civil moderna.

No estoy seguro, en cambio, de que la noción schmittiana de “irrupción de la temporalidad” equivalga a lo que me parece Elías entiende por ella, esto es, la presencia de lo contingente en cuanto irracional y la consecuente “indecibilidad” de los fundamentos de legitimidad de un sistema. En Schmitt el tema aparece en otro contexto. Forma parte de la polémica contra la estética ingenuamente idealista de los alemanes y sobre todo contra la estética marxista, en rigor: lukacsiana, monopolizadora del reconocimiento de lo histórico en la valoración estética. Schmitt aspira, con su análisis de *Hamlet*, a proponer una manera cristiana de reconocer la articulación entre historia, política y estética en la obra de arte. No tiene que ver, entonces, con la cuestión de lo *indecible* en la base de legitimación de un orden. Pero es cierto también que esta temática schmittiana se abre de algún modo a la que está trabajando aquí nuestro autor.

Retomo, para concluir, observaciones hechas, que valen menos para la manera como Elías trabaja este problema que para una opinión vulgar muy difundida entre nosotros sobre

el pensamiento schmittiano. No me parece correcto atribuir a Schmitt una belicización de la política. Más bien su posición es la contraria, es hobbesiana. Lo político es precisamente lo que impide que la política devenga en guerra (como también evita caer en la ingenua confianza de que la economía resuelve los problemas políticos). En este sentido, *das Politische* schmittiano no funciona *estratégicamente*, sino -insisto- a partir de la decisión excepcional ante lo excepcional como momento fundacional cristológico. Pero debo reconocer que Elías recuerda, cita mediante, esta peculiaridad del decisionismo (heredero en esto, una vez más, de Hobbes), de que la guerra es sólo un *presupuesto* insuprimible (y remito nuevamente a la ya referida p. 29).

11. Mostrar que esos textos de una aguerrida publicística mejicana de hace un siglo y medio, tal vez estilísticamente mediocres y de no excesiva relevancia si vistos de una perspectiva histórica *stricto sensu*, contienen sin embargo argumentaciones centrales en torno al significado -y las dificultades para alcanzar un significado- de conceptos básicos de la política moderna en Occidente, es uno de los muchos méritos de este trabajo de Elías Palti.

Jorge E. Dotti
UBA