

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

Fernando Atria

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

Simone Weil,
La Gravedad y la Gracia (1949)

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

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

ÍNDICE GENERAL

<u>II. Significando imperfectamente</u>	<u>3</u>
Teología política	4
Teología negativa (i): la creación del mundo	5
Teología negativa (ii): teología política negativa	9
Sacramentos	14
El principio protestante	18
La revolución	20
<u>Referencias</u>	<u>26</u>

El artículo para SELA (como la numeración de sus secciones lo hace transparente) es sólo una parte de un artículo mayor de su mismo título. Esto puede hacer que algunas partes parezcan aisladas o fuera de contexto, aunque en general el argumento contenido aquí puede discutirse en sus propios términos. Si alguien estuviere interesado en el texto completo, sólo tiene que pedírmelo a Fernando.atria@uai.cl.

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

[...]

II. SIGNIFICANDO IMPERFECTAMENTE

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

Paul Eluard

Ackerman muestra, respecto de Schmitt, nula falta de disposición de dejarse interpelar por el crítico, al que basta calificar de “nazi” para excluir de la conversación. Y eso a pesar de que él alcanza a ver, desde la distancia de su tenured position en una famosa universidad norteamericana, la clave que quiero usar en lo que sigue para descifrar nuestro enigma. En efecto, Ackerman observa que la Teoría de la Constitución de Schmitt es una obra de “teología negativa”, con la crucial excepción de que el término divino de Schmitt es el Volk: él nos explica largamente cómo es que la voluntad del pueblo no debería confundirse con actos normales de representación política, pero su desarrollo de criterios afirmativos para identificar el evento mágico es muy poco convincente¹.

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

¹ Ackerman, *La Política del Diálogo Liberal*, p. 150.

Los autores seculares a menudo asumen que saben qué es un argumento religioso: creen que es una prescripción cruda de Dios, respaldada por la amenaza del fuego del infierno, derivada de una revelación general o particular, y la contrastan con la elegante complejidad de un argumento filosófico como los de, digamos, Rawls o Dworkin².

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

Teología política

A mi juicio, la idea de una teología política es mucho más radical que la tesis, interesante pero hoy domesticada hasta transformarse en un lugar común, de que “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”³. En el sentido importante, la idea de teología política no es una tesis sobre la genealogía de los conceptos políticos, sino sobre su sentido y en particular sobre lo que después llamaremos su “modo de significación”. Como la teología y la política comparten el mismo modo de significación, la ininteligibilidad de los conceptos políticos que hemos constatado es la ininteligibilidad de los conceptos teológicos. Esto es oculto porque, a diferencia de los conceptos políticos, los conceptos teológicos no nos parecen ininteligibles (cuando más, nos parecen pura y simplemente falsos). Pero los conceptos teológicos así rechazados o aceptados son conceptos teológicamente distorsionados, formas de idolatría. Esta es la razón por la que a mi juicio no hay mucho que decir sobre teología política sin entrar en discusiones teológica (no se puede hacer teología política sin teología, y no se puede asumir que las nociones teológicas están ahí, esperando ser utilizadas por el jurista)ç

² Waldron, *God, Locke and Equality*, p. 20.

³ Schmitt, *Teología Política*, p. 54. Karl Rahner, por su parte, sostenía que “cuando decimos ‘Dios’ no debemos pensar que todos comprenden esa palabra y que el único problema sea el de saber si realmente existe aquello que todos piensan cuando dicen ‘Dios’. Muchas veces fulano de tal piensa con esta palabra algo que él con razón niega, porque lo pensado no existe en realidad. Imagina, en efecto, una hipótesis de trabajo para explicar un fenómeno particular hasta que la ciencia viene a dar la explicación correcta]; o imagina un cuco hasta que los propios niños caen en la cuenta de que no pasa nada si se comen las golosinas” Rahner, *La Gracia como Libertad*, p. 26.

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

Como decía Simone Weil,

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

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

La religión como fuente de consuelo constituye un obstáculo para la verdadera fe; en este sentido, el ateísmo es una purificación⁴.

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

Nuestra reflexión comienza interesándose mucho más en la antítesis (aparentemente pasada de moda) fe-idolatría que en la (aparentemente actual) fe-ateísmo. Más aún, dejamos constancia desde la partida de que, en la antítesis que nos parece más radical, fe-idolatría, quienes se profesan cristianos pueden ocupar cualquiera de las dos posiciones. En otras palabras, creemos que divide mucho más profundamente a los hombres la imagen que se hacen de Dios que el decidir luego si algo real corresponde o no a esa imagen⁵.

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

Teología negativa (i): la creación del mundo

Rowan Williams ha advertido, perceptivamente, que “la teología está expuesta al peligro perenne de ser seducida por la posibilidad de ignorar la cuestión de cómo aprende su propio lenguaje”⁶. Quizás uno pueda entender la “teología negativa” de Tomás de Aquino como un intento de mantener explícita la conciencia del peligro identificado por Williams. El sentido en que la teología de Tomás es una “teología negativa” es el expresado en uno de sus puntos capitales acerca del discurso, del lenguaje sobre Dios:

Después de haber reconocido que una cosa existe, debemos todavía investigar el modo en que existe, de modo que podamos entender qué es lo que existe. Sin embargo no podemos

⁴ Weil, *La Gravedad y la Gracia*, pp. 151-2.

⁵ Segundo, *Teología Abierta para el Laico Adulto. Gracia y Condición humana*, p. 22.

⁶ Williams, “Trinity and revelation”, p. 131.

saber lo que Dios es, sino sólo lo que no es; debemos entonces considerar los modos en los que Dios no existe, en vez de los modos en los que si existe⁷.

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

Cuando hablamos de Dios, aunque sabemos cómo usar las palabras, hay un sentido importante en el que no sabemos lo que esas palabras significan [...] Sabemos cómo hablar de Dios, no por el conocimiento que tenemos de Dios, sino por lo que sabemos acerca de sus creaturas⁸.

“Dios es creador del cielo y de la tierra, de lo visible y de lo invisible” es un buen punto de partida, entre otras cosas porque se refiere al paradigma de afirmaciones “religiosas” que los “autores seculares” de Waldron tienen en mente. Richard Dawkins, por ejemplo, define la versión que él considera “más defendible” de la “Hipótesis de Dios” como la tesis de que existe una inteligencia sobrehumana, sobrenatural, que deliberadamente diseñó al universo y a todo lo que hay en él, incluso a nosotros⁹.

Y claro, en estos términos “la existencia o no existencia de Dios es un hecho científico sobre el universo, que en principio (aunque quizás no en la práctica) puede ser descubierto”¹⁰.

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

⁷ Aquino, *Suma de Teología*, Ia q2.

⁸ McCabe, "Signifying imperfectly".

⁹ Dawkins, *The God Delusion*, p. 31.

¹⁰ *ibid*, 50. Dawkins no explica en qué consiste un “hecho científico”, y cómo se distingue de un hecho no científico.

acerca del mundo: “Dios es creador del mundo” implica “El mundo es algo creado”: Dios es lo que sea que es necesario para poder entender el mundo como algo creado.

Si la tesis de que Dios creó al mundo de la nada es entendida positivamente, parece difícil evitar alguna forma de idolatría. Tendrá que ser una tesis acerca del origen (temporal) del universo: que hubo un momento, al principio del tiempo (como si esta expresión pudiera significar algo), en el cual el mundo fue creado por un mago de poderes fabulosos, en 6 días de 24 horas cada uno. La tesis. Entonces, afirma un hecho acerca del mundo (como hemos visto, un hecho que no puede sino ser entendido como un hecho en principio verificable. La distorsión contenida en esta interpretación es evidente cuando uno recuerda que Tomás, por ejemplo, creía que la idea de que el mundo ha sido creado ex-nihilo por Dios es en principio perfectamente compatible con la tesis de que el mundo es eterno, que no tiene un principio¹¹.

Ahora bien, ¿qué, acerca del mundo, quiere decir el que éste ha sido creado? Primero, que el mundo no es sagrado, que no es Dios (es la negación de toda forma de panteísmo, que no distingue entre Dios y el mundo). Pero también expresa confianza en la respuesta a lo que puede llamarse “la pregunta central de la filosofía”: ¿por qué hay algo en vez de nada? O, en la formulación de Wittgenstein, “no es lo místico cómo sea el mundo, sino que sea”¹². No saber nada afirmativo acerca de Dios implica no saber cuál es ese sentido: el que tiene fe no tiene, por eso, un conocimiento que está vedado al que no la tiene. La confianza en que hay una respuesta para la pregunta sobre el sentido de que el mundo sea puede ser expresada diciendo: el mundo es como la Novena Sinfonía o Hamlet, que existen porque son una manifestación del genio de alguien. Entender la Novena Sinfonía como una creación, es decir, como la obra de alguien es entenderla como algo que tiene sentido. Pero es claro que la Novena Sinfonía o Hamlet proveen sólo de una analogía, porque ni Beethoven ni Shakespeare podían crear ex-nihilo. En efecto, tanto Hamlet como la Novena Sinfonía sólo pudieron haber sido creados en el contexto de prácticas existentes, y el genio de sus autores se manifiesta en la manera en que ellos fueron capaces de organizar modos de expresión artística que eran parte del mundo. Esto quiere decir que, en el sentido en el que lo hacemos cuando hablamos de la Novena Sinfonía o Hamlet como

¹¹ Tomas

¹² Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.44.

cosas creadas, ellas suponen algo anterior no creado: no son, podríamos decir, radicalmente creadas. Cuando la pregunta es por el estatus de una parcela del mundo la respuesta puede ser parcial: cuando la pregunta es por qué el mundo es la respuesta tiene que ser radical. Por consiguiente Shakespeare y Beethoven son “creadores” en un sentido menos radical que Dios. Lo que esto implica es que aunque el lenguaje teológico es un lenguaje invertido, la inversión es necesaria, no es prescindible. “Dios es creador del cielo y de la tierra, de lo visible y lo invisible” implica pero no es reducible a “el mundo es algo creado”. La segunda afirmación nos da una pista respecto del modo de significación de la primera, pero el significado de la primera no se reduce a la segunda.

Ahora, ¿por qué insistir, como lo hace la teología cristiana, en la idea de una Dios personal en vez de algo así como un “primer motor” helenístico? ¿No es esto afirmar algo positivo de Dios? Dicho en breve, porque Dios no puede ser la respuesta (o, en rigor: el nombre que recibe la confianza de que hay una respuesta) a la pregunta mística de Wittgenstein y al mismo tiempo ser impersonal. Si fuera impersonal, entonces sería parte de lo que necesita ser explicado y no de lo que provee la explicación: un motor no deja de ser un motor por ser el primero. Un motor es algo que puede ser utilizado, si tan sólo supiéramos cómo hacerlo. Una “persona” no: reconocer a algo como persona es reconocer que constituye un fin. La tesis de que Dios es “personal, entonces, es también una tesis negativa, no positiva, porque con ella

sólo se dice – aunque con toda seriedad – que Dios no puede ser menos que el hombre con personalidad, libertad y amor, y que el misterio absoluto es también el libre amor salvador y no un ‘orden objetivo’ del cual pudiéramos finalmente, por lo menos en principio, apoderarnos y precavernos¹³.

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

¹³ Rahner, *La Gracia como Libertad*, p. 28.

Dios, el lenguaje que usamos acerca de nosotros como personas: que tiene intenciones, planes, deseos, voluntad, etc. Prácticamente todo nuestro lenguaje positivo acerca del término “persona” está atravesado por el dato fundamental acerca de los seres humanos: que tienen (tenemos) cuerpos que se desarrollan y decaen. Y claro, Dios no tiene cuerpo, porque si lo tuviera sería parte del mundo. Por consiguiente Dios es una “persona” como nosotros en el mismo sentido en que “crea” como Beethoven.

El punto aquí es que nuestro lenguaje acerca de Dios es un lenguaje que no puede dar cuenta de aquello a lo que se refiere. Es por eso que debe recurrir a analogías (como “creador”) o metáforas (como “padre”). En breve, a lo que Hegel llamaba “representaciones”. Y, por supuesto, la primera metáfora es “dios”. En efecto, “Dios” es una palabra pagana de la que la teología cristiana se apropia para decir: no hay dioses. Pero es una palabra que no indica en sentido alguno su contenido, que funciona como si fuera un nombre propio¹⁴. La razón de esto es que cuando hablamos de Dios estamos hablando de aquello de lo que no se puede hablar. EL hecho de que estemos hablando de lo que no se puede hablar no es una razón para callar, sino para mantener constantemente en primer plano que estamos “estirando el lenguaje hasta el punto en que se rompe” de modo que es “precisamente al momento de romperse que la comunicación, si se logra, es posible” ¹⁵.

Teología negativa (ii): teología política negativa

Quiero ahora mostrar que todo lo que hemos estado hablando puede ser entendido políticamente. Hoy esta tarea ha sido facilitada por el notable libro del profesor Carlos Pérez, Proposición de un Marxismo Hegeliano. Es interesante notar que la justificación que Pérez ofrece en el prólogo de su libro para “recurrir nuevamente a Marx” es negativa:

Por su idea de que el horizonte comunista, el fin de la lucha de clases, es posible. Por su radical crítica de la explotación capitalista [...] Contra todo naturalismo, contra la idea de finitud humana, tan característica de la cultura de la derrota¹⁶.

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

¹⁴ *ibid*, 17.

¹⁵ McCabe, *God matters*, p. 177.

¹⁶ Pérez, *Proposición de un Marxismo Hegeliano*, p. 9.

En un historicismo absoluto, en el cual todo objeto es objetivado en el marco de la acción humana de producir todo su ser. La razón política para sostener un fundamento tan extraño, tan contraintuitivo, es evitar toda huella de naturalismo, toda posibilidad de apelar a elementos que desde la naturaleza humana, o desde la condición humana, le pongan un límite a la perspectiva de terminar con la lucha de clases. Lo que está puesto aquí, como fundamento, es una afirmación radical de la infinitud humana [...]. Sin estas afirmaciones fundantes lo que se puede proyectar como horizonte utópico es una humanidad mejor, pero no una humanidad en esencia libre¹⁷.

Ahora bien, la idea de enajenación implica que la manera en que vive una humanidad “en esencia libre” no puede ser visto desde nuestras perspectivas enajenadas; hablar de eso es, de nuevo, hablar de lo que no se puede hablar. Pérez explica este punto con su distinción entre mentira, error y enajenación. Lo que caracteriza estas tres situaciones es la diferencia entre discurso y acción. En la mentira, hay consciencia de la diferencia, y consciencia de un interés que explica esa diferencia la brecha; en el error no hay consciencia de la diferencia. Mentira y error, en otras palabras, son fenómenos de la consciencia: el que miente puede llegar a reconocer que miente, el que yerra puede llegar a saber que yerra¹⁸. Pero la enajenación no es reducible a un fenómeno de la consciencia, y por eso esta posibilidad de superar la enajenación por la vía de simplemente llegar a saber que uno está enajenado es imposible:

No es que alguien esté enajenado. Uno es su enajenación. Y no se puede dejar de estar en ella hasta que no cambie lo que uno es [...]. No hay, por lo tanto, un punto de vista no enajenado en una situación de enajenación [...]. Sólo desde otra enajenación es posible ver la enajenación. Esto significa que superarla no puede ser un proceso epistemológico (hacer aparecer la verdad) sino que sólo puede ser un proceso específicamente político¹⁹.

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

un sufrimiento que exige y empuja para romper la relación que la constituye, para cambiar la vida. La movilidad posible de la consciencia enajenada proviene de la contradicción

¹⁷ ibid, 71

¹⁸ ibid, 88

¹⁹ ibid, 89

flagrante, existencial, empírica, entre lo que la consciencia armoniza y lo que la experiencia inmediata sufre²⁰.

Lo que Pérez llama “un sufrimiento” es, a mi juicio, una experiencia existencial de déficit. Esta experiencia de déficit fluye de las contradicciones de nuestras formas de vida, el hecho de que ellas prometen lo que no pueden dar. Es a través de la radicalización de esas promesas de nuestras formas de vida que podemos formular la idea de una vida no enajenada. Lo que hace posible tanto la conciencia de la enajenación como la acción que tiende a superarla es que eso que se experimenta como déficit es identificado como déficit (es decir, que no es normalizado). Rechazar la tentación de negar el déficit puede ser descrito como fe en la infinitud humana:

La tesis antropológica que está en juego aquí es que la explotación es, originariamente, una estrategia de sobrevivencia frente a la escasez, una estrategia progresivamente cosificada a lo largo de la historia [...] Que no haya en los seres humanos una tendencia interna a dominar [...] u oprimir [...] no es, ni puede ser, una tesis empírica. Es una cuestión de principios, obligada por la conclusión a la que se quiere llegar. Si estas tendencias existieran (como naturaleza humana, o condición humana, o bases biológicas de la conducta) el comunismo sería imposible. Si se quiere llegar a esa conclusión se la debe excluir de las premisas²¹.

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

²⁰ ibid, 90

²¹ ibid, 109

maneras. Por una lado la respuesta liberal (o conservadora)²²: no hay déficit, porque una comprensión madura de la condición humana (hoy reforzada por los volúmenes de escritos

²² En el sentido políticamente relevante, las expresiones “liberal” y “conservador” son equivalentes. En la antítesis aparentemente de moda, estos dos términos son políticamente opuestos: pero en la antítesis radical, estos dos términos son análogos y se oponen a “socialismo”. La cuestión es discutida con cierta detención en Atria, Veinte Años después, Neoliberalismo con Rostro Humano. Esta es quizás una de las razones por las cuales las discusiones “académicas” parecen tan desvinculadas de la política realmente existente: las primeras no capturan las oposiciones realmente importantes. Así ocurre, por ejemplo, con el denominado “debate entre liberalismo y comunitarismo”, etiquetas que, en el vocabulario académico norteamericano, corresponden a la distinción liberal/conservador. Por eso la tesis de esta nota, de que liberalismo y conservadurismo en las oposiciones relevantes son análogos, es la misma (y descansa en las mismas razones) que la tesis defendida por Paul Kahn (en Kahn, *Putting Liberalism in its Place*, p. ___) de que liberalismo y comunitarismo son, en lo relevante, análogos, una tesis tan implausible a primera vista como correcta.

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

La equivalencia fundamental entre conservadores y liberales hace que sus oposiciones más concretas, sobre esta o aquella proposición de reforma legal, empalidezcan en comparación. Esa equivalencia es especialmente prístina (pese a su autor, lo que la hace más valiosa) en Gray, *Black Mass. Apocalyptic religion and the death of utopia*. La tesis de Gray aquí es que lo que caracteriza al discurso político moderno es su dimensión apocalíptica: “la política moderna es un capítulo en la historia de la religión”, dice la frase con la que abre su libro. Es decir, es la misma tesis defendida en este artículo. Gray, sin embargo, cree que esa es la maldición de la modernidad, porque toda comprensión apocalíptica de lo político lleva al terror y al totalitarismo: “todas las sociedades contienen ideales divergentes de vida. Cuando un régimen utópico colisiona con este hecho el resultado sólo puede ser represión o derrota. El utopismo no causa el totalitarismo [...] pero el totalitarismo aparece siempre que el sueño de una vida sin conflicto es consistentemente perseguido a través del uso del poder del Estado” (*ibid.*, 53).

Esta tesis (la de que el mundo realmente existente, con sus conflictos como ellos hoy se nos aparecen, es as good as it gets) es la que caracteriza a liberales y conservadores. Gray la reclama sólo para los segundos, pero al precio de forzar una evidentemente implausible interpretación milenarista del liberalismo. Ahora bien, si Gray tiene razón y el totalitarismo es la consecuencia de perseguir a través de lo político la idea de una forma de vida plenamente humana, entonces habrá que elegir entre conservadurismo y liberalismo (por eso después del derrumbe del muro tantos izquierdistas se hicieron liberales). Pero Gray no

neo-darwinistas) nos mostrará que el hombre es “naturalmente” el lobo del hombre, por lo que el sentido de lo político es sólo mantener a cada uno a raya para hacer posible la existencia de todos. La segunda forma de reducción de la disonancia cognitiva (que no es sino el reflejo simétrico de la primera) es la de quienes Engels llamaba “comunistas infantiles”, los que

creen que basta su buen deseo de saltar las etapas intermedias y los compromisos para que la cosa quede ya arreglada, y que si “se arma” uno de estos días y el poder cae en sus manos el comunismo estará implantado al día siguiente²³.

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

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

tiene razón, porque identifica incorrectamente los orígenes del totalitarismo. No es la idea de que sea posible un mundo en el cual la unidad del interés particular y el interés de todos sea transparente. Es la idea de que para lograr eso es necesario ignorar a los seres humanos realmente existentes y sus (nuestras) formas de vida, porque ellas carecen radicalmente de valor. Es la idea de que, porque están enajenados, los intereses, deseos y creencias de los individuos realmente existentes son irrelevantes, que es posible ignorarlos para apurar el parto del hombre nuevo. Más adelante esto será discutido por referencia a la idea de Revolución y lo que será denominado el “principio portaliano”. Porque lo que el argumento de Gray pone lícitamente en cuestión no es la idea misma de un mundo sin alienación, sino la idea de revolución que es, como veremos, donde está el problema principal del argumento de Pérez.

²³ Engels, "El Programa de los Emigrados Blanquistas de la Comuna".

enajenadas; pero un compromiso que nunca pierda su talante irónico, en tanto la forma en que vivimos en ellas es necesariamente deshumanizada, insuficiente. Una forma de compromiso que descansa en la fe de que lo inhumano de nuestras formas de vida no es consecuencia de la naturaleza, sino de nuestras formas de vida, que nos acostumbran a mostrar “increíbles niveles de ante el dolor ajeno”²⁴. Y como es consecuencia de nuestras formas de vida, es en principio posible vivir humanamente: ¡si sólo pudiéramos vivir bajo formas de vida verdaderamente humanas! Ahora bien, ¿cómo son esas formas de vida verdaderamente humanas? Todo el punto de una teoría de la enajenación como la de Pérez, o el sentido de ella en el que me la estoy apropiando aquí, es que no podemos responder esta pregunta: no hay un punto de vista no enajenado en una situación de enajenación. Pero sí podemos saber qué aspectos de nuestras formas de vida no existirán: no habrá oposición de intereses de clase (lo que quiere decir: no habrá diferencias de clase), no habrá cosificación, no habrá explotación. Sabemos eso porque esas son las condiciones que suscitan la experiencia existencial del déficit. Y como no podemos saber afirmativamente cómo serán esas formas de vida no alienadas, en rigor no podemos hablar de ellas. El liberal (conservador), ante esta constatación, sigue el mandato que Wittgenstein infringió al formular: “de lo que no se puede hablar, es mejor callar”, y se reconcilia con el mundo tal como es, con nuestras deficitarias formas de vida, y para compensar la insatisfacción se convence de que no hay déficit en ellas, porque son “naturales”. Se repite a sí mismo que el que sigue siendo socialista a los 40 no tiene cabeza.

Sacramentos

Otra vez la idea de que estamos hablando de lo que no se puede hablar. Quizás precisamente por eso debemos recordar la observación de Pérez: hablar no es suficiente, porque la enajenación no es un fenómeno de la conciencia, sino de la vida. En términos teológicos, esto implica la noción de sacramento y de prácticas sacramentales.

En la teología cristiana, los sacramentos son signos de la presencia de Dios entre nosotros. Es decir, son signos de la posibilidad de la reconciliación radical, de la plena realización humana, en un mundo en que dicha reconciliación y reconciliación son imposibles. Por consiguiente son signos que, en la expresión de Tomás, “significan

²⁴ Pérez, *Proposición de un Marxismo Hegeliano*, p. 62.

imperfectamente”. Que signifiquen imperfectamente quiere decir no que son signos falsos, sino que su pleno significado es inaccesible para nosotros dadas nuestras formas de vida (Pérez diría: enajenadas, Tomás diría: de pecado). Y claro, en el reino de Dios esos signos serán innecesarios (y por eso en el Reino de Dios las virtudes de la fe y la esperanza desaparecerán). Una comprensión de lo político que evita los errores simétricos del que cree que lo que hoy vemos es as good as it gets y del que cree que la vida no enajenada es posible con solo llegar al poder y arreglar ordenadamente las cosas es una comprensión que podríamos llamar sacramental de lo político: nuestras instituciones son (o al menos pueden ser) signos de lo que será eso que no conocemos: vivir vidas no enajenadas.

Esto implica entender las instituciones democráticas como el modo en el que podemos mantener la tensión de que nuestras formas de vida son enajenadas. En lo que nos interesa ahora, esa enajenación consiste en que el interés del otro es visto como en oposición al interés propio. Determinar, en esas condiciones, qué es lo que va en interés de todos es improbable, y es esa improbabilidad lo que explica nuestra necesidad de instituciones políticas. Una comprensión “sacramental” de esas instituciones nos permite un compromiso irónico con ellas. Eso es una forma de compromiso, porque en nuestras condiciones es la manera en que podemos expresar (y vivir conforme a) la idea de que la única fuente de normatividad es la que da la perspectiva de todos. Pero es irónico, porque sabemos que la institución de la ley no está a la altura de sus propias pretensiones. Y nótese que no está a la altura porque no puede estar a la altura: si pudiera, la unidad entre el interés individual y el de todos nos sería transparente; es decir, habríamos superado nuestra enajenación. Pero si hubiéramos alcanzado ese estado ya no sería necesaria la institución, porque la necesidad de ésta es el déficit de nuestras formas de vida alienadas. Este es el sentido de la idea marxista de que bajo el comunismo el derecho habría de desaparecer, así como de la observación tomista de que en el Reino no habrá sacramentos. Como la religión es el alma de un mundo sin alma, la ley es la voluntad de una comunidad sin comunidad de voluntades.

Ahora bien, el hecho de que tanto el lenguaje político como el lenguaje teológico necesiten recurrir a representaciones, a metáforas y analogías, explica la principal patología con la que ellos suelen presentársenos, patología que a su vez explica por qué pareciera que vivimos bajo ideas muertas. La patología es perder de vista que las representaciones son

eso: representaciones, y tomarlas como descripciones literales. El origen de esta patología está en la tentación de negar la contradicción entre promesa y entrega de la que ellas pretenden dar cuenta, y perder de vista la posibilidad de un compromiso irónico, reduciendo entonces las posibilidades a compromiso ingenuo o ironía cínica.

Si las representaciones a las que recurre el lenguaje teológico y político han de ser entendidas literalmente, ellas son evidentemente falsas y deben ser abandonadas. Quienes asumen esta posición son los que preguntan: ¿usted realmente cree que la hostia consagrada tiene la composición química de la carne humana? ¿Qué Dios engendró a su hijo? ¿Qué el mundo apareció mágicamente como podría aparecer un conejo de una chistera? ¿Qué la ley es verdaderamente la voluntad de todos, y no de una “elite”? Para estos críticos, hoy espléndidamente ilustrados por los recientes (y banales) libros de los sacerdotes del neo-darwinismo, Richard Dawkins²⁵ y Daniel Dennet²⁶, así como en general la escuela denominada del “public choice”, todo el lenguaje teológico, así como el lenguaje político de la tradición democrática, carecen completamente de sentido. Como no entienden siquiera el género literario (el modo de significación), del discurso teológico, sus admoniciones son ridículamente irrelevantes²⁷.

²⁵ Dawkins, *The God Delusion*.

²⁶ Dennet, *Breaking the Spell. Religion as a natural Phenomenon*.

²⁷ Estos críticos, que se denominan a sí mismos “brillantes” (*ibid*, 21) definen lo que critican por referencia a la creencia en la literalidad de las representaciones: “Para algunas personas, rezar no es literalmente hablar con Dios sino una actividad ‘simbólica’, una manera de hablar con uno mismo sobre las más profundas preocupaciones de uno, expresada metafóricamente [... .] Si lo que ellos llaman Dios no es realmente un agente, un ser que puede responder oraciones, aprobar y desaprobar, recibir sacrificios y administrar clemencia y castigo, entonces, aunque ellos llamen a ese Ser Dios, y adopten frente a Eso (no “Él”) una actitud de temor reverencial, su credo, sea lo que sea, no es una religión de acuerdo a mi definición” (*ibid*, 10). Dicho de otro modo, Dennett define “religión” sobre la base de la literalidad de las representaciones (su definición es “sistema cuyos participantes creen en un agente supernatural cuya aprobación es buscada”: *ibid*, 9).

La facilidad del paso de Dennett de “Él” a “Eso” muestra que él y el idólatra ocupan la misma posición en la dicotomía “realmente interesante” de Segundo. De hecho, ambos dan por sentado el lenguaje que ocupan. Es curioso que autores como Dennet o Dawkins sean quienes hoy con más facilidad olvidan la advertencia de Williams. Por lo tanto no es fácil comentar sus estipulaciones, porque en algún sentido él tiene toda la razón. Pero no es el sentido en el que él se lo imagina. Precisamente puede decirse que la idea de “religión” es una noción corrupta, que es incompatible con la fe. Como ha sostenido François Varone, “para la religión, Dios es un poder que el hombre ha de hacer reaccionar en provecho

O, mejor dicho, lo son para una teología o una comprensión política autoconsciente. La razón por la cual sus admoniciones pueden hoy tener sentido es la patología simétrica pero inversa de la religión; si Dawkins y Dennet creen que las metáforas o representaciones religiosas pretenden ser descripciones literales y eso muestra que son evidentemente falsas, el idólatra las entiende del mismo modo pero cree que son verdaderas. Es el que está todavía litigando en algunos estados norteamericanos para que se declare que el relato del Génesis está en el mismo nivel que la teoría darwiniana de la evolución como explicación del origen de la vida. Aquí la religión se transforma en una forma de escape de este “valle de lágrimas”, y se proyecta enteramente a los cielos: ella no nos dice nada en esta vida, salvo que tenemos que sobrellevarla como podamos para poder acceder, después de ella, a una mejor y verdadera. Pero esto supone ignorar que “Dios” es una metáfora, que el sentido de Dios es que no hay dioses, y adorar un becerro de oro definido por sus poderes fantásticos, cuya demostración más portentosa de poder ha sido el “diseño inteligente” de todo lo que existe. Políticamente hablando corresponden al neo-constitucionalista, que cree que la injusticia de nuestras formas de vida es un fenómeno de la pura conciencia, y si sólo lo pusieran a él en el Tribunal Constitucional, la justicia estaría instaurada al día siguiente.

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

propio. Para la fe, por el contrario, es Dios quien actúa, quien hace vivir al hombre, y éste ha de acogerlo. Sobre esta primera ruptura se esboza inmediatamente una segunda. La religión espera inducir a Dios a intervenir útilmente para hacer realidad los deseos y necesidades del hombre [...]. Para la fe, por el contrario, Dios hace ciertamente existir al creyente, da aliento a su libertad, luz a su búsqueda de sentido, pero no interviene útilmente a favor del hombre. Dios deja que el hombre cargue con todo el peso de su vida y del mundo y los lleve a su realización. No viene, una vez creído y aceptado por el creyente, a transformar los cactus en terciopelo: los abismos concretos de falta de sentido – muerte y depresión, violencia y hambre, esclavitud y cáncer – todo ello permanece inmutado” (Varone, *El Dios Ausente*, p. 83. Véase en general *ibid.*, 15-79, la primera parte de este libro, titulada “Religión, ateísmo y fe”. Nótese cómo las tres categorías de Varone coinciden con las de Segundo; idolatría, ateísmo y fe)).

que asume una posición de compromiso irónico (=sacramental) con nuestras instituciones realmente existentes.

El principio protestante

Lo que hemos visto es que al adoptar la óptica teológica-política el mapa se redibuja y antagonistas tradicionales se revelan equivalentes. Lo que las hace equivalentes es su negación de la tensión en la que vivimos, esa tensión que se manifiesta en la experiencia existencial de déficit que nos permite identificar nuestra enajenación desde ella misma. Com la movilidad posible de la conciencia enajenada proviene de la contradicción (Pérez dixit), esta negación es la radicalización de la enajenación, en la medida en que oculta lo que permite identificarla. Pero a pesar de ello (o quizás precisamente por ello) estas posiciones son atractivas porque disuelven la disonancia cognitiva y nos permiten continuar nuestras vidas normales.

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

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

relación verdadera entre lo incondicional y lo condicionado o, religiosamente hablando, entre Dios y el hombre²⁸.

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

De hecho, el principio protestante necesita ser un principio católico, porque el catolicismo insiste en una dimensión cuya comprensión es políticamente central. Una de las características distintivas del catolicismo es la relevancia que en él tiene la tradición, las formas institucionales. Como ha sostenido Schmitt, el catolicismo es una idea de representación mediante instituciones²⁹. Esas formas se afirman en la tradición, por lo que puede decirse que, en el sentido que nos interesa ahora, la institución es una tradición formalizada. La tradición, por su parte, es una historia común, una biografía colectiva³⁰. Pero es una biografía que sólo tiene sentido cuando se lee conforme al principio protestante, que es precisamente lo que nos permite ocupar el espacio opuesto al liberal (conservador) y el “comunismo infantil” del que hablaba Engels, a Dawkins y el fundamentalista: uno que permite entender la revelación no como la caída desde el cielo de una verdad que nos es comunicada desde fuera, sin negar su radical oposición a este mundo de pecado (como lo hacía la teología liberal decimonónica). Es lo que nos permite entender la tradición como el esfuerzo de sucesivas generaciones de dar forma finita a lo infinito, de

²⁸ Tillich, *The Protestant Era*, cap. 11.

²⁹ Schmitt, *Roman Catholicism and political form*.

³⁰ This is the reason why a tradition needs a principle of identity, something in virtue of which we can say that the tradition is the history of. And the institutionalization that marks Catholic Christianity off was precisely a compensation for the deficit of identity implied by Christian universalism: from early on, Christianity was understood not as the religion of a (naturally defined), but of humanity. The lack of any natural feature that could provide a principle of identity is offset artificially, by the institutional Church. See Segundo, *El Dogma que Libera*, pp. 190-193.

dar historicidad a lo que trasciende a la historia. Esto sólo es posible en la medida en que la tradición misma no se nos presenta como ajena, es decir, que cada miembro de la tradición entiende que tiene un deber especial de ser fiel a ella. La tradición se hace ajena cuando se olvida el principio protestante. Tratándose de una tradición como la cristiana en general o la católica en particular, no hay nada de extraño en que ella esté, en el mismo sentido que el marxismo de Pérez, en oposición a este mundo. De eso precisamente se trata: es el suspiro de la creatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el alma de un mundo sin alma. Esta oposición puede ser denominada escatológica, o anticipatoria, porque tiene una dimensión sacramental en el sentido ya visto. Pero como se trata de tradiciones e instituciones realmente existentes, es posible y hasta previsible que esa oposición al mundo se deba también al hecho de que las formas institucionales de la tradición mantienen lados oscuros³¹. Distinguir estas dos razones por las cuales hay oposición entre la tradición y el mundo es lo que significa pertenecer a una tradición que no es experimentada como ajena, que es propia, por la que uno es responsable. El “principio protestante” es la modulación de esta idea. Mantiene constantemente abierta la posibilidad de que aceptar lo recibido no sea una forma de mostrar lealtad sino traicionar la tradición. Es la razón por la cual el hecho de que la Iglesia sea una institución corrupta no es una razón para dejarla³².

La revolución

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

Pérez caracteriza su marxismo como “revolucionario”

En el sentido específico de que sostiene que sólo a través de la violencia es posible romper la cadena, ya establecida, de la violencia de las clases dominantes. Pero también, en el sentido, un poco más erudito, de que la única forma de terminar con la dominación de clases imperante es cambiar radicalmente el Estado de Derecho y, en último término, que terminar con la lucha de clases implicará abolir toda forma de institucionalización de algún tipo de Estado de Derecho³³.

³¹ McCabe, *Law, Love and Language*, p. 155.

³² Véase McCabe, "Comment".

³³ Pérez, *Proposición de un Marxismo Hegeliano*, p. 67.

Es verdad, el propio Pérez más adelante afirma que la discusión sobre la dicotomía “reforma-revolución” es “una de las discusiones más estériles y destructivas en la cultura de izquierda”³⁴, porque “la diferencia entre reforma y revolución es una diferencia de grado, de alcance, no de disyuntiva, y mucho menos de antagonismo”³⁵.

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

Pero precisamente porque en este punto está en algún sentido contenido el argumento completo el modo en que Pérez lo tematiza es tan insuficiente. Pérez, en efecto, no está muy interesado en la dimensión emancipadora de nuestras formas institucionales de vida. Esa dimensión emancipadora no yace (es siempre importante recordarlo) en el hecho de que ellas de hecho nos permitan llevar vidas no alienadas, y por consiguiente no es negada por reconocer que no lo hacen, que ellas tienen una dimensión opresiva. Toda institución realmente existente tiene estas dos caras, una opresiva y una emancipadora. Al hablar de las formas institucionales de las prácticas religiosas, ya hemos observado esto, que puede ser generalizado: ellas pertenecen al mundo alienado. Esto es así porque el sentido de las instituciones es hacer probable lo que es improbable. Un mundo no alienado es un mundo en que ya no es improbable el reconocimiento recíproco radical, por lo que no necesitará hacerse probable recurriendo a instituciones, porque entonces habrá devenido nuestra “segunda naturaleza” o, mejor, entonces entenderemos que esa siempre fue nuestra auténtica naturaleza. Pero el punto no es lo que hemos de decir acerca de esa vida inimaginable para nosotros, sino el modo en que ella informa nuestro actuar. Qué formas de

³⁴ *ibid*, 182.

³⁵ *ibid*, 183.

acción política son sacramentales, no porque son instrumentales en acelerar la llegada del Reino (o del Comunismo), sino porque actuando de ese modo lo anticipamos, lo actualizamos. La idea de que la alienación puede ser diagnosticada desde una perspectiva no alienada, hemos visto, carece de sentido. Ella sólo puede ser identificada desde la propia alienación, como una experiencia existencial de déficit. Y es esta experiencia existencial de déficit la que una comprensión de nuestras instituciones que se resiste tanto al cinismo como a la ingenuidad permite. Lo que es común al cinismo y la ingenuidad es que ambos son formas de negar la tensión, el sufrimiento que empuja a cambiar la vida. Para mantener vigente esta tensión es necesario mantener a la vista las dos dimensiones de las instituciones, y cínicos e ingenuos son unilaterales: los primeros ven sólo su cara deficitaria los segundos sólo su cara emancipadora. El primero ignora, en consecuencia, que en la institución se encuentra la idea de una vida no alienada: en el contrato la idea de un intercambio entre sujetos que se reconocen plenamente, en el matrimonio la idea de una comunidad formada por el amor, etc); el segundo ignora que las instituciones realmente existente nunca están a la altura de ellas mismas, y son por tanto opresivas.

La cuestión es decisiva, especialmente ahora, cuando después del siglo XX ya no podemos ser ingenuos respecto de la Revolución. Aquí quiero recurrir a un poco conocido intercambio epistolar entre Karl Marx Y Pierre-Joseph Proudhon³⁶. En 1846, Marx escribió a Proudhon invitándolo a formar parte de una red de socialistas y comunistas europeos que pusiera en contacto a los socialistas alemanes, franceses e ingleses. La red buscaba, por una parte, crear un espacio de discusión que superara las limitaciones nacionalistas y, por otra, permitir que “cuando llegue el momento de la acción” sus miembros se mantuvieran informados recíprocamente. Proudhon aceptó la invitación, aunque sin mucho entusiasmo. Junto con la aceptación, sin embargo, Proudhon formuló dos notables observaciones substantivas de respuesta a Marx, la segunda de las cuales es particularmente relevante ahora:

Tengo una observación que hacer a esta frase de su carta: el momento de la acción. Quizás usted todavía mantiene la opinión de que no hay reforma posible ahora sin un coup de main, sin lo que antes se denominaba revolución y que no es en realidad sino un shock. Esa opinión, que entiendo, que excuso, y que estoy plenamente dispuesto a discutir, porque la

³⁶ Que he discutido con más detalle en Atria, "Veinte años después, neoliberalismo con rostro humano".

sostuve por mucho tiempo, es una que mis estudios más recientes me han llevado a abandonar por completo. Creo que ella no es necesaria para nuestro éxito; y que en consecuencia no debemos abogar por la acción revolucionaria como un medio de reforma social, porque ese pretendido medio sería simplemente una apelación a la fuerza, a la arbitrariedad. En breve, una contradicción. Yo por mi parte pondría el problema de este modo: [...] a través de la economía política volver la teoría de la propiedad contra la propiedad, de modo de engendrar lo que ustedes los socialistas alemanes llaman comunidad y que yo me limitaría por el momento a llamar libertad o igualdad. Creo conocer el medio para solucionar este problema sólo con un corto retraso; yo preferiría entonces quemar a la propiedad en el fuego lento, antes que darle nuevos bríos por hacer una noche de San Bartolomé de los propietarios³⁷.

Desde nuestro momento histórico-espiritual es difícil no ver el sentido de las observaciones de Proudhon. Particularmente en el tercer mundo, ¡tanta sangre derramada, tantas expectativas frustradas de revoluciones que en definitiva no fueron “nada sino un shock”! Cuando uno recuerda las convulsiones producidas por la reforma agraria en Chile, y el hecho de que menos de una década después se nos vino encima, a sangre y fuego, el neo-liberalismo más extremo que el mundo haya conocido, ¡cómo no ver la verdad detrás del temor de Proudhon de dar nuevos bríos a la propiedad por hacer una noche de San Bartolomé de los propietarios!³⁸

Y mi impresión es que el concepto pereciano de Revolución no toma esto en cuenta. El programa de Pérez (acortar la jornada laboral manteniendo los salarios, descentralización de los servicios estatales, disminuir el costo del crédito, etc³⁹) es un conjunto de medidas cuyo valor es reducible a su aptitud instrumental para llevarnos a una humanidad mejor, pero no una humanidad en esencia libre. No son siquiera el principio de un programa de acción que nos permita entender nuestra vida política como algo más que una guerra, fría o no. Pérez no tiene espacio para explicar el sentido de nuestras formas políticas vigentes, su doble cara. Esta doble cara explica el sentido “más erudito” de revolución que defiende Pérez, aunque no estoy seguro de que él reconocería mi lectura. Una revolución es en este sentido una transformación radical de nuestras formas de vida, tan radical, de hecho, que el discurso pre-revolucionario sobre la vida post-revolucionaria no puede sino recurrir a

³⁷ Proudhon, Letter to Karl Marx.

³⁸ NB: no estoy diciendo que la reforma agraria haya sido una tal noche de San Bartolomé de los propietarios. Pero es difícil negar que ellos lo percibieron de ese modo, y que esto estuvo conectado a la brutalidad del terror post-1973.

³⁹ Pérez, *Proposición de un Marxismo Hegeliano*, p. ____.

representaciones, es decir a analogías y metáforas. La razón para esto es que la vida post-revolucionaria no puede ser explicada en términos de la vida pre-revolucionaria:

El revolucionario no propone algo que en términos de esta sociedad es mejor; él quiere cambiar los términos. Quiere que la historia avance no simplemente en las líneas establecidas, sino sobre nuevas líneas. Ahora bien, esas líneas se extienden no sólo hacia el futuro sino también hacia el pasado. Con esto quiero decir que cada sociedad interpreta su historia en el sentido de que lleva hasta ella misma, así como apunta hacia el futuro. En rigor cada sociedad es su interpretación de su historia, del mismo modo que cada persona es su interpretación de su pasado. Espero que esto no suene enigmático. Con esto sólo quiero decir que si uno se pregunta “¿quién soy yo?” la respuesta está en producir una autobiografía. Un cambio radical en la sociedad, una revolución, es un cambio en la interpretación de la historia, del mismo modo en que un cambio radical en una persona, como una conversión, envuelve un cambio en la totalidad de su autobiografía. Él ahora ve que era un miserable pecador a pesar de que cuando pecaba lo hacía alegremente. Un cambio revolucionario, entonces, no consiste en avanzar por las vías conocidas, sino en descubrir nuevas líneas. Pero a pesar de eso puede decirse que ese cambio revolucionario no se ha realizado plenamente mientras no sea capaz de verse en un nuevo tipo de continuidad con su pasado. La revolución no se consolida mientras no se ve a sí misma como el cumplimiento “natural” de las aspiraciones del pueblo⁴⁰.

Tiene entonces razón Pérez cuando dice que la revolución implicará “cambiar radicalmente el Estado de Derecho” y “abolir toda forma de institucionalización de algún tipo de Estado de Derecho”. Esas formas institucionales son la marca de un déficit, por lo que no serán necesarias cuando el déficit sea superado. Pero es un error concluir de esto que “hacer la revolución” es luchar contra esas formas institucionales con miras a abolirlas. ¿Cómo sabremos entonces por qué estamos luchando, y cómo podremos distinguir la revolución de un futuro puramente imaginario, una ilusión? La pregunta es la misma que la que ya hemos respondido siguiendo a Pérez: ¿Cómo podemos saber cómo es vivir una vida no alienada? Es imposible saber cómo va a ser, porque las formas de vida post-revolucionarias no pueden ser descritas en el lenguaje pre-revolucionario. Sólo podemos saber cómo no va a ser, y para eso es crucial asumir la experiencia existencial de déficit. Nuestras vidas institucionales (el “Estado de derecho”), mantienen vigente esa experiencia existencial. Pero como hemos visto, vivir con esa experiencia existencial de déficit es doloroso porque es vivir en disonancia cognitiva, y es la experiencia de esta disonancia la que puede ser negada por la vía de la falsa conciencia: la falsa conciencia del liberal (o el conservador), que cree que los Estados de derecho realmente existentes garantizan plenamente la libertad y la

⁴⁰ McCabe, *Law, Love and Language*, pp. 28-29.

autonomía, al menos en el sentido en que eso es políticamente relevante, pero también la falsa conciencia del que cree que las instituciones del Estado de derecho son sólo una máscara de la explotación. El primero nos invita a hacer las paces con nuestras formas realmente existentes de vida, negando que en ellas haya déficit; el segundo nos invita a hacer la guerra a esas formas, insistiendo que “a través de la violencia es posible romper la cadena, ya establecida, de la violencia de las clases dominantes” (el sentido “menos erudito” de revolución de Pérez). Pero aunque las instituciones (el “Estado de derecho”) son la marca de un déficit, el déficit no está en la existencia del Estado de derecho, sino en nuestras condiciones de vida, que son tales que él es necesario para llevar vidas humanas. Al cometer este dramático error de diagnóstico, Pérez parece mantenerse en la línea de los revolucionarios del siglo XX que luchaban por la revolución pero hicieron no la revolución, sino lo que Proudhon (el “socialista utópico”!) vio: una apelación a la fuerza, a la arbitrariedad; en suma, una contradicción. Porque hoy es difícil negar que, como lo ha dicho Tomás Moulian,

Las revoluciones socialistas nunca pudieron superar su marca de origen y siempre debieron afirmarse sobre la coerción. Nunca pudieron construir una democracia participativa porque la “guerra a muerte” nunca termina, es perpetua⁴¹.

Dicho de otro modo, la objeción a la revolución en sentido menos erudito de Pérez no es una objeción moralista que condena la violencia. Es una objeción política, que nota que la violencia es una fuerza que no puede ser dominada sino domina al que cree que la domina⁴², de modo que nos hace olvidar qué es aquello por lo que estamos luchando.

⁴¹ Moulian, *Socialismo del Siglo XXI*, p. 112.

⁴² Véase Weil, "The Iliad, or the poem of might", y Atria, "Reconciliación y Reconstitución".

REFERENCIAS

- Ackerman, B.: "The Storr Lectures: Discovering the Constitution", en 93 Yale Law Journal (1984).
- Ackerman, B.: La Política del Diálogo Liberal (Barcelona: Gedisa, 1999).
- Aquino, T. d.: Suma de Teología (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989).
- Atria, F.: On Law and Legal Reasoning (Oxford: Hart Publishers, 2002).
- Atria, F.: "Reconciliación y Reconstitución", en Alegre, M., R. Gargarella y C. Rosenkrantz (eds): Homenaje a Carlos S Nino (Buenos Aires: La Ley, 2008), pp. 411-423.
- Atria, F.: "La verdad y lo político (i): La verdad y su dimensión constitutiva", en 23 Persona y Sociedad (2009), 21-50.
- Atria, F.: Veinte años después, neoliberalismo con rostro humano (2010).
- Böckenförde, E. W.: "La democracia como principio constitucional", en Estudios sobre el Estado de Derecho y la Democracia (Madrid: Trotta, 2000), pp. 47-131.
- Cohen, G. A.: Self-Ownership, Freedom and Equality (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- Dawkins, R.: The God Delusion (New York: Mariner Books, 2008).
- Dennet, D. C.: Breaking the Spell. Religion as a natural Phenomenon (New York, NY: Viking, 2006).
- Engels, F.: "El Programa de los Emigrados Blanquistas de la Comuna", en Obras Escogidas de Marx y Engels (Moscú: Progreso, 1974; ed.orig. 1874).
- Gray, J.: Black Mass. Apocalyptic religion and the death of utopia (New York, NY: Farrar, Straus and Giroux, 2007).
- Hobbes, T.: Leviatan (México: Fondo de Cultura Económica, 1987).
- Kahn, P.: Putting Liberalism in its Place (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).
- McCabe, H.: "Comment", en 48 New Blackfriars (1967), 226-229.
- McCabe, H.: Law, Love and Language (London: Sheed and Ward, 1968).
- McCabe, H.: God matters (London ; New York: Continuum, 2005).
- McCabe, H.: "Signifying imperfectly", en McCabe, H. (ed): St Thomas Aquinas, Summa Theologiae 1.12-13: Knowing and Naming God (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 104-105.
- Moulian, T.: Socialismo del Siglo XXI (Santiago: LOM, 2000).
- Pérez, C.: Proposición de un Marxismo Hegeliano (Santiago: Arcis, 2008).
- Proudhon, P.-J.: Letter to Karl Marx, (Lyon, 17 May 1846).
- Rahner, K.: La Gracia como Libertad (Barcelona: Herder, 2008).
- Rousseau, J. J.: Contrato Social (Madrid: Espasa-Calpe, 1975).
- Schmitt, C.: Teoría de la Constitución (Madrid: Alianza, 1992; ed.orig. 1928).
- Schmitt, C.: Roman Catholicism and political form Greenwood, 1996).
- Schmitt, C.: Teología Política (Buenos Aires: Struhart y Cía, 1998; ed.orig. 1922).
- Segundo, J. L.: Teología Abierta para el Laico Adulto. Gracia y Condición humana (Buenos Aires: Editorial Carlos Lohé, 1969).
- Segundo, J. L.: El Dogma que Libera (Santander: Sal Terrae, 1989).
- Silva, R. (ed): Ideas y confesiones de Portales (Santiago: Editorial del Pacífico, 1954).
- Tillich, P.: The Protestant Era (Chicago University Press: 1948).

- Varone, F.: *El Dios Ausente* (Santander: Sal Terrae, 1987; ed.orig. 1981).
- Waldron, J.: *God, Locke and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- Weil, S.: "The Iliad, or the poem of might", en *Intimations of Christianity among the Ancient Greek* (London: Ark Paperbacks, 1987; ed.orig. 1940), pp. 24-55.
- Weil, S.: *La Gravedad y la Gracia* (Madrid: Trotta, 1998; ed.orig. 1947).
- Weil, S.: "La persona y lo sagrado", en *Escritos de Londres y Últimas Cartas* (Madrid: Trotta, 2000; ed.orig. 1950), pp. 17-40.
- Williams, R.: "Trinity and revelation", en *On Christian theology* (Oxford: Blackwell, 2000; ed.orig. 1986), pp. 131-147.
- Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge, 2001).