



MAR CARIBE

EDITORIAL

LIBRO DE INVESTIGACIÓN

FILOSOFÍA POLÍTICA MODERNA: DESDE SUS INICIOS HASTA CARL SCHMITT

Luisa Antonia Pacheco Villa García

Claudia Liliana Felles Isidro

Jesús Catherine Saldaña Bocanegra

Marisol Paola Delgado Baltazar

Martha Alicia Ames Coca

Rubén Orlando Arbañil Rivadeneira

DEPÓSITO LEGAL N° 202303603

ISBN: 978-612-49271-7-1



9 786124 927171

Filosofía política moderna: desde sus inicios hasta Carl Schmitt

Luisa Antonia Pacheco Villa García, Claudia Liliana Felles Isidro, Jesús Catherine Saldaña Bocanegra, Marisol Paola Delgado Baltazar, Martha Alicia Ames Coca, Rubén Orlando Arbañil Rivadeneira

Adaptado por: Marisol Paola Delgado Baltazar

Compilador: Ysaelen Odor

© Luisa Antonia Pacheco Villa García, Claudia Liliana Felles Isidro, Jesús Catherine Saldaña Bocanegra, Marisol Paola Delgado Baltazar, Martha Alicia Ames Coca, Rubén Orlando Arbañil Rivadeneira, 2023

Jefe de arte: Yelitza Sánchez

Diseño de cubierta: Josefrank Pernaleté Lugo

Ilustraciones: Marisol Paola Delgado Baltazar

Editado por: Editorial Mar Caribe de Josefrank Pernaleté Lugo

Jr. Leoncio Prado, 1355 – Magdalena del Mar, Lima-Perú

RUC: 15605646601

Libro electrónico disponible en http://editorialmarcaribe.es/?page_id=1475

Primera edición – mayo 2023

Formato: electrónico

Aval académico: Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”. Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia. Apartado 526 Maracaibo 4011, Estado Zulia - Venezuela

Sustento de investigación: Proyecto de investigación inscrito y registrado en el Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz” bajo el número de registro CEF-019-2021, con el título: “Filosofía Antropológica”

ISBN: 978-612-49271-7-1

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N°: 202303603

Contenido

Preámbulo	4
CAPÍTULO I	7
Inicios de la modernidad política.....	7
Maquiavelismo filosófico y político	7
Tomas Hobbes y Jean Bodin: tecnificación política.....	19
Spinozismo: la política como fenómeno teológico-filosófico	30
CAPÍTULO II	42
Progresismo político	42
El orden como condición de posibilidad de la <i>koinonia</i> y la <i>politeia</i>	43
Montesquieu: distribución horizontal del poder	44
Locke: el imperio de la ley	46
Kant: <i>die praktische Vernunft</i>	47
Rousseau: contractualismo social	52
Hegel: eticidad	54
Marx: el yo como producto.....	57
CAPÍTULO III.....	61
Finales del siglo XIX y principios del XX	61
Carl Schmitt en la política	61
CAPÍTULO IV	74
Siglo XX político.....	74
Walter Benjamin: el ángel de la historia.....	74
Hannah Arendt: el Estado total.....	78
Agamben y Girard: nuda vida en lo mimético.....	80
Conclusión	92
Glosario crítico de términos.....	94
Apéndice	106
Bibliografía	108

Preámbulo

Reza la filosofía económica y política de Karl Marx que “la historia de la humanidad no era otra cosa distinta a la historia de la lucha de clases”. En ello podemos identificar por un lado la reducción de la intelección de la temporalidad a la nota “humanidad”, de tal forma que la historia –cósmica y planetaria– implica una definición de lo humano; por otro lado, este mismo decurso temporal se restringe a la dinámica y resultados que acaecen en la idea de lucha, es decir, lo polémico (*pólemos*), y una lucha de lo que signifique clase.

Karl von Clausewitz expresaba, como estratega de la guerra y polemólogo que “la guerra no era algo distinto que la extensión de la política por otros medios”, sugiriéndonos que la lucha y la guerra tenían su esencia y existencia bajo las condiciones de la política, ya que era esta misma pero empleando los medios bélicos:

“La guerra entablada por una comunidad –la guerra entre naciones enteras–, y particularmente entre naciones civilizadas, surge siempre de una circunstancia política, y no tiene su manifestación más que por un motivo político. Es, pues, un acto político.

[...] Si es cierto que la guerra tiene su origen en un objetivo político, resulta que ese primer motivo, que es el que la promueve, constituye, de modo natural, la primera y más importante de las consideraciones que deben ser tenidas en cuenta en la conducción de la guerra” (Von Clausewitz, 2010, p. 21).

El asunto pues, que se perfila, es el entendimiento de la política, sus fundamentos, condiciones y contextos, cuyo recurso último y definitivo, aunque no accesorio, es la guerra, todo ello bajo la expresión de los fenómenos históricos entre beligerantes, sean clases sociales, facciones guerreras, luchas armadas regulares o irregulares, entre otros.

Asimismo, siguiendo lo prefigurado en el *Arte de la guerra* de Sun Tzu, entendemos que existen acciones políticas y guerreras sometidas a lo justo, a lo limitado, mientras que en el caso contrario se cae en excesos perjudiciales para la perspectiva de lo político, siendo esto lo antipolítico:

“Los que utilizan bien la armas cultivan el Camino y observan las leyes. Así pueden gobernar prevaleciendo sobre los corruptos.

Servirse de la armonía para desvanecer la oposición, no atacar un ejército inocente, no hacer prisioneros o tomar botín por donde pasa el ejército, no cortar los árboles ni contaminar los pozos, limpiar y purificar los templos de las ciudades y montañas del camino que atraviesas, no repetir los errores de una civilización en decadencia, a todo esto se llama el Camino y sus leyes” (Sun Tzu, s/f, p. 11).

Para entender lo anterior y la empresa que estamos acometiendo, a través de lo sucesivo investigaremos las ideas de:

- **Política**
- **Guerra**
- **Derecho y lo jurídico**
- **Facción**
- **Técnica**
- **Historia**

Nuestro propósito al hacer esto es detallar minuciosamente cómo estas ideas adquirieron su forma particular a través de la historia de las ideas en el tratamiento de las mismas por los diversos pensadores, y cómo han sido interpretadas en los diferentes períodos históricos modernos.

Nosotros partimos del presupuesto de que los conceptos son multívocos, de tal forma que de la política, verbigracia, no se puede hablar en el mismo sentido en el período griego antiguo o romano, que en la Florencia de 1400, ni muchos menos que en el tratamiento decimonónico de las ideas. Se establece pues un cierre o hiato de las categorías usadas para el abordaje de los fenómenos históricos.

La justificación de lo anterior la tenemos en la distinción de los conceptos de la historiografía *res gestae* y *rerum gestarum*.

Los actos de la realidad son únicos e irrepetibles en su tipo, siempre iguales a sí mismos, es lo que corresponde al concepto de *res gestae*: lo hecho, la cosa hecha. Asimismo, los hechos o actos de la realidad son capaces de ser interpretados, caen bajo un juicio histórico, que no es único e idéntico a sí mismo: de un evento histórico se siguen una infinitud de modos de percibirlo, correspondiendo al concepto de *rerum gestarum*.

La polisemia de los conceptos también cae bajo la intencionalidad de la *rerum gestarum*; esto es, la interpretación de un concepto histórico obedece a una línea interpretativa, de tal forma que del mismo se obtienen a su vez infinitas interpretaciones. Teniendo en cuenta esto, procederemos a interpretar rigurosamente, en los términos de objetividad, el elenco conceptual anteriormente establecido.

CAPÍTULO I

Inicios de la modernidad política

Maquiavelismo filosófico y político

El tránsito de la filosofía y política medievales, con su tomismo y agustinismo como banderas interpretativas en los múltiples aspectos de la realidad con sus respectivas parcelas de saber, operado en la floreciente Europa, hacia formas mentales e ideas más aterrizadas a las demandas modernas del tiempo, fue posible gracias a las concepciones políticas e ideológicas de Nicolás Maquiavelo, principiando la teoría política que marcaría un antes y un después en la historiografía del pensamiento en los siglos sucesivos.

El maquiavelismo es conocido por la máxima “el fin justifica los medios”; empero, más allá de la exactitud de la cita atribuida a él, daremos un panorama sobre las ideas que intenta superar y que hacen de Maquiavelo un pensador reñido con la cosmovisión ética y moral de la política medievalista.

Dios en el espacio antropológico medieval

San Pablo al afirmar que a Jesucristo le está subordinada toda la creación, desde las jerarquías celestes hasta los dominios subterráneos, pasando por lo terrenal, perfila al Hijo de Dios como soberano o titular del mando del infinito Reino de Dios, cuya legitimidad reside en el designio que el Padre mantuvo como misterio desde la eternidad hasta su concepción en la tierra, sellándolo con su crucifixión, muerte y resurrección. En la *epístola a los Efesios* San Pablo dice:

“El nos hizo conocer el misterio de su voluntad,

Conforma al designio misericordioso

Que estableció de antemano en Cristo,

Para que se cumpliera en la plenitud de los tiempos:

Reunir todas las cosas, las del cielo y las de la tierra,

Bajo un solo jefe, que es Cristo.

En él hemos sido constituidos herederos,

Y destinados de antemano –según el previo designio

Del que realiza todas las cosas conforme a su voluntad–

A ser aquellos que han puesto su esperanza en Cristo,

Para alabanza de su gloria”.

De allí que toda legitimidad del gobierno resida en Cristo, aunque su reino no sea de este mundo, sino de uno allende al mundo terrestre, supraterrrenal o celeste, tal y como se plasma en *Juan*: “*regnum meum non est de mundo hoc si ex hoc mundo esset regnum meum ministri mei decertarent ut non traderer Iudaeis nunc autem meum regnum non est hinc* (mi Reino no es de este mundo; si mi Reino fuera de este mundo, mis servidores pelearían para que yo no fuera entregado a los judíos; pero mi Reino no es de aquí)”.

La pertinencia de hablar de Dios en términos políticos se justifica en el hecho de que Jesucristo desciende de la línea del rey David, cuyo hijo fue el sabio Salomón. La conducción o pastoreo de los miembros de la comunidad elegida por Dios implica una condición política y jurídica, yuxtapuesta a lo religioso, replicando lo que está en el cielo. Por ello, Sion o Ciudad de David es la representación del orden político-jurídico del cielo, en el sentido de que todos los pertenecientes a ella están sometidos al poder e influencia de Dios.

A esto se le suma la particularidad de que con la fundamentación del ministerio de Dios en la tierra, en la figura de Pedro, la esfera religiosa asume la imperiosa ordenación jerárquica de la salvaguarda espiritual de los feligreses, que junto con lo secular, configuran el carácter político medieval, sintetizado en la Doctrina de las Dos Espadas o *utrumque gladium*, según lo que nos dice el papa Gelasio en su epístola VIII iniciada con “*Duo Sunt*”:

“Hay, en verdad, augustísimo emperador, dos poderes por los cuales este mundo es particularmente gobernado: la sagrada autoridad de los papas y el poder real. De ellos,

el poder sacerdotal es tanto más importante cuanto que tiene que dar cuenta de los mismos reyes de los hombres ante el tribunal divino.

Pues has de saber, clementísimo hijo, que, aunque tengas el primer lugar en dignidad sobre la raza humana, empero tienes que someterte fielmente a los que tienen a su cargo las cosas divinas, y buscar en ellos los medios de tu salvación. Tú sabes que es tu deber, en lo que pertenece a la recepción y reverente administración de los sacramentos, obedecer a la autoridad eclesiástica en vez de dominarla. Por tanto, en esas cuestiones debes depender del juicio eclesiástico en vez de tratar de doblegarlo a tu propia voluntad. Pues si en asuntos que tocan a la administración de la disciplina pública, los obispos de la iglesia, sabiendo que el imperio se te ha otorgado por la disposición divina, obedecen tus leyes para que no parezca que hay opiniones contrarias en cuestiones puramente materiales, ¿con qué diligencia, pregunto yo, debes obedecer a los que han recibido el cargo de administrar los divinos misterios? De la misma manera que hay gran peligro para los papas cuando no dicen lo que es necesario en lo que toca al honor divino, así también existe no pequeño peligro para los que se obstinan en resistir (que Dios no lo permita) cuando tienen que obedecer. Y si los corazones de los fieles deben someterse generalmente a todos los sacerdotes, los cuales administran las cosas santas, de una manera recta, ¿cuánto más asentimiento deben prestar al que preside sobre esa sede, que la misma Suprema Divinidad deseó que tuviera la supremacía sobre todos los sacerdotes, y que el juicio piadoso de toda la Iglesia ha honrado desde entonces?”.

El revestimiento cristiano de la política marcó los siglos inmediatamente anteriores a la modernidad, cuyas características principales eran el plegarse sobre todo a las virtudes cardinales:

- **Prudencia:** virtud asociada a la especulación y la visión intelectual o teoría, la cual permite sopesar lo que se percibe de la realidad.
- **Templanza:** virtud asociada con el dominio de las pasiones relativas a los genitales y al estómago.
- **Valor:** virtud asociada con la valentía, necesaria para arrostrar peligros y dificultades.
- **Justicia:** virtud que regula la disposición entre las anteriores virtudes, coordinándolas.

Con lo cual, la pretensión cristiana en la política era intentar ejercer la expresión evangélica por medios políticos, con un criterio universal o *católico*, justificando, de este modo, el expansionismo, las conquistas y las guerras confesionales, como por ejemplo, contra los musulmanes y el islamismo.

En el mismo orden de lo anterior, hay que entender que la política moderna coincide con los llamados cismas de la Iglesia, de tal forma que el espacio antropológico cristiano sufre de modos de ver diferentes lo que es el cristianismo como conformaciones social, política y religiosa.

En la tesis 37 de las *95 Tesis* de Lutero (1517) se expresa: “cualquier cristiano verdadero, sea que esté vivo o muerto, tiene participación en todos los bienes de Cristo y de la Iglesia; esta participación le ha sido concedida por Dios, aun sin cartas de indulgencias”.

El significado del luteranismo para la política exime al poder del control por parte del papado, es decir, imposibilita una de las dos espadas en la doctrina gelasiana, de allí que se efectúa a sus anchas la separación de la Iglesia de los asuntos públicos.

La vinculación del hombre con Dios deshace los lazos con el vicario de Cristo, Pedro, para intentar abrir vínculos directos del hombre a Dios, sin intermediarios, como se expone en la tesis 94: “es menester exhortar a los cristianos que se esfuercen por seguir a Cristo, su cabeza, a través de penas, muertes e infierno”.

La actitud investigativa de la política moderna asumirá las formas heréticas y blasfemas del contenido divino, ora replicándolo, ora modificándolo, lo cual nos hace recordar las

tentaciones de Cristo y la apuesta mesiánica, en la medida en que Cristo es un Dios de amor, no de poder ni de la política, a pesar de que Lucifer le ofreció, en su tercera tentación, la posibilidad de gobernar el Mundo para hacer el bien:

“Esa es la tentación a la que me refería: la tentación del poder. Y es una tentación que, como he dicho, puede revestirse de una falsa conciencia: se trata del poder, sí, pero para convertirlo en factor multiplicador del bien. Y Jesús rechaza esa tentación específica desde una convicción inexpugnable que no dejó de explicar a sus seguidores más íntimos, los que él creía singularmente aptos para entenderla: el camino del poder y el prestigio conduce a mantener una ‘razonable’ convivencia con los agentes y factores que organizan en este mundo el sufrimiento y la opresión de los hombres. La sociedad no se transforma desde arriba (desde el poder y la fama) sino desde abajo (desde la desarmada solidaridad con los crucificados de la historia) (Cfr. Mt. 16,22; Mc. 8,33). De esa convicción brota una denuncia implacable contra el poder político: ‘Saben (...) que los que son tenidos por gobernantes dominan a las naciones como si fueran sus dueños y los poderosos imponen su autoridad. No será así entre ustedes, más bien quien de ustedes quiera llegar a ser grande que se haga servidor de los demás’ (Mc. 10,42-43)” (Rojas Guardia, 2013).

Machiavellismus

“Dejando, pues, a un lado las fantasías, y preocupándonos sólo de las cosas reales, digo que todos los hombres, cuando se habla de ellos, y en particular los príncipes, por ocupar posiciones más elevadas, son juzgados por algunas de estas cualidades que les valen o censura o elogio. Uno es llamado pródigo, otro tacaño (y empleo un término toscano, porque ‘avaro’, en nuestra lengua, es también el que tiende a enriquecerse por medio de la rapiña, mientras que llamamos ‘tacaño’ al que se abstiene demasiado de gastar lo suyo); uno es considerado dadivoso, otro rapaz; uno cruel, otro clemente; uno traidor, otro leal; uno afeminado y pusilánime, otro decidido y animoso; uno humano, otro soberbio; uno lascivo, otro casto; uno sincero, otro astuto; uno duro, otro débil; uno grave, otro frívolo; uno religioso, otro incrédulo, y así sucesivamente. Sé que no habría nadie que no opinase que sería cosa muy loable que, de entre todas las cualidades

nombradas, un príncipe poseyese las que son consideradas buenas; pero como no es posible poseerlas todas, ni observarlas siempre, porque la naturaleza humana no lo consiente, le es preciso ser tan cuerdo que sepa evitar la vergüenza de aquellas que le significarían la pérdida del Estado, y, si puede, aun de las que no se lo haría perder, pero si no puede no debe preocuparse gran cosa y mucho menos incurrir en la infamia de vicios sin los cuales difícilmente podría salvar el Estado, porque si consideramos esto con frialdad, hallaremos que, a veces, lo que parece virtud es causa de ruina, y lo que parece vicio sólo acaba por traer el bienestar y la seguridad” (Maquiavelo, 1999, p. 79).

El realismo antropológico del maquiavelismo entra en patente conflicto con la expresión política cristiana y su concepción antropológica, perfilada en el decir de San Pablo en la *primera epístola a Timoteo*:

“Es muy cierta esta afirmación: ‘el que desea aspirar a presidir la comunidad, desea ejercer una noble función’.

Por eso, el que preside debe ser un hombre irreprochable, que se haya casado una sola vez, sobrio, equilibrado, ordenado, hospitalario y apto para la enseñanza.

Que no sea afecto a la bebida ni pendenciero, sino indulgente, enemigo de las querellas y desinteresado.

Que sepa gobernar su propia casa y mantener a sus hijos en la obediencia con toda dignidad.

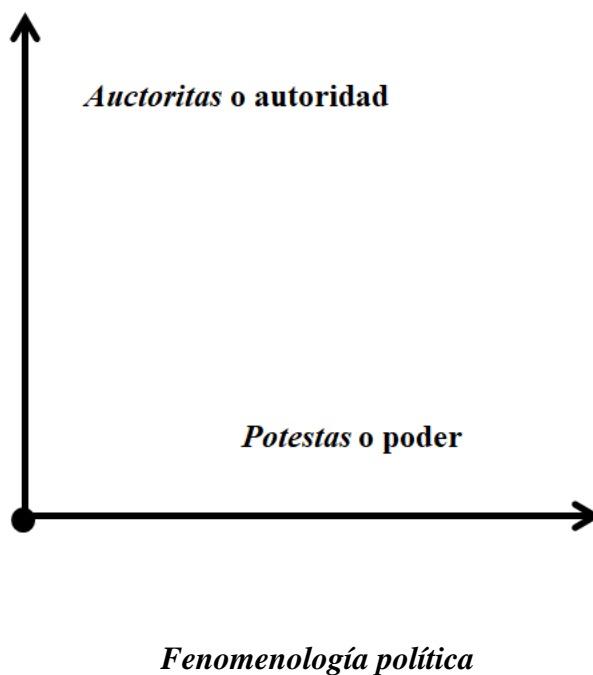
Porque si no sabe gobernar su propia casa, ¿cómo podrá cuidar la Iglesia de Dios?

Y no debe ser un hombre recientemente convertido, para que el orgullo no le haga perder la cabeza y no incurra en la misma condenación que el demonio.

También es necesario que goce de buena fama entre los no creyentes, para no exponerse a la maledicencia y a las redes del demonio”.

Maquiavelo contrapone la esfera real o mundana con la esfera ideal o espiritual, en el hecho de que el regente debe tener cualidades que propicien su permanencia en el poder, más allá de si esas características son moralmente correctas, justas o magnánimas. Es la expresión moderna del dominio del hombre en el mundo, sin que interese tanto lo divino en lo social y político.

En este punto, vale aclarar la posición de la concepción de Maquiavelo respecto de la teoría política, usando, para tal fin, un esquema:



El fenómeno político en tanto expresión de una realidad concreta puede ser entendido como la confluencia entre dos ejes, sobre los cuales se sitúan las manifestaciones políticas: el eje de la *Potestas* o poder y el eje de la *Auctoritas* o autoridad.

El eje del poder expresa la situación en que la fuerza es aplicada para ejercer el dominio, cuya posibilidad última es la violencia, en el empleo regular o irregular del uso de las armas. En cambio, el eje de la autoridad indica las relaciones políticas configuradas bajo una norma

o un conjunto de ideas ordenadoras-prescriptivas, ora del tipo jurídico, ora del tipo moral. La confluencia entre ambos ejes produce la expresión de la política, su fenoménica.

En concordancia con lo anterior, el enfoque de la teoría política iniciada en Maquiavelo se aplica sobre todo en el eje de la *auctoritas*, bajo el punto de vista de la ideología, planteando pues la sustitución del ideario político, social y ético medieval por uno que se “preocupe solo de las cosas reales”. Es la sustitución del cristianismo político por la política real.

“Digamos primero que hay dos maneras de combatir: una, con las leyes; otra, con la fuerza. La primera es distintiva del hombre; la segunda, de la bestia. Pero como a menudo la primera no basta, es forzoso recurrir a la segunda. Un príncipe debe saber entonces comportarse como bestia y como hombre. Esto es lo que los antiguos escritores enseñaron a los príncipes de un modo velado cuando dijeron que Aquiles y muchos otros de los príncipes antiguos fueron confiados al centauro Quirón para que los criara y educase. Lo cual significa que, como el preceptor es mitad bestia y mitad hombre, un príncipe debe saber emplear las cualidades de ambas naturalezas, y que una no puede durar mucho tiempo sin la otra.

De manera que, ya que se ve obligado a comportarse como bestia, conviene que el príncipe se transforme en zorro y en león, porque el león no sabe protegerse de las trampas ni el zorro protegerse de los lobos. Hay, pues, que ser zorro para conocer las trampas y león para espantar a los lobos. Los que sólo se sirven de las cualidades del león demuestran poca experiencia. Por lo tanto, un príncipe prudente no debe observar la fe jurada cuando semejante observancia vaya en contra de sus intereses y cuando haya desaparecido las razones que le hicieron prometer. Si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no sería bueno, pero como son perversos, y no la observarían contigo, tampoco tú debes observarla con ellos. Nunca faltaron a un príncipe razones legítimas para disfrazar su inobservancia. Se podrían citar innumerables ejemplos modernos de tratados de paz y promesas vueltos inútiles por la infidelidad de los príncipes. Que el que mejor ha sabido ser zorro, ése ha triunfado. Pero hay que saber disfrazarse bien y ser hábil en fingir y en disimular. Los hombres son tan simples y de

tal manera obedecen a las necesidades del momento, que aquel que engaña encontrará siempre quien se deje engañar” (Maquiavelo, 1999, pp. 88-89).

Antes que cordero, el regente, sea el príncipe, debe asumir las cualidades del león y el zorro, cuyo significado son la fuerza y la astucia, entroncando con la tradición esópica de caracterizar rasgos humanos a través de la fabulación, en las interacciones de los animales:

“Había un león que no era enojoso, ni cruel, ni violento, sino tratable y justo como una buena criatura. Este león llegó a ser el rey. Bajo su reinado se celebró una reunión general de los animales para disculparse y recibir mutua satisfacción: el lobo dio la paz al cordero, la pantera al camello, el tigre al ciervo, la zorra a la liebre, etc. La tímida liebre dijo entonces: –He anhelado ardorosamente la llegada de este día, a fin de que los débiles seamos respetados con justicia por los más fuertes. E inmediatamente corrió lo mejor que pudo.

Moraleja: Cuando en un Estado se practica la justicia, los humildes pueden vivir tranquilos... pero no deben descuidarse” (Esopo, 2018, p. 27).

Y es precisamente esto lo que se desea sintetizar en la máxima “el fin justifica los medios”: un tránsito ideológico de la bondad absoluta, que precisa medios justos y buenos, hacia las bondades relativas que pueden acaecer con medios no necesariamente justos.

Es, entonces, la contraposición hacia el aristotelismo ético –heredero del cual es el tomismo–, para el cual una acción virtuosa o buena no puede ser accidental, implicando siempre la elección de hacer actos buenos, y los medios correspondientes en cualidad, es decir, buenos, de llevarlos a cometido. Si no existe esta indisolubilidad entre voluntad y acto, intención y acción, no puede decirse que lo hecho sea un fenómeno virtuoso.

En otro orden de ideas, Maquiavelo hace una lectura comparada entre la expresión oriental de la política frente a la expresión occidental, esto es, el autoritarismo del mando frente al sistema de contrapesos en el poder:

“Contesto que todos los principados de que se guarda memoria han sido gobernados de dos modos distintos: o por un príncipe que elige de entre sus siervos, que lo son todos,

los ministros que lo ayudarán a gobernar, o por un príncipe asistido por nobles que, no a la gracia del señor, sino a la antigüedad de su linaje, deben la posición que ocupan. Estos nobles tienen Estados y súbditos propios, que los reconocen por señores y les tienen natural afección. Mientras que, en los Estados gobernados por un príncipe asistido por siervos, el príncipe goza de mayor autoridad: porque en toda la provincia no se reconoce soberano sino a él, y si se obedece a otro, a quien además no se tiene particular amor, sólo se lo hace por tratarse de un ministro y magistrado del príncipe” (Maquiavelo, 1999, p. 21).

De la primera expresión del gobierno Maquiavelo pone como ejemplo a Turquía, de la segunda expresión a Francia: un Estado bajo la cosmovisión musulmana frente a un Estado cuya cosmovisión parte de la diacronicidad católica con su ordenación jerarquizada, respectivamente.

El estudio de las naturalezas del gobierno en sociedades que se conciben antagónicas acá ensayado por Maquiavelo tiene sus inicios en lo dicho por Platón en sus *Leyes*. Este filósofo analiza la situación del mando cuando es heredado, esto es, reflexiona acerca de la educación del heredero del poder político, proyecto ya estipulado primeramente en su *República* o *Politeia*.

Para Platón el mando de la Polis debía recaer en el filósofo, en la medida en que es educado como guerrero en el desarrollo de sus inclinaciones naturales o innatas, demostrando a través de su madurez las diferentes virtudes, expresándolas en los distintos lances de la vida. Debía ser, en concepción de Platón, prudente, templado, valiente y justo, esto es, debía ser amante de la sabiduría (*philo-sophos*), buscando el Bien:

“Pues bien, creo que se hace necesario, si hemos de esquivar de algún modo a los que has mencionado, determinar a qué filósofos aludimos cuando nos atrevimos a afirmar que ellos deben gobernar, de modo que, distinguiéndolos, podamos defendernos, mostrando que a unos corresponde por naturaleza aplicarse a la filosofía y al gobierno del Estado, en tanto a los demás dejar incólume la filosofía y obedecer al que manda” (Platón, s/f, p. 233).

“Hemos de convenir, con respecto a las naturalezas de los filósofos, que siempre aman aquel estudio que les hace patente la realidad siempre existente y que no deambula sometida a la generación y a la corrupción” (Platón, s/f, p. 244).

Por otra parte, ya en las Leyes el proyecto platónico desiste de adherir la conveniencia del mando a la condición del filósofo, haciéndolo así puesto que en su intento de concretar su *Kallipolis* o “Ciudad Bella” en Siracusa en la educación de su joven tirano, su rotundo fracaso al contrastar la realidad con la idealidad del proyecto lo hizo modificar su concepción política; en tanto que la retroalimentación con su discípulo Aristóteles también lo hizo examinar críticamente sus posiciones y afirmaciones.

El tránsito del gobierno de Darío hacia el de Jerjes, su hijo, comparando la victoria política del primero frente a los fracasos monumentales del segundo, para Platón se explica en una relación pedagógica. Darío, padre de Jerjes, tuvo que luchar desde la base popular (*demos-* y *laos-*), mediante el combate, hasta hacerse titular del mando sostenido por el carisma y la fuerza. Por otra parte, su hijo fue educado por eunucos, preceptores que afeminaron su disciplina vital en un contexto histórico que exigía una predisposición guerrera: Jerjes, como hijo de Darío, lo tuvo todo, no tuvo que luchar por nada. De allí que al hacerse titular del mando de forma hereditaria se sostuvo por tradición y fuerza.

“Consideremos los resultados de esta nueva revolución, aplicando nuestros principios. Darío no era hijo de rey y no había recibido una educación voluptuosa y afeminada. Apenas se vio dueño del imperio con consentimiento de los otros seis, le dividió en siete porciones de cuya división aún se conservan hoy algunos vestigios. En seguida hizo leyes, a las que se sujetó él mismo en la administración de su imperio, introduciendo así una especie de igualdad. Fijó por una ley la distribución que Ciro había prometido a los persas; estableció entre ellos la unión y la facilidad del comercio; y se atrajo los corazones de los persas con sus presentes y beneficios. También éstos le ayudaron con buena voluntad en todas las guerras que emprendió y se hizo dueño de todos los Estados que Ciro había dejado a su muerte. Después de Darío vino Jerjes, educado como Cambises en la pompa y el fausto del reinado. ¡Oh Darío! Puede echársete en cara con mucha justicia el no haber conocido la falta que había cometido

Ciro, y el haber dado a tu hijo la misma educación que Ciro consintió que se diera al suyo. Esta es la razón por qué Jerjes, educado como Cambises, tuvo una suerte poco más o menos igual. Desde entonces la Persia no ha tenido casi ningún rey verdaderamente grande sino en el nombre. Por lo demás, sostengo que esto no es efecto del azar, sino de la vida afeminada y voluptuosa que hacen ordinariamente los hijos de los reyes y de los ricos. Nunca joven, ni adulto, ni anciano, que se ha educado en semejante escuela, ha sido virtuoso. Este es el punto, en que el legislador y nosotros debemos fijar la atención en este momento. En cuanto a vosotros los lacedemonios, es preciso haceros justicia, y confesar que en vuestra ciudad no hay otras distinciones en razón de empleos y de educación entre el rico y el pobre, el rey y el particular, que las que han sido establecidas desde el principio por vuestro divino legislador en nombre de Apolo. En efecto, ninguna necesidad hay de que en un Estado haya honores afectos a las riquezas, ni tampoco a la belleza, a la fuerza, a la agilidad, si la virtud no enaltece estas cualidades, ni tampoco a la virtud si no la acompaña la templanza” (Platón, 1872, p. 56).

En conclusión, el maquiavelismo político se centra en la situación de conferir herramientas ideológicas al príncipe, analizando la política como una expresión de condiciones sociales y éticas, casi siempre invisibles –como en el caso de la capacidad de influenciar–, aprovechadas en los factores de poder. Sin que se olvide, pues, que Maquiavelo fue el impulsor de los axiomas de la política:

“Ahora bien, sin faltarle razón en casos concretos y a largo plazo, Gramsci se equivocaba al afirmar dogmáticamente que ‘la conquista del poder cultural es previa a la del poder político’, debido a que identificaba prácticamente la ideología, en tanto religión secular (en el sentido de Raymond Aron), con la cultura. Los hechos prueban que la posesión del poder político facilita la conquista del poder cultural para aumentarlo y transformarse en dictadura empleando lo que llamaba Aranguren ‘la persuasión coercitiva’. Maquiavelo, tan admirado por Gramsci, sabía muy bien que la política tiene tres aspectos muy distintos, que pueden ser fases sucesivas: conquistar el poder, conservarlo y aumentarlo. La conquista depende de la *virtú* del príncipe, el hombre político, *il principe* o principal; la conservación es asunto de la prudencia

política; y aumentar el poder puede ser un asunto muy peligroso si choca con otros poderes exteriores; aumentarlo en la sociedad es la tentación de las oligarquías, sobre todo cuando ‘cristalizan’ en el sentido de Pareto, pues entonces se mezclan y confunden el gobierno y el régimen” (Negro, 2003).

- **Hacerse** del poder
- **Conservar** el poder
- **Extender o expandir** el poder

En conclusión, “trate, pues, un príncipe de vencer y conservar el Estado, que los medios siempre serán honorables y loados por todos” (Maquiavelo, 1999, p. 91). La ruta maquiavélica será fundamental en la praxis y teoría políticas modernas, puesto que como vimos denota, desnudándolo, el eje de la fenomenología política que designamos con anterioridad como *auctoritas* o autoridad. En el próximo apartado analizaremos en profundidad el eje correspondiente al poder o *potestas*.

Tomas Hobbes y Jean Bodin: tecnificación política

La máxima ciceroniana “*salus populi suprema lex est*” (la salud del pueblo es la ley suprema) presupone que la ley y la salud como criterio jurídico-político para evaluar la condición de la sociedad y del pueblo son vistas bajo una idea del cuerpo, existiendo elementos que lo enferman o le mantienen el estado homeostático de salud. Lo político y lo jurídico, son pues, condiciones de lo corporal.

Esta idea proviene de la concepción griega de la política, para quien la Polis era un animal cuyos componentes eran los ciudadanos, expresado ello en la figura de la Constitución. Por ello, cuando sucedía un trance político, había un cambio de Constitución, de democracia a oligarquía, o alguna otra forma de gobierno, y así recíprocamente. La Constitución era la forma política o idea del animal que infundía y constituía a la *koinonia* o sociedad:

“Lo obsoleto de la división tripartita de las formas del gobierno es la visión que tenían los griegos de la realidad, correspondiente a la fase de la estructura mítica de la conciencia. La Polis era para ellos como un fenómeno de la Naturaleza del que

resultaba una comunidad o *koinonia* natural de hombres y dioses. Incluso arquitectónicamente era, igual que las ciudades antiguas, una Ciudad-templo en la que moraba lo divino, fundamento, causa y principio de la realidad. Los hombres estaban insertos en la Polis como una parte de la Naturaleza, y si tenían la condición de libres podían ascender de la mera vida natural a la vida política, pues, bajo el *nomos*, podían disponer de su vida como individuos. Platón presentó el cosmos en *Timeo* como un ‘animal eterno’ del que proceden todos los seres vivos y describió la Polis como un *macroanthropos*, una suerte de hombre magno cuyos órganos principales eran los ciudadanos, que, por ende, le pertenecían. En la célebre definición aristotélica del *anthropos* perfecto como *zoon politikón*, la palabra *politikón* aludía a un modo de vida, el de la Polis, que diferenciaba al hombre de los demás animales. La Ciudad era para los griegos el modo de vida más elevado y perfecto que podía alcanzar y concebir el animal humano, siendo el *polités* o ciudadano el hombre perfecto.

En fin, la soberanía política de la Polis consistía según Aristóteles en el gobierno sobre libres e iguales, y Tucídides caracterizó la Constitución fundada en la igualdad (*isonomia*) como la forma política correcta” (Negro, 2013, pp. 13-14).

Como se dijo más arriba, las pugnas intestinas entre los ciudadanos con capacidad política de una ciudad implicaban de suyo un cambio de régimen, por ello era preciso la redacción de una nueva Constitución, ejemplo de lo cual nos lo ofrece Tucídides (1963):

“Entonces empezaron las cuestiones entre los atenienses por el cambio de gobierno en la ciudad que privó del mando al pueblo entregándolo a cierto número de hombres de bien [...].

En estas circunstancias llegaron Pisandro y la delegación. Inmediatamente pusieron en práctica las últimas medidas. Ante todo, convocaron al pueblo y propusieron nombrar una comisión constituida por diez miembros provistos de plenos poderes; éstos redactarían la constitución más favorable en su opinión al buen gobierno de la ciudad y la someterían al pueblo el día determinado” (pp. 254-257).

Continuando, a partir de las investigaciones anatómicas del Renacimiento, sujetas a medida o lo propio de la matemática –esto es, la estratificación y parcelación de los componentes del cuerpo–, junto con la aparición moderna del cartesianismo –el cual postulaba la separación entre la substancia pensante o *res cogitans* y la substancia extensa o *res extensa*, en tanto la primera se constituía de pensamiento, otorgando de fundamento a lo ontológico; mientras que la segunda era mera expresión material, como si el cuerpo humano fuese una suerte de máquina o autómeta–, el cuerpo es visto bajo una perspectiva técnica, en el sentido de su reducción a mera mecánica funcionalista; tomando esta visión, pues, la teoría política moderna.

Lo anterior es lo que se conocerá con la idea de “*corporis fabrica*”. Empero, en el conocimiento cabalístico vemos también un precedente de comparar el mundo microcósmico del hombre con la idea de un ser macrocósmico, lo que se entiende como Adam Kadmon, recogido por el cristianismo bajo la concepción paulina del “Hombre Nuevo”, en tanto imagen y semejanza con Dios.

Ser “imagen y semejanza” de Dios tiene una interpretación aritmética y geométrica bajo las figuras de la relación biunívoca –la exactitud– y de la correspondencia. La primera consiste en la relación uno a uno de los elementos de dos conjuntos, de tal manera que a cada elemento del primero se le asocie con uno del segundo; la segunda consiste en la igualdad de forma y de tamaño: dos figuras son correspondientes si tienen igual forma e igual tamaño. El hombre, en la antropología cristiana, debe plegarse al modelo que es Dios, a partir de una serie de relaciones ético-religiosas, intentando concretar de manera activa la imagen y semejanza con Dios; esta “igualdad” es lo que denomina San Pablo “Hombre Nuevo” en su *epístola a los Efesios*:

“De [Jesús] aprendieron que es preciso renunciar a la vida que llevaban, despojándose del hombre viejo, que se va corrompiendo por la seducción de la concupiscencia, para renovarse en lo más íntimo de su espíritu y revestirse del hombre nuevo, creado a imagen de Dios en la justicia y en la verdadera santidad”.

La relación aritmética de la correspondencia biunívoca puede ejemplificarse con la relación existente entre un arquetipo y un tipo, o en los términos geométricos

anteriormente descritos: dos figuras son correspondientes o su correspondencia se establece cuando tienen “igualdad de forma e igualdad de tamaño”. Un molde o plano y lo que cabe bajo ese molde o lo que se construye según ese plano.

Hobbes: “*non est potestas super terram quae comparetur ei*”

“No hay en la tierra nadie igual a él”, se estampa la frase del libro de Job recogida por Tomas Hobbes en la tapa de su libro, expresión y síntesis de lo que significa el Leviatán o el Estado.

“En la historia de las teorías políticas, rica en imágenes y en símbolos abigarrados, en íconos y en ídolos, en paradigmas y fantasmagorías, emblemas y alegorías, el Leviathan es la imagen más recia y vigorosa. Rebasa el marco de la pura teoría o construcción intelectual. Muy a menudo, y con significación diversa, se ha concebido la idea de una comunidad política como un hombre en grande, como *makros anthropos*, ‘*magnus corpus*’. La historia de las ideas políticas conoce también la imagen de un animal magno, pero estas imágenes no pasan a ser, generalmente, simples ilustraciones filosóficas. Platón, creador de la imagen de la comunidad como ‘hombre magno’, llama, por ejemplo, a la multitud movida por afectos irracionales ‘animal abigarrado’ y multicéfalo [...]. Esa imagen posee una gran plasticidad, pero no tiene, con mucho, la fuerza mítica extraordinaria del Leviathan. Cuando Nietzsche llama al Estado ‘el más frío de los monstruos’, salta, sin duda, de la esfera puramente lógica, filosófica, a un plano ‘irracional’, pero la imagen es sugestiva e impresionista, al estilo del siglo XIX, más que mítica, en el sentido de una lucha secular” (Schmitt, 2002, pp. 5-6).

El Leviatán de Hobbes no es ya la caracterización mitológica con connotaciones de reptil, sino un hombre macro, un hombre grande, una composición de antrópica fundamentada en hombres:

“En el dibujo de la portada aparece, como ya dijimos, no un Leviathan, es decir, un dragón, un monstruo marino o cualquier otra alimaña semejante a un cocodrilo o a una ballena, que pudiera llamarse Leviathan en el sentido que lo describe el Libro de Job, sino un gran hombre mayestático. En el texto del libro se emplean luego

indistintamente las denominaciones de ‘Magnus homo’ y ‘Magnus Leviathan’” (Schmitt, 2002, p. 17).

Este Leviatán es identificado con la posibilidad de asociación de los hombres entre sí, mediada por su racionalidad. Si con Maquiavelo se analiza el despliegue de los fenómenos políticos en el eje de la autoridad, con Hobbes vemos que la política se expresa a través del eje del poder, con la concreción de una tecnificación política:

“La expresión ‘*magnus ille Leviathan*’ se emplea indistintamente, sin explicación o aclaración especial, como denominación del hombre magno y de la gran máquina. De suerte, que las imágenes que allí se dan son tres: un gran hombre, un animal grande y una gran máquina fabricada por obra del arte y el ingenio humanos. La segunda cita del Leviathan aparece en el cap. 17 del lib. segundo, que lleva el título *De civitate*. En él se construye el nacimiento del Estado: por medio de un contrato que cada uno celebra con los demás, nace una persona o corporación representativa, que convierte a la multitud contratante en una persona única, es decir, en un Estado. He aquí, dice Hobbes, el nacimiento del gran Leviathan o, como él mismo añade: ‘hablando más respetuosamente’, el nacimiento del *Deus mortalis*, del Dios mortal que, por medio del terror que su poder inspira, obliga a todos a vivir en paz. Junto a la imagen del hombre magno, del gran animal y de la gran máquina, aparece ahora, sin explicación previa, una cuarta imagen, Dios, y, por cierto, un Dios mortal. Se alcanza de esta suerte la totalidad mítica que suponen los términos ‘Dios’, ‘hombre’, ‘animal’ y ‘máquina’. El conjunto lleva el nombre de Leviathan del Antiguo Testamento” (Schmitt, 2002, pp. 18-19).

El poder del Estado, o configurado en torno a una entidad denominada “Estado”, surge en principio para ejercer un control sobre los hombres, ya que igualmente que con la posición de Maquiavelo, Hobbes concibe que el hombre no es bueno y angélico por naturaleza, todo lo contrario, el hombre es un lobo para el hombre (*homo homini lupus est*). Para que los hombres puedan convivir en paz y de manera constante, es necesaria una entidad titular de derechos que funja como protectora de los hombres, mediante penas y castigos, monopolizando la capacidad de la violencia y de la venganza:

“Una pena es un daño infligido por la autoridad pública sobre alguien que ha hecho u omitido lo que se juzga por la misma autoridad como una transgresión de la ley, con el fin de que la voluntad de los hombres pueda quedar, de este modo, mejor dispuesta para la obediencia” (Hobbes, 2005, p. 254).

“De este modo he determinado la naturaleza del hombre (cuyo orgullo y otras pasiones le compelen a someterse a sí mismo al gobierno) y, a la vez, el gran poder de su gobernante, a quien he comparado con el Leviatán, tomando esta comparación de los dos últimos versículos del Cap. 41 de *Job*, cuando Dios, habiendo establecido el gran poder del Leviatán, le denomina rey de la arrogancia. Nada existe –dice– sobre la tierra, que pueda compararse con él. Está hecho para no sentir el miedo. Menosprecia todas las cosas altas, y es rey de todas las criaturas soberbias” (Hobbes, 2005, p. 262).

El poder estatal es una expresión entitativa que está frente, regulándolas, a las expresiones entitativas que son los hombres. Para entender la razón de la existencia y eficiencia del Estado, y su legitimidad, hay que entender de antemano la naturaleza de los hombres.

La metodología seguida en los tratados de política parte de un principio general rector, el cual justifica y explicita el comportamiento humano en lo tocante a la administración de la disciplina pública.

Platón analiza la naturaleza de los hombres, haciéndose eco del mito hesiódico de las edades de los hombres, distribuyendo el carácter antrópico en la diferencia de los metales:

“Vosotros, todos cuantos habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en las de los labradores y demás artesanos” (Platón, s/f, p. 159)

El medievalismo, también, indicó las diferencias entre el hombre terrenal y el hombre celestial, sometido como vimos al imperio de Jesucristo, bajo la figura representativa del episcopado y en general toda la jerarquía eclesiástica con el *utrumque gladium* o Doctrina de los dos poderes gelasiana.

Maquiavelo diseñó un esquema ideológico político del comportamiento de todo regente, en la figura del príncipe, contraponiéndose a la concepción del hombre situado en un estado de gracia o el ideario medieval cristiano.

Pero con Hobbes entendemos realmente la posibilidad del carácter del hombre y la política en el estudio objetivo de su ser existencial. Nos dice este teórico de la política:

“De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte. Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar actual, sino adquiriendo otros nuevos. De aquí se sigue que los reyes cuyo poder es más grande, traten de asegurarlo en su país por medio de leyes, y en el exterior mediante guerras; logrado esto, sobreviene un nuevo deseo: unas veces se anhela la fama derivada de una nueva conquista; otras, se desean placeres fáciles y sensuales, otras, la admiración o el deseo de ser adulado por la excelencia en algún arte o en otra habilidad de la mente.

La pugna de riquezas, placeres, honores u otras formas de poder, inclina a la lucha, a la enemistad y a la guerra. Porque el medio que un competidor utiliza para la consecución de sus deseos es matar y sojuzgar, suplantar o repeler a otro. Particularmente la competencia en los elogios induce a reverenciar la Antigüedad; porque los hombres contienden con los vivos, no con los muertos, y adscriben a estos más de lo debido, para que puedan obscurecer la gloria de aquéllos.

El afán de tranquilidad y de placeres sensuales dispone a los hombres a obedecer a un poder común, porque tales deseos les hacen renunciar a la protección que cabe esperar de su propio esfuerzo o afán. El temor a la muerte y a las heridas dispone a lo mismo, y por idéntica razón. Por el contrario, los hombres necesitados y menesterosos no están contentos con su presente condición; así también, los hombres ambiciosos de mando militar propenden a continuar las guerras y a promover situaciones belicosas: porque no hay otro honor militar sino el de la guerra, ni ninguna otra posibilidad de eludir un mal juego que comenzando otro nuevo.

El afán de saber, y las artes de la paz inclinan a los hombres a obedecer un poder común, porque tal deseo lleva consigo un deseo de ocio, y, por consiguiente, de tener la protección de algún otro poder distinto del propio.

El afán de alabanza dispone a realizar determinadas acciones laudables que agradan a aquel cuyo juicio se estima; nada nos importan, en cambio, los elogios de quienes despreciamos. El afán de fama después de la muerte lleva al mismo fin. Y aunque después de la muerte no se sienten ya las alabanzas que nos hacen en la tierra, porque esas alegrías o bien se desvanecen ante los inefabables goces del cielo o se extinguen en los extremados tormentos del infierno, sin embargo, semejante fama no es vana, porque los hombres encuentran un deleite presente en la previsión de ella, y en el beneficio que asegurarán para su posteridad; y así, aunque ahora no lo vean se lo imaginan; y toda cosa que es placer en las sensaciones, lo es también en la imaginación [...]" (Hobbes, 2005, pp. 79-81).

El hombre, en opinión de Hobbes, se denota bajo las ideas de poder-deseo y miedo. Las relaciones entre los hombres los llevan a dinámicas de sometimiento y lucha, puesto que cada uno persigue su propio deseo, siendo el miedo la situación o posibilidad de disminuir el poder-deseo.

“La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro. Por consiguiente, las acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres tienden no solamente a procurar, sino, también, a asegurar una vida feliz” (Hobbes, 2005, p. 79).

Si esto es así, entonces se hace necesario una entidad técnica que pueda controlar las expresiones discretas o discontinuas del poder-deseo de los hombres, haciéndolo como se deduce de lo anterior a través del miedo, con el castigo mencionado en lo precedente.

Empero, podríamos preguntarnos, ¿de dónde nace la legitimidad del Estado, en tanto entidad que concentra la posibilidad de la violencia como monopolio, más allá de la necesidad de la protección a los ciudadanos?

Bodin: “... *poder perpetuo y absoluto*”

“Pues bien, según estimo, el Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas. ¿O piensas que es otro el origen de la fundación del Estado?”

En tal caso, cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse. ¿No daremos a este alojamiento común el nombre de ‘Estado’?” (Platón, s/f, p. 97).

La fundación de una comunidad política, inicia, para los antiguos griegos, bajo el fundamento de una comunidad social y económica. La distinción entre ambos tipos de comunidad se da por los vocablos *politeia* y *koinonia*. Asimismo, la comunidad social de asistencia mutua se justifica en el hecho de que el hombre no es un dios pero tampoco un mero animal, no es autosuficiente y es capaz de organización racional, coincidiendo, para Aristóteles, que el hombre es un *zoon logon* y *zoon politikon*.

Por ello, las organizaciones sociales de la comunidad son, primeramente, organizaciones del tipo familiar, cuyo regente es el padre, en tanto figura de orientación y mando (poder), mientras que la madre funge funciones de autoridad. La reunión de las familias es lo que constituye lo político, esto es lo que nos dice Bodin (1997): “*Respublica est familiarum rerumque inter ipsas communium summa potestate ac ratione moderata multitudo* (República es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común con poder soberano)” (p. 9).

La institución política de la República obedece al principio de la soberanía, que se define como “el poder absoluto y perpetuo de una República (*majestas est summa in cives ac subditus legibusque soluta potestas*)” (Bodin, 1997, p. 47).

La soberanía es la expresión de lo político, en el sentido de que su entidad no depende de algo externo a sí, extendiéndose a través del tiempo y del espacio. No hay nada allende al soberano y su poder, tal como nos lo indica Bodin (1997): “La soberanía no es limitada, ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo” (p. 49).

De allí que el eje del poder o *potestas* anteriormente descrito, sumado a la tecnificación hobbesiana del Estado o su Leviatán, con Bodin y su soberanía se concreta en su posibilidad y necesidad. Toda la política moderna posterior asumirá las aseveraciones de Bodin como su marco operatorio de justificación y acción política y jurídica, entendiendo que la soberanía es un concepto jurídico.

“Fue Francia el primer país en hallar en el ‘Estado’ y la ‘soberanía’ el modo de salvarse de las guerras de religión, así como la solución de su difícil coyuntura política interna. Es sabido que Jean Bodin, un típico jurista francés representante de la tradición legista de su país, fue el primero en definir la soberanía. Su libro, aparecido en 1576, lleva por título *Six livres de la République*; la edición en latín emplea el término ‘*res publica*’. Es significativo que en el título aún no utilice la palabra ‘Estado’. Pero, frente al fárrago de las convicciones jurídicas estamental-feudalistas recibidas de la Edad Media, la necesidad de una decisión soberana y estatal en el seno de una unidad política, se manifiesta tan simple y evidentemente que esta dilucidación jurídico-decisionista acarreó un irresistible efecto sobre los restantes países europeos. El docto libro del jurista Bodino, rico en materiales, es un producto de esencial importancia de esa época de cambio. Su autor goza de gran renombre en numerosos ámbitos, no sólo como jurista sino también como ‘*politicien*’ de su tiempo, fundador, en el ámbito económico, de la llamada doctrina cuantitativa de la teoría del dinero, y, en la esfera de la historiografía, por muchas observaciones un tanto originales, siendo con su ‘Heptaplomeres’ un precursor asombrosamente audaz de la moderna idea de tolerancia” (Schmitt, 1998, p. 71).

“En la noción bodiniana de soberanía, la construcción de un concepto jurídico coincidía de modo poco corriente con una realidad política. Sólo por esta razón, aquél pudo contribuir a que se impusiera de modo tan generalizado una nueva idea de orden. El

que se tratara precisamente de la elaboración de un concepto jurídico, responde a la peculiar evolución político-interna y a la mentalidad del pueblo francés. Al crear los reyes de Francia –asesorados y alentados por sus legistas– el primer Estado moderno de dimensiones importantes imponiéndose como soberanos del mismo, convirtieron a Francia durante mucho tiempo en prototipo y ejemplo clásico de lo que en aquel entonces se entendía por la acabada imagen de una potencia soberana. Francia determinaba como potencia europea la medida interna y las dimensiones del nuevo concepto de orden” (Schmitt, 1998, p. 72).

Por tanto, el poder como soberanía se asume en la figura del Estado bajo la juridicidad, esto es, legítima y legalmente: “por esto, se dice que el príncipe está exento de la autoridad de las leyes. El propio término latino ley implica el mandato de quien tiene la soberanía” (Bodin, 1997, p. 53).

Con todo, hay que recordar la designación hobbesiana del Estado en tanto *Deus mortalis*: la entidad que protege a los hombres con su expresión natural hacia la violencia en el despliegue de su poder encontrado es como un Dios mortal, soberano, además. A este respecto rememoraremos lo que nos dice Santo Tomás de Aquino sobre la soberanía:

“Dios ama a Cristo no sólo más que a todo el género humano, sino también más que a todo; pues para Él quiso el mayor bien, porque *le dio el hombre que está sobre todo nombre*, para que fuese verdadero Dios. Y tal amor no queda ensombrecido porque lo entregara a la muerte para la salvación del género humano, pues ahí mismo le viene el ser glorioso vencedor. *En su hombro puso la soberanía*” (Aquino, 2001, p. 262).

Que Jesucristo, Dios Hijo, sea soberano, es lo que la modernidad intentó replicar con el artificio-artefacto del Estado, una suerte de máquina protectora y coaccionadora, remitiéndonos, de algún modo, al mito del Gólem: la chispa que da vida a esta entidad como supra-hombre u hombre magno, es la soberanía (“*non est potestas super terram quae comparetur ei*”).

Por lo tanto, la concepción política moderna reinterpreta el sustrato ontológico y metafísico de la idea de Dios medieval, esto es, la política en lo sucesivo asumirá una interpretación

estratificada, no ya simplemente como la investigación de la posibilidad del discurrir público, su orden, forma y régimen, sino también como lo teológico-filosófico, cuestión que veremos con el sistema de pensamiento de Baruch Spinoza.

Spinozismo: la política como fenómeno teológico-filosófico

Para poder entender en profundidad la importancia y fuerza del tratamiento de Spinoza en la filosofía política, debemos hacer una exposición sucinta de su sistema filosófico, en la medida en que este pensador es considerado como compendio y esencia del quehacer filosófico por antonomasia, ayudándonos por tanto a clarificar el panorama de las ideas, fundamentándolas en un sistema de pensamiento.

Su filosofía

La concepción política de Baruch Spinoza cuenta con la cándida sorpresa de que es un entrelazamiento entre las diferentes parcelas del saber o conocimiento: metafísica, física, psicología y política.

La política spinozana tiene sus fuentes primitivas en la expresión metafísica de lo divino; la idea de Dios en tanto objeto de la investigación de la filosofía primera. La política, pues, es un derivado de la potencia de Dios.

Resulta un hecho peculiar la anterior aseveración, pero seguimos recordando que los materiales de la investigación de la razón moderna se sostienen –superados y reinterpretados– sobre los resultados especulativos y reflexivos del periodo medieval con la omniabarcante presencia de Dios, en tanto creador y regente del cosmos en todos sus niveles y aspectos.

Si los actos políticos en Spinoza son entendidos como un resultado de la potencia de Dios, hay que ver, pues, de qué forma Dios interviene en la realidad concreta, puesto que la modernidad como período histórico se pelea con la intromisión medieval de lo divino en la esfera secular, operándose concretamente la separación del orden religioso de los órdenes social y político.

“Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

[...] Digo absolutamente infinito, y no en su género; pues de aquello que es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna” (Spinoza, 2009, p. 68).

Dios es un ser irrevocablemente infinito. Cada una de sus propiedades, intensivas y extensivas, reiteran esta condición.

$$\infty = \{ \infty_1, \infty_2, \infty_3, \dots, \infty_n \}$$

Dios, indicado en el infinito azul, consta de infinitos atributos subindicados, señalados con infinitos rojos.

Las propiedades de Dios intensivas se refieren a los atributos, que se definen como “aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma” (Spinoza, 2009, p. 67), mientras que las propiedades extensivas de Dios son los modos, definidos como “las afecciones de una substancia [,] o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (Spinoza, 2009, p. 68).

En la figura anterior, Dios es un infinito, igualado a infinitos subindicados o con subíndices, representado estos los atributos. Asimismo, cada atributo está constituido por infinitos, que son los modos, también subindicados:

$$\infty_1 = \{ \infty_{1,1}, \infty_{1,2}, \infty_{1,3}, \dots, \infty_{1,n} \}$$

Un atributo de Dios subindicado con el número uno, consta de infinitos modos, que a su vez son infinitos, subindicados con el mismo número uno junto con los cardinales hasta la cantidad enésima.

La forma particular de entender la relación entre los atributos y los modos, en tanto reiteración de la idea infinita de Dios, se clarifica si los vemos como un sistema de coordenadas a la manera cartesiana.

El hombre solamente puede tener noción clara y distinta de dos atributos de Dios, con sus modos: “el Pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante” (Spinoza, 2009, p. 128) y “la Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa” (Spinoza, 2009, p. 129); “no percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar” (Spinoza, 2009, p. 128).

Dios, como articulador del Pensamiento y la Extensión, en las cosas creadas y generadas por él, sitúa las cosas ora en el eje del pensar, ora en el eje corporal, de tal forma que lo existente son tanto ideas como cuerpos.

Los modos de la substancia se inscriben en los ejes Pensamiento y Extensión: ambos son infinitos como sistema de coordenadas, pudiéndose ubicar sobre ellos los infinitos puntos que son los modos. Por supuesto, la relación entre un modo del pensar o idea y un modo corporal o cuerpo guarda el mismo contenido de significado que el par ordenado cartesiano. La relación entre un x y un y o (x,y) es la misma que entre una *idea* y un *cuerpo* o (*idea de un cuerpo*): “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas [...], la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar” (Spinoza, 2009, p. 132) y “la idea del cuerpo y el cuerpo [...] son un solo y mismo individuo, al que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión” (Spinoza, 2009, p. 158). En nuestro esquema anterior, lo precedente se podría representar como:

$$\infty_1 \cap \infty_2$$

El atributo de la Extensión se interseca con el atributo del Pensamiento, esto es, lo mismo que existe en el conjunto infinito de la extensión, sean cuerpos, es lo mismo que existe en el conjunto infinito del pensamiento, sean ideas, tomados los atributos infinitos del Pensamiento y la Extensión como conjuntos infinitos intersecados en sus modos.

Ahora bien, el hombre también es un producto de la potencia creadora de Dios, en tanto su relación con el mismo consiste en que:

“[...] El alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios; y, por ende, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios (no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica a través de la naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto que constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea. Y cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no sólo en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, sino en cuanto que tiene también, a la vez que la del alma humana, la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma humana percibe esa cosa de un modo parcial o inadecuado” (Spinoza, 2009, p. 141).

Dios se expresa –aunque no de manera restringida– en la realidad a través de los actos del hombre, en el hecho de que el hombre es una parte de la realidad de Dios, pero no en tanto absolutamente infinito –ya que esto haría del hombre un ser absolutamente infinito; lo haría Dios, y como vemos, el hombre no es Dios–, sino en la medida de la finitud del espacio vital del hombre. Por esto mismo:

“La idea de una cosa singular existente en acto tiene como causa a Dios, no en cuanto es infinito, sino en cuanto se le considera afectado por la idea de otra cosa singular existente en acto, de la que Dios es también causa en cuanto afectado por una tercera, y así hasta el infinito” (Spinoza, 2009, p. 137).

Quizás sea pertinente aclarar una de las cuestiones medulares de la filosofía spinozista.

La substancia de la que tanto habla Spinoza es llamada Dios o Naturaleza (*Deus sive Natura*), lo que implica que lo divino se expresa en la naturaleza, pero no de forma panteísta, sino en el hecho de que todo lo existente y lo inexistente en acto se deriva de la potencia creadora de Dios: la naturaleza es un efecto cuya causa remota y primera es Dios, aunque para crear individualmente los objetos necesite de causas intermedias que harían pensar en que Dios no interviene en la acción generativa. Dios está en todo, como causa y como efecto.

Cuando se habla de Dios en un sentido absoluto, directo, se dice de él cosas que se explican a través de la *Natura naturans*. En cambio, al hablar de Dios en el sentido relativo, lejano, se dicen de él aspectos que se explican mediante la *Natura naturata*.

“Por Naturaleza Naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por Naturaleza Naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse” (Spinoza, 2009, p. 100).

Dios, en tanto Naturaleza naturante es situado como creador, generador de las cosas en virtud de su necesidad; visto pues, desde la infinitud y la eternidad. En tanto Naturaleza naturada, se percibe a Dios como acaecido en la existencia de lo particular, de lo que nace y perece; es visto desde lo temporal y limitado. Por lo cual, la Substancia spinozana en el primer sentido es establecida bajo la idea de atributo y en el segundo sentido lo es bajo la idea de modo.

La diferencia fundamental de lo anterior expresado recae en la diferencia conceptual y esencial entre la eternidad y la temporalidad o duración.

Para la filosofía de Spinoza, la eternidad no es la superación de lo tempóreo, ni un estado superior de la anulación del devenir cronológico. La eternidad, de una forma sofisticada, es existencia:

“Por *eternidad* entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna.

[...] En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin” (Spinoza, 2009, p. 69).

Lo que plantea esta definición circular es que la eternidad es el estado permanente en que se encuentra la Substancia, que es una cosa eterna; su característica de ser eterna es vista como

una verdad, igualmente eterna, y que por esto, cuando se percibe la Substancia en tanto Naturaleza naturante lo que vemos es su permanente existencia, su no condicionalidad, su eternidad.

Por otro lado, para Spinoza el contrario de la eternidad es la duración, es decir, lo contrario de la existencia permanente es la existencia inconstante, intermitente.

“La *duración* es una continuación indefinida de la existencia.

[...] Digo ‘indefinida’, porque no puede ser limitada en modo alguno por la naturaleza misma de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, la cual, en efecto, da necesariamente existencia a la cosa, pero no se la quita”. (Spinoza, 2009, p. 127).

Las cosas que duran o caen bajo el terreno de la duración y temporalidad son lo generado, que por definición es creado por una causa absolutamente infinita, eterna, pero dicha propiedad no es transitiva hacia sus efectos, puesto que “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (Spinoza, 2009, p. 91).

“Pues hablo de la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos. Digo que hablo de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto son en Dios, pues, aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza en cuya virtud cada una de ellas persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios” (Spinoza, 2009, p. 181).

Dicho lo anterior, el hombre presenta y adquiere su ser, esencia y existencia de la necesidad de la naturaleza divina. Lo divino es concebido a su vez como potencia, potencia creadora y actuante, eficiente: “la potencia de Dios es su esencia misma” (Spinoza, 2009, p. 108), por tanto, si “la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios” (Spinoza, 2009, p. 139), entonces, lo que el hombre hace reitera la potencia de Dios: el poder del hombre es por extensión poder divino.

Como se sabe, el hombre se subsume a una esfera psicológica, física y política, sostenida como vimos por lo metafísico y las investigaciones sobre el terreno de lo divino.

De esta forma, el hombre es definido psicológica, física y políticamente como potencia, su yo es poder: “el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” (Spinoza, 2009, p. 210).

Continuando con lo anterior, los seres particulares en tanto potentes, son concebidos con la posibilidad de choque, de diferencia, de contraposición; esto es, las cosas son posibles de entrar en conflicto.

“Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior [...].

Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden darse en el mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir a la otra [...].

Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (Spinoza, 2009, p. 209).

Naciendo, con lo anterior, el hecho de la guerra o lo polémico, como deducidos de las tensiones entre las categorías de libertad y servidumbre, bajo la relación existente entre el derecho natural y el derecho en el Estado, Spinoza (1986) nos dice:

“Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder” (p. 85).

“Se sigue, además, que cada individuo depende jurídicamente de otro en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste, y que es jurídicamente autónomo en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio” (p. 90).

“Tiene a otro bajo su potestad, quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio. Quien tiene a otro bajo su potestad de la primera o la segunda forma, sólo posee su cuerpo, pero no su alma; en cambio, quien lo tiene de la tercera o la cuarta forma, ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo, aunque sólo mientras persista el miedo o la esperanza; pues, tan pronto desaparezca ésta o aquél, el otro sigue siendo jurídicamente autónomo” (p. 90).

El poder de un hombre es entendido como derecho natural, emanado de la potencia creadora de Dios o la Naturaleza, permitiéndole afirmar su esencia o negar la de otros, es decir, permitiéndole subsistir frente a otro ser potente, cuya posibilidad última del ejercicio dialéctico del poder es la violencia y el asesinato, o el derecho a la venganza.

“El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder. No todos, en efecto, están naturalmente determinados a obrar según las reglas y las leyes de la razón, sino que, por el contrario, todos nacen ignorantes de todas las cosas y, antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aun en el caso de que reciban una buena educación. Entretanto, sin embargo, tienen que vivir y conservarse en cuanto puedan, es decir, según les impulse el apetito, ya que es lo único que les dio la naturaleza, que les negó el poder actual de vivir según la sana razón. No están, pues, más obligados a vivir según las leyes de la mente sana, que lo está el gato a vivir según las leyes de la naturaleza del león. Por consiguiente, todo cuanto un hombre, considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estime que le es útil, ya le guíe la sana razón, ya el ímpetu de la pasión, tiene el máximo derecho de desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea por la fuerza, el engaño, las súplicas o el medio que le resulte más fácil; y puede, por tanto, tener por enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo” (Spinoza, 1670, p. 167).

Empero, la vida de los hombres no se reduce exclusivamente al ámbito natural, que plantea un *totum revolutum*, la anarquía total, la imposibilidad de la confianza y la constancia plena

en el existir, puesto que la expresión fundamental de la esencia del hombre es el deseo –que se resuelve en actividad o acción: “el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo” (Spinoza, 2009, p. 212), mientras que el apetito es “la esencia del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar” (Spinoza, 2009, p. 211)–, sino que es posible que se delegue ese derecho natural o deseo a una instancia que permita regularlo y ejercerlo según un criterio de medida, o lo propio de la justicia, que puede ser de dos modos, distributiva y correctiva, ayudándonos en esto Aristóteles (1985):

“Y puesto que lo igual es un término medio, lo justo será también un término medio. Ahora, lo justo depende al menos de dos cosas. De acuerdo con ello, necesariamente, lo justo será un término medio e igual en relación con algo y con algunos. Como término medio, lo será de unos extremos (es decir, de lo más y lo menos); como igual, respecto de los términos, y como justo, en relación con ciertas personas. Por tanto, lo justo deberá requerir, por lo menos, cuatro términos: pues, aquellos para quienes es justo dos cosas, y las cosas en las que reside también son dos. Y la igualdad será la misma en las personas y en las cosas, pues la relación de unas y otras es la misma; en efecto, si no son iguales, no tendrán partes iguales [...].

Nos queda por considerar la justicia correctiva, que tiene lugar en los tratos mutuos, tanto voluntarios como involuntarios. Esta forma de lo justo es distinta a la anterior. En efecto, la justicia distributiva de los bienes comunes es siempre conforme a la proporción establecida arriba, pues, incluso si la distribución se hace de riquezas comunes, se hará de acuerdo con la misma proporción que la existente entre las cantidades aportadas por los compañeros; y la injusticia que se opone a esta clase de justicia es una violación de la proporción. En cambio, en las relaciones entre los individuos, lo justo es, sin duda, una igualdad y lo injusto una desigualdad, pero no según aquella proporción, sino según la aritmética” (pp. 243-245).

La justicia distributiva se mide en relación con la proporción geométrica, mientras que la correctiva según la proporción aritmética.

$$\textit{Proporción geométrica: } \frac{a}{b} = \frac{c}{d}$$

$$\textit{Proporción aritmética: } a - b = c - d$$

Tanto la proporción geométrica como la proporción aritmética son la igualdad entre dos razones. Para la geométrica, el cociente debe igualarse a otro cociente, siendo la igualdad lo que Aristóteles concibe como justicia distributiva, tanto los extremos como los términos medios son iguales. En cambio, para la aritmética no se hace necesario que la igualdad se opere en los extremos, lo importante es que ambas diferencias sean iguales para que sea concebida la justicia correctiva.

Justicia distributiva → **Proporción geométrica**

Justicia correctiva → **Proporción aritmética**

Por lo tanto, debe existir una entidad que pueda regular de forma clara y distinta las relaciones proporcionales entre los hombres, que ya no son detentadas por el derecho natural, sino por un derecho de forma superior, positivizado, racional. Esa entidad es el Estado:

“De acuerdo con esa ley podrá establecerse una sociedad, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón [...], sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama Estado, y los que son protegidos por su derecho se llaman ciudadanos” (Spinoza, 2009, pp. 327-328).

No es de extrañar que Spinoza haga un tratamiento particular de lo que significa el Estado como consecuencia de un orden metafísico, puesto que el concepto primordial de la política moderna fue siempre el concepto del Estado, como anteriormente vimos con Hobbes.

“Allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente [*veluti una mens*], es cierto que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto los demás juntos son más poderosos que él; es decir, que ese tal no posee realmente sobre la naturaleza ningún derecho, fuera del que le otorga el derecho común; y que, por otra parte, cuanto se le ordena por unánime acuerdo, tiene que cumplirlo o puede ser forzado a ello.

[...] Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado” (Spinoza, 1986, p. 93).

En el Estado se parte del principio de la igualdad jurídica de los ciudadanos componentes de la sociedad, independientemente de las variopintas formas de gobierno que asuma lo estatal: monarquía, democracia, república, aristocracia, entre otras. Lo importante es que la figura institucional preservará la existencia de los ciudadanos, ya que esta es su principal función: la de la protección.

La juridicidad, además, asumirá unas categorías específicas que deben ser respetadas, como el mérito, el delito, lo bueno, lo malo, la propiedad y los bienes:

“El delito no es, pues, otra cosa que una desobediencia castigada en virtud del solo derecho del Estado, y, por el contrario, la obediencia es considerada como un mérito del ciudadano, pues en virtud de ella se le juzga digno de gozar de las ventajas del Estado” (Spinoza, 2009, p. 328).

Concomitante con la expresión del Estado se perfila la juridicidad y la moralidad, formas de resolución de las relaciones sociales entre los hombres que no implica una violencia directa y desproporcionada, sino codificada en el derecho del Estado. Aunque, Spinoza (2009) recomendará que “no son las armas las que vencen los ánimos, sino el amor y la generosidad” (p. 365).

En el mismo orden del discurso, el Estado en Spinoza se hace eco de la concepción corporal que hemos tratado más arriba en el examen hobbesiano de la política. El cuerpo político spinozano parte del Individuo Compuesto, cuyas fuentes se remiten a la concepción estructuralista de la realidad (contrariamente al holismo y al atomismo):

“Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien –si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad– de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos” (Spinoza, 2009, p. 147).

Como se trató anteriormente, la idea del cuerpo es análoga a la idea del alma, en tanto percepción Extensa como percepción Pensante, luego, la idea del Individuo Compuesto es como un alma de la composición entre cuerpos, que son un mismo y único individuo, cada uno de los cuales cumple una función que genera un resultado estructural. Esta idea de alma general o genérica de un *quantum* de cuerpos que son los ciudadanos en una sociedad es lo que se entiende por la idea del Estado. El Estado en Spinoza es pues un Individuo Compuesto.

Se constata, de esta manera, la relación indisoluble que existe entre el planteamiento metafísico de las ideas con la efectualidad de la teoría y práctica política, atravesando las instancias de la física y la psicología, concluyendo asimismo en una moralidad y eticidad concreta, perfilándolo a la manera geométrica el filósofo Baruch Spinoza en su amplia profundidad y extensión.

CAPÍTULO II

Progresismo político

Hace parte de la fantasía política moderna el que los hombres se rijan bajo un sistema de gobierno organizado, jerarquizado y estructurado, que sea constante, no perturbado, a través de la sucesión de los años e incluso siglos, en el cual sea anulada la capacidad de conflicto interno y externo. Los teóricos políticos apuntaban, pues, al intento de aplicar y crear una entidad política que fungiese como el retorno del hombre al Edén, a su estadio de no-pecado, cuyo fin sería la vivencia de la paz perpetua. De esto se hizo eco Tomás Moro en su famoso libro llamado *Utopía*, diciéndonos:

“Todos los años cada grupo de treinta familias eligen un Magistrado, que en su idioma antiguo llamaban Sifogranto, y en el moderno Filarco. Cada diez de estos Sifograntos, de acuerdo con las familias, elige otro Magistrado superior, que antes llamaron Traniboro, y actualmente denominan Protofilarco. Finalmente, todos los Sifograntos (que son en número de doscientos) hacen juramento de que elegirán por Príncipe, con voto secreto, a uno de los cuatro propuestos por mayoría de votos por el pueblo. Cada cuarta parte de la Ciudad elige un Senador.

La dignidad de Príncipe es vitalicia, a no ser que se venga en sospecha de que trata de tiranizar el Estado.

Los Traniboros se eligen por un año, y no los deponen sin causa justificada. Todos los demás Ministros y Oficiales también los eligen por un año. Los Traniboros se reúnen con el Príncipe cada tres días, aunque si hay asuntos urgentes se reúnen con mayor frecuencia. En dichas reuniones tratan los negocios de la República, procurando resolver las disensiones entre particulares, si las hay, que siempre son pocas.

Cada reunión del Senado viene presidida por dos Sifograntos, que se turnan por orden; no consintiéndose que se acuerde ningún asunto de importancia para la República sin haberse planteado tres días antes de tomarse la resolución.

Se considera como un delito capital el tratar ningún negocio público fuera del Senado y de sus Juntas señaladas. Esto se hace con miras a que el pueblo no sea traicionado y oprimido por la violencia y las acechanzas del Príncipe y de los Traniboros. Por esta razón, todo lo que se considera de importancia se comunica a la Junta de los Sifograntos, y éstos dan parte a las familias que los eligieron, consultándose entre ellos, de todo lo cual dan noticia al Senado. A veces se tratan los negocios en las Juntas Generales de toda la Isla.

Es norma del Senado el que ningún asunto se resuelva el mismo día que se propone, sino que se difiera para la reunión siguiente, para que nadie, sin madurarlo, exponga lo primero que se le ocurre, y después quiera sostenerlo tercamente, mirando más a su amor propio que al bien público, ya que son muchos los que llevados por una necia vergüenza, para que no parezca que obraron a la ligera, prefieren que prevalezca su opinión antes que la salud del pueblo, en aquello que debían tener bien estudiado para poder hablar con más conocimiento y menos prisa” (Moro, 1971, pp. 21-22).

Como es de notar, es una fantasía en el hecho de presuponer que existe un sistema de gobierno de la isla Utopía (no-lugar) en cuyo funcionamiento están concentrados todos los deseos del progresismo político, con la democracia liberal como su base. Por esto mismo, el conjunto de ideas de este desiderátum es lo que consideraremos en el presente capítulo.

El orden como condición de posibilidad de la *koinonia* y la *politeia*

Como es de notar, la comunidad social y política se compone de elementos y de relaciones entre esos elementos, del tipo vertical y horizontal: subordinación y coordinación. La política, pues, presupone el orden como su condición de posibilidad: no hay configuración social ni política sin la posibilidad del orden, en tanto idea pura y presupuesta.

La medida o metría se encarga del estudio de las relaciones entre los elementos, sin que interese tanto qué es el elemento más allá de ser parte de un constructo. Con el spinozismo, esto es asumido en su teoría estructural del Individuo Compuesto, y también en el hobbesismo, con la idea del Estado como máquina (compuesta de partes, formando un todo).

El orden es una relación entre elementos, los cuales expresan su situación, esto es, el modo en que se encuentran situados, respecto de referentes, que son otros elementos. Un elemento **a** está situado respecto a un elemento **b**, siendo la situación una posición, un determinado orden. Aurelio Baldor (1981) nos comenta que “un punto es una simple posición en el espacio” (p. 4). Si al elemento lo entendemos como punto, vemos, pues, que el elemento está situado en un espacio; la configuración del espacio es establecida por sus elementos. El orden implica elementos, y viceversa.

El espacio político natural es el territorio y sus elementos son los sujetos de poder o las potencias, que en el examen del capítulo anterior, examinamos sus significados a través de la expresión moderna de lo político que es el Estado, ampliado dicho examen en el capítulo que sigue en el tratamiento schmittiano de lo estatal.

Sin embargo, el progresismo político se aplica al estudio del significado de los elementos de las relaciones de orden en la política, respecto del poder, y la forma en que la potencia estatal pueda ser refrenada bajo la pretensión de la división entre lo privado y lo público, lo civil y lo político.

La Substancia como idea ontológica principal subyacente en la política, en tanto totalidad monista o pluralista, es sustituida por la mónada leibniziana, ser primero, fundamental y único, atómico, siendo las ideas de individuo y libertad de la concepción liberal las que son consecuencias de dicho cambio de la metafísica subyacente a la política. Esto es pues, lo que se examinará a continuación.

Montesquieu: distribución horizontal del poder

Hemos examinado en lo que precede el poder estatal de una forma general y esencial, sin embargo, el poder político del Estado opera también en múltiples parcelas de extensión administrativa. Es lo que se conoce como la separación de poderes explicada por Montesquieu (2018):

“En cada estado, hay tres clases de poderes: el legislativo, el ejecutivo de las cosas pertenecientes al derecho de gentes, y el ejecutivo de las que pertenecen al civil.

Por el primero, el príncipe o el magistrado hace las leyes para cierto tiempo o para siempre, y corrige o deroga las que están hechas. Por el segundo, hace la paz o la guerra, envía o recibe embajadores, establece la seguridad y previene las invasiones. Y por el tercero castiga los crímenes o decide las contiendas de los particulares. Este último se llamará poder judicial; y el otro, simplemente poder ejecutivo del estado.

Cuando los poderes legislativo y ejecutivo se hallan reunidos en una misma persona o corporación, entonces no hay libertad, porque es de temer que el monarca o el senado hagan leyes tiránicas para ejecutarlas del mismo modo.

Así sucede también cuando el poder judicial no está separado del legislativo y del ejecutivo. Estando unido al primero, el imperio sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario, por ser uno mismo el juez y el legislador, y estando unido al segundo sería tiránico, por cuanto gozaría el juez de la fuerza misma que un agresor.

En el estado en que un hombre solo o una sola corporación de próceres, o de nobles, o del pueblo administrase los tres poderes, y tuviese la facultad de hacer las leyes, de ejecutar las resoluciones públicas y de juzgar los crímenes y contiendas de los particulares, todo se perdería enteramente” (p. 162).

El poder soberano del Estado debe estar distribuido, diluyendo de esta forma el *quantum* de potencia en poderes menores que de suyo se harán contrapeso: “para que no pueda abusarse del poder, es absolutamente preciso que por la disposición de las cosas, el poder contenga al poder” (Montesquieu, 2018, p. 160).

El poder estatal está representado en la figura del poder legislativo –que se encarga de los asuntos relativos a las leyes–, en la del poder ejecutivo –que se encarga de cuestiones de orden soberano, frente a la potencia de otros Estados, así como también se aplica al mando interno–, y en la del poder judicial –encargado de las cuestiones de justicia–. Montesquieu recomienda que los poderes deben estar separados entre sí, no concentrados en ninguna figura, individual o particular, puesto que la naturaleza del poder, como vimos con Maquiavelo, apunta a permanecer y extenderse, siendo este estado de cosas perjudicial para los que componen el cuerpo político y la comunidad política.

Como se verá más adelante con el recurso del estado de excepción en la concepción política de la soberanía de Carl Schmitt, la distribución horizontal del poder, en tanto expresión de orden horizontal de los elementos de lo político, será diluida y reconcentrada en el *dictum* del soberano del Estado.

Locke: el imperio de la ley

Para John Locke, en la distribución horizontal del poder estatal, el poder legislativo era el principio al cual toda otra expresión de potencia debía regirse y someterse:

“En todos los casos en que el gobierno subsista, el legislativo será el supremo poder. Porque quien a otro pudiera dar leyes le será obligadamente superior; y puesto que el legislativo sólo es tal por el derecho que le asiste de hacer leyes para todas las partes y todos los miembros de la sociedad, prescribiendo normas para sus acciones, y otorgando poder de ejecución si tales normas fueran transgredidas, fuerza será que el legislativo sea supremo, y todos los demás poderes en cualesquiera miembros o partes de la sociedad, de él derivados y subordinados suyos” (Locke, 2015, p. 30).

Es de notar que en Locke la ley juega un papel trascendental, rememorando la vieja distinción medieval entre *potentia absoluta Dei* y *potentia ordinata*. Dalmacio Negro (2021) nos refiere:

“En cambio, Duns Scoto desarrolló la distinción y Guillermo de Ockham se apoyó en ella para circunscribir la poderosidad divina a la *potentia absoluta* y el *ordo* a la *ordinata*: Dios ha creado el mundo en virtud de su *potentia absoluta*, pero, una vez creado, quedaba bajo su *potentia ordinata*, como un orden a cuyas reglas se sometía su Creador” (p. 208).

La *potentia ordinata* de Dios expresa el orden bajo el cual la creación se subsume, esto es, es el imperio de la ley natural, frente a la expresión de la *potentia absoluta* de Dios, que se remite a la capacidad divina de crear, su poder tomado en términos absolutos. Recordándonos esta distinción de lo divino, como puede seguirse, la otrora distinción en Spinoza de Dios

como *Natura Naturans* y *Natura Naturata*: la primera se vincula a la potencia creadora de Dios, la segunda al orden necesario sobre el que se despliega lo creado.

Por lo cual se concibe típicamente en la concepción política progresista o liberal que la administración de lo público es un hecho legal: la política es el despliegue de la ley, incluido el fenómeno de la soberanía, engarzado en el poder ejecutivo. Nos dice Locke (2015):

“El poder ejecutivo dondequiera que residiera, salvo si es en la persona que tiene también participación en el poder legislativo, será visiblemente subordinado de éste y ante él responsable, y cabrá como agradare cambiarle y removerle; de modo que no es el poder ejecutivo supremo, en sí, el exento de subordinación, sino el precisamente otorgado a quien, participando en el legislativo, no hallare, pues, poder legislativo distinto y superior a quien quedar subordinado y ser responsable más allá de su propia aceptación y consentimiento: o sea que no habría de resultar más subordinado de lo que él mismo estime oportuno, por lo cual puede concluirse que el acatamiento no sería sino de poquísima monta” (p. 32).

La posición legista del empirista inglés supone serios problemas para la teoría política moderna, puesto que como hemos expuesto, la fenomenología política se compone de dos elementos: autoridad o *auctoritas* y potencia o *potentia*. Subordinar el poder a la autoridad, es decir, a la ley, obvia la naturaleza misma del poder, en el sentido en que éste es anterior a la regulación, solamente pudiendo encauzarse, de *potentia* (poder sin límites) a *potestas* (poder limitado o normado).

Por esto mismo, con Carl Schmitt se introduce, en su teología política, el milagro, cuya expresión política es la actividad del soberano: opera sobrenaturalmente (*potentia absoluta Dei*) sobre la naturaleza (*potentia ordinata*). El soberano, pues, expresa su absoluto poder, sin ley que lo pueda frenar, muy en contraposición con lo que piensa Locke.

Kant: *die praktische Vernunft*

La filosofía crítica de Kant pone en entredicho los postulados del progresismo político ilustrado, desde el punto de vista de la razón, tanto pura como práctica, aunque comparta el

anhelo pacificador propio del pensamiento moderno monadológico, liberal, diciéndonos (2003): “ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y el gobierno de otro Estado” (p. 4) y añade que “no debe considerar como válido un tratado de paz que se haya ajustado con la reserva mental de ciertos motivos capaces de provocar en el porvenir otra guerra” (p. 2).

Lo anterior es así puesto que en el sistema kantiano, las ideas de la razón práctica, que funcionan como principios de acción, esto es, de la voluntad, son la idea de Dios, de la libertad, la inmortalidad del alma y del bien, y en ese sentido, las relaciones entre los hombres son del tipo pacíficas, limitadas: el alcance de la acción termina donde se puede perjudicar al otro, al prójimo:

“La razón, desde las alturas del máximo poder moral legislador, se pronuncia contra la guerra en modo absoluto, se niega a reconocer la guerra como un proceso jurídico, e impone, en cambio, como deber estricto, la paz entre los hombres; pero la paz no puede asentarse y afirmarse como no sea mediante un pacto entre los pueblos” (Kant, 2003, p. 9).

Para Kant, los resultados de la investigación de la subjetividad condicionan el entendimiento de la objetividad, es decir, la moralidad era el marco interpretativo para entender la ciencia de lo político. Con el tratamiento anterior de las ideas hemos plasmado que esto no es de esta manera, sobre todo si nos fijamos en la naturaleza de los hombres, cuyo resultado sin una normatividad objetiva que la rija sería la “*bellum omnium contra omnes*”. Además, como veremos con Schmitt, las categorías políticas son esencialmente distintas a las categorías ética-morales y económicas, de tal forma que aunque moralmente sea deseable la paz, políticamente esto no es posible. Aunque como apunta Kant, la política y la moral no son parcelas de saber contradictorias:

“La política dice: ‘sed astutos como la serpiente’. La moral añade esta condición limitativa: ‘y cándidos, como la inocente paloma’. Si ambos consejos no pudiesen entrar en un mismo precepto, existiría realmente una oposición entre la política y la moral; pero si ambos deben ir unidos absolutamente, será absurdo el concepto de la

oposición, y la cuestión de cómo se ha de resolver el conflicto no podrá ni plantearse siquiera como problema” (Kant, 2003, p. 17).

Por tanto, para Kant la razón práctica es necesaria para intentar limitar el campo de la política, muy al modo en que la teología medieval limitaba la conducta mundana política y social al subordinar su teleología al contenido y la esencia cristiana, usando medios políticos para efectuar la salvación de las almas, en la conducción y cuidado público de las almas.

“El concepto de libertad, en cuanto su realidad haya quedado demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, es la piedra angular de toda la construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los otros conceptos (de Dios e inmortalidad) los cuales, como meras ideas permanecían sin apoyo en la razón especulativa, se unen ahora al concepto de libertad y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, esto es, su posibilidad es demostrada con el hecho de que la libertad es real, porque esta idea se manifiesta mediante la ley moral” (Kant, 2005, pp. 3-4).

Para concluir y muy a propósito de la teología acotando la expresión de lo político, recordamos que durante el medioevo existía el género literario de las “visiones”, suerte de escritos en tono moralizante y condenatorio que exponían a los feligreses una descripción del infierno y de los estratos del reino de Dios (Purgatorio y Empíreo), en el uso reiterado de pecados, ejemplo de lo cual lo tenemos con la *Comedia* de Dante. En la *Visión de Tundal* se nos dice:

“Al cabo de un tiempo caminando Tundal y el ángel pasaron por un lugar donde se hallaba un buen número de personas comunes. Tundal ya había visto antes a algunas de esas personas y sabía perfectamente a qué se dedicaban. Entre ellos vio a dos reyes que en vida gozaron de gran poder y que vivían con extrema humildad. Ambos eran hombres de honor. El primero se llamaba Cantaber y el segundo Donatus. Entonces Tundal le preguntó al gentil ángel: ‘Señor, ¿Qué es esto que veo? Estos dos reyes fueron muy poderosos en vida, valientes y acérrimos, aunque poco compasivos el uno con el otro, pues se odiaban a muerte tanto como Caín odiaba a su hermano. No entiendo como fueron merecedores de venir a este delicioso lugar.’ El ángel consideró oportuno

darle a Tundal una explicación y le dijo: ‘Os diré por qué Dios tuvo piedad de ellos. Antes de morir, estos dos reyes se arrepintieron de corazón de sus pecados. En el caso de Cantaber, cuando éste enfermó, abrió su corazón a Dios y prometió con lágrimas en los ojos ponerse en manos de Éste y hacer penitencia durante el resto de su vida cuando recobrase la salud. En cuanto a Donatus, éste estuvo mucho tiempo viviendo en una celda antes de su muerte. Un buen día repartió todos sus bienes entre los menesterosos para que rezasen por él y se fue a vivir pobremente a una celda. Es verdad que aunque ambos llegaron a convertirse en poderosos reyes, ambos murieron pobres. Además, ambos confesaron sus pecados y Dios tuvo misericordia de ellos. Por lo tanto, Dios no los abandonó y los trajo a este lugar de dicha.’ Dicho esto, Tundal siguió gozando con la vista de aquel hermoso lugar. Después continuaron su camino hasta toparse con una suntuosa mansión. Tundal nunca había visto en vida una como aquella. Los muros parecían estar hechos de oro y tenían incrustados en ellos piedras preciosas. El techo de la mansión parecía estar hecho de carbunclos y no tenía ni puertas ni ventanas sino numerosas entradas que permanecían abiertas para quienes desearan entrar. ¡Y cómo resplandecía esa mansión! Sus habitaciones eran amplias y circulares, el suelo estaba cubierto de piedras preciosas y carecía de columnas. Sin duda alguna, tendría un valor incalculable, sobre todo porque brillaba con gran esplendor tanto fuera como dentro. Tundal se fijó en todos los detalles de aquella mansión. Notó que había una silla suntuosamente adornada y decorada con oro rojo y abundantes paños de oro y seda. Y sentado en esa silla vio al poderoso rey Cormac. Claro está que Tundal sabía muy bien quien era ese rey. Sus atuendos eran de variados y ricos colores. La gente se acercaba a él para traerle numerosos presentes y manifestarle su alegría al verlo. Tundal se acercó a la multitud para no perder detalle de nada. Se fijó especialmente en las reverencias que hacían al rey aquellos que una vez lo tuvieron como señor en vida. También estaban reunidos allí muchos sacerdotes y diáconos vestidos con ricos atuendos sagrados como si fueran a dar misa y rodeados de grandes riquezas como copas y cálices ricamente ornados, brillantes incensarios de oro y plata, palanganas apropiadas para la ocasión fabricadas con rico oro, y mesas pintadas con gran colorido. ¡Cuánta felicidad había allí! Los que llegaban a aquella mansión se arrodillaban ante el rey y le decían: ‘¡Qué la felicidad os acompañe siempre! Por vuestras obras henos aquí’

Tundal, maravillado de lo que veía, le dijo al ángel: ‘La mayoría de los que aquí se hallan presentes no fueron nunca vasallos del rey, me sorprende que le rindan pleitesía.’ Y el ángel le respondió cortésmente: ‘En efecto, la mayoría de los que aquí veis no perteneció a su séquito. Muchos son pobres peregrinos a los que dio limosna en vida o miembros de la Santa Madre Iglesia a los que ayudó siempre. Quiera Dios Todopoderoso que su fidelidad para con su señor sea sincera.’ ‘Señor’, preguntó Tundal, ‘¿Sufrió algún castigo este rey tras su muerte?’ Y el ángel le respondió: ‘Sufrió muchos castigos y aún no está libre de ellos. Mirad.’ De súbito la mansión, que antes resplandecía como el sol, se oscureció como la noche. Quienes se encontraban allí se quedaron en silencio. El rey se dio la vuelta en su silla y comenzó a lamentarse profundamente. Vio entonces a muchos hombres arrodillados en actitud orante que decían: ‘Señor del Cielo, hágase Vuestra voluntad. Tened piedad de él.’ Seguidamente vio Tundal al rey vestido con un atuendo de afilado y doloroso pelo de cabra por encima del ombligo dando gritos de dolor. Por debajo del ombligo unas llamas lo quemaban y devoraban sin cesar. ‘El rey’, dijo el ángel, ‘debe padecer este tormento todos los días. Así lo mandó Dios, pues Cormac no mantuvo la promesa matrimonial de guardar fidelidad a su esposa y ordenó dar muerte junto a la iglesia de San Patricio a un conde a quien odiaba y tenía como enemigo. Todos los días arderá en llamas hasta el ombligo y todos los días tendrá que llevar un doloroso y afilado atuendo de pelo de cabra. Este rey se libró de todos los castigos menos de estos dos’. Entonces preguntó Tundal: ‘¿Y cuándo debe padecerlos? ¿Durante cuánto tiempo?’ Y el ángel respondió: ‘Cada día durante tres horas. El resto de las veinte y una horas será feliz y será agasajado por multitud de personas’. Y al terminar de decir estas palabras, Tundal y el ángel se pusieron en camino hacia otro hermoso lugar de felicidad” (Marcus, 2011, pp. 128-130).

Con el género literario de las visiones lo que se buscaba era el dominio pasional propio de la política en su inalcanzable deseo de poder, mediante el miedo de una condena si no se seguían los preceptos divinos. No por nada el autor de la *Visión de Tundal*, Marcus, expone el caso cainítico de Cantaber y Donatus, junto con el abuso del poder en Cormac al no seguir la fidelidad del matrimonio y el dar muerte injusta a inocentes. Los reyes incluso pueden

padecer escatológicamente inmensurables castigos, la imagen de lo cual seguramente servía para refrenar los apetitos del poder político, que era lo que intentaba establecer la modernidad con la esfera de la moralidad.

Rousseau: contractualismo social

La dimensión política de la comunidad debe sostenerse, como hemos fundamentado a lo largo de nuestro tratamiento de ideas, sobre la asociación en sentido pre-político, sea esto lo social. Con Hobbes vimos que el impulso primitivo que se expresa en el resultado del Estado como técnica es el resguardo de la ciudadanía, es decir, la entidad estatal se fundamenta en el miedo, evitando “el todos contra todos” en su capacidad abrasiva de la violencia.

Sin embargo, el contractualismo de Rousseau se basa en lo social, es decir, en el acuerdo entre voluntades, sumadas las cuales expresan la llamada “voluntad general”:

“‘Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes’. Tal es el problema fundamental cuya solución da el *Contrato social*.

Si se descarta, pues, del pacto social lo que no es de esencia, encontraremos que queda reducido a los términos siguientes: ‘Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo’.

A fin de que este pacto social no sea, pues, una vana fórmula, él encierra tácitamente el compromiso, que por sí solo puede dar fuerza a los otros, de que, cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre, pues tal es la condición que, otorgando cada ciudadano a la patria le garantiza de toda dependencia personal, condición que constituye el artificio y el juego del mecanismo político y que es la única que legitima las obligaciones civiles, las cuales, sin ella, serían absurdas, tiránicas y quedarían expuestas a los mayores abusos.” (Rousseau, 1999, pp. 14-18).

El ciudadano rousseauniano es libre en la medida en que se somete a la voluntad general: es decir, la coacción de esta hipóstasis genera como resultado una ciudadanía libre, garantizando las obligaciones de tipo civil.

Con Rousseau se explicita uno de los mayores mitos modernos: la llamada voluntad general es un émulo de la figura del Estado, el cual consta de una identidad definida e histórica concreta, en tanto concepto históricamente desarrollado y prácticamente aplicado. La voluntad de los más implica una suerte de asentimiento, en la forma de contrato, en la que las voluntades atómicas afirman querer someterse a una voluntad de tipo molecular, siendo esto lo que se entiende como la esfera civil.

Empero, lo que no toma en cuenta Rousseau es que la naturaleza implica subordinación a unas condiciones existenciales particulares, del tipo fisiológico o materiales en general, y que por tanto, la libertad general está constreñida a la posibilidad de dar satisfacción a aquello que nos subsume a un determinado cariz existencial. Esto es, la voluntad de ser libre, individual o general, no implica *de facto* el ejercicio de la libertad, hechos de hombre libre, sino todo lo contrario: con la enunciación de “somos libres” se han cometido y justificado las mayores coacciones contra la naturaleza humana, que en el pensamiento de Rousseau, sería “la obligatoriedad de ser libre”.

“Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad y aun a sus deberes. No hay resarcimiento alguno posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible, con la naturaleza del hombre: despojarse de la libertad es despojarse de moralidad. En fin, es una convención fútil y contradictoria estipular de una parte una autoridad absoluta y de la otra una obediencia sin límites” (Rousseau, 1999, p. 10).

La libertad rousseauniana será desmentida por la concepción marxista en su análisis del materialismo dialéctico e histórico, el cual atiende a las condiciones materiales concretas que generan un cierto tipo de subjetividad y de voluntad. No se deja de ser hombre por renunciar a la libertad, se es libre en la medida en que se es un tipo específico de hombre, antecediendo la existencia a la esencia. Esto es lo que Marx le refuta a Feuerbach en sus famosas *Tesis*:

“Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo mismo. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, v. gr., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla” (Marx, 1845, p. 1-2).

Hegel: eticidad

Con Hegel y su filosofía del derecho se tiene una apuesta interesante sobre lo político y lo jurídico. A través del siglo decimonónico se operó la separación entre la esfera del conocimiento político y la esfera del conocimiento jurídico. Las investigaciones hegelianas se aplicaron, pues, a lo concerniente al derecho.

“La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la idea del derecho, el concepto del derecho y su realización.

La ciencia del derecho es una parte de la filosofía. Por tanto, ella tiene que desarrollar desde el concepto la idea, como lo que es la razón de un objeto o, lo que es lo mismo, observar el desarrollo propio e inmanente de la cosa misma. Como parte, ella tiene un punto de partida determinado, el cual es el resultado y la verdad de lo que antecede y constituye de ello la así llamada prueba. El concepto del derecho, por tanto, según su devenir, cae fuera de la ciencia del derecho; su deducción está aquí presupuesta y hay que admitirla como dada” (Hegel, 2000, pp. 79-80).

Como es de notar, la filosofía se encarga del estudio de las ideas que son, las más de las veces, presupuestas en los demás campos de saber. La idea del derecho no pertenece a la ciencia del derecho, sino a la filosofía, en tanto lo jurídico asume y presupone, dogmáticamente, que su idea es apodíctica, mientras que para la filosofía es problemática,

esto es, trata las ideas de forma crítica. Kant, hace esta distinción de los distintos métodos de la filosofía:

“Hay un principio de duda que consiste en esta máxima: proponerse tratándose de conocimientos, hacerlos inciertos. Este principio tiende a hacer ver la imposibilidad de llegar a la certeza. Esta manera de filosofar es el escepticismo. Se opone al método dogmático, al dogmatismo, que es una confianza ciega, en la facultad que tiene la razón de extenderse a priori y sin crítica, por puras nociones, únicamente para obtener un éxito aparente.

Estos dos métodos son viciosos si se hacen generales, porque hay un gran número de conocimientos, en los cuales no podemos proceder dogmáticamente, y de otro lado el escepticismo, renunciando a todo conocimiento afirmativo, paraliza todos nuestros esfuerzos para adquirir el conocimiento de lo cierto” (Kant, 2003, p. 54).

Con Spinoza vimos, extendiéndose con la concepción marxista del hombre y la realidad social, que lo jurídico se expresa mediante la esencia del hombre, esto es, la realidad del espacio vital antropológico de los hombres implica la individualidad de cada uno, su poder en la existencia. De allí que el derecho sea la potencia real actual del hombre, o como lo entiende Hegel (2000):

“El campo del derecho es, en general, lo espiritual y su lugar próximo y punto de partida la voluntad, la cual es libre, de modo que la libertad constituye su sustancia y su determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido desde el mismo como una segunda naturaleza” (p. 87).

Si para Hegel (2000) “el derecho es, en general, la libertad como idea” (p. 108), hay que entender que lo que se plantea por libertad en la concepción moderna está subordinado al ámbito estatal; quien considere lo contrario sitúa al hombre de manera equivocada. Spinoza (2009) nos dice:

“Llamo ‘servidumbre’ a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se

siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor” (pp. 279-280).

La servidumbre es la conducción práctica a través de la pasión, es decir, acciones cuya causa no somos nosotros solos, sino que depende de algo externo a nosotros. Por eso existe el marco regulatorio del Estado, el cual coacciona la expresión pasional del hombre, cuyo límite de manifestación es la violencia. Empero, para Hegel es preferible el estado de cosas que llama “eticidad”:

“La eticidad es la idea de la libertad, en cuanto el bien viviente, el cual tiene en la autoconciencia su saber y su querer, y mediante cuyo actuar tiene su realidad, así como ésta tiene en el ser ético su finalidad motor y su fundamento que es en sí (*an sich*) y para sí. La eticidad es el concepto de la libertad que se ha convertido en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia” (Hegel, 2000, p. 223).

De allí que “la sustancia ética, en cuanto contiene a la autoconciencia que es para sí unida con su concepto, es el espíritu real de una familia y de un pueblo” (Hegel, 2000, p. 231). Rememorando esta expresión de Hegel lo dicho por Ernst Jünger sobre la tradición: sus vínculos son por la comunidad de sangre, de donde emana la expresión de lo político:

“El concepto de esta idea [de la eticidad] es sólo como espíritu, como sabiéndose y real, puesto que él es la objetivación de sí mismo, el movimiento a través de sus momentos. Por consiguiente, él es:

A) El espíritu ético inmediato o natural: la familia. La sustancialidad se cambia en detrimento de su unidad, en la escisión y en el punto de vista de lo relativo, y es así.

B) Sociedad civil, una unión de los miembros como singulares independientes en una así universalidad formal, mediante sus necesidades vitales y mediante la constitución jurídica como medio de seguridad de las personas y de la propiedad y mediante un ordenamiento externo para sus intereses particulares y comunes. Este Estado externo.

C) Se retrotrae y reúne en la finalidad y la realidad de lo universal, sustancial y de la vida pública consagrada a éste en la Constitución del Estado” (Hegel, 2000, p. 231).

Marx: el yo como producto

En términos sintéticos: la naturaleza de lo político, para Marx, depende de los modos de producción de su tiempo. La economía subordina la esfera política, antecediéndole y generando la naturaleza de esta.

Lo anterior es de esta forma en el hecho de que el sistema de pensamiento marxista tiene sus fuentes en el hegelianismo, que toma su despliegue filosófico de Spinoza. Para este filósofo, todo lo que es implica de suyo la posibilidad de su negación o “*omnis determinatio negatio est*”. La realidad se compone de un entramado dialéctico, del *occursus*, la posibilidad del encuentro o del choque, tal como lo expresa Spinoza (2009): “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida” (p. 249).

En el materialismo histórico esta oposición o negación entre las cosas se asume como lucha de clases. “La historia de la humanidad –para el marxismo– es la historia de la lucha de clases”.

“La idea fundamental e íntima del *Manifiesto*, a saber: que la producción económica y la estructura social que resulta forman indefectiblemente, en cada época histórica, la base de la historia política e intelectual de esta época; que, por consecuencia (después de la desaparición de la primitiva propiedad común del suelo), toda la historia ha sido una historia de luchas de clases, de luchas entre las clases explotadas y las clases explotadoras, entre las clases dominadas y las clases dominantes, en los diferentes estados de su desenvolvimiento histórico” (Marx & Engels, 2000, pp. 11-12).

“De esto se deduce que la revolución socialista que derroca el dominio de la burguesía y establece un nuevo tipo de relaciones de producción, no puede dejar subsistente el Estado burgués. Tiene que romper el viejo aparato del Estado y crear un nuevo Estado: la dictadura del proletariado.

Y no sólo el Estado, sino todas las superestructuras políticas e ideológicas, como el derecho, la ciencia, el arte, la filosofía, etc., están estrechamente ligadas al régimen

económico de la Sociedad, al Estado, y se condicionan mutuamente” (Rosental, 1946, p. 50).

Por tanto, posterior a esta idea de naturaleza ontológica lo que queda es el análisis de las formas de despliegue económico para determinar qué es lo político, o de qué manera la dominación es efectuada, identificando los rasgos de las facciones o clases en disputa.

“La historia de toda sociedad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, nobles y siervos, maestros jurados y compañeros; en una palabra, opresores y oprimidos, en lucha constante, mantuvieron una guerra ininterrumpida, ya abierta, ya disimulada; una guerra que termina siempre, bien por una transformación revolucionaria de la sociedad, bien por la destrucción de las dos clases antagónicas” (Marx & Engels, 2000, p. 25).

Para Marx, la Primera Revolución Industrial configuró el carácter de la economía libre de mercado, transmutando las relaciones económicas de simples a más complejas. El economista de la Escuela Austriaca, von Hayek (1981), nos dice:

“Ahora bien, la civilización para funcionar y para evolucionar hasta el estadio de una economía de mercado digna de ese nombre requiere, como antes dije, remodelar al hombre primitivo que fuimos, mediante sistemas legales y sobre todo a través del desarrollo de cánones éticos culturalmente inculcados, sin los cuales las leyes serían por lo demás inoperantes. Es importante señalar que hasta la revolución industrial esto no produjo esa incomprensión, hoy tan generalizada, sobre las ventajas de la economía de mercado; una gran paradoja, en vista que ha sido desde entonces cuando este sistema ha dado sus mejores frutos en forma de bienes y servicios, pero también de libertad política, allí donde ha prevalecido. La explicación es que hasta el siglo XVIII las unidades de producción eran pequeñas. Desde la infancia todo el mundo se familiarizaba con la manera de funcionar de la economía, palpaba eso que llamamos el mercado. Fue a partir de entonces que se desarrollaron las grandes unidades de producción, en las cuales (y en esto Marx vio justo) los hombres se desvinculan de una comprensión directa de los mecanismos y por lo tanto de la ética de la economía de mercado” (p. 3).

El trabajador, con su fuerza de trabajo, ya no puede siquiera atisbar la finalidad de lo que ayudaba a producir, en tanto que el producto final atraviesa procesos sofisticados, de la mano de diferentes trabajadores, alienándose, por tanto, de la propia actividad ejercida:

“Para extraer valor del consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir dentro de la esfera de la circulación, en el mercado, una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser fuente de valor; cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera objetivación de trabajo, y por tanto creación de valor. Y el poseedor de dinero encuentra en el mercado esa mercancía específica: la capacidad de trabajo o fuerza de trabajo” (Marx, 2008, p. 203).

Es de notar que la hechura o producción de carácter económico implica la impresión de la esencia activa de quien ejecuta la obra, esto es, el hombre se realiza, despliega su esencia, a través de su trabajo; por tanto, es una suerte de producto social o *gesellschaftliches Produkt*. Esta idea viene, en principio, de la concepción spinozana del deseo, con la identificación de la esencia con el deseo:

“El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma.

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar.

El deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo” (Spinoza, 2009, pp. 210-212).

El “principio de identificación de la esencia y el apetito”, en las palabras de Vidal Peña, expresa el hecho de que el hombre se concreta, concreta su ser, su yo, a través de la aplicación de sí a diversas actividades, las cuales apuntan de manera directa a la conservación de su ser, sin que nada pueda negar o disminuir dicho ser. Los modos productivos en el capitalismo desdicen al hombre a través de su alienación, en tanto que hay un usufructo de la labor del

mismo, llamado plusvalor, sometiendo al trabajador a una disminución sostenida de su yo. De tal forma que el trabajador es contemplado solamente en términos maquínicos, de fuerza de trabajo, no ya como ser subjetivo que tiende a proyectos que lo pueden hacer libre.

La “voluntad general” de Rousseau, junto con su idea de libertad, quedan así desmentidas; en palabras de Spinoza (2009): “los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran” (p. 113).

En el mismo orden de lo anterior, si las relaciones entre los hombres son dialécticas, que en el materialismo histórico asume la forma de la clase dominante subsumiendo a la clase dominada, podríamos preguntarnos si existe alguna forma de salir de esta situación de dominio y enajenación, teniendo en cuenta el eje económico de esta expresión de lucha. Marx y Engels (2000) responden a esta cuestión que lo que puede hacerse es una revolución:

“La lucha del proletariado contra la burguesía, aunque en el fondo no sea una lucha nacional, reviste, sin embargo, al principio, tal forma. Huelga decir que el proletariado de cada país debe acabar antes de nada con su propia burguesía. Al enumerar a grandes rasgos las fases del desenvolvimiento proletario, hemos trazado la historia de la guerra civil más o menos latente que mina la sociedad hasta el momento en que esta guerra estalla en una revolución declarada y en la que el proletariado fundará su dominación por el derrumbamiento violento de la burguesía” (p. 46).

Es necesario que para poder llegar a hacer la revolución, el proletariado se desvincule de la cosmovisión burguesa y capitalista, esta última fundamentada en el fetichismo de la mercancía: “la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un ‘enorme cúmulo de mercancías’, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza” (Marx, 2008, p. 43).

CAPÍTULO III

Finales del siglo XIX y principios del XX

Carl Schmitt en la política

La política decimonónica, como vimos, de cuño liberal la más de las veces, encontró un férreo opositor en sus maneras y despliegue argumentativo y conceptual, analizando el devenir político moderno en sus resultados, revisando, asimismo, la tradición de los conceptos y categorías políticas en el esclarecimiento de la ciencia de lo político.

En *El concepto de lo político (Der Begriff des Politischen)* de 1927, Carl Schmitt analiza en profundidad qué es lo que se quiere decir cuando se habla de lo político, a qué conjunto de ideas y de relaciones entre ideas se alude, qué identidades reales, posibles y/o necesarias son aprehendidas por la categorización política de lo político.

El despliegue político moderno es el despliegue de la entidad estatal, de la época de la estatalidad, por tanto “el concepto de Estado presupone el concepto de lo político (*der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus*)” (Schmitt, 1927, p. 30).

El Estado, como se ha tratado con anterioridad, no es una entidad del tipo social o económica, cuya lógica obedece a las categorías éticas y económicas; el Estado implica un desarrollo categorial particular, que dispensa de lo bueno, lo malo, lo útil, lo inútil, el costo, el beneficio, entre otras categorías axiológicas. Lo que interesa en el Estado es lo principalmente político, que para Schmitt es la distinción amigo-enemigo:

“La distinción política específica, a la que pueden remitirse las acciones y motivos políticos, es la distinción entre *amigo y enemigo (die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind)*. Al ámbito de lo político le corresponde los opuestos relativamente autónomos de otras áreas: la del bien y del mal en lo moral, la de belleza y fealdad en lo estético, etc. Es autónoma, es decir, que no se derivan ni se remiten a alguna de estas u otras oposiciones. La contraposición entre el bien y el mal no puede ser identificada sin más, con la de belleza y fealdad o con lo

beneficioso y perjudicial, ni ser reducida inmediatamente a ellas, mucho menos la oposición entre amigo y enemigo debe confundirse o mezclarse con una de esas contraposiciones. La distinción amigo y enemigo puede existir en la teoría y en la práctica sin que, al mismo tiempo, se apliquen distinciones morales, estéticas, económicas y demás” (Schmitt, 1927, pp. 33-34).

La necesidad de Schmitt por aclarar y delimitar lo que es la política se debe a los impulsos liberales de confundir las parcelas económica y ética con la parcela política, “el liberalismo del último siglo transformó y desnaturalizó todas las nociones estatales y políticas de una forma singular y sistemática” (Schmitt, 1927, p. 59):

“El pensamiento liberal, de modo extremadamente sistemático, elude o ignora al Estado y la política y se mueve en una típica y siempre recurrente polaridad de dos esferas heterogéneas, concretamente, entre la ética y la economía. La desconfianza frente al Estado se explica fácilmente a partir de los principios de un sistema para el cual, el individuo debe permanecer *terminus a quo* y *terminus ad quem*” (Schmitt, 1927, pp. 60-61).

La distinción amigo-enemigo (*Freund und Feind*) configura la razón de lo político, establecido a través de las facciones, y por tanto, prefigura la posibilidad de la guerra.

“El enemigo no es el competidor o el adversario en general. El enemigo tampoco es el adversario privado al que se detesta. El enemigo es solamente un grupo de hombres que *luchan* eventualmente, es decir, de acuerdo a una posibilidad real frente a otros. El enemigo es únicamente el enemigo público, porque todo lo que se relaciona con un grupo de personas y en particular con todo un pueblo se vuelve *público*.

Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su verdadero significado, debido a que tienen y mantienen particular referencia, especialmente, con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra se deriva de la enemistad, porque es la negación esencial de otro ser. La guerra es simplemente la realización extrema de la enemistad” (Schmitt, 1927, pp. 35-36).

El Estado realiza y aplica esta posibilidad de distinción de amigo-enemigo al detentar el *ius belli*, ya que es una unidad política decisiva: “el Estado, como unidad política determinante, ha concentrado en sí un enorme poder: la posibilidad de hacer la guerra y, de ese modo, disponer abiertamente de la vida de las personas” (Schmitt, 1927, p. 46).

Por tanto, el Estado encarna la unidad nacional que se proyecta existencialmente en lo político, cuyos vínculos son la tradición, la identificación cultural (misma lengua –el rasgo más característico de la identidad nacional es la comunidad de lengua, como lo expresa Tucídides (1963): “después que Heleno y sus hijos se apoderaron de la región de Ftiótide, y por su interés llevaron aquellas gentes a poblar otras ciudades, cada una de estas ciudades, por la comunidad de lengua, se llamaron helenos, que quiere decir griegos” (p. 6)–, mismas costumbres, mismos códigos interpretativos y conductuales) y expresiones imaginarias-simbólicas del ser nacional y patriótico, cosas de las cuales emana una pronunciada y enfática esencia que sirve de argumento en los términos bélicos, haciendo de la lucha estatal –lucha entre profesionales de la guerra al mando del Estado– una lucha nacional –lucha entre modos de ser antagónicos; una lucha maniquea–. Ernst Jünger (1925) nos dice al respecto:

"No: ¡nuestro nacimiento no debe ser una casualidad para nosotros! Ese nacimiento es el acto que nos radica en nuestro reino terrestre, el cual, con millares de vínculos simbólicos, determina nuestro puesto en el mundo. Con él nos convertimos en miembros de una nación, en medio de una comunidad estrecha de ligámenes nativos. Y de aquí que vayamos después al encuentro de la vida, partiendo de un punto sólido, pero prosiguiendo un movimiento que ha tenido inicio mucho antes que nosotros y que mucho después de nosotros hallará su fin. Nosotros recorreremos sólo un fragmento de esta avenida gigantesca; sobre este tramo, sin embargo, no debemos transportar sólo una herencia entera, sino estar a la altura de todas las exigencias del tiempo.

El hombre nacional atribuye valor al hecho de haber nacido entre confines bien definidos: en esto él ve, antes que nada, una razón de orgullo. Cuando acaece que él traspase aquellos confines, no sucede nunca que él fluya sin forma más allá de ellos, sino en modo tal de alargar con ello la extensión en el futuro y en el pasado. Su fuerza reside en el hecho de poseer una dirección, y por tanto una seguridad instintiva, una

orientación de fondo que le es conferida en dote conjuntamente con la sangre, y que no precisa de las linternas mudables y vacilantes de conceptos complicados. Así la vida crece en una más grande unidad, y así deviene ella misma unidad, pues cada uno de sus instantes reingresa en una conexión dotada de sentido.

Netamente definido por sus confines, por ríos sagrados, por fértiles pendientes, por vastos mares: tal es el mundo en el cual la vida de una estirpe nacional se imprime en el espacio. Fundada en una tradición y orientada hacia un futuro lejano: así se imprime ella en el tiempo. ¡Ay de aquél que cercena las propias raíces! Éste se convertirá en un hombre inútil y un parásito. Negar el pasado significa también renegar del futuro y desaparecer entre las oleadas fugitivas del presente”.

El Estado pues, como invención moderna, concreta, sujeta a un tiempo histórico determinado, bajo el tratamiento político de Hobbes y Bodin, organiza esa unidad política, es un concepto de orden, ordinal: “el Estado es el concepto de orden omnímodamente dominante de la unidad política” (Schmitt, 1998, p. 69). Se caracteriza por expresarse endógena y exógenamente partiendo de la idea de territorio –lo telúrico o terrestre–:

“El Estado establece una unidad territorial compacta. El pensamiento jurídico de la soberanía estatal representa el primer paso en el camino ulterior que en los siglos siguientes conduciría al *Estado* como unidad especialmente cerrada, deslindada con precisión matemática de otros Estados, centralizada y fuertemente racionalizada. Los medios organizativos específicos del poder estatal uniforme son, como es sabido, el ejército, la Hacienda pública y la policía del Estado. El Derecho va convirtiéndose progresivamente en *ley* estatal por la Justicia del Estado y encuentra su manifestación pertinente en las codificaciones estatales de las leyes” (Schmitt, 1998, p. 73).

El poder estatal endógeno lo representa la fuerza policial, en la vigilancia y prevención de delitos tipificados en los códigos legales (la posibilidad de la violencia inherente a los hombres-ciudadanos); el exógeno se remite a lo allende a las fronteras nacionales, en los intentos bélicos que atenten contra la soberanía.

La estatalidad se relaciona, como dijimos, con la tierra, frente a lo que sucede en el mar. Hay, por tanto, dos expresiones del poder político que atañen respectivamente a la tierra y al mar, sintetizadas en el *ius publicum europeum* o derecho de gentes europeo:

“A dos concepciones espaciales tan dispares de la tierra firme y del mar, tienen que corresponder, forzosamente, dos ordenamientos de derecho de gentes completamente diferentes: un derecho de gentes del mar y otro enteramente diferente de la tierra. Cada uno de ellos tiene un concepto de la guerra y del enemigo que difiere por completo de la concepción del otro. En tierra firme, el Estado viene a ser el único sujeto normal del derecho de gentes y, consecuentemente, el único protagonista del ordenamiento, del progreso y de la humanización. La guerra terrestre es juridificada, especialmente por el hecho de que se convierte en guerra entre Estados, es decir, en conflicto armado entre los ejércitos estatales de los beligerantes. Toda racionalización –es decir, racionalización en el sentido de parcelación y prevención de la guerra total– consiste en el hecho de que la guerra terrestre deviene, con un perfil cada vez más acusado, una guerra exclusivamente entre Estados, es decir interestatal, protagonizada por ejércitos estatales y que respeta a la población civil y a la propiedad privada.

La guerra naval de este ordenamiento del derecho de gentes no es, en cambio, una guerra entre combatientes. Antes bien, arranca del concepto totalizador del enemigo, que trata como tal a todo ciudadano del Estado enemigo, así como a cualquier persona o entidad que comercie con el adversario y fortalezca su economía. Para esta guerra, sigue en pie el porfiado aferramiento al criterio de que la propiedad privada del enemigo continúa siendo objeto del derecho marítimo, que la considera como botín legítimo, de modo que, con el recurso al bloqueo –aceptado por el derecho de gentes como acción específica de la guerra naval– puede quedar afectada indistintamente toda la población de la zona bloqueada, e incluso la propiedad privada de los neutrales puede ser secuestrada en virtud del derecho de apresamiento, otro recurso reservado a la guerra naval y reconocido por el derecho de gentes” (Schmitt, 1998, pp. 77-78).

La posibilidad de la guerra terrestre es una guerra interestatal, guerra entre potencias soberanas, regulada bajo el derecho internacional. Es una guerra entre las facciones bélicas, encarnadas en soldados o profesionales marciales bajo el mando del soberano del Estado.

En esta guerra constreñida a unos límites concretos, se respeta a los individuos que no hacen parte de la profesión militar o policial, esto es, el ciudadano es protegido y no es tomado como un enemigo al que se le puede matar, incluyendo lo que posee –sus propiedades son resguardadas–: de allí que la guerra terrestre sea una guerra con un enemigo determinado, que no busca aniquilar a su enemigo, sino reducirle su capacidad política-bélica hasta el punto que no represente una amenaza, y no simplemente anonadarlo, nihilizándolo y borrándolo de la existencia. Por esto se dice que la guerra se hace legítima y legalmente, es decir, en términos de justicia, frente a la oposición liberal de evitar la guerra a todo costa, con su galopante pacifismo, haciendo la guerra solo para eliminar la posibilidad de futuras guerras: una guerra total para lograr una paz total. Pero como hemos visto a lo largo de lo que hemos tratado, esa pretensión liberal no es verdadera, siendo una ilusión que desdibuja los cauces por los que circula normalmente la expresión de lo político en lo bélico: el enemigo se transforma en un monstruo que hay que aniquilar de una vez para siempre. El liberalismo, así, encarna todos los vicios políticos modernos.

Empero, continuando con lo precedente, podríamos preguntarnos, ¿qué es soberanía frente a la expresión bélica, que supone un Estado excepción?

Nuestro jurista alemán nos lo responde de manera clara y patente: “soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 2009, p. 13).

Antes de abordar la soberanía en Schmitt vale que se aclare lo que es entendido por Estado de excepción.

Cuando acontece un episodio extraordinario a lo largo de la vida política de una nación, como lo es un desastre natural, la guerra o conflictos sociales dentro de los límites del territorio, la forma de actuar de quienes detentan el mando del Estado requiere un impulso expedito y concreto, que en los momentos normales y ordinarios no se aplica en tanto existe la coordinación de los factores que conforman el poder: lo judicial, lo legislativo y lo ejecutivo

–lo propio del sistema de contrapesos del poder, equilibrándolo–. Una situación extraordinaria requiere un poder extraordinario que sea capaz de afrontar dicha situación, que en su naturaleza de estar más allá de lo ordinario no se contempla en protocolos ni es capaz de situarse en una logística determinada, en beneficio, claro está, de quienes caen bajo el resguardo y derecho del Estado. Tucídides (1963) nos da un ejemplo sobre lo anterior:

“El ateniense Tucídides escribió la guerra que tuvieron entre sí los peloponenses y los atenienses, comenzando desde el principio de ella por creer que iba a ser la mayor y más digna de ser escrita, que todas las anteriores, pues unos y otros florecían en prosperidad y tenían todos los recursos necesarios para ello; y que todos los demás pueblos de Grecia tomaron partido en favor y ayuda de una u otra parte, unos desde el principio de la guerra y otros después. Fue este movimiento el más grande, no sólo para los griegos sino también para los bárbaros y la mayoría de los hombres. Porque de las guerras anteriores, especialmente de las más antiguas, es imposible saber lo cierto y verdadero por el largo tiempo transcurrido; sin embargo, a juzgar por los indicios remotos que he podido alcanzar, no creo fueran muy importantes, ni por los hechos de guerra, ni tampoco en cuanto a lo demás” (p. 5).

“Los griegos que se habían rebelado contra el rey de Persia y los que se unieron para resistirle, se dividieron en dos bandos, unos, a favor de los lacedemonios, y otros, siguiendo el partido de los atenienses; pero eran los dos Estados más poderosos; Lacedemonia por tierra y Atenas por mar. Durante algún tiempo duró la alianza, aunque no tardaron en surgir discordias y guerras entre estas dos ciudades poderosas con el apoyo de sus aliados y amigos. Desde entonces, no hubo nación de griegos que no siguiese uno u otro partido. De manera que, desde las guerras médicas hasta la guerra actual, alternando las treguas con los combates, entre sí o con los súbditos que se rebelaban, los lacedemonios y atenienses se ejercitaron en gran manera para la guerra y adquirieron mayor experiencia al hacer su adiestramiento en medio de peligros” (p. 14).

La situación extraordinaria supone el detenimiento de todas las otras actividades sociales para que la energía se aplique en dicha situación; en la guerra del Peloponeso relatada por

Tucídides todos los recursos, las dinámicas y las razones políticas y jurídicas se remitieron a la antedicha situación bélica extraordinaria: toda Grecia, en todos los diferentes niveles y órdenes de la vida (desde las artes hasta las artesanías), se vio involucrada por esta guerra entre dos facciones o bandos.

El recurso jurídico al que se apela durante el trance de la situación extraordinaria en la comunidad política para los romanos era la dictadura. Aunque la comunidad política esté ordenada de tal forma en que hay una distribución equilibrada del mando, en caso de conflicto este es detentado por una figura única, personal; de allí que para Schmitt, el soberano es el que es capaz de tomar las decisiones en el estado de excepción, esto es, aquel que es capaz de resolver el conflicto con una capacidad casi milagrosa. En la guerra relatada por Tucídides, figuras soberanas, llamadas “*estrategos*”, fueron Pericles, Nicias, Demóstenes, Alcibíades y Brasidas, cada uno en sus respectivos bandos: la Liga del Delos y la Liga del Peloponeso, aunque de suyo seguían órdenes de quienes presidían las asambleas (empero, en caso de necesidad las desobedecían bajo el fuero de la capacidad de las armas, como con el ejemplo anterior dado del tránsito de la constitución popular o democrática a una de tipo oligárquica).

“Para los autores humanistas del Renacimiento, la dictadura era un concepto que se encontraba en la historia de Roma y en sus autores clásicos. Los grandes filólogos y conocedores de la antigüedad romana comparaban las distintas exposiciones de Cicerón, Tito Livio, Tácito, Plutarco, Dionisio de Halicarnaso, Suetonio, etc., y se interesaban por la institución como una cuestión de la historia de la antigüedad, sin buscar un concepto de significado jurídicoestatal general. De esta manera fundaron una tradición, que ha permanecido invariable hasta bien entrado el siglo XIX: la dictadura es una sabia invención de la República Romana, el dictador un magistrado romano extraordinario, que fue introducido después de la expulsión de los reyes, para que en tiempos de peligro hubiera un *imperium* fuerte, que no estuviera obstaculizado, como el poder de los cónsules, por la colegialidad, por el derecho de veto de los tribunos de la plebe y la apelación al pueblo. El dictador, que era nombrado por el cónsul a solicitud del Senado, tiene el cometido de eliminar la situación peligrosa que era (*dictadura rei gerendae*) o reprimir una rebelión interna (*dictadura seditionis sedandae*); más tarde

también se le encomendaron pormenores especiales, como la celebración de una asamblea popular (*comitiorum habendorum*), clavar un clavo, que por motivos religiosos tenía que ser clavado por el *praetor maximus (clavi figendi)*, la dirección de una investigación, la fijación de días festivos, etcétera. El dictador era nombrado por seis meses, pero antes del transcurso de este plazo resignaba su dignidad, al menos con arreglo al loable uso de los viejos tiempos republicanos, si había ejecutado su misión. No estaba ligado a las leyes y era una especie de rey, con poder ilimitado sobre la vida y la muerte. La cuestión de si por el nombramiento del dictador se extinguía el poder de los restantes magistrados es contestada de diversas maneras. Por lo general, se veía en la dictadura un medio político, en virtud del cual la aristocracia patricia buscaba proteger su dominación frente a las exigencias democráticas de los plebeyos. Como es natural, falta una crítica histórica de las noticias transmitidas. Las dictaduras tardías de Sila y César fueron agrupadas casi siempre con la dictadura de la época antigua, como algo jurídicamente igual, aunque políticamente distinto (*in effectu tyrannis*, como dice Besold)” (Schmitt, pp. 33-34).

La dictadura romana evidencia el mecanismo por medio del cual el soberano, cuya extensión de poder era solamente limitado por el tiempo (seis meses) y no por el espacio, efectúa su potencia para salvaguardar los intereses de la comunidad política, que en la antigua Roma era el Imperio pero en la época moderna es el Estado. La dictadura, por tanto, es un recurso jurídico que está al mismo tiempo dentro y fuera de la ley, no siendo necesariamente mala, como supone la típica opinión de la concepción liberal. Donoso Cortés (1849) nos lo explica:

“Digo, señores, que la dictadura en ciertas circunstancias, en circunstancias dadas, en circunstancias como las presentes, es un gobierno legítimo, es un gobierno bueno, es un gobierno provechoso, como cualquier otro gobierno; es un gobierno racional, que puede defenderse en la teoría, como puede defenderse en la práctica. Y si no, señores, ved lo que es la vida social.

La vida social, como la vida humana, se compone de la acción y de la reacción, del flujo y reflujo de ciertas fuerzas invasoras y de ciertas fuerzas resistentes.

Esta es la vida social, así como ésta es también la vida humana. Pues bien; las fuerzas invasoras, llamadas enfermedades en el cuerpo humano y de otra manera en el cuerpo social, pero siendo esencialmente la misma cosa, tienen dos estados: hay uno en que están derramadas por toda la sociedad, en que están representadas sólo por individuos; hay otro estado agudísimo de enfermedad, en que se reconcentran más y están representadas por asociaciones políticas. Pues bien; yo digo que no existiendo las fuerzas resistentes, lo mismo en el cuerpo humano que en el cuerpo social, sino para rechazar las fuerzas invasoras, tienen que proporcionarse necesariamente a su estado. Cuando las fuerzas invasoras están derramadas, las resistentes lo están también; lo están por el Gobierno, por las Autoridades, por los Tribunales; en una palabra, por todo el cuerpo social; pero cuando las fuerzas invasoras se reconcentran en asociaciones políticas, entonces necesariamente, sin que nadie lo pueda impedir, sin que nadie tenga derecho a impedirlo, las fuerzas resistentes por sí mismas se reconcentran en una mano. Esta es la teoría clara, luminosa, indestructible, de la dictadura.

Y esta teoría, señores, que es una verdad en el orden racional, es un hecho constante en el orden histórico. Citadme una sociedad que no haya tenido la dictadura, citádmela. Ved sí no qué pasaba en la democrática Atenas, qué pasaba en la aristocrática Roma. En Atenas ese poder omnipotente estaba en las manos del pueblo, y se llamaba ostracismo; en Roma ese poder omnipotente estaba en manos del Senado, que le delegaba en un varón consular, y se llamaba, como entre nosotros, dictadura. Ved las sociedades modernas, señores; ved la Francia, en todas sus vicisitudes. No hablaré de la primera República, que fue una dictadura gigantesca, sin fin, llena de sangre y de horrores. Hablo en época posterior. En la Carta de la Restauración, la dictadura se había refugiado o buscado un asilo en el artículo 14; en la Carta de 1830 se encontró en el preámbulo. ¿Y en la República actual? De ésta no digamos nada: ¿Qué es sino la dictadura con el mote de república?”

La dictadura romana era comisariada, esto es, el dictador era nombrado, en tanto *magister populi* (el magistrado del pueblo, aquel que por su experiencia, sabiduría y autoridad moral consuetudinaria podía estar infundido de tal dignidad; era, por tanto, fidedigno respecto de los intereses de la comunidad política), bajo el orden jurídico establecido, sin romperlo ni

fisurarlo, que como se dijo, su potencia se extendía por seis meses. Por otra parte, la dictadura soberana es aquella que se fundamenta en la fuente de poder constituyente, asumido en el pueblo: el *populum* soberano designa a un representante de ese pueblo, llamado dictador, cuyo poder hunde sus raíces en la potencia toda de los que conforman al pueblo. Por consiguiente, esto mismo es lo que se prefigura en la concepción hobbesiana y spinozana del derecho natural cedido al derecho del Estado:

“Según Hobbes, el soberano es quien determina lo que es útil y lo que es perjudicial al Estado, y como los hombres son motivados por sus representaciones del bien y el mal, de la utilidad y el perjuicio, el soberano tiene que tener también una decisión sobre las opiniones de los hombres, pues de otro modo no puede terminar la lucha de todos contra todos, a la que el Estado tiene justamente que poner fin. Por eso en Hobbes el Estado tiene, por su propia constitución, el sentido de una dictadura, ya que, habiendo surgido de la *bellum omnium contra omnes*, tiene el fin de impedir permanentemente esta guerra, que volvería a estallar inmediatamente si los hombres se viesen libres de la presión del Estado. La ley, que es por esencia una orden, tiene por base una decisión sobre el interés estatal, pero el interés estatal solo toma existencia a través de la orden que imparte. La decisión que sirve de base a la ley, normativamente considerada, ha nacido de la nada. Por necesidad conceptual, es ‘dictada’. Pero la última consecuencia de este pensamiento no se sacó hasta que no fue sacudido el racionalismo, por De Maistre. En Hobbes, el poder del soberano se basa todavía en un acuerdo más o menos tácito, pero sociológicamente no menos efectivo, en el convencimiento de los súbditos, aun cuando este convencimiento sea promovido justamente por el Estado. La soberanía nace del acto de la constitución del poder absoluto por el pueblo. Esto recuerda el sistema del *Caesarismus* y de una dictadura soberana, cuyo fundamento es una delegación absoluta” (Schmitt, 1968, p. 54).

En consecuencia, entendido con claridad lo anteriormente expuesto, ya se está en el punto de comprender con precisión qué es la política y la soberanía del Estado en términos modernos (con la posibilidad del estado de excepción), frente a la tradición cristiana teológica del poder de Cristo en el mundo, expuesta en la expresión gelasiana de la *Doctrina de las Dos Espadas*:

“Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos” (Schmitt, 2009, p. 37).

El soberano, en el estado de excepción, opera milagrosamente sobre los trances que suceden en el Estado, conflictos ora endógenos, ora exógenos; y en tanto milagro, resuelve extraordinariamente la situación extra-ordinaria: ejecuta prodigios.

“Porque la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto del milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente” (Schmitt, 2009, p. 37).

“Leibniz niega que se pueda comparar la jurisprudencia con la medicina y la matemática, acentuando luego su afinidad sistemática con la teología: *‘Merito partitionis nostrae exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque Facultatis similitudo’* [Con justo título hemos transferido el modelo de nuestra clasificación desde la teología a la jurisprudencia, porque la similitud de una disciplina con la otra es admirable]. Ambas disciplinas tienen un *duplex principium*: la *ratio* (de ahí la teología natural y la jurisprudencia natural) y la *scriptura*, es decir, un libro con revelaciones y reglas positivas” (Schmitt, 2009, p. 38).

Se afirma, de este modo, que la política moderna bajo la expresión teológica-decisionista es ejercida por el soberano, cuyas dotes de mando lo vinculan con un hecho divino, con su capacidad de hacer prodigios. El poder político confiere al soberano de omnipotencia, en los

términos relativos del Dios mortal hobbesiano, para lo cual se habla de la política como religión civil:

“La religión cohesiona y estructura el sistema político, es el arma que logra pacíficamente el convencimiento y la obediencia al poder. En manos del soberano la religión le posibilita hacer creer a los súbditos que las decisiones tomadas son para su conveniencia. La religión es un ámbito de poder. Uno de los más peligrosos [...]. La religión es un poder cuya finalidad es el control y dominio de los hombres por los hombres. La función política de la religión consiste en convertirse en una religión civil que el Estado impone a los hombres” (Cisneros, 2022).

Con todo lo expuesto vemos que la democracia liberal, la laicización de lo público, la distribución horizontal del poder, entre otros aspectos, configuran mitos políticos que son develados en el hecho de que el mando político, el poder, es personal, teniendo sus fuentes en la teología, positivizando conceptos del orden religioso-numérico. La política moderna se revela como una ficción operativa que obedece las más de las veces a intereses espurios perjudiciales a la comunidad política, sobre todo desde el siglo XIX al XX, con la plutocracia y la criptocracia (poder del dinero y poder invisible), cuando la sofisticación del capitalismo como sistema económico parasitó la concepción antropológica natural –teológica– por una de orden mecánico-económico, de la mano del cartesianismo y los cismas de la Iglesia, especialmente con el luteranismo y su doctrina de la libre conciencia o examen, disolviendo el estudio objetivo de la realidad política-teológica por uno de tipo subjetivo, como vimos con el idealismo alemán.

Las consecuencias teóricas de lo plasmado por Schmitt serán tratadas a lo largo del siglo XX, analizándolas nosotros en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO IV

Siglo XX político

Walter Benjamin: el ángel de la historia

Benjamin es uno de esos “*rara avis*” de la historia de las ideas filosóficas y políticas. Sus fuentes y marcos de reflexión son análogos a los de Baruch Spinoza, en cuanto a riqueza y profusión: con el despliegue cabalístico engarzado a la filosofía materialista de Marx, investiga el significado histórico y la realidad a través de sus productos concretos.

En *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* son analizadas las condiciones de posibilidad del arte, bajo las tres formas del *ergon* (actividad): como producto, como hacer y como función.

Para Benjamin, siguiendo a Marx, el producto artístico sigue una serie de condiciones materiales, vinculadas a lo económico y lo político, sin embargo, y ésta en la novedad de la genialidad de nuestro filósofo, las obras de arte implican una relación arcana y primitiva en la psicodinámica antropológica, lo que se podría denominar lo numérico o aurático en el hombre.

Cuando se dio instrucción a Moisés sobre la construcción del tabernáculo y el arca de la alianza o el arca del pacto, se especificó con énfasis que solo la casta sacerdotal podía entrar a los recintos destinados al lugar de Dios, con su corte angélica (querubines y serafines). Todos los objetos, ricos en incienso, mirra y perfumes, en esos recintos debían permanecer velados, anteponiéndosele un velo que los ocultara. Lo que se quería decir con esto es que el contacto con lo divino, en sus objetos, implicaba una distancia, un tabique, un hiato que no podía ser transgredido ni violado por alguien fuera de las personas autorizadas para entrar en contacto con ellas, lo que se conoce como sacrilegio.

Benjamin, al ser judío, se hace eco de esta tradición propia de su pueblo, interpretando en términos materiales la significación de esto:

“Sería posible exponer la historia del arte como una disputa entre dos polaridades dentro de la propia obra de arte, y distinguir la historia de su desenvolvimiento como una sucesión de desplazamientos del predominio de un polo a otro de la obra de arte. Estos dos polos son su valor ritual y su valor de exhibición. La producción artística comienza con imágenes que están al servicio de la magia. Lo importante de estas imágenes está en el hecho de que existan, y no en que sean vistas. El búfalo que el hombre de la Edad de Piedra dibuja sobre las paredes de su cueva es un instrumento mágico que sólo casualmente se exhibe a la vista de los otros; lo importante es, a lo mucho, que lo vean los espíritus. El valor ritual prácticamente exige que la obra de arte sea mantenida en lo oculto: ciertas estatuas de dioses sólo son accesibles para los sacerdotes de la *cella*, ciertas imágenes de la Virgen permanecen ocultas por un velo durante gran parte del año; ciertas esculturas de las catedrales góticas no son visibles para el espectador al nivel del suelo” (Benjamin, 2003, p. 52).

Las obras de arte eran hechas considerando sus repercusiones en el culto y en lo sagrado, por lo tanto, eran auráticas, implicaban distancia, como en el ejemplo anterior del arca de la alianza: “¿qué es propiamente el aura? Un entretrejo muy especial de espacio y tiempo: apareamiento único de una lejanía, por más cerca que pueda estar” (Benjamin, 2003, p. 47).

En cambio, con las transformaciones en las condiciones de ejecutar obras de arte, su mecanización, el valor ritual es sustituido por el valor de exhibición: “La obra de arte reproducida se vuelve en medida creciente la reproducción de una obra de arte compuesta en torno a su reproductibilidad” (Benjamin, 2003, p. 51). Las obras de arte de este tipo son la fotografía y las películas, el cine. En ese sentido, la dimensión política en el arte juega un papel primordial, como se puede suponer.

Para Benjamin, los sistemas de reproducción de la información, como el cine, la radio y la fotografía, en tanto sus productos artísticos son exhibidos y masificados (con su valor de exhibición despojado de aura), condicionan la forma en que los sujetos políticos en la comunidad política despliegan su hacer, intentando expresar dominación, esto es, hacerse con el mando del Estado a través de los sistemas que producen arte:

“También en política es notoria la transformación debida a la técnica de reproducción que puede constatarse aquí en el modo de la exhibición. *La crisis de la democracia puede entenderse como una crisis de las condiciones de exhibición del hombre político.* Las democracias exhiben a los políticos de modo inmediato, en su propia persona, y lo hacen ante sus representantes. El parlamento es su público. Con las innovaciones del aparato de recepción y grabación, que permiten al locutor ser primero oído y poco después visto ilimitadamente por un gran número de personas mientras habla, la exhibición del hombre político ante ese aparato pasa a primer plano. Los parlamentos se vacían junto con los teatros. La radio y el cine no sólo transforman la función del intérprete profesional, sino igualmente la función de aquel que, como lo hace el hombre político, se interpreta a sí mismo ante estos medios. El sentido de esta transformación es el mismo en el intérprete del cine que en el político, más allá de la diferencia de sus tareas especiales: persigue la exhibición de determinados desempeños que ahora son comprobables e incluso, asumibles, bajo ciertas condiciones sociales, como aquellos que el deporte promovió antes bajo ciertas condiciones naturales. De ello resulta una nueva clase de selección, una selección ante el aparato, de la que salen triunfadores el campeón, la estrella y el dictador” (Benjamin, 2003, p. 107).

El hombre político es análogo al actor de cine, compartiendo con el deportista la perfectibilidad de su actividad, es decir, que todos sus desempeños sean calificables por un grupo de expertos. El político, para Benjamin en su concepción del arte, efectúa un *performance*.

La vinculación entre política y el ámbito religioso, numérico y sagrado, con Benjamin asume un carácter antropológico a través de los productos artísticos. En las *Tesis sobre la historia* nos dice:

“Según se cuenta, hubo un autómata construido de manera tal, que a cada movimiento de un jugador de ajedrez respondía con otro que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de

ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como ‘materialismo histórico’. Puede competir sin más con cualquiera siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie” (Benjamin, 2008, p. 35).

Aunque el materialismo dialéctico consideraba la superación del método metafísico, Benjamin expresa la conexión de Marx con una suerte de mesianismo teleológico secularizado: “en la idea de la sociedad sin clases, Marx secularizó la idea del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así” (Benjamin, 2009, p. 55):

“El método dialéctico es fundamentalmente opuesto al método metafísico.

Uno de los principios básicos de la metafísica es su negación de las conexiones universales y de la interdependencia entre los fenómenos de la Naturaleza. Los metafísicos consideran cada objeto, cada fenómeno, aisladamente, independientemente de otros objetos, de otros fenómenos. Ven objetos aislados, pero no ven su conexión mutua, no ven que éstos se condicionan unos a otros, influyen unos sobre otros. Por eso, desde el punto de vista del metafísico, los objetos deben ser investigados uno tras uno e independientemente” (Rosental, 1946, p. 41).

Precisamente esto es lo que Benjamin mira en su contexto histórico determinado: la exacerbación paroxística de la disputa del método metafísico, bajo la figura de la guerra de sangre y tierra por parte del Nacionalsocialismo (*Blut und Boden*), frente a la posibilidad de un nuevo *ethos* político y social, que nuestro pensador lo atribuía al marxismo y a la posibilidad de concretar la revolución. “el sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate. En Marx aparece como la última clase esclavizada, como la clase vengadora que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos” (Benjamin, 2009, pp. 48-49).

El devenir histórico, para Benjamin, puede sintetizarse como la visión de un ángel alzando vuelo de la temporalidad y espacialidad históricas, en su condición de ser inmortal,

expresando angustia en su visión angélica en el hecho de ver que la concreción absoluta de la historia no lleva al retorno de lo edénico, sino a la irresolución de las oposiciones que en última instancia implica la aniquilación, la nihilificación:

“Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimiento, *él* ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Este* huracán es lo que nosotros llamamos progreso” (Benjamin, 2009, pp. 44-45).

Entonces, el progresismo político, que hemos analizado en el capítulo II, al apostar por la mónada y el despliegue de su acción como libertad y legalidad genera un estado de ruindad en lo político, aunque es muy cierto que su contraparte que es el Estado y la concepción substancial de lo público no está exento de vicios o defectos, que exploraremos a continuación.

Hannah Arendt: el Estado total

“Técnicamente hablando, el movimiento, dentro del aparato de su dominación totalitaria, deriva su movilidad del hecho de que la jefatura desplaza constantemente el centro real del poder, a menudo, hacia otras organizaciones, pero sin disolver, e incluso ni siquiera denunciar públicamente, a los grupos que han sido así privados de su poder” (Arendt, 1998, p. 323).

Con lo anterior citado Hannah Arendt evidencia que en el poder estatal existen estructuras de poder que no son directamente las asumidas en el ejecutivo, en la figura del gobierno, sino

que hay un solapamiento en la potencia, de tal suerte que debajo del Estado subyace lo que se conoce como la criptocracia.

Desde que la política se desligó de lo teológico y la moralidad en el progresismo político en la concepción liberal, emergió la plutocracia en la esfera del Estado, en la figura de sinarquía. Es por eso que con Arendt se distingue la visibilidad de la invisibilidad.

“Vincenzo Sorrentino llamaba la atención hace años en *Il potere invisibile* sobre la dialéctica de Hannah Arendt entre visibilidad e invisibilidad: ‘Estamos lejos de toda utopía de la transparencia; la invisibilidad es, de hecho, una dimensión constitutiva del mundo y de la vida humana. Vivimos en un ‘mundo de apariencias’, en el sentido que –cita a Arendt–, ‘para nosotros lo que aparece –aquello visto y sentido por otros como si fuese por nosotros mismos– constituye la realidad’” (Negro, 2013).

A las formas de gobierno se le yuxtapone la forma de régimen, que para Dalmacio Negro es lo que denomina “ley de hierro de la oligarquía”:

“Una causa fundamental, no siempre explícita, aunque constituye la prueba irrefutable que justifica la actitud realista, es la ley de hierro de la oligarquía, una ley inmanente a todas las formas del gobierno por ser una consecuencia de la naturaleza humana: los gobiernos son siempre oligárquicos con independencia de las circunstancias, el talante, los deseos, las intenciones la voluntad, las pasiones, los sentimientos y las ilusiones de los escritores políticos y, por supuesto, de lo que digan los políticos autoengañándose o para engañar a los demás” (Negro, 2013).

Esto fue visto en el tratamiento schmittiano del Estado al decir que “también hay que tener en cuenta que, hoy en día, el protagonista del totalitarismo ya no es el Estado, sino un partido” (Schmitt, 1998, p. 82).

“Lo que sorprende al observador del Estado totalitario no es ciertamente su estructura monolítica. Al contrario, todos los verdaderos estudiosos del tema se hallan de acuerdo al menos acerca de la coexistencia (o el conflicto) de una autoridad dual, el partido y el Estado. Muchos, además, han subrayado la peculiar ‘falta de conformación’ del Estado totalitario” (Arendt, 1998, p. 319).

Cuando una facción unitarista toma la maquinaria que es el Estado bajo categorías unificadoras de partido, surge la consecuencia del Estado totalitario, como con el partido único de la URSS o con el fascismo del Nacionalsocialismo alemán. El Estado se transforma en órgano del partido, con consecuencias graves para las múltiples expresiones de pluralidad política.

“La dominación total, que aspira a organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones. El problema es fabricar algo que no existe, es decir, un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, cuya única ‘libertad’ consistiría en ‘preservar la especie’” (Arendt, 1998, p. 351).

El Estado total usurpa las expresiones civiles en sus distintas variantes, como lo cultural o lo familiar, de tal forma que se impone una uniformidad de sentido y pensamiento, bajo la posibilidad coactiva del Estado.

Agamben y Girard: nuda vida en lo mimético

“Puesto que los hombres raramente viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos –la humildad y el arrepentimiento–, y, además, la esperanza y el miedo, resultan ser más útiles que dañosos; por tanto, por supuesto que es inevitable que los hombres pequen, más vale que pequen en esta materia. Pues si los hombres de ánimo impotente fuesen todos igualmente soberbios, no se avergonzaran de nada ni tuviesen miedo de cosa alguna, ¿por medio de qué vínculo podrían permanecer unidos, y cómo podría contenerseles? El vulgo es terrible cuando no tiene miedo” (Spinoza, 2009, pp. 342-343).

Spinoza pudo dar explicación de fenómenos que ya luego tendrían un nombre en el campo de la sociología, con Girard y el deseo mimético, del que deviene la violencia mimética. Es de notar que este filósofo judío estuvo en el hipocentro de las máximas expresiones intelectuales y prácticas de la Europa de aquel entonces, siendo parte de sus variados amigos

los hermanos de Witt. A propósito de lo cual exponemos este relato fantástico reconstruido sobre materiales reales, tomado de Corresponsal en la Historia:

“No sé ni dónde estoy, la verdad. Por más que me lo han explicado me cuesta entenderlo, y yo creo que hasta los propios habitantes de esta aldea costera tienen dudas. Hace algo más de un siglo, Guillermo el Taciturno se convirtió en príncipe de Orange, un territorio del sur de Francia que daría origen a una nueva rama de la Casa de Nassau, la Casa de Orange-Nassau. Además de este título, heredó unos territorios de los Países Bajos, y fue en ellos donde dio un giro a su política, transformando su lealtad al dominio español de los Habsburgo, en rotunda rebelión, lo cual le llevó a su final, siendo asesinado por orden de Felipe II de España, que ofrecía veinticinco mil coronas por su cabeza. ¿Y a qué viene esto? Pues a que esa rebelión dio lugar a la Guerra de los Ochenta Años, durante la cual, por medio del acuerdo de 1579 conocido como la Unión de Utrecht, nacieron las Provincias Unidas, un estado republicano formado por las siete provincias del norte de los Países Bajos: Frisia, Groninga, Güeldres, Overijssel, Utrecht, Zelanda y Holanda. En esta última me encuentro, en la ciudad de La Haya. El lugar que se convertirá en icono de la justicia, verá hoy, día 20 de agosto del año 1672, un episodio tan cruel, grotesco y sanguinario que provocará su vergüenza para el resto de la Historia.

La noche es oscura. Si hay nubes ocultando la luna y las estrellas, tampoco se ven. Sólo el color negro pinta el firmamento. Camino despacio por una estrecha calle, a una distancia prudencial con respecto al personaje al que voy siguiendo. Se trata de un hombre de cuarenta y seis años, de frondosa melena encrespada, vestido con una chaqueta negra que recuerda mucho a la toga de abogado que tanto vistió durante su ejercicio para la firma Frans van Schooten, antes de dedicarse de lleno a la política. Los tacones de sus zapatos provocan en este solitario callejón un ritmo irregular, pues sus pasos no son firmes, sino que cojea levemente debido al último atentado que sufrió contra su persona, el pasado mes de junio, y del cual aún se está recuperando. Por fin, tras unos minutos, el en estos momentos líder político de las Provincias Unidas, llega a su destino, la prisión de Gevangenpoort, traducido como la puerta de la cárcel. Me quedo prudentemente a unos metros, aprovechando las sombras de una esquina,

observando cómo el político habla con el funcionario que sale a recibirle. Viene a buscar a su hermano, quien hoy será puesto en libertad tras pasar algún tiempo en esta prisión, famosa por albergar las mazmorras en las que las más despiadadas torturas están a la orden del día.

El personaje al que he seguido no es otro que Johan de Witt. Su brillante carrera como abogado, estadista y político le llevó a obtener el puesto de mayor categoría en las Provincias Unidas en el año 1653: el de Gran Pensionario. Y es que siendo el oficial de mayor rango en la provincia dominante, Holanda, sólo tenía por encima al estatúder, al príncipe de Orange. Y habiendo muerto Guillermo II de Orange-Nassau, siendo su hijo apenas un bebé, De Witt se encontró con casi total autoridad para fomentar su republicanismo, la que sería la base de su acción política. Con el Tratado de Wetsminster de 1654, firmó la paz con Inglaterra creando un anexo secreto con ayuda de Oliver Cromwell que prohibía que el hijo de Guillermo II pudiera ser nombrado estatúder, cosa que también beneficiaba al británico, quien consideraba que los Orange-Nassau eran contrarios a sus planes. Lo cierto es que De Witt, esforzándose en todo momento en suprimir los poderes del príncipe y de la casa real, ha alternado siempre dicha tarea con la gestión económica del estado, y no de mala manera, pues su destreza en las finanzas le ha llevado a convertir a las Provincias Unidas en una de las más poderosas potencias mercantiles de esta época. Pero el que será Guillermo III, aquel bebé, hoy es ya un adulto, y lleva ya años intentando recuperar el puesto de estatúder con ayuda de la corriente que en torno a él se ha despertado, los orangistas. El puesto le pertenece, pero sólo por nacimiento. De Witt ha alcanzado el liderazgo por méritos propios y de hecho no lo ha hecho mal. Curioso debate, ¿no? Lo que está claro es que las cosas están calientes, sobre todo desde hace cinco años, cuando de cara a la mayoría de edad del muchacho, se emitió el conocido como Decreto Eterno, o Decreto Perpetuo, que declaró que el Almirante General de los Países Bajos, puesto que sí ocupa Guillermo, no podría ser nunca estatúder de ninguna provincia.

Actualmente, las Provincias Unidas se encuentran en mitad de una guerra con Inglaterra, apoyada por la potente armada francesa. Johan de Witt ha demostrado que su inteligencia no se centra sólo en la economía, sino también en el arte bélico, y ha

cosechado importantes victorias comandadas por su gran amigo, el Teniente Almirante Michiel de Ruyter, defendiendo con gran éxito la costa. Desde hace un tiempo, De Witt se ha mostrado dispuesto a las negociaciones con Inglaterra y Francia, siempre encaminadas a favorecer su republicanismo, mientras que poco a poco ha crecido la discrepancia, alentada por los orangistas, optando por considerar que la guerra es inevitable, y que hay que prepararse para la batalla. Un conflicto al que quieren ir con Guillermo III a la cabeza.

Continúo en las sombras del callejón, abrochándome los botones de mi chaquetón que hasta ahora llevaba abiertos, pues la noche refresca. Finalmente veo cómo de nuevo hay movimiento en la prisión. Johan y su hermano mayor, Cornelio, quien también es uno de sus más hábiles socios en política, además de un valeroso soldado que ha luchado en las más importantes batallas de los últimos años, parecen prepararse para abandonar la cárcel. La influencia de los orangistas lleva algún tiempo ganando fuerza, y Cornelio se vio afectado por falsas acusaciones de traición que le llevaron a ser arrestado. Sin embargo, por una de las calles colindantes aparece un grupo de hombres, no llego a ver cuántos, que parecen tener claras intenciones de liarla. Pronto deduzco que, lejos de ser una simple banda de escandalosos, constituyen una cuadrilla perfectamente organizada para llevar a cabo la operación que pretenden, y que bien estudiada traen. No soy el único que lo interpreta así, pues los hermanos De Witt se paran en seco al verlos acercarse, paralizados por el miedo. Algo me dice que no les sorprende este desenlace.

–Goedenacht, broeders –saluda en neerlandés con una sonrisa irónica uno de los hombres.

Acto seguido, el que acaba de hablar saca de entre sus ropas una pistola de llave de chispa, ya perfectamente preparada para su cometido. Sin añadir ni una palabra más, aprieta el gatillo. La nube creada por la pólvora se desvanece y me permite ver a Johan cayendo sobre sus rodillas. Intenta respirar, pero su boca se llena de sangre que cae mediante hilillos escarlata por las comisuras de sus labios. Se lleva su mano al cuello, donde ha recibido el disparo, y pronto se baña de sangre, antes de caer hacia adelante

desplomándose. Cornelio es sujetado por dos hombres cuando se disponía a atender a su hermano, mientras un tercero, provisto de un puñal de gran hoja, acuchilla con fuerza su estómago en repetidas ocasiones.

Tras la inquietud de los primeros momentos, se desata una imparable sed de sangre. Johan agoniza en el suelo mientras varios hombres se ensañan a patadas con su cuerpo inmóvil. Cornelio es soltado por los hombres que lo sujetaban, pues ya nada puede hacer, y llevándose las manos a su abdomen intentando evitar el desparrame de sus propias tripas, cae también de rodillas, recibiendo todo tipo de golpes con palos y barras de hierro que terminan por dejarlo tirado en mitad de la calle. Me giro de manera repentina, acojonado por unos ruidos detrás de mí. Más personas se acercan corriendo en todas direcciones, dispuestas a unirse al linchamiento. Pronto lo que hace un rato era un solitario callejón silencioso se convierte en un mar de gritos que rodean los cuerpos de los hermanos De Witt, bañados en sangre. Me acerco un poco más, horrorizado, y observo cómo la multitud se ha encargado de desnudar por completo a las víctimas de esta salvajada. Haciendo uso de enormes cuchillos de carnicero, un par de descerebrados se afanan en mutilar los dedos de las manos de Johan. Cubro mi boca con mi mano, rezando por que el pobre hombre esté ya muerto, aunque creo que no lo está del todo aún. A unos metros, unos tipos atan una soga a los pies de Cornelio, y lo arrastran aún con vida hacia una estructura de madera que no sé ni de dónde coño ha salido, mientras las profundas heridas de su barriga dejan un reguero de vísceras por el camino.

Me doy cuenta de las intenciones de la descontrolada muchedumbre cuando veo cómo se dedican a elevar el cuerpo de Cornelio, colgándolo boca abajo con la soga en esa estructura de madera que parece destinada a ser el escaparate de esta auténtica masacre. Me empujan tropezando conmigo y casi caigo al suelo, mareado por el grotesco espectáculo. Son otros tíos que de igual modo arrastran el cuerpo de Johan con una soga, para colgarlo también boca abajo al lado de su hermano. Con la destreza de un despiadado matarife, un fulano se encarga de abrir en canal ambos cuerpos, sacando sus corazones. Los gritos son ensordecedores, la peña está zumbada o yo no me lo explico. Tal es la locura que están experimentando estos malditos lunáticos que llego

incluso a observar cómo algún puto perturbado se lleva a la boca alguna de las partes mutiladas de los cuerpos. Esto es demasiado. A duras penas logro salir del bullicio con el tiempo justo para inclinarme a echar la pota. Sin duda, tal atrocidad cargará de vergüenza a muchas generaciones”.

El impacto de la muerte de los hermanos de Witt influenció sobremanera el pensamiento psicológico social de Spinoza, de tal forma que consideró “los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos” (Spinoza, 2009, p. 200). El linchamiento anteriormente descrito fue teorizado por Baruch, en la concepción del deseo del hombre, que equivale a potencia, y cómo este deseo-potencia se disemina en la turba violenta.

La psique o conducta para el spinozismo se forma en la relación existente entre los objetos exteriores y el propio yo (cuerpo y alma), de tal forma que la conducta es una respuesta de la interacción del sujeto con el entorno: “las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores” (Spinoza, 2009, p. 152).

Como el cuerpo exterior al sujeto se configura a partir de la idea que se tiene de sí y del cuerpo externo, asimismo, el propio yo refiere las dinámicas que atraviesa el cuerpo externo como si fueran propias:

“Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros una afecto semejante.

Así pues, si la naturaleza de un cuerpo exterior es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, entonces la idea del cuerpo exterior que imaginamos implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la afección del cuerpo exterior.

[La] emulación [es] el deseo de alguna cosa, engendrado en nosotros en virtud del hecho de imaginar que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo” (Spinoza, 2009, p. 227).

El asesinato de los hermanos de Witt fue tan monstruoso en el hecho de la propagación mimética del deseo violento, fenómeno que tratará exhaustivamente Girard, perfilándolo nosotros a continuación.

Girard: deseo y violencia mimética

“A diferencia de los apetitos y de las necesidades, cuyos objetos los determina el instinto, para Girard el deseo no tiene un objeto predeterminado. Esta libertad constituye su humanidad. Los deseos humanos pueden variar hasta el infinito porque se enraízan no en sus objetos, o en nosotros mismos, sino en un tercero, el modelo o el mediador cuyo deseo imitamos. Por supuesto que ese modelo (si no se trata de un libro, de una publicación, de una película, etc., sino de una persona humana) también imita. Para poner un ejemplo bien clásico: una simple mirada desinteresada, incluso francamente distraída, del señor A lanzada hacia la señora X puede provocar el deseo del señor B. Ese deseo podrá a su vez suscitar el de A, lo que confirmará de nuevo el ‘valor’ de la señora que B desea, mientras que al comienzo no había nada. Tomemos el ejemplo de una ‘profecía auto-realizadora’, fruto típico del deseo mimético. Este deseo puede crear un número virtualmente infinito de ‘necesidades’ allá donde al comienzo no había necesariamente nada” (Keukelaere, 2015, p. 221).

Si el deseo-potencia de los demás se mide en virtud del deseo-potencia propio, entonces se reaccionará en términos violentos proporcionados a la idea que creemos de la capacidad de la violencia del otro: la violencia propia es igual a la violencia que se imagina que el otro puede ejercer. Así nos lo dice Girard (2005):

“El mecanismo de la violencia recíproca puede describirse como un círculo vicioso; una vez que la comunidad ha penetrado en él, ya le resulta imposible la salida. Cabe definir este círculo en términos de venganza y de represalias; cabe dar de él diferentes descripciones psicológicas. Mientras exista en el seno de la comunidad un capital acumulado de odio y de desconfianza, los hombres no dejan de vivir de él y de hacerlo fructificar. Cada uno se prepara contra la probable agresión del vecino e interpreta sus preparativos como la confirmación de sus tendencias agresivas. De manera más

general, hay que reconocer a la violencia un carácter mimético de tal intensidad que la violencia no puede morir por sí misma una vez que se ha instalado en la comunidad.

Para escapar a ese círculo, sería preciso liquidar el temible atraso de violencia que hipoteca el futuro, sería preciso privar a los hombres de todos los modelos de violencia que no cesan de multiplicarse y de engendrar nuevas imitaciones.

Si todos los hombres consiguen convencerse de que sólo uno de ellos es responsable de toda la mimesis violenta, si consiguen ver en ella la ‘mancha’ que los contamina a todos, si comparten unánimemente su creencia, ésta quedará comprobada pues ya no habrá en ninguna parte de la comunidad ningún modelo de violencia a seguir o a rechazar, es decir, a imitar y multiplicar inevitablemente. Al destruir la víctima propiciatoria, los hombres imaginarán librarse de su mal y se librarán en efecto de él, pues ya no volverá a haber entre ellos una violencia fascinante.

Consideramos absurdo atribuir al principio de la víctima propiciatoria la menor eficacia. Basta con sustituir por violencia, en el sentido definido en el presente ensayo, el mal o los pecados que se presupone que asume esta víctima, para darnos cuenta de que siempre puede tratarse de una ilusión y de un engaño, pero de la ilusión y del engaño más formidables y más ricos en consecuencias de toda la aventura humana” (pp. 89-90).

Por una parte, el Estado en Hobbes y Spinoza siempre partió de la hipótesis de la capacidad de la violencia generalizada, justificando el monopolio de la misma y la necesidad de la existencia de la entidad estatal precisamente en la regulación de los órganos de dicha violencia; por otra parte, si la violencia generalizada es un hecho, siempre se buscará focalizarse en un sujeto, al que se adjetivan todos los males, incluido el de la violencia, fungiendo como chivo expiatorio, que en el ejemplo anteriormente relatado, fueron los hermanos de Witt, viéndolo el spinozismo con total claridad, de allí su aserto: “el vulgo es terrible cuando no tiene miedo”. El miedo es funcional y necesario para refrenar la violencia y su exceso pasional.

“Los objetos susceptibles de ser deseados ‘juntos’ son de dos tipos. Están primero los que se dejan compartir. Imitar el deseo que inspiran esos objetos suscita simpatía entre los que comparten el mismo deseo. Y están los objetos que no se dejan compartir, objetos a los que estamos bien apegados como para abandonarlos a un imitador (carrera, amor...). La convergencia de dos deseos sobre un objeto no compartible hace que el modelo y su imitador ya no puedan compartir el mismo deseo sin volverse el uno para el otro un obstáculo cuya interferencia, lejos de ponerle fin a la imitación, la duplica y la hace recíproca. Es lo que Girard llama la rivalidad mimética, extraño proceso de ‘realimentación positiva’ que secreta en grandes cantidades los celos, la envidia y el odio” (Keukelaere, 2015, p. 222).

“Allí donde unos instantes antes había mil conflictos particulares, mil parejas de hermanos enemigos aislados entre sí, existe de nuevo una comunidad, enteramente unánime en el odio que le inspira uno solo de sus miembros. Todos los rencores dispersos en mil individuos diferentes, todos los odios divergentes, convergerán a partir de ahora en un individuo único, la víctima propiciatoria. La dirección general de la presente hipótesis parece clara. Cualquier comunidad víctima de la violencia o agobiada por algún desastre se entrega gustosamente a una caza ciega del ‘chivo expiatorio’. Instintivamente, se busca un remedio inmediato y violento a la violencia insoportable. Los hombres quieren convencerse de que sus males dependen de un responsable único del cual será fácil desembarazarse. Pensamos inmediatamente, en este caso, en las formas de violencias colectivas que se desencadenan espontáneamente en las comunidades en crisis, en los fenómenos del tipo linchamiento, pogrom, ‘justicia expeditiva’, etcétera” (Girard, 2005, p. 88).

Es, en este estado de cosas de la psicología social, en donde se hace necesario el advenimiento de la paz posterior al desenfreno mimético, cuestiones que se tratarán con Agamben en lo siguiente.

Agamben: vida nuda

Retomamos la cuestión de la soberanía en el ejercicio legítimo, por parte del Estado, de la violencia: “la validez de una norma jurídica no coincide con su aplicación al caso particular, sea éste, por ejemplo, un proceso o un acto ejecutivo; por el contrario, la norma, justamente porque es general, debe valer con independencia del caso individual” (Agamben, 2006, p. 33). La soberanía es el concepto que permite refrenar lo que está dentro y fuera de la ley, como con el caos generalizado, postulado en la herramienta jurídica del estado de excepción:

“Por eso en Schmitt la soberanía se presenta en la forma de una decisión sobre la excepción. La decisión no es aquí la expresión de la voluntad de un sujeto jerárquicamente superior a cualquier otro, sino que representa la inscripción, en el cuerpo del *nomos*, de la exterioridad que anima y da sentido a éste. El soberano no decide sobre lo lícito y lo ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida en la esfera del derecho, o, en las palabras mismas de Schmitt, sobre ‘la estructuración normal de las relaciones de vida’, de que la ley tiene necesidad. La decisión no se refiere ni a una *quaestio iuris* ni a una *quaestio facti* sino a la propia relación entre el derecho y el hecho. No se trata aquí solamente, como Schmitt parece sugerir, de la irrupción de la ‘vida efectiva’ que en la excepción ‘rompe la costra de un mecanismo anquilosado en pura repetición’, sino de algo que concierne a la naturaleza más íntima de la ley. El derecho tiene carácter normativo, es ‘norma’ (en el sentido propio de ‘escuadra’) no porque ordene y prescriba, sino en cuanto debe, sobre todo, crear el ámbito de la propia referencia en la vida real, normalizarla” (Agamben, 2006, p. 40).

En el ámbito del poder soberano es en donde se desarrolla el concepto de vida nuda, una suerte de desamparo ante la ley, posible solamente a quien detenta la soberanía:

“El espacio político de la soberanía se habría constituido, pues, a través de una doble excepción, como una excrecencia de lo profano en lo religioso y de lo religioso en lo profano, que configura una zona de indiferencia entre sacrificio y homicidio. Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y

sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera” (Agamben, 2006, p. 109).

No resulta una sorpresa que en la excepcionalidad del poder soberano en la suspensión de lo jurídico los resultados de su ejercicio sean la muerte, esto es, la vida desnuda en tanto vida; “la soberanía es, en rigor, precisamente ‘esta ley más allá de la ley a la que estamos abandonados’” (Agamben, 2006, p. 80), que según Agamben es la misma cuestión tocada por Heidegger, citado por Agamben, sobre el abandono del ser:

“¿Qué es lo abandonado y por quién? El ente por el ser que le pertenece y que sólo le pertenece a él. El ente aparece entonces así como objeto y como ser disponible, como si el ser no fuera... Entonces se pone de relieve esto: que el ser abandone al ente significa que el ser se disimula en el ser manifiesto del ente. Y el ser mismo se determina esencialmente como esa disimulación que se sustrae... Abandono del ser: que el ser abandone al ente, que éste sea librado a sí propio y devenga objeto de la maquinación. Esto no es simplemente una ‘caída’, sino que es la historia primera del ser mismo” (Agamben, 2006, p. 81).

“Sólo a esta luz adquiere su sentido propio el mitologema hobbesiano del estado de naturaleza. Como ya hemos visto el estado de naturaleza no es una época real, cronológicamente anterior a la fundación de la Ciudad, sino un principio, interno a ésta, que aparece en el momento en que la Ciudad es considerada *tanquam dissoluta* (algo similar, pues, al estado de excepción). Así, cuando Hobbes funda la soberanía por medio de la remisión al *homo homini lupus*, es preciso advertir que el lobo es en este caso un eco del *wargus* y del *caput lupinum* de las leyes de Eduardo el Confesor: no simplemente *fera bestia* y vida natural, sino más bien zona de indistinción entre lo humano y lo animal, licántropo, hombre; que se transforma en lobo y lobo que se convierte en hombre: es decir *banido, homo sacer*. El estado de naturaleza hobbesiano no es una condición prejurídica completamente indiferente al derecho de la ciudad, sino la excepción y el umbral que constituyen ese derecho y habitan en él; no es tanto una guerra de todos contra todos, cuanto, más exactamente, una condición en que cada uno es para el otro nuda vida y *homo sacer*, en que cada uno es, pues, *wargus, gerit caput*

lupinum. Esta lupificación del hombre y esta hominización del lobo son posibles en todo momento en el estado de excepción, en la *dissolutio civitatis*. Sólo este umbral, que no es ni la simple vida natural ni la vida social, sino la nuda vida o la vida sagrada, es el presupuesto siempre presente y operante de la soberanía” (Agamben, 2006, pp. 137-138).

Entendemos, de esta manera, que la condición de soberanía pertenece en la época de la estatalidad a quien detente el mando del Estado, empero, siempre puede haber pretensiones aspiracionales a ese mando, verificándose en el caso del sistema democrático de los países. Confiriéndole sentido a por qué es tan importante para los partidos políticos el sistema democrático: la soberanía implica arroparse de un poder cuasi omnipotente, siendo, por consiguiente, muy peligroso si no se tiene total certeza y cuidado de lo que un mal mando puede hacer, que como se ha corroborado en la historia del siglo XX, puede generar la aniquilación.

Conclusión

Hacemos notar que aunque en nuestro título decimos “*Filosofía política moderna: desde sus inicios hasta Carl Schmitt*”, empero tratamos a autores posteriores al jurista alemán. Nos justificamos diciendo que lo inmediatamente posterior a Schmitt se desprende por consecuencia de su visión amplísima de lo político, de tal forma que, usando un adagio filosófico, “la teoría política posterior son glosas o pie de páginas de la doctrina schmittiana”.

Nuestro amplísimo trabajo recoge las citas precisas de la ciencia de lo político enfocando su diacronicidad y sincronicidad históricas como ideas modernas, relacionando sus fuentes y puntos de conexión y desconexión. A partir de esto podemos entender con exactitud y gravedad lo que se quiere decir en la modernidad referente a lo político y lo jurídico, verbigracia, como con la famosa tesis de Rudolph Sohm y la imposibilidad del derecho canónico: “la esencia de la Iglesia es espiritual y la esencia del derecho es secular. La esencia del derecho canónico está en contradicción con la esencia de la Iglesia”. Según lo tratado en nuestro despliegue argumentativo, la división de lo secular y espiritual en política desaparece en el hecho de que lo espiritual fue secularizado, y lo secularizado se espiritualizó, como con el fenómeno de la religión civil.

Somos consecuentes con Schmitt al resaltar vehementemente que el Estado es un concepto de lo político que adviene en la modernidad, es decir, es histórico y concreto de la modernidad, de tal manera que no se puede hablar del Estado griego, Estado Azteca ni Estado romano. Por lo cual, intentamos expresar la tecnología política que es la estatalidad desde el primer capítulo, sacando consecuencias de su reconocimiento u obnubilación por parte de los diversos autores y teóricos modernos.

La consecuencia última del Estado es la soberanía y el sempiterno estado de excepción, tratado con Agamben, siendo necesario para la contemporaneidad, frente a la coacción estatal, trincheras de micropoder en donde sean garantizadas la libertad y la potencia individual, a partir del cuidado de sí.

Conocer el poder del Estado implica, de suyo, una inclinación hacia la resistencia, mediante el retorno de la importancia de la familia, la comunidad y por qué no, la Iglesia. Y aunque

estemos condenados a ser libres –en palabras de Sartre–, esa condena no debe imponerse desde la ilusión de la libertad estatal, cuyo aparato atiende y sirve, como hemos descubierto a lo largo de los siglos (e incluso de la pandemia del coronavirus), a una oligarquía política y económica, en detrimento de la ciudadanía.

Glosario crítico de términos

- **Derecho:** el derecho o lo jurídico tiene comúnmente dos acepciones, según desde donde lo miremos.

El derecho como parte de la Ley del Talión (*lex talionis*). El derecho como expresión racional de la justicia en las interacciones entre hombres.

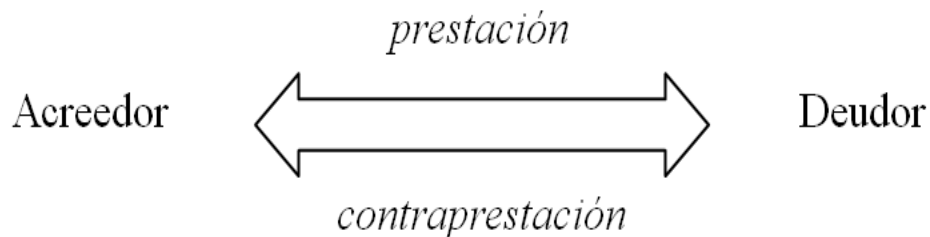
Lo jurídico presupone por lo menos dos elementos relacionados entre sí. La relación entre ambos elementos o sujetos implica capacidad jurídica en la condición de que los elementos son sujetos de derecho, esto es, poseen la aptitud jurídica de “poder, tener, poseer, adquirir, estar obligado y responder”.

Esto Nietzsche lo entendió perfectamente en su *Genealogía de la moral*, el cual nos dice:

“[...] en la relación contractual entre el *acreedor* y el *deudor*, que es tan antigua como los ‘sujetos de derecho’ y que por su parte arraiga en las formas fundamentales de la compra, la venta, el intercambio, y el comercio.

El sentimiento de culpa, de obligación personal, para retomar el curso de nuestra investigación, se originó, como hemos visto, en la relación personal más antigua y originaria que existe, en la relación entre comprador y vendedor, acreedor y deudor: aquí se enfrentaron por primera vez las personas, aquí *se midieron* por primera vez las personas entre sí. Todavía no se ha hallado un nivel de civilización tan bajo que en él no resulte reconocible en alguna medida esta relación. Fijar precios, tasar valores, inventar equivalentes, cambiar..., tanto preocupó todo esto al pensar más primitivo del hombre, que en cierto sentido es *el* pensar: en estas cosas se cultivó la más antigua forma de sagacidad, y en ellas podría suponerse también el primer atisbo del orgullo humano, de su sentimiento de superioridad en relación con otros animales” (Nietzsche, 2003, pp. 104-111).

Las relaciones jurídicas son relaciones de bicondicionalidad, en la forma de un acreedor y un deudor, como se presenta en el siguiente esquema:



Relaciones entre los hombres, el acreedor da una prestación al deudor, el cual se encuentra obligado a devolver por tal una contraprestación.

La ley del Talión, en el derecho, consiste en igualdad de la prestación con la contraprestación: ojo por ojo, diente por diente, etc. Esto es, a una injusticia cometida se paga con una injusticia de la misma proporción:

“Las secciones relativas a las penas y delitos en el Código de Hammurabi están inspiradas en la ley del talión; pero en este cuerpo legal se reconoce el principio de que únicamente el Estado es el titular de la justicia. La crudeza de la terrible sanción que reclama ojo por ojo y diente por diente se mitiga unas veces con prestaciones pecuniarias, y otras se agrava, cuando hace recaer la penalidad en persona ajena al causante; aunque unida a éste por vínculo de familia” (Desconocido, s/f, p. 2).

Por otra parte, el derecho romano parte de la acepción de la justicia de Ulpiano: “la justicia es la constante y firme voluntad de dar siempre a cada uno lo que es suyo (*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens*)”, es decir, en las relaciones entre los hombres, la justicia obedece a hacer pagar la injusticia cometida a través de método justos. El método jurídico de resolución implica la racionalización de la pena y del delito cometido.

“*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribundi*, la justicia es la voluntad firme y continuada de dar a cada quien lo suyo, según Ulpiano. Al referirnos a la constante y perpetua voluntad de atribuir a cada uno su derecho, presuponemos equidad e igualdad en el trato. Sin olvidar, que el concepto de Justicia, fue analizado por Aristóteles

quien concluyó que sólo entre sujetos de rango e inteligencia semejantes, puede existir un trato absolutamente igual, conceptualizado en otras palabras, tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales” (López Guardiola, 2012, p. 120).

Como fuente del derecho se tiene por un lado la costumbre, lo denominado “consuetudinario”, y por otro la prescripción positiva de leyes en un código, ejemplo de lo cual es el Código de Hammurabi. Sobre esto Gómez Dávila (1970) nos dice:

“La Justicia que un miserable invoca desde el lagar donde lo prensa su infortunio, no se parece a la Justicia que administra, entre códigos, un magistrado rubicundo. Nadie sabe cuál es la Justicia verdadera: si la que orienta la actividad política de la escatología revolucionaria, o aquella cuyo reino constituye, para un jurista ilustre, la finalidad suprema del derecho, o meramente la que erige su pesadez de estatua decimonónica sobre las acroteras de un pretorio. ¿Es la justicia un sentimiento o un concepto? ¿Una idea regulativa de la razón, o un programa asequible? ¿La noción que los unos bisecan y los otros trisecan? ¿La fórmula del Digesto? ¿Una intuición indefinible? ¿O tal vez, el mismo imperativo categórico de la ética kantiana?” (p. 6).

Para Gómez Dávila (1970), lo jurídico se define como deber, con la forma pura del deber, en el sentido kantiano: “lo jurídico es convenio. El convenio es obligación de respetar lo convenido. El convenio es obligación de respetar el convenio” (p. 17).

“Siendo obligación de respetar lo convenido, la regla de derecho no requiere un tutor iusnaturalista que la soporte, ni sufre la injerencia iuspositivista que la quebranta. Para explicar la obligación jurídica, sobra apelar a un deber ético o a la coacción social; basta atender a la definición de la regla. La regla de derecho no es jurídicamente inviolable porque una potestad moral la ampare, o porque un poder estatal la defienda, sino porque la regla es, tautológicamente, su inviolabilidad misma. Regla inviolable y regla de derecho son expresiones tautológicas” (Gómez Dávila, 1970, p. 22).

- **Historia:** la historia es la concurrencia entre los hechos históricos y sus respectivas interpretaciones. En la lengua latina esta distinción se da por las

Res gestae

La *res gestae* son los hechos históricos, concretos, únicos e irrepetibles.

Rerum gestarum

La *rerum gestarum* son los relatos historiográficos, las interpretaciones de los hechos históricos, sometidas a materiales de interpretación (arqueológicos, antropológicos, literarios, etc.), variables, por tanto. De un hecho histórico puede haber un número enésimo de relatos historiográficos.

- **Tecnología:** la tecnología en política debe entenderse como el conjunto de objetos, artefactos, ideas o conceptos que son instrumentalizados en el quehacer político. Técnica política son el Estado, los códigos legales e incluso el ámbito cultural, propagandístico e ideológico; esto es, la tecnología implica un orden tangible y efectivo y uno intangible o abstracto.

Entre los siglos XVII y XVIII la tecnificación política alcanza un punto extraordinario en todas sus vertientes, bajo la figura de Luis XIV de Francia, el llamado Rey Sol.

Su famosa frase *L'État c'est moi* (el Estado soy yo) indicó la remisión de lo político a lo personal, independientemente de la expresión del poder estatal en la distribución horizontal propia del progresismo político en la concepción de Montesquieu. Por ello se dice que su reinado fue absolutista.

Podríamos relacionar la denominación del Rey Sol con el otrora cabeza de comunidad política llamado Akenatón, faraón egipcio, el cual era consorte de la famosísima Nefertiti.

Akenatón intentó sustituir el culto politeísta egipcio por un culto personalista, monoteísta, de tal forma que él se adjudicó la denominación de Dios-Sol, modificaciones que en una civilización ortodoxa como la egipcia no se tomó de buena

manera, sustituyendo incluso, este revolucionario faraón, al poder expresado por la casta sacerdotal.

Luis XIV concentró en Versalles todo el dominio político de Francia, en sus diferentes expresiones de los nobles, de tal forma que ejerció un dominio monolítico parecido al de Akenatón.

Por lo tanto, Francia pasó a ser el centro y medida de la política moderna en la época de la estatalidad, de tal manera que hasta el idioma en política era el galo, propio de las relaciones diplomáticas.

“En la noción bodiniana de soberanía, la construcción de un concepto jurídico coincidía de modo poco corriente con una realidad política. Sólo por esta razón, aquél pudo contribuir a que se impusiera de modo tan generalizado una nueva idea de orden. El que se tratara precisamente de la elaboración de un concepto jurídico, responde a la peculiar evolución político-interna y a la mentalidad del pueblo francés. Al crear los reyes de Francia –asesorados y alentados por sus legistas– el primer Estado moderno de dimensiones importantes imponiéndose como soberanos del mismo, convirtieron a Francia durante mucho tiempo en prototipo y ejemplo clásico de lo que en aquel entonces se entendía por la acabada imagen de una potencia soberana. Francia determinaba como potencia europea la medida interna y las dimensiones del nuevo concepto de orden” (Schmitt, 1998, p. 71).

Por otra parte, como expresión directa del concepto de lo político se tiene la idea y realidad del arma, como un recurso al que se apela bajo el principio de la posibilidad de matar. Se establece, en este sentido, una suerte de criterio de ecuanimidad bélica, como nos dice Sun Tzu: “las armas son instrumentos de mala suerte; los que a hierro matan, a hierro mueren”, añadiendo que “los que no son totalmente conscientes de la desventaja de servirse de las armas no pueden ser totalmente conscientes de las ventajas de utilizarlas”.

“Al auténtico concepto de enemigo le pertenece la posibilidad real de una lucha. Con esta sentencia uno debe prescindir de todas las modificaciones fortuitas de la guerra y de las armas sujetas al desarrollo histórico. La guerra es una lucha armada entre pueblos. Lo esencial del concepto de arma es que es un instrumento para matar físicamente a los seres humanos. Al igual que la palabra ‘enemigo’, el término ‘lucha’ se ha de entender aquí, en su sentido originario y existencial” (Schmitt, 1927, p. 36).

Es de notar que la tecnología política que son las armas sobre todo a partir de la Primera Guerra Mundial implica unas condiciones reflexivas particulares. Es lo que Jünger entiende como la lucha entre la técnica versus el hombre en los *Titanes venideros*:

“Para mí, el verdadero gran motivo de interés ha sido la técnica, cuya potencia se ha manifestado de manera impresionante en la guerra mundial de 1914-18, la primera guerra de materiales. Se trató de un conflicto profundamente distinto de todos los anteriores, porque el choque no se produjo solamente entre ejércitos, sino entre potencias industriales. Ante aquel escenario mi visión de la guerra asumió la forma de un activismo heroico. Naturalmente, no se trataba de simple militarismo, porque siempre, también en aquel entonces, he concebido mi vida como la vida de un lector antes que como la de un soldado” (Montano, 2021).

Esta intuición del pensador y soldado alemán se comprenderá de una mejor manera con la Bomba Atómica: las potencias que disponían de ella exacerbaban paroxícticamente la lucha del hombre versus la técnica, hasta la aniquilación de toda posibilidad de subsistencia, en términos existenciales. Si bien es cierto que el hombre crea a la máquina, la potencia de esta excede la posibilidad de control y comprensión de la misma: lo que en un principio obedecía a una composición de partes, culminó siendo una caja negra (incomprensible) que se salía del control zoomórfico. De allí que la diferencia entre la espada del Samurái y la Bomba Atómica consistía en el control que del arma el hombre tiene. Al final, la sofisticación de la idea del arma en

el tratamiento bélico de lo político enfrenta al hombre no con el hombre, sino con la máquina.

Asimismo, como se vio con Benjamin, las tecnologías de la comunicación pertenecen al tema que tratamos, aunque en la actualidad ya no se hable simplemente de radio y televisión, sino de redes sociales y el entorno de internet, con la web 2.0 y 3.0. Sobre esto, el teórico del arte Juan Martín Prada (2011) nos dice:

“Con la expansión de los ‘social media’ el diseño de formas de relación humana ha devenido la base instrumental prioritaria de la nueva producción económica. En este nuevo modelo de negocio, el característico de la llamada ‘Web social’, producción económica y producción de experiencia social y afectiva coinciden, fusionándose y conformando un todo integrado”

“[...] Las interrelaciones afectivas y vitales en general se han vuelto directamente productivas, al ser radicalmente parasitadas por las grandes corporaciones de las telecomunicaciones. Se trata de la progresiva conformación de un Sistema-red en el que producción de vida social y producción económica son ya indistinguibles e incluso intercambiables. En este contexto, los poderes económicos no intentarán fundamentar ya sus privilegios en la explotación de los sujetos como fuerza de trabajo sino en la cada vez más lucrativa regulación de sus formas de vida y de sus dinámicas vitales e interacciones personales y afectivas, de sus hábitos y formas de relacionarse, de su estar-con-otros. Se ha ido desarrollando así un sofisticadísimo modelo de negocio definido sobre todo por un fabuloso dominio de estrategias y dinámicas biopolíticas, y en el que las relaciones económicas no son separables ya de las personales y sociales” (p. 1)

Las herramientas virtuales de socialización son aprovechadas y usufructuadas por la esfera política a través del dominio afectivo, influenciando pasionalmente a los componentes de la comunidad política. Todo esto va entramado, por supuesto, del rédito económico en la sofisticación del capitalismo, tal y como lo plantea Prada. El

político, de esta forma, se relaciona intrínsecamente con la actividad del *influencer* y su estrategia de repercusión mediática o viralización.

No es de extrañar que la asociación moderna del político con la esfera criptocrática de la sinarquía crematística y plutocrática implique consecuencias tangibles en el terreno de las redes sociales, como la suspensión de la cuenta de Twitter del Ex presidente de los Estados Unidos Donald Trump: la compañía Twitter con su agenda de intereses se enfrentó al entonces Presidente Trump, el cual contrariaba dicha agenda.

- **Cuerpo político:** como ya hemos tratado a lo largo de los capítulos precedentes, el concepto de cuerpo es uno de los más importantes en cuanto entraña el componente ordenador de la expresión de la forma política, sea como Estado, Imperio, Polis, entre otras, configurando el devenir concreto de la manifestación política histórica.

Para Platón el cuerpo se concebía como Hombre Magno.

Con el cristianismo se concibe de manera anatómica, lo denominado el Cuerpo Místico: Cristo a la cabeza, en tanto los fieles son sus miembros.

El saber cabalístico perfila lo corporal bajo el Árbol de la Vida, resonando en el Adam Kadmon.

Con Hobbes la comunidad política se concibe bajo la idea de máquina, el llamado Leviatán (Estado), en franca lucha con Behemoth (revolución): “Estado y Revolución, Leviathan y Behemoth, subsisten siempre y siempre operan en potencia” (Schmitt, 2002, p. 34).

El concepto del Estado, como cuerpo, es un concepto de orden.

- **Mito:** desde la filosofía, tiende a entenderse el mito como un estrato anterior al despliegue conceptual racional propio de esta parcela del saber, operándose el llamado “tránsito o paso del mito al logos”. El filósofo inicial que se asocia con dicho progreso es Tales de Mileto, el cual se preguntaba por el principio de todo lo existente mediante conceptos racionales, y no imágenes del orden mítico-religioso.

Debe entenderse que en filosofía existen tres maneras de ubicar el conocimiento humano: como imagen, razón y experiencia. A propósito, Carlos Blanco nos dice:

“Cuando la mente humana descubrió el valor generado al integrar imaginación, racionalidad y experiencia, penetró en el sanctasanctorum de la búsqueda de la verdad, porque construyó un método prácticamente infalible a la hora de expandir nuestro saber sobre el mundo y sobre nosotros mismos. La potencia creadora de la imaginación, la pujanza ordenadora de la racionalidad y la fuerza acumulativa de la experiencia dieron así lugar a la ciencia moderna, nuestro instrumento más fértil para alcanzar conocimientos objetivos” (p. 3).

El mito obedece a la mente imaginativa, la cual establecía hipótesis operativas sin probarlas. De donde proviene que Zeus, como padre de los dioses olímpicos y los hombres, para la concepción mítica griega era el principio de todo. Desde Tales, la razón entró en el plano de la reflexión general, y así, se concibe el tránsito de lo imaginario a lo racional.

Sin embargo, uno de los mitos más importantes, asociado sobremanera a la modernidad, es considerar que la comprensión racional de los mitos anula la fuerza captadora y funcional de los mismos. Develar el mito, en sentido estricto, no lo anula.

La razón todopoderosa, dogmática, es el mito moderno por antonomasia. Ciertamente, durante el período de los ilustrados se exacerbó el salvajismo y la irracionalidad, como con la guillotina y Robespierre, en contraposición con las tesis propias de la Revolución Francesa: igualdad, libertad y fraternidad.

La razón intentó sustituir el coto que imponían la fe y la teología a las pasiones mediante la moral, es decir, vaciando de contenido mítico a lo ético-moral, operó la tentativa de sujetar la naturaleza del hombre a principios de comportamiento positivos. En la sección que dedicamos a Kant, la *Visión de Tundal* contrasta de la moralidad categórica kantiana para refrenar las pasiones, siendo más efectiva la primera que la segunda.

En política, los mitos más importantes son:

La democracia

La bondad de la esencia humana

El economicismo sustituto de lo político (gerentes sustituyendo a estadistas)

El Estado como ente imparcial y justo

La laicidad del Estado

Los mitos no son falsos, son expresiones funcionales y operativas que sirven de principios justificadores de acciones posteriores. Ciertamente, existen mitos originantes y mitos originados; ejemplo de los primeros es la legitimidad del monarca a partir del pacto abrahámico, originando el mito, respecto de los segundos, de la sucesión de legitimidad en el poder. Hoy día sabemos, gracias a Weber, que las fuentes de la legitimidad son la tradición, la razón y el carisma, no necesariamente un pacto antiguo de un cabeza o regente de familia, cuya descendencia se liga a la posterior habilitación política de un mandatario actual.

Sobre los mitos anteriormente nombrados, a lo largo del presente trabajo hemos mostrado su talidad de mito, en tanto originante y originado, al analizar la conceptualización y ligazón histórica de las ideas políticas relacionadas a la teología. Sobra, por tanto, una explicación en esta sección.

- **Virtudes políticas:** las virtudes requeridas en política implican necesariamente una aptitud plegada a la realidad de la esencia humana, es decir, a la tendencia natural hacia el poder, la que, por tanto, obliga al político a tener una suerte de pensamiento anticipado o profético. Dalmacio Negro (2003) nos dice:

“Pues la función del gobierno, sea monárquico, aristocrático o democrático, e incluido el oligárquico y otras variantes, consiste en mantener el equilibrio como pedía Maquiavelo, impidiendo que la influencia y el poder de la oligarquía sean tan intensos que corrompan la forma política hasta el punto en que no bastan las normas de la Cortesía, las costumbres y el Derecho para contener la corrupción dentro de límites aceptables. De ahí que sea la prudencia la virtud principal del político” (Negro, 2003).

Para este teórico de la política, la prudencia es la virtud principal del quehacer político, en la medida en que es una virtud dianoética práctica, en vocabulario aristotélico: hace uso de la razón para pensar cuestiones prácticas.

Luego se tienen las virtudes de la astucia y la fuerza, que señalan los dos ejes anteriormente planteados de la fenomenología política: el eje de la *auctoritas* o autoridad y el eje de la *potestas* o poder. El zorro y el león maquiavélicos, pues, encarnan lo que es la política.

Símbolos políticos: la simbología política hace parte de las propiedades sagradas y performativas de lo político, premodernas y modernas pero secularizadas. La extensión de la esencia de lo político se denota con:

La espada como símbolo de conquista y defensa del poder

El trono como posibilidad de sucesión del poder

La corona como legitimidad del poder

El cetro como dirigencia y mando en el ejercicio del poder

Ciertamente, la laicización y secularización de la política borró la simbología monárquica de la política; empero, según la religión civil, esto se sigue conservando:

“La religión civil es, pues, el ente generador de la moralidad para el Estado moderno; contiene elementos secularizados de la propia teología cristiana – especialmente su naturaleza salvífica al adherirse a ella, y es imitativa de la teología cristiana al ser esta parte del mito que estuvo presente durante los sucesos violentos de toda revolución– y demanda formas imitativas de actos litúrgicos – ceremonias de posesión presidencial–, mandamientos –constitución– e incluso pecados –cualquier acto que denigre los símbolos nacionales, o la oposición directa al régimen vigente–. Adherirse a la constitución de una república revolucionaria demanda reconocer la legitimidad de la religión civil, y participar en el escenario electoral y democrático no es más que una profesión de fe por el sistema republicano que se ha impuesto en un país” (Ordoñez y Reyes, 2022).

Apéndice

Considerando que el sistema de pensamiento de Baruch Spinoza en su *Ética demostrada según el orden geométrico* está plasmado bajo el método geométrico, obedeciendo al establecimiento de proposiciones demostradas, partiendo de hipótesis llegando a tesis, a continuación se expresarán en el orden deductivo correspondiente algunas de ellas, convencidos como estamos que el spinozismo sintetiza el despliegue metafísico de la política moderna, a fin de que su lectura y reflexión sirva para perfilar de mejor manera la dinámica de lo público, en teoría y praxis.

En las citas de la *Ética* se usará el criterio convencional: el número seguido a **E** indica la parte, **P** es la proposición correspondiente con su número, **D** vale para demostración, **S** para escolio y **C** por corolario.

E1P15: “Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”.

E1P16C3: “[...] Dios es absolutamente causa primera”.

E1P19: “Dios es eterno, o sea, todos los atributos de Dios son eternos”.

E1P25C: “Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera [...]”.

E1P34: “La potencia de Dios es su esencia misma”.

E2P13C: “De aquí se sigue que el hombre consta de un alma y un cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos”.

E2P16C2: “[...] las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores [...]”.

E2P32: “Todas las ideas, en cuanto referidas a Dios, son verdaderas”.

E2P38C: “De aquí se sigue que hay ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres. Pues todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente”.

E2P44C2: “Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad [*sub specie aeternitatis*]”.

E2P48: “No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y esta a su vez por otra, y así hasta el infinito”.

E3P2S: “[...] los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan, y, además, porque las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo [...]”.

E3P32S: “[...] la naturaleza de los hombres está ordinariamente dispuesta de tal modo que sienten conmiseración por aquellos a quienes les va mal, y envidian a quienes les va bien [...]. Vemos, además, que de la misma propiedad de la naturaleza humana de la que se sigue que los hombres sean misericordes, se sigue también que sean envidiosos y ambiciosos [...]”.

E4P4C: “[...] el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones, y que sigue el orden común de la naturaleza, obedeciéndolo, y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas”.

E4P37S1: “[...] el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder [...]”.

E4P73: “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo”

E5P41: “Aunque no supiésemos que nuestra alma es eterna, consideraríamos como primordiales, sin embargo, la moralidad y la religión [...]”.

Bibliografía

- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. I*. Valencia: Pre-textos.
- Aquino, T. d. (2001). *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Baldor, A. (1981). *Aritmética*. Madrid: EDIME.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México D. F. : Itaca.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia*. México D.F.: Itaca.
- Blanco, C. (s.f.). ¿Qué es una explicación científica?
- Bodin, J. (1997). *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos.
- Cisneros, M. E. (Agosto de 2022). Estado e Iglesia en la Nicaragua de Daniel Ortega. *Revista Ideas*(12).
- Corresponsal en la Historia. (s.f.). El atroz linchamiento de los hermanos de Witt.
- Cortés, D. (1849). *Discurso sobre la dictadura*.
- Desconocido. (s.f.). Código de Hammurabi. *Revista de Ciencias Sociales*, 331-356.
- Esopo. (2018). *Las fábulas de Esopo*. Provincia de Santa Fe: Santa Fe Presente.
- Girard, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, S.A.
- Gómez Dávila, N. (1970). *De jure*.
- Hayek, F. A. (17 de mayo de 1981). Capitalismo y socialismo: entrevista a Friedrich August von Hayek. (C. Rangel, Entrevistador)

- Hegel, G. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jünger, E. (1925). La tradición. *Die Standarte*.
- Kant, I. (2003). *La paz perpetua*. Biblioteca Virtual Universal.
- Kant, I. (2003). *Lógica*. Biblioteca Virtual Universal.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Keukelaere, S. d. (2015). Presentación de la teoría del deseo mimético de René Girard. *Ciencias Sociales y Educación*, 220-231.
- Locke, J. (2015). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Guadalajara: Letras para volar.
- López Guardiola, S. (2012). *Derecho romano I*. Tlalnepantla: Red Tercer Milenio, S.C.
- Lutero, M. (1517). *Las 95 Tesis*.
- Maquiavelo, N. (1999). *El príncipe*. Elaleph.com.
- Marcus. (2011). La visión de Tundal. *Mutatis Mutandis*, 108-136.
- Marx, C., & Engels, F. (2000). *Manifiesto comunista*. Elalep.com.
- Marx, K. (1845). *Tesis sobre Feuerbach*. Bruselas.
- Marx, K. (2008). *El capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Montano, J. A. (2021). El uniforme congénito. *Jot Down*.
- Montesquieu. (2018). *El espíritu de las leyes*. Ciudad de México: Partido de la Revolución Democrática.
- Moro, T. (1971). *Utopía*. Madrid: Zero, S.A.
- Negro, D. (2013). *La ley de hierro de la oligarquía*.

- Negro, D. (2021). *El fin de la normalidad y otros ensayos*. Madrid: Dykinson.
- Nietzsche, F. (2003). *Genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos.
- Ordóñez y Reyes, N. (24 de Enero de 2022). Aporía de la religión civil (I). Medellín, Colombia. Obtenido de periodicolaesperanza.com/archivos/10141
- Peña, V. (1971-72). La ontología materialista de Espinosa. 367-394.
- Platón. (1872). *Las Leyes*. Madrid: Patricio de Azcárate.
- Platón. (s/f). *Diálogos IV*. (C. E. Lan, Trad.) Epublibre.
- Prada, J. M. (2011). ¿Capitalismo afectivo? *Revista EXIT Book*(15).
- Rojas Guardia, A. (2 de abril de 2013). El chavismo y la memoria subversiva de Jesús. *Prodavinci*.
- Rosental, M. (1946). *Método dialéctico marxista*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.
- Rousseau, J. J. (1999). *El contrato social*. Elaleph.com.
- Schmitt, C. (1927). El concepto de lo político. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*.
- Schmitt, C. (1968). *La dictadura*. Madrid: Revista de Occidente.
- Schmitt, C. (1979). *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1998). El Estado como concepto concreto vinculado a una época histórica. *Revista de Cultura y Pensamiento Veintiuno*.
- Schmitt, C. (2002). *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. (J. Conde, Trad.) Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Spinoza, B. (1670). *Tratado teológico-político*. Epublibre.

Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial.

Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos.

Tucídides. (1963). *Historia de la guerra del Peloponeso. Volumen I*. Barcelona: Editorial Iberia.

Tucídides. (1963). *Historia de la guerra del Peloponeso. Volumen II*. Barcelona: Editorial Iberia.

Tzu, S. (s.f.). *Arte de la guerra*.

Von Clausewitz, K. (2010). *De la guerra*. Editorial del Cardo.

Depósito Legal N°: 202303603

ISBN: 978-612-49271-7-1



Editorial Mar Caribe

www.editorialmarcaribe.es

Jr. Leoncio Prado, 1355. Magdalena del Mar, Lima-Perú

RUC: 15605646601

Contacto: +51932557744 / +51932604538 / contacto@editorialmarcaribe.es



Este libro es producto de una investigación científica, inscrito y registrado en el Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”. Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia. Apartado 526 Maracaibo 4011, Estado Zulia – Venezuela, bajo el número de registro CEF-019-2021, con el título: “FILOSOFÍA ANTROPOLÓGICA”. Editorial Mar Caribe y la División de Investigación de la Facultad de Humanidades y Educación, de la Universidad del Zulia, aprobó en su cesión del día 17 de enero de 2022 la propuesta de convenio: asesorar, orientar y avalar proyectos de investigaciones que en el campo de la Filosofía y el Pensamiento Latinoamericano procuren abordar nuestra realidad social problematizando aspectos educativos, políticos, culturales y filosóficos, bajo el número de registro CEF. 032-2022. ESCANEAR EL CÓDIGO QR PARA VERIFICAR EL SUSTENTO DE INVESTIGACIÓN EMITIDO POR LA INSTANCIA DE INVESTIGACIÓN.

LIBRO DE INVESTIGACIÓN

FILOSOFÍA POLÍTICA
MODERNA: DESDE
SUS INICIOS HASTA
CARL SCHMITT

DEPÓSITO LEGAL N° 202303603