



Universidad Central de Venezuela
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Comisión de Estudios de Postgrado
Doctorado en Ciencias, Mención Ciencias Políticas

Tesis Doctoral

**Notas sobre la idea de República y elementos concomitantes;
con referencias a la Republica Bolivariana de Venezuela**

Autor: Profesor Nelson Chitty La Roche

Tutor: Doctor Ricardo Combellas

Caracas, enero 2015

DEDICATORIA

A Jesús y a su madre la Virgen María Auxiliadora; a mis padres y hermanos a los que todo debo; a mis hijos y nietos que tanto quiero, a mis amores y a mis amigos y compañeros de tiempo y espacio

AGRADECIMIENTOS

Al amigo y Doctor Ricardo Combellas; tutor de esta tesis de Doctorado, paciente y generoso; al profesor Doctor Fernando Falcon Veloz, un hermano que la vida me presentó, al profesor Doctor Alfredo Arismendi Aguana, gentil y atento siempre, a todos mis profesores del Doctorado, a Carrera Damas, a Omar Noria, especialmente, a la profesora Doctora Julia Alcibiades, compañera ejemplar de la reflexión apasionada y perfeccionista de toda hora; al profesor Maximo Febres Siso, consultor siempre disponible, talentoso y lúcido y; al amigo que se fue antes de terminar lamentablemente, espíritu difícil y complejo cuyo amor por el conocimiento, la lectura y la investigación seguramente continúa allá donde fue, abogado Melicio Antonio Estrada Boyer.

RESUMEN

Hurgar en la idea de República como construcción del hombre, siempre preocupado por su libertad y estabilidad, nos permite comprender y proponer un diagnóstico que intentamos hacer sobre la dinámica patológica que creemos alcanzó a la República Bolivariana de Venezuela. Ayuda también a valorar los distintos elementos concurrentes al proceso fenomenológico del histórico tiempo presente que vivimos. Asiste a la necesaria observación que la docencia nos exige en el camino de la búsqueda de la verdad.

Permite también apreciar la significación que los conceptos muestran, vistos desde sus orígenes, propedéutica y metodología que incluye el devenir cultural.

SOMMARIO

Indagar o profundizar na ideia da República como uma construção do homem sempre preocupado pela sua estabilidade e liberdade, permite-nos compreender e propor um diagnóstico que estamos a tentar fazer da dinâmica patológica que acreditamos atingiram a República Bolivariana da Venezuela.

Ajuda também a avaliar os diversos elementos concomitantes ao processo fenomenológico do tempo histórico presente que estamos a viver. Assiste na necessária observação que o ensino exige no caminho da busca da verdade. Permite também apreciar o significado que os conceitos mostram, vistos desde as suas origens, propedeutica e metodologia que inclui o desenvolvimento cultural."

RÉSUMÉ

Approfondire nell'idea di Repubblica come costruzione dell'uomo, sempre preoccupato per la loro stabilità e libertà, ci permette di capire e proporre una diagnosi che stiamo cercando di fare sulla dinamica patologica che crediamo abbia raggiunto la Repubblica Bolivariana del Venezuela. Aiuta anche a valutare i vari elementi simultanei al presente processo fenomenologico del tempo storico in cui viviamo.

Assiste l'osservazione necessaria che l'insegnamento esige da noi nella ricerca della verità.

Consente inoltre di apprezzare il significato che i concetti mostrano, visto dalla sua origine, propedeutica e di una metodologia che include l'evoluzione culturale.

ABSTRACT

To poke around the idea of the Republic as a construction of man, always concerned about his freedom and stability, allows us to comprehend and propose a diagnosis that we try to make regarding the pathological dynamic that we believe the Bolivarian Republic of Venezuela has reached. It also aids in evaluating the different elements concurring with the phenomenological process of the historic present time we are living. It assists in the necessary observation that teaching demands of us along the truth-seeking path.

It also allows to appreciate the significance that concepts show - seen from their origins, propedeutics and methodology - which include the cultural becoming.

Palabras clave / Mots-clé / Keywords / Parole chiave

Descriptores: República, constitucionalidad, responsabilidad.

ÍNDICE

I. CAPÍTULO I	10
1. INTRODUCCIÓN	10
2. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACION	16
3. OBJETIVOS ESPECÍFICOS DE LA INVESTIGACIÓN	27
4. EPISTEMOLOGIA Y METODOLOGIA	29
II. CAPÍTULO II	40
1. EL PODER DE LAS PALABRAS EN LA POLÍTICA.....	40
2. APRECIACIONES SOBRE LA REPÚBLICA DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS IDEAS POLÍTICAS.....	52
2.1. LA REPUBLICA EN LA ANTIGUEDAD	55
2.2. OTRAS ANOTACIONES PERTINENTES DESDE PLATON.....	69
2.3. ALGUNAS ACOTACIONES DESDE ARISTOTELES	76
2.4. LA REPUBLICA EN EL RENACIMIENTO.....	85
2.5. MÁS DE LA REPUBLICA Y LA MODERNIDAD	91
2.6. BREVES SOBRE JAMES HARRINGTON	97
2.7. BREVES SOBRE JEAN JACQUES ROUSSEAU	104
2.8. CHARLES DE SECONDAT, BARON DE LA BREDE ET DE MOSTESQUIEU	109
3. LA REPÚBLICA EN LA REVOLUCIÓN	115
4. ARENDT Y ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA	123
5. ¿DEL PODER Y OTRAS VIOLENCIAS MÁS?	127
5.1. MÁS DE LA VIOLENCIA Y SU NATURALEZA	129
6. DE LA CONSTITUCION Y LA REPÚBLICA.	144
6.1. LEYES FUNDAMENTALES (LOIS FONDAMENTALES).....	158
6.2. DEL JURY CONSTITUTIONNAIRE. NATURALEZA POLÍTICA Y JURÍDICA.	186
6.3. DEL CONTROL DE LA CONSTITUCIONALIDAD. ORIGEN, NATURALEZA Y EVOLUCIÓN.....	195
6.4. DE LA SOBERANÍA Y OTROS SOBRESALTOS MÁS	200
7. DEL PODER Y SU SIMBOLOGIA	207
7.1. MAS SOBRE POLÍTICA Y PODER.....	232
8. DE LA DEMOCRACIA Y OTRAS APORIAS MAS	236
9. PRIMERA PARTE: CONCEPTOS Y VARIABLES.....	240
10. SEGUNDA PARTE: DE LOS RÉGIMENES CONSTITUCIONALES PLURALISTAS.....	245
10.1. De la Corrupción de los Regímenes Constitucionales-Pluralistas ..	251
11. TERCERA PARTE: UN RÉGIMEN DE PARTIDO MONOPOLÍSTICO.	255

11.1. IDEOLOGÍA Y TERROR	264
11.2. DEL TOTALITARISMO	268
12. CONCLUSIONES	271
III. CAPÍTULO III	273
1. DE LA RESPONSABILIDAD	273
2. ANTECEDENTES Y ETIMOLOGÍA DE LA RESPONSABILIDAD	277
2.1. FUNDAMENTO DE LA TEORÍA DE LA RESPONSABILIDAD SEGÚN JONAS	281
2.2. ORIGEN DE LA RESPONSABILIDAD PARA JONAS	283
2.3. ANALOGÍAS DE AMBOS TIPOS DE RESPONSABILIDADES SEGÚN JONAS	284
2.4. LA TEORÍA DE LA RESPONSABILIDAD: EL HORIZONTE DEL FUTURO SEGÚN JONAS	285
2.5. ¿POR QUÉ LA RESPONSABILIDAD NO HA ESTADO HASTA AHORA EN EL CENTRO DE LA TEORÍA ÉTICA?	286
2.6. LA RESPONSABILIDAD HOY: EL FUTURO AMENAZADO Y LA IDEA DE PROGRESO SEGÚN JONAS	289
2.7. OTRAS PERSPECTIVAS DE LA RESPONSABILIDAD	295
3. CONVICCIÓN Y RESPONSABILIDAD	296
IV. CAPÍTULO IV	300
1. DE LA DECADENCIA, EL MITO, EL RIESGO Y EL PROGRESO COMO AGENTES DE LA HISTORIA. LA POLÍTICA Y LA TEORÍA	300
1.1. SOBRE ARNOLD TOYNBEE O EL DEVENIR DE UN GENIO DE LA HISTORIA.	302
1.2. A STUDY OF HISTORY	304
1.3. ELEMENTOS DE LAS CULTURAS HISTÓRICAS	314
2. HACIA EL RENACIMIENTO Y LA MODERNIDAD EN LA PERSPECTIVA DE LA NOCIÓN DE DECADENCIA	324
3. ANOTACIONES SOBRE OTRAS CIVILIZACIONES	329
3.1. LOS CRITERIOS DE LA DECADENCIA	331
4. DEL MITO Y OTRAS HISTORIAS MÁS	334
4.1. DE LA NATURALEZA DEL MITO	337
5. ¿MITO O HISTORIA SAGRADA?	344
6. DEL MITO Y LA HISTORIA	347
7. DEL CRECIMIENTO Y COLAPSO (<i>BREAKDOWN</i>) DE LAS CIVILIZACIONES	350
8. DE LA NATURALEZA DE LOS CRECIMIENTOS DE LAS CIVILIZACIONES	355
8.1. EL PROGRESO HACIA LA AUTODETERMINACIÓN	356
9. LOS COLAPSOS DE LAS CIVILIZACIONES	363

10. PROGRESO.....	374
11. DE LA NECESIDAD Y OTROS MOTIVOS MÁS PARA PROGRESAR	381
12. LOCKE, LA TEORÍA POLÍTICA Y LA TEORÍA DEL RIESGO	387
12.1. A MANERA DE INTRODUCCIÓN.	387
12.2. ¿QUÉ ES UNA TEORÍA?.....	391
13. DEL HOMBRE, DE LA POLÍTICA Y OTRAS TEORÍAS MÁS	395
14. DEL RIESGO Y OTRAS COTIDIANIDADES MÁS.....	403
15. A MANERA DE ENLACE; POLÍTICA Y RIESGO	406
16. LOCKE Y LA TEORÍA POLÍTICA	409
17. DE LA SOCIEDAD CIVIL Y EL PACTO CONSTITUTIVO.....	413
17.1. PROPIEDAD Y GARANTÍA	415
17.2. DE LA TEORÍA ANALÍTICA DE LA POLÍTICA	418
17.3. DE LA TEORÍA DE LA DECISIÓN.....	422
17.4. INDIVIDUALISMO POSESIVO Y DEMOCRACIA LIBERAL	426
17.5. DESDE EL TRAMPOLÍN DE LA RACIONALIDAD.....	427
17.6. DEL LIBERALISMO Y OTROS BAYESIANISMOS MÁS.....	430
V. CAPÍTULO V.....	432
1. DE LA REPUBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA O EN EL ESTADO CHAVISTA.....	432
1.1. ¿SOMOS HISTÓRICAMENTE RESPONSABLES?.....	432
1.2. LA LEGITIMIDAD EN LOS CAUDILLOS.....	434
1.3. LA TESIS DEL “GENDARME NECESARIO”	436
1.3.1. GONZALO RAMÍREZ CUBILLAN SOBRE LA TESIS DEL “GENDARME NECESARIO”	437
1.4. DEL NARCISISMO CAUDILLEZCO Y LA HISTORIA.....	438
2. ¿SIEMPRE REPUBLICANOS?	451
2.1. LA REPÚBLICA INDEPENDIENTE	453
2.2. FRANCISCO JAVIER YANES	457
2.3. DEL DEBATE DE LA INDEPENDENCIA	459
3. DE LA V REPUBLICA O EL ESTADO CHAVISTA.....	472
4. SOBRE LOS CONCEPTOS DE CONSTITUCIÓN Y PODER CONSTITUYENTE EN EL PROYECTO POLÍTICO DE HUGO CHÁVEZ..	480
4.1. LA CONSTITUCIÓN COMO EXPRESIÓN DE LA VOLUNTAD UNILATERAL DE LA MAYORÍA FRENTE A LA CONSTITUCIÓN COMO PACTO NEGOCIADO	510
4.2. LAS LIMITACIONES EN LA CONSTITUCIÓN DE 1999 A UN SOCIALISMO NO DEMOCRÁTICO.....	514
4.3. DE LA CONSTITUCION MORIBUNDA O EL CONSTITUCIONALISMO INDEFENSO.	516
4.4. DE LA MEDIATIZACIÓN E INSTRUMENTACIÓN DE LA SOCIEDAD. DE LOS CIRCULOS BOLIVARIANOS AL ESTADO COMUNAL CHAVISTA.	531

4.5. IDEOLOGÍA.....	537
4.6. ORGANIZACIÓN.....	543
4.7. CAMBIO Y MUTACIÓN.....	545
VI. CAPÍTULO VI.....	554
1. CONCLUSIONES ENTRE LA DEMOCRACIA, DEMAGOGIA, CONSTITUCIONALIDAD Y EL POPULISMO.....	554
2. DEL POPULISMO Y OTRAS DEMAGOGIAS MÁS	584
BIBLIOGRAFÍA	¡Error! Marcador no definido.
BIBLIOGRAFÍA	600

I. CAPÍTULO I

1. INTRODUCCIÓN

Nunca como ahora vivimos la historia. Se trata de una dinámica compleja que pone a prueba los conceptos, estirando a diario el tejido institucional. Jamás en nuestro decurso la consideración constitucional fue objeto y sujeto principal del devenir nacional y más aún, los valores y principios en los que creíamos cimentar nuestra ingeniería republicana. La democracia se llenó de opacidades desde el momento en que se le invocó para cuestionar las bases de nuestra civilidad misma. Por eso; hemos buscado comprender toda una fenomenología emergente ensayando un tránsito epistemológico que se otea en el paralelo. Concluir más, es temerario.

Esta historia que vivimos constituye un periodo con suficiente especificidad para tratarle como un capítulo en todos los sentidos. Completado otro ciclo iniciado en 1958. El año de 1998 constituyó así un punto de inflexión en la Historia de Venezuela. De un lado, se cumplieron 40 años de la huida del dictador Marcos Pérez Jiménez y, además, cuatro décadas de ejercicio democrático y constitucional, lo que desde luego significa el más largo período de civilidad que ésta siempre aprendiz de república vivió. También conocimos el arribo al poder de un militar de carrera que por la vía de una elección popular se erigió como el nuevo liderazgo, el actor principal de un ciclo como antes dijimos que, sustituyó al de los partidos políticos y al consenso que también podemos llamar puntofijismo y quién ha manejado desde entonces al país a su capricho, en una vorágine de apariencia democrática; invocando a Bolívar, derivando en socialista y para muchos en déspota. En algún momento Alberto Adriani nos habló del *Estado Gomecista* y pensamos que, a partir de 1999 se sentaron las bases en el mutante histórico del *Estado Chavista*.

La experiencia señalada marca, además, el hito de la República Bolivariana de Venezuela (RBV) como se denominó para distinguirla de la precedente, la emergente institucionalidad. En el movimiento quedó atrás la

Constitución de 1961 que como también antes dijimos, representó el marco dentro del cual y por añadidura, Venezuela vivió una República liberal con ademanes cívicos y prevalencia normativa. Otra perspectiva llamó revolución al conjunto de prácticas de variada naturaleza y alcance a que esa jefatura sometió a la nación desde la RBV. Piensan que somos parte de un proceso de profunda transformación, legitimado por el notable respaldo que recibió el “Comandante y Presidente” en varias consultas electorales. Hay que agregar que fuimos también militantes y testigos los venezolanos de forcejeos recios por cuanto el trámite que se verifica en la “revolución” ha puesto, como es natural, las instituciones, valoraciones, principios que se asumieron en el orden puntofijista a muy dura cata. Pensamos en álgidos momentos como aquel del 11 al 13 de Abril del 2002 o el paro petrolero 2002/2003 pero; igualmente, en el desconocimiento de la decisión soberana del 2 de Diciembre del 2007 que negó la propuesta de reforma constitucional que nos convertía en un Estado socialista y ante la cual, el Comandante Presidente hizo caso omiso y continuó imponiendo su pretensión ideológica con la asistencia de poderes sesgados, inficionados de personalismo y marginados; queremos resaltarlo, del cuadrante de la constitucionalidad. Pudiéramos enumerar muchos episodios en que se evidencia la separación fáctica del gobierno de los parámetros constitucionales, legales y republicanos que produjeron, justificando su actitud con el credo revolucionario, pero; bastaría la simple lectura de la prensa diaria para constatar los hechos que afirmamos acá. Sólo tres y a título ilustrativo reproduciremos de seguidas: (Rojas, 2001) *“Los poderes públicos son un solo poder. La división de los poderes es falsa. Las decisiones fundamentales no las toma ninguna Corte ni ningún Parlamento, sino los monopolios y los presidentes de la República. El mundo que se estableció después de la Segunda Guerra Mundial y todo el Derecho, no sirve”*.

La Presidenta del Tribunal Supremo de Justicia, no se quedaba atrás (Morales, 2009): *“No podemos seguir pensando en una división de poderes porque eso es un principio que debilita al Estado”*.

Todavía el Comandante Henry Rangel Silva se ganó el ascenso a General en Jefe así: (Silva, 2010) *“La Fuerza Armada Nacional no tiene lealtades a medias sino completas hacia un pueblo, un proyecto de vida y un comandante en jefe. Nos casamos con este proyecto de país y es difícil que la oposición a Chávez llegue al poder. Sería vender el país, eso no lo va a aceptar la gente, la FANB no, y el pueblo menos”*.

Ciertamente nuestras definiciones básicas se tambalean. ¿Somos un estado constitucional? Más aún; ¿se mueve Venezuela en el cuadrante de una democracia constitucional como la que describió originalmente Loewenstein (Loewenstein, 1964) y repite, con notables enriquecimientos Ferrajoli¹ (Ugarte, 2003)? ¿No será quizá más apropiado y a manera descriptiva hablar de un proceso desconstituyente como menciona refiriéndose al caso italiano y al avieso poder de Berlusconi, el autor de Derecho y Razón? (Ferrajoli, Poderes Salvajes. La Crisis de la Democracia Constitucional, 2011)¿No estaremos realmente en un período de desconocimiento y abandono del pretendido republicanismo en el que febrilmente construimos nuestra ingeniería pública?

Debemos no obstante y a guisa de ademán metodológico, clamar por la Academia y surge eficiente el muy consecuente, reiterado, y recurrente criterio que sobre la materia y como *“estado del arte”* exhibe Allan Brewer Carías y en particular un trabajo y resumen de reciente aparición (Brewer-Carías, La Desconstitucionalización del Estado de Derecho en Venezuela: Del Estado Democrático y Social de Derecho al Estado Comunal Socialista

¹MICHELANGELO BOVERO atribuye originalmente a Luigi Ferrajoli la expresión “democracia constitucional”. Probablemente el maestro italiano se refiera al ejercicio de la democracia en el Estado constitucional que por cierto supone un elenco de elementos concurrentes para su consagración.

sin Reformar la Constitución, 2010). También invocamos un trabajo colectivo que, con motivo de cumplirse 10 años de la sanción popular de la Constitución, editan la Asociación Venezolana de Derecho Constitucional y la Universidad Católica Andrés Bello y que recoge lo que fue un seminario de discusión para evaluar la evolución institucional del país (Casal, 2011).

Lo cierto es que vivimos los venezolanos en la confusión. La ley no es sino lo que quiere el Poder. La administración de justicia está al servicio político del Poder ejecutivo quién es por lo demás el Poder dominante y autoritario. La Fuerza Armada Nacional es lo que le interesa a ese Poder y se torna pretoriana a tenor de una legislación que el líder decreta mediando una habilitación de muy discutible legalidad. Las finanzas públicas son blanco de abusos y opacidades groseras, se dilapidan los recursos y es perceptible los manejos dolosos de la hacienda pública. La ciudadanía es criminalizada, la política es sospechosa, la universidad acusada de libertaria y ahogada en las carencias. El estado chavista se hizo presente en todos los escenarios de la vida institucional, en cada jornada de la dinámica económica, en todos los actos del acontecer social, educativo, cultural y como la nada en la novela de Michel Ende “la historia interminable” (Ende, 1982) amenaza con fagocitárselo todo, inclusive la perplejidad ciudadana.

Muchas interrogantes emergen pues y a diario; dudas, laberintos, turbaciones y aporías. Los intelectuales y la academia intentaron responder y aclarar. Una lista de trabajos de Manuel Caballero, con la claridad y el respeto intelectual que le debemos conviene atraer (Caballero, La Gestación de Hugo Chávez: 40 años de luces y sombras en la Democracia Venezolana, 2000) y (Caballero, 2006). De otra parte; apreciamos un esfuerzo por entender la secuencia histórica o sus causas en distinguidos políticos o académicos sin que, a nuestro juicio, se haya logrado el cometido enteramente de examinar la naturaleza del fenómeno y sus resultas y consecuencias más allá de análisis mediatizados por las emociones que de

variada ontología se van a distinguir (Peckoff, 2010), (Gusti, 2006) y (Rangel, 2010). Por años se quiso explicar recurriendo al discurso argumentativo de la democracia de la república civil, pero, se hizo evidente que la racionalidad que servía de apoyo a esa experiencia, no alcanza para comprender lo que acontece, ya por carencias epistémicas o incapacidad de salirse de los miedos y culpas que la paralizan (Hernández & Rondon, La Democracia Traicionada, 2005). Un *State of the art* se postula, aunque contrastante, entre los esfuerzos jurídicos y la tendencia a creer que en la clínica de la personalidad del líder obran todas las respuestas.

Es eso lo hecho hasta ahora por intelectuales y académicos y cabe agregar que no parece difícil admitir que Venezuela, como dijimos al comienzo, vive un curso distinto. Otro tiempo. Otra época. Nos referimos a un ejercicio existencial diferente a aquel que fue el nuestro hasta 1998. Circunstancias variadas y distintas a aquellas son hoy las propias del entorno y, el escenario político, económico, social e institucional se distingue de la república civil como se podría llamar al período 58/98. Se trata de otro mundo y de otras valoraciones. De otros discursos que, no por ello originales o novedosos, pero, no son el mensaje oficial ni expresan lo que se escuchaba en los espacios públicos en la llamada igualmente democracia de partidos. Cambian las cosas y es menester afinar la audiencia para comunicarnos con interlocutores disímiles. El rostro social (Altuna, 2010)² también se transformó, la disposición es desigual, una espesa y promovida desconfianza acompaña el viaje intersubjetivo de la vida, no hay ilusión sino resentimiento (García-Pelayo, 2004)³. Todavía más; se advierte al mirar a los

² Apreciar igualmente el artículo de Nelson Rivera intitulado “El Rostro: trayecto hasta Emmanuel Levinas” publicado en el Diario El Nacional en fecha 12 de marzo de 2011. Sin pretensiones ni sutilezas rebuscadas advertimos que desde 1999 pareciera hacerse complejo el rostro del venezolano y tal vez también extraño y distante.

³ “*El sujeto del resentimiento es siempre el hombre. Pero el origen de su resentimiento puede estar en su dimensión puramente individual o en su dimensión social, en cuyo caso el resentimiento se extiende a toda o a una buena parte de la sociedad...*”.

ojos de la sociedad una suerte de sesgo que recuerda aquella mención que hace Teodoro Adorno sobre la sociabilidad cotidiana y la experiencia histórica que de ella resulta a partir de la revolución burguesa que se compromete en desconfianza y sospecha (Adorno, 1987). Vienen a nuestra memoria las interrogantes que en la enseñanza y en la comprensión de la historia en las aulas de clases nos formulaba Germán Carrera Damas y en particular aquellas que apuntaban a los hitos de continuidad y ruptura. Creemos que Venezuela conoce una turbulencia histórica. La democracia de la república civil apostaba al consenso. La democracia tumultuaria que promueve el liderazgo actual, más bien se funda en la división y en el disenso. No es trivial la diferencia ni inocua. Pensamos importante destacar la esencia del resentimiento que inculca el discurso del poder y lo convierte en segregacionista y vindicativo.

El liderazgo inclusive; hace de alfil en la diagonal de la Constitucionalidad y así anclamos como resultado de una variable que la simulación democrática se jugó y se juega. La mirada institucional es hacia arriba como buscando la seña, la autorización, la bendición del poder del Presidente que se erigió petulante en incontornable oráculo. La justicia no será ya, dar a cada quién lo que es suyo, porque ahora suyo es del pueblo y ese no somos todos sino aquellos que se desempeñan como afectos al régimen. La institucionalidad discrimina y renuncia a su vocación de especificidad para alinearse enfrente del tablero oficial y alienada, esperar la orden que programa la acción consecuente. El socialismo rechazado en consulta popular riega de escasez la economía y divide la sociedad, la nación se desorienta y la democracia no alcanza ni convence. La verdad ha sido sustituida por la versión oficial. La RBV consagra así; una libertad patológica, demagógica, descontrolada que va desembocando en una democracia dubitativa y esquizoide. El Poder se exhibe más y más en la apariencia democrática cuanto popular se muestra, pero, a costa del sistema

democrático mismo. La pobreza es la coartada para explicar el desafío al orden que el poder realiza. Las necesidades se convierten en el alibi que morigera el exabrupto. Un trueque se perfila entre los que demandan justicia económica y social y los que manipulándola erosionan el orden constitucional y legal. Peor aún, los parámetros de la justicia se corrompen y la discriminación y la exclusión son rutina que acompaña al supuesto gobierno de la inclusión, al gobierno de los pobres.

La RBV es pues compleja y a ratos es inclusive opaca, segregacionista y clasista. La incertidumbre por decir lo menos la ha caracterizado y porque es historia y presente, entendemos necesario ensayar su comprensión.

2. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACION

De comprender se trata nuestro esfuerzo en lo esencial para luego tratar de articular conclusiones y sugerencias en el espacio público, deliberativo y ciudadano. Comprender; así lo entendemos, es advertir, abarcar, interiorizar y sintonizar racional y conscientemente con el episodio histórico de la República Bolivariana de Venezuela (RBV) que postula en el ejercicio su complejidad como experiencia en curso de una sistemática invitación a subjetivismos y pasiones. Infinidad de sentimientos, intuiciones, convicciones, dudas, afanes aparecen para soliviantar nuestro espíritu, pero repetimos, asir esta entidad histórica para acercarnos a su naturaleza fenomenológica es el objetivo perseguido. Para ello; entendemos necesario abrir el abanico que expone un elenco de agentes, factores, elementos concomitantes, son actores visibles de variadas procedencias y ontologías. Nuestro trabajo se pretende signado por afanes académicos, como quiera que está inscrito en el programa del Doctorado en Ciencias, mención Ciencias Políticas que adelantamos.

Mirar la historia presente no nos exime de recurrir a la pesquisa en el tiempo de esos actores cuya presencia sentimos en el teatro de nuestra

reflexión. Apostaremos al método crítico para sostener nuestra línea de investigación y entenderemos que se trata de revisar y sujetar a examen los paradigmas y eventualmente contrariarlos si apreciamos que es legítimo hacerlo. Buscaremos la verdad y para ello, nuestro discurso, por así llamarlo, se reclamará crítico pues y *“Por discurso crítico entendemos aquel en el que un individuo o un grupo minoritario levantan pretensiones de validez que contradicen lo que mayoritariamente es considerado correcto.”* (Karczmarczyk, 2010). Creemos no sólo necesario sino obligante, escudriñar más en la historia, en las ideas y conceptos, en el lenguaje de los roles e interlocutores, en el comportamiento de las instituciones concernidas, en la observación, en el diálogo para enganchar lo trascendente y estudiarlo. Eso que sirve para reducir la incertidumbre es una de las tareas de una tesis de grado para optar a un doctorado en ciencias. Invitaremos con atención a los factores que hacen plausible la legitimidad y la legalidad. Miraremos al Poder que, si bien en su ontología es amplio y atractivo el campo, lo es igualmente como oficial de la constitucionalidad. Esta a su vez, la seguiremos para establecer su dinámica, sus paradigmas y especialmente al Estado Constitucional en su accionar. Citaremos a la democracia al banquillo para una vez más ponderarla en sus conductas, como quiera que se debe a la constitucionalidad, pero, es y luce a menudo como una forma de poder que se relaja, como un sistema de gobierno que encandila los parámetros de la constitucionalidad, soberbia y caprichosa.

Otrora; afirmar que vivimos en democracia habría supuesto un régimen de libertades, pero, no solamente ello sino, un estado de justicia social, pluralista, político, económico incluyente. Lo que más nos habría comunicado el aserto, sin embargo, apuntaría a un ejercicio del poder, respetuoso de la ley y sujeto a la soberanía popular. Hoy en día; es difícil precisar lo que entendemos por democracia y subsumir la realidad en esa u otra cualquiera conceptualización. Ninguna de las definiciones de democracia parece comprender, alcanzar para decirnos que así puede denominarse al fenómeno

que encaramos⁴. De allí que como lo recuerda (Saguir, 2010) citando a Sartori, a menudo ensayamos el alargamiento de los conceptos queriendo que en el marco de los mismos se comprenda al fenómeno, pero un sentimiento inseguro, un reclamo intelectual aparece. Conviene para ubicarnos recurrir eventualmente y metodológicamente nuevamente a la propuesta de (POCOCK, 2009). Vivimos un “momento” que evidencia un sostenido cataclismo. Hay que revisar el concepto para haciéndolo, avistar el fenómeno.

Varios temas reclaman estudio y ponderación en el esfuerzo propio de nuestra investigación. El primero alude a nuestra forma de gobierno. Se tratará de establecer si somos una República o seguimos siéndolo como nuestra constitucionalidad lo establece desde siempre. Luego; será menester conocer el verdadero rostro del poder y, además, en el contexto de nuestra historia reciente democrática y constitucional. Igualmente; examinaremos nuestra constitucionalidad y su evolución o regresión eventualmente. Dado que confrontamos a un liderazgo popular que se ufana de democrático y desde allí justifica su peculiar actuación, se impone hacerle clínica a esa tensión evidente. ¿Es esto que tenemos Democracia? ¿Democracia Constitucional?

Alguna doctrina (Aragón Reyes, 1999) que recoge, sin embargo, la visión anglosajona, norteamericana y europea, asume que, el ideal constitucional surge para limitar al poder, para controlarlo. Siendo así; es menester precisar, para establecer la salud constitucional, los términos y el comportamiento del Poder en el Estado democrático y constitucional. Luce de Perogrullo la afirmación, pero, pudiera requerir más atención en tiempos en que se solapan situaciones contradictorias en la experiencia política e institucional republicana. Empero; también esa doctrina advierte la necesidad de asumir

⁴Ver PRZEWORSKI, Adam. Siglo XXI, Buenos Aires, 2010. Ver igualmente Saguir, Emilio (2010)

la constitución en su esencia normativa y democrática y no meramente retórica como a menudo se le trataría.

Un obstáculo aparece entretanto y se trata de la determinación del concepto al cual le aplicamos el ejercicio. En efecto: Al referirnos al Estado Democrático y Constitucional focalizamos lo que doctrinariamente se llama hoy en día Estado Constitucional, en cuyas pretensiones de especificidad figura, la de distinguirse por más del llamado estado de derecho. Sin ánimo de entrar en una suerte de invocación de locuciones y modos constitucionales que los autores prefieren o estilan en su discurrir, es importante precisar que por Estado Constitucional se le debe entender provisto de algunos caracteres. Con notable claridad el catedrático titular de filosofía del derecho de la universidad de Alicante (Aguilo, 2004) los resume así:

“ . Cuando hablamos de Estados constitucionales aludimos a sistemas jurídico-políticos que reúnen las siguientes características: 1. Son sistemas que cuentan con una Constitución rígida o formal, es decir, con una Constitución diferenciada de la forma legal ordinaria. Ello supone necesariamente que el régimen jurídico de las disposiciones constitucionales es diferente del de las disposiciones legales y superior a ellas. Por tanto, desde la perspectiva interna de la doctrina de las fuentes del Derecho, los Estados constitucionales se caracterizan por contar con una constitución formal y ello implica – siempre como mínimo - una diferencia de grado ante las otras fuentes del Derecho. Del mismo modo que pueden observarse diferencias de grado entre ley y reglamento (grado de generalidad y abstracción, relación de dependencia tanto de la validez constitutiva como de la regulativa, mayor estabilidad de la ley que del reglamento, etc), pueden detectarse entre la Constitución formal y la ley ordinaria. La supra legalidad de la Constitución formal implica una ampliación de las doctrinas de las fuentes, pero en principio no mucho más. 2. Dicha Constitución responde a las pretensiones normativas del constitucionalismo político: la limitación del poder político y la garantía de los derechos; es decir, asume los valores y fines del constitucionalismo como ideología. En este sentido, la Constitución formal del Estado constitucional no puede incorporar sólo –como diría Kelsen- el principio dinámico del Estado. No

puede tener sólo como función la de hacer posible el ejercicio institucionalizado del poder político, sino la de hacer posible un poder político institucionalizado desde ciertos valores y fines asumidos. En este sentido, las Constituciones formales de los Estados constitucionales han incorporado las dos grandes estrategias del constitucionalismo político: la de los diseños institucionales idóneos para la garantía de esos valores y fines y la del carácter regulativo de esos valores y fines. Se trata, pues, de Constituciones constitutivas y regulativas. Así, incorporan las formas básicas de la acción jurídica y política que desde el constitucionalismo se consideran legítimas, es decir, idóneas para asegurar los valores y fines reconocidos: básicamente han incorporado las formas de acción jurídica propias del Estado de Derecho y los derechos que las acompañan (están comprometidas con la erradicación de la arbitrariedad) y las formas de acción política propias del Estado democrático y los derechos que las acompañan (están comprometidas con la erradicación de la exclusión política). Pero, también, la Constitución del Estado constitucional ha seguido la estrategia del constitucionalismo regulativo, de modo que sus valores y fines se han incorporado a la Constitución en la forma de principios regulativos de la acción política legítima. Así, las Constituciones han incorporado los derechos y principios liberales (están comprometidas con la erradicación del autoritarismo) y los derechos y principios del Estado social (están comprometidas con la erradicación de la exclusión social). Todos estos elementos, en mayor o menor medida, son reconocibles, me parece, en las Constituciones de los Estados que llamamos constitucionales. Ahora bien, si como traté de mostrar antes, la asunción ideológica del constitucionalismo presupone la consideración de que los valores son anteriores a las formas de acción jurídica y política constituidas (creadas) por la Constitución y los fines son externos a esta, entonces el uso de la Constitución como fuente del Derecho desde estos lineamientos tiene que reflejar dicha prioridad axiológica y justificativa. Esta prioridad se plasmará en los juicios normativos internos, en los juicios de validez, en las operaciones del método jurídico, etc. 3. La Constitución formal que responde a los lineamientos normativos del constitucionalismo además tiene que ser practicada. En efecto, para hablar de Estado constitucional la Constitución formal debe ser aceptada como si contuviera el conjunto de normas fundamentales de ese sistema jurídico y político. En otras palabras: para hablar de Estado constitucional tiene que haberse consolidado una práctica jurídica y política que permita afirmar que de hecho en torno a la Constitución formal se ha producido la

estabilización de las conductas jurídicas y políticas de la comunidad de referencia de forma que ella pueda ser considerada como norma fundamental y, en consecuencia, desempeña su papel en los problemas de identificación, de unidad y de continuidad del sistema jurídico-político. Es decir, para hablar de Estado constitucional, la Constitución formal del constitucionalismo tiene que ser positiva, tiene que ser usada desde los cánones del constitucionalismo.”

Nos hemos permitido esta larga cita por considerarla fundamental en el momento de ubicar la problemática y temática que resalta en la investigación que acometemos y que trata de comprender la fenomenología que se nos presenta, en la observación que resulta de la colisión entre el poder y la constitucionalidad en la Venezuela de los últimos años e inclusive, en otros estados latinoamericanos. Si un Estado para ser Estado constitucional ha de alcanzar los extremos que recién aprendimos de las anotaciones doctrinarias invocadas, cabe preguntarse y me temo con justificado pesimismo si vivimos en Venezuela en un Estado constitucional pero más que impresiones, sensaciones, intuiciones, procede analizar tomando en cuenta la necesaria exigencia metodológica que nos reclama a pesar de la naturaleza de la materia, un redoblado esfuerzo de objetividad, sobriedad y honradez intelectual.

¿Cuál es nuestra forma de gobierno? ¿Quién gobierna? ¿Vivimos en democracia? ¿Cuál es la ontología de nuestro sistema jurídico-político? ¿Cuál es la realidad efectiva del Poder y el Constitucionalismo en Venezuela? ¿Es nuestro sistema jurídico político responsable? Nuestra reflexión y nuestra investigación ensayan respuestas a estas y otras impostergables interrogantes.

Y llama la atención que un filósofo del derecho como Luigi Ferrajoli avance, en el orden de sus reflexiones, lo que pareciera, una pesada

conclusión: *“El poder tiende en efecto, ineludiblemente, a acumularse en forma absoluta y a librarse del derecho”* (Ferrajoli, 2000).

La sentencia del maestro italiano viene y valga el lugar común, como anillo al dedo, a la hora de apreciar la dinámica y la fenomenología política, jurídica e institucional que conoce Venezuela y creemos no exagerar si agregamos, América Latina incluso. ¿Qué pasa? ¿Qué acontece? ¿Qué nos arriba y por qué es diferente? Ciertamente la región conoce un período de inestabilidad y de fluctuación institucional y sobretodo diríamos, pone a prueba los conceptos y las estimaciones que de ellos hacemos, tales como democracia, constitucionalismo, legalidad, legitimidad, igualdad, justicia, moral y responsabilidad, liderazgo, jefatura, derechos humanos, libertad, república. Hace 40 años escasamente el objetivo era la democracia y constituía un propósito capital que combinaba en su conformación, toda una justificación teórica con un notable arraigo espiritual, ético y social. Pensamos que hoy en día, la gravitación de la demanda y el conflicto económico en nuestras vidas, termina por admitir una revisión pragmática atormentada y desfiguradora. El poder aprovecha y genética al apoyo, se arrebatada y postula indómito, colocando en prueba constante al sistema social, político y corporativo basado en la brecha que se erige entre las convenciones y los discursos sobre los derechos del hombre y la realización del Estado social.

Así escuchamos; ora en Venezuela, o en Bolivia, pero también en Ecuador, Honduras, Nicaragua, Argentina, Colombia como campanadas que transmiten un eco caótico para el constitucionalismo. Se trata de una persistente disonancia que sin embargo exhibe, como factor de homogeneidad presente en todos los casos abordados por nuestro consultorio, un elemento extravagante pero no esotérico. Se diría que el poder, el liderazgo, la jefatura de esta hora pugna, presiona, desborda el cauce constitucional y se proyecta allende sus fronteras, para luego regresar en el carro de la democracia y de la popularidad a suturarle a la

constitucionalidad el abuso del poder. Una alarma de esencia aristotélica se enciende, ante la evidencia degenerativa de la democracia que se trastoca en demagogia.

Más aún; el entorno muestra un elemento singular y que Peter Waldmann anticipa en un diagnóstico digno de reconocimiento. En su excelente trabajo y examen sobre el continente sudamericano advirtió lo que servirá de título para su obra; *“El Estado Anómico”* (Waldmann, 2002) que resulta de una crisis de anomia que acompaña desde hace largo tiempo y mengua, además, la relación estructural societaria y pública. Un desapego, un distanciamiento, un trauma siempre en ciernes caracteriza a la sociedad con la normativa y la institucionalidad. Los procesos son lentos, gravosos, interminables. La Ley es a menudo obviada en el atajo y como un síntoma peligroso y fenomenológico aparece recurrentemente el ciudadano ausente de los asuntos ciudadanos. Nadie es responsable y no importa sino la solución o la simulación que resuelve... aparentemente.

La persistencia de la crisis económica y especialmente del manejo que de la conflictividad social hace el liderazgo, nos retorna al pasado o a un cierto primitivismo y el Informe del PNUD de, *“La Democracia en América Latina: Hacia una Democracia de Ciudadanas y Ciudadanos”*⁵ demuestra que en la conciencia social pierde calidad la perspectiva democrática y se privilegia más bien el vínculo entre el discurso y la ejecutoria populista que proporciona recursos, prebendas o simplifica, en forma por supuesto, los mecanismos de movilidad social. Venezuela es actualmente el mejor ejemplo continental de esta situación con las llamadas Misiones presentadas como políticas sociales pero envueltas en mecanismos discriminatorios y peor aún fraudulentos. Se nos antoja una cita a propósito del asunto que reza así: *“...El mal en el siglo XX se levantó de entre movimientos populistas que fueron monstruosamente explotados en nombre de ideales utópicos y vieron su poder amplificado por*

⁵Ver Informes del PNUD sobre Democracia disponibles en la web.

*las nuevas tecnologías. El partido nazi se inició como una cruzada por los derechos de los trabajadores, organizada por un cerrajero de Berlín, Antonio Drexler, en 1919 antes de que Hitler tomara el control al año siguiente. Los bolcheviques también emergieron en medio de un movimiento emancipador y, como los nazis, explotaron el sueño de la renovación social. Una vez que Nazis y bolcheviques obtuvieron el poder los inventos de la Era Industrial se convirtieron en algo clave para sus crímenes. **En lo que hace a Mao Zedong, su industrialización, por medio de las utópicas comunas y el trabajo intensivo, concluyó con la muerte de al menos 20 millones durante el “gran salto adelante” -1958-1962-** El Siglo XX puede ser una pobre guía para el siglo XXI, pero sólo un tonto lo ignoraría, particularmente porque los movimientos populistas permean hoy el mundo provocando el desorden...” (Kaplan, 2003) (negrillas nuestras)*

Esa compleja relación del poder, visto como el liderazgo y los desafíos a las referencias normativas que le sirven de marco formal de actuación de naturaleza constitucional, por cierto, desnaturaliza seriamente a los regímenes; al extremo de enfrentar la democracia como forma de gobierno con la constitucionalidad entendida en el ejercicio del gobierno de las leyes. No es un juego de palabras, aunque proponga su tránsito dudas y espejismos. Un combate abierto se juega entre los políticos populares y los movimientos que los acompañan y las reglas, las formas, los parámetros constitucionales y legales llamados a cuidar, asegurar, amparar las libertades y la democracia, en toda la amplitud ontológica que esa médula destila (Benavente & Cirino , 2005).

Estamos o así parece al menos, en la llamada democracia semántica que siguió a la nominal de 1998 y que relevó a la normativa que debutó en 1961. Como si etapas o fases se hubieran cumplido desembocamos en este vertedero. Como nos enseña Loewenstein y es útil recordar, las constituciones se pueden clasificar ontológicamente de esa manera que

alude al compromiso existencial del pueblo destinatario y detentador con ese texto. Normativo porque nos implica y obliga, rige, educa, gobierna. Nominal siendo que evidencia una asimetría entre la letra y la realidad que distancia la perspectiva de los hechos y la evaluación que de ellos hacemos y semántico cuando se ha perdido el contenido material de la normatividad como secuencia de la instalación de una dinámica que la obvia.

En Venezuela tenemos ya dieciseis 16 años de ese duro y cruento forcejeo. Se habla de revolución para legitimar una actuación sostenida de la potencia pública contra la constitución, a pesar de la constitución y fuera de la constitución. Se trajo al árbitro soberano el 2 de diciembre de 2007 para que zanjara la disputa lo cual hizo mediante el sufragio negando una reforma constitucional que nos habría colocado en el umbral del socialismo. El soberano habló, negó, rechazó y el liderazgo sorprendentemente persistió, continuó e insiste en llevar a Venezuela por ese sendero. Cabe una cita del Presidente Chávez a pocas horas de haberse negado en referendo la reforma constitucional y cuyo texto utilizaremos a menudo y reproducimos seguidamente:

"...ni una sola coma de esa propuesta yo retiro. Esta propuesta está viva, no está muerta (...) buscaré la manera, seguro más lenta para aplicar los alcances del proyecto"
(Chávez, 2011).(negrillas nuestras)

Alguien y no un desprevénido tiene derecho a preguntarse si el soberano es el pueblo o el líder que se asigna todas las competencias, prescinde de la constitución y la desconoce a su antojo con los decretos-leyes para los que se le habilita por una Asamblea Nacional castrada, penetra el poder judicial y lo subordina y además criminaliza el ejercicio ciudadano, la crítica, la política.

El asunto no queda allí y se convirtió en producto político bueno para la exportación, apuntalado por el manejo antojadizo de las finanzas nacionales que dicho sea de pasada, no son ya públicas ni susceptibles de control sino

opacas y personalizadas en las pretensiones de la hegemonía. Se ha producido la arrogación del poder del Estado por el líder que gobierna. Sin hipérbole apreciamos y repetimos la usurpación del Estado por el Gobierno del líder.

Alguna literatura entretanto, mira el asunto desde otro ventanal. Aníbal Pérez-Liñán (Pérez, 2004) realiza una investigación muy en la línea metodológica norteamericana en la que focaliza, en el juicio político al Presidente, el detonante de la nueva inestabilidad política en América Latina. Sin adelantar demasiado el criterio, nos viene al espíritu algunas interrogantes y observaciones; ¿es el juicio político inconveniente para la constitucionalidad y para la democracia? ¿Es el presidencialismo suficientemente homogéneo como para manejarlo como un modelo común en cada país de América Latina o, dicho en otras palabras, es el presidencialismo norteamericano sensible a similitudes con México, Colombia, Brasil, Venezuela, Ecuador, Bolivia? Nos permitimos responder negativamente acerca del carácter homogéneo de las experiencias mencionadas además de, considerar al juicio político, como un instrumento legítimo dentro de la democracia y de la constitucionalidad. Juicio político sugiere responsabilidad y he aquí otra variable fundamental a considerar. Pensamos por cierto que el caos constitucional, político, institucional que conoce América Latina y por las razones expuestas, encuentra en la responsabilidad y en la responsabilización un actor inevitable. Somos de la opinión que el continente es anómico como afirma Waldmann, y arriba recordamos, porque se fragua con un déficit de responsabilidad y responsabilización que a quien más cala es al liderazgo.

Evidentemente; es más fácil y sugestivo gobernar obviando los controles que con ellos. Gobernar para simpatizar es distinto que gobernar para conducir. Exigir el cumplimiento de los deberes es diferente a glosar los derechos y presentarlos como una exigencia sin correlativos. Obviar la

presentación de cuentas o referirlas a los demás, es la clave de una gestión que no necesita resultados, pero cuyo deletéreo efecto traerá las consecuencias que arriba mencionamos.

Pero, no solamente al liderazgo alcanza la falta de responsabilidad, la carencia, la caída sostenida de conciencia ética; también al ciudadano, a las instituciones, al común inclusive que deambula con la excusa a la mano que lo exculpa y simultáneamente victimará, cuando milite en la transgresión consciente. Creemos apreciar una rotura, una pérdida, un quiebre ético concurrente con la responsabilidad y la responsabilización al anómalo descrito. Ética y responsabilidad son nociones conectadas y que aparecen a menudo juntas y como tales las examinaremos, pero, en el contexto de una reflexión que comprende un escenario formal que procede de la constitucionalidad y una dinámica intensa y fogosa que hace de la realidad cotidiana un episodio más del jaque con el que el poder le juega su partida.

El asunto se torna impretermitible para la academia, pero; ¿acaso para ella únicamente? Apreciamos, advertimos, percibimos que se trata de un punto substancial al que se le pueden relacionar un catálogo de aspectos de naturaleza sistémica y de esencia normativa. La sociedad luce turbada, descompuesta, enferma pero más aún, la estructura que la rige y la canaliza, desnudas falencias dramáticas. Reflexionaremos sobre la Responsabilidad, para tener un foco susceptible de diagnóstico y eventualmente análisis estratégico, pero, especialmente señalamos, a ese devenir insólito en una democracia constitucional con el cual vivimos y cuya naturaleza impone oír, palpar, sentir y concluir para comprender...

3. OBJETIVOS ESPECÍFICOS DE LA INVESTIGACIÓN

Para comprender advertimos y; sin pretensiones trataremos de investigar la dinámica fenomenológica que supone la experiencia de la República Bolivariana de Venezuela. Ello no obstante implica como también anotamos, el manejo de conceptos que alojan contenidos básicos para enganchar el

objeto de la temática que perseguimos. En efecto; denominan República Bolivariana al nuevo postulado institucional con el cual se separaría y como un hito distintivo, el proceso de cambios y reorientaciones que conoce nuestra sociedad pública con relación al pasado. Cabe sin embargo una interrogante inicial; ¿Es la RBV una república? Será menester para responder examinar la idea de República y nos luce menester, remontarnos al origen de la susodicha y venirnos en el ejercicio hasta la actualidad. Esa inmersión histórica develaría rasgos capitales en el esfuerzo de comprensión que hacemos y, epistemológicamente, nos proporcionará el instrumental necesario para ubicarnos en ese concepto y con el cual trabajaremos.

De un lado pues, el período 1999/2014 propio de la RBV y del otro, el seguimiento de la idea de república con sus caracteres y especificidades hasta derivar en la contemporaneidad. Inevitable el ensayo pretérito tomando como referencia orientadora, el plan de estudios de la República que se dicta en la Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad de Paris para el otoño del año 2013 (Poizat, 2013). Entre hallazgos y reencuentros haremos un arqueo de las ideas políticas que se consustancian con el concepto de República; Libertad, Constitucionalidad, Igualdad resaltan a primera vista, pero, Poder y Democracia posicionan demandando en su complejidad un espacio singular (Corrales, 2004).

Los actos del hombre tienen un significado y, además, un sentido histórico. En ese enunciado se encuentra lo que entendemos como fenomenología. El acontecer tiene una dinámica plena de mensajes y contenidos. Es más que lo que advertimos, pasa, trae unas interrogantes, motivaciones, causalidades, procuras y objetivos, es también una acción, un discernimiento, una decisión, convicciones y fatalmente una responsabilidad. Por otra parte, hay una secuencia de pensamiento, una articulación de conocimiento e intuición, una cadena lógica suele estar presente pero también, una disposición a la revisión y a la mutación. De allí surge el

pensamiento crítico que arriba reivindicamos metodológicamente. Creemos pertinente escudriñar sin complejos para en el ensayo, visualizar la verdad más que el argumento que la sostiene. Cada época intento un paradigma y luego lo cuestionó. Esa inconformidad tiene sentido en la medida del hombre que no detiene su pensamiento ni teme a hurgar nuevamente en él. Nada está dispensado, podemos y debemos asumirlo así en el marco del instrumental con el que las ciencias sociales y entre ellas la historia, la sociología, el derecho renuevan su búsqueda.

4. EPISTEMOLOGIA Y METODOLOGIA

“Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado. Preguntar es buscar conocer qué es y cómo es un ente. El buscar este conocer puede volverse un investigar o poner en libertad y determinar aquello por lo que se pregunta [...] Al preguntar es inherente, además del aquello de que se pregunta, un aquello a que se pregunta. En la pregunta que investiga, es decir, específicamente teórica, se trata de determinar y traducir en conceptos aquello de que se pregunta [...] El preguntar mismo tiene, en cuanto conducta de un ente, de aquel que pregunta, un peculiar carácter de ser.”

Martin Heidegger citado por (Polop, 2013)

Buena parte del esfuerzo académico consiste en optar, en la planificación de la investigación, entre propuestas metodológicas que difieren las unas de las otras. Pensarlo asemeja a un tránsito por el cual pasamos, sentimos, entre ideas, convicciones, intuiciones, sensaciones, dudas y espejismos. El conocimiento parece estar diseminado entre distintas y posibles orientaciones que a menudo recorremos sin alcanzar el objetivo e ir no significa que no volverás. En nuestro objeto de estudio destacan sujetos diversos y resalta el periodo histórico que comprende la RBV. Un repertorio de conceptos y circunstancias que a veces, apenas muestran rasgos y perfiles incompletos. Una dinámica brumosa llamada proceso o revolución por sus gestores priva, pero; hay más que una simbología, una sintomatología según se vea.

Edmund Husserl encara la razón objetiva con una propuesta incluyente y abierta. Captar y cotejar entre la realidad y la valoración abren la flor de la observación y la comprensión. Tomar conciencia es asumir el sujeto un rol inclusive en la dinámica que lo rodea y de la cual comenzó como espectador.

Se lee: "Históricamente Husserl termina el ciclo filosófico de la metafísica, pero con Husserl también comienza una nueva era de la filosofía que busca ante todo una nueva actividad racional diferente a la planteada hasta ese entonces: Husserl hace evidente la crisis de la razón absoluta y universal, de modo que es necesario replantear de aquí en adelante la actividad filosófica con una responsabilidad social como respuesta a los problemas del mundo, que ya no se resuelven desde una razón objetiva, sino que se solucionan en el encuentro de múltiples puntos de vista.

Otro aspecto a tener en cuenta de la fenomenología de Husserl está en la dinámica que le imprime al sujeto; ahora el sujeto no espera ser afectado por los objetos del mundo, sino por el contrario, el sujeto constituye esos objetos y le da sentido al mundo. Otro aspecto importante es que el sujeto trascendental ya no es un sujeto anónimo, éste es un sujeto activo que constituye el mundo, que tiene una responsabilidad con ese mundo y un compromiso histórico con la humanidad." (García Valencia, 2000)

El fenómeno es una experiencia sobre la cual fijamos la atención. Como veremos, es un molinete de asunciones y representaciones. En el ejercicio captamos, descubrimos, asociamos, entendemos, asentamos, diferenciamos, asimilamos, entendemos, nos involucramos y elaboramos. La percepción sensorial es apenas parte de lo percibido y un conjunto de procesos mentales evalúan, cotejan, relacionan, para comprender. La percepción sin embargo está vinculada a la disposición del receptor.

En nuestro objeto de investigación y propio de las ciencias sociales se reconocen las ideas, teorizaciones y su tiempo como factores capitales que se consustancian con un registro que de ellos se ha llevado. La experiencia y lo que sabemos o creemos sentir, percibir de ella, es un insumo básico para entender y para seguir en el estudio y búsqueda de la verdad. Las interrogantes afilan, decantan, definen y también conducen por senderos que

nos extravían y confunden eventualmente. Una tesis de grado es, en suma, un recorrido entre lo percibido, lo conocido y evaluado y lo que creemos que derivara de su problematización.

Asistimos a un teatro fenomenológico con nuestra consciencia como sensor, como herramienta, como argumentación. Nuestro autor agrega:

“Fenomenológicamente no es posible concebir la conciencia como estructura interna del sujeto que espera ser afectada por los objetos. Toda aprehensión que la conciencia tenga del objeto constituye ya una actividad de ésta, así sea de manera pasiva la conciencia pre-constituye objetos.

Desde esta perspectiva, la conciencia es el punto de partida de la actividad humana, ya que es indubitable y necesaria puesto que resulta evidente para sí misma, como una evidencia apodíctica. Por tanto, la conciencia es incuestionable por cuanto permanece o se hace presente en toda experiencia que realice el sujeto. Toda actividad de la conciencia no puede ser cuestionada, pero lo que no puede garantizar la conciencia es la certidumbre de lo que está conociendo, ya que la cosa es variable y no tiene garantizada su existencia, por tal motivo, el sujeto impone o constituye su propia realidad indubitable a lo contingente de las cosas del mundo. Con otras palabras, lo inmanente de la conciencia penetra lo trascendente del mundo y lo realiza.

Husserl define la conciencia como un conjunto de actos que se conocen con el nombre de vivencias. Esta conciencia tiene la peculiaridad de eliminar toda referencia a una existencia real de las cosas, es decir la conciencia no percibe objetos reales, sino que aprehende objetos, que se denominan fenómenos. (Polop, 2013)⁶

En la observación de la consciencia advertimos y así lo muestra Husserl, la intención que se consustancia con la conciencia misma hasta reconocérsele como por antonomasia un apelativo común. En un entorno de representaciones actúa la conciencia como otra más. Es una vivencia

⁶ **Obra citada que recoge además al mismo Edmund Husserl así:** “«El fenómeno de la cosa (la vivencia) no es la cosa aparente, la cosa que se halla frente a nosotros supuestamente en su propio ser. Como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen; son vividos.»

intencional, comprometida, asociada, irradiada y referente al mismo tiempo. Allí está el fenómeno que aprehende en la vivencia misma.

La consciencia es pues acto, pero también potencia. Nuestro autor acota en la glosa de Husserl: *“La consciencia intencional tiene tres modos de darse que son: la consciencia actual que aprehende el objeto, la consciencia potencial que percibe el horizonte o fondo de la experiencia en donde encontramos los objetos inactuales, y la consciencia atencional que es cuando la consciencia dirige la mirada a un objeto determinado actualizándolo, la atención hace que el modo potencial se convierta en actual, o lo que es lo mismo, el objeto se hace presente de modo real a la consciencia.*

Este carácter potencial de la consciencia le concede una actividad que las teorías del conocimiento hasta ese entonces le atribuían al objeto; así la consciencia sale de su pasividad cognoscitiva y entra a cumplir una función dinámica y primordial en el conocimiento del mundo, más explícitamente en la constitución del objeto.

La consciencia fenomenológica es netamente constitutiva, siempre está actuando en el mundo de una manera activa y potencial. No es posible concebir una consciencia vacía, pues el hecho de estar dada en el mundo la hace perceptiva; por eso la consciencia fenomenológica es primero que todo perceptiva, constituye el mundo a través de la intuición originaria, intuición que entra a jugar un papel importante en el replanteamiento que hace la fenomenología de la teoría del conocimiento. (Polop, 2013)

Empero lo afirmado; es menester traer a nuestro escritorio una representación que puede ser real o irreal pero que nos comunica y expresa. Es un contenido, un pensamiento, una abstracción. Es acción de pensamiento, es intuición en su constante evolución. Es bisagra entre la percepción y la comprensión, es ajuste del entendimiento. Se une a la experiencia en una suerte metabólica. Nos referimos al concepto. La lengua lo define así: *“Del latín conceptus, el término **concepto** se refiere a la idea que forma el **entendimiento**. Se trata de un **pensamiento** que es expresado mediante palabras.”* (www.definición.de)

Concepto y Hermenéutica se consiguen también en la fragua del entendimiento. Es la vinculación de hecho y contexto para comprender.

Interpretar nos conduce, en el pensamiento, al análisis y allí el compás se abre. Separar y reunir nuevamente nociones y situaciones. Deconstruir y derivar en el ejercicio. El conocimiento y la perspectiva se encaran. Los relativismos y apasionamientos pesan. El tiempo de hoy y ayer es especialmente incisivo en la huella, en el trazo, en la nitidez u opacidad que desde el entorno se postula. Hablar de conceptos e historia convoca a lo más granado del pensamiento y del intelecto y por elemental respeto intelectual nos distanciamos de asunciones osadas. Aunque veamos aspectos comunes en Heidegger y Derrida, Skinner, Pocock, Koselleck, por citar algunos que hicieron y hacen del concepto una referencia básica, es menester admitir que lo común parece nacer de lo diferente y desde luego, beberemos de esas fuentes, pero sin reclamarnos de ninguna en particular. Mojaremos en esos tinteros la pluma que nos ilustra, pero con sobriedad. Esa complejidad aconseja y lo apreciamos pertinente mucha y sencilla cautela.



*Un concepto es, por lo tanto, una **unidad cognitiva de significado**. Nace como una idea abstracta (es una construcción mental) que permite comprender las experiencias surgidas a partir de la interacción con el entorno y que, finalmente, se verbaliza (se pone en palabras). Es importante tener en cuenta que la noción de concepto siempre aparece vinculada al **contexto**. La **conceptualización** se desarrolla con la interacción entre los sentidos, el **lenguaje** y los factores culturales. Conocer algo mediante la experiencia y transformar ese conocimiento en un concepto es posible por las referencias que se realizan sobre una cosa o una situación que es única e irrepetible.*

Convendría aclarar que definición no es lo mismo que concepto. Definir es describir. Definir apunta a articular precisamente elementos específicos en una entidad. Concepto es opinión, es una relación con el entorno de lo que resulta un medio de comprensión de la experiencia. Obra en el concepto el conocimiento, aunque fragilizado por la naturaleza de la interacción y el subjetivismo. Es conocimiento previo. El tiempo signa a menudo la mecánica que conceptualiza.

En otro orden y como habría afirmado Kant: “*no hay experiencias sin conceptos y, por supuesto, no hay conceptos sin experiencias.*” (Koselleck R. , *Historia de los conceptos y conceptos de historia*)⁷ Lenguaje, tiempo histórico, semántica resultan combinados en un ejercicio de excavación signado por el ánimo de comprender en la arqueología del significado de los análisis que culminan en la elaboración conceptual. La definición, el acabado, el remate que aclara y precisa obra en lo conceptual y ello, como manifestación de lo social. Afinar allí, parece una clave esencial para develar y explicar, para calibrar los discursos, para entender, en suma. La modernidad aún conserva enigmas y opacidades en torno a los afanes secularizadores. Etapas, fases, secuencias configuran a su vez, trozos, pedazos del devenir de pensamiento que cuaja, fragua y que tallan desde el pensamiento y la abstracción un concepto. Esa ventana entre el pasado y el futuro reconoce un actor que algunos consideran novísimo y otros no, pero, la modernidad lo asume. Se trata del progreso. Koselleck busca, recorre, limpia y aprecia el tiempo histórico. En su afán encuentra o ubica en el *puzle* que resulta. (Palti, 2007) Koselleck es un historiador fino, sensible, inconforme, crítico. Un sabueso que husmea para identificar, relacionar,

⁷ Reinhart Koselleck; *Historia de los conceptos y conceptos de historia*, Universiüt Bielefeld, ISSN: 1137-2227, Traducción de Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel. *El último borrador de la versión inglesa de este artículo (cuyo título original en alemán es Begriffsgeschichte und Geschichtsbegriffe) lo concluyó el autor durante una estancia como invitado en el Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS), en Wassenaar (Países Bajos), Al no poder acudir finalmente a Bilbao para participar en el V Congreso Internacional de Historia de los Conceptos, el profesor Koselleck nos envió este trabajo para que -suprimida la parte introductoria- lo leyéramos en su nombre en la sesión inaugural y posteriormente publicáramos una versión en español. En nuestra traducción hemos conservado las referencias en lengua alemana intercaladas en la versión inglesa, y hemos añadido otras precisiones que nos han parecido, asimismo, imprescindibles*

calibrar y reconocer el periplo de una idea y su devenir. Piensa, insiste, remacha y en tanto... **interpreta**. Por ello recibe de su maestro Hans Georg Gadamer una calificación de “Historiador pensante” (Torres L. F., 2012) Ya ese mismo concepto de tiempo histórico es un hallazgo y una categoría igualmente (Koselleck R. , Futuro pasado, Para una semántica de los tiempos históricos, 1993).

Conceptos dice más que significados, historia, lenguaje, normación social, intención, pragmática y por supuesto conocimiento. Es abstracción hasta el límite que lo social admite. Es pensamiento y... otras muchas cosas. Pero es también exégesis, es hermenéutica. Análisis de contenidos se oye decir allá y más cerca, semiótica francesa. Comunicación y lingüística. Son los textos y sus lecturas, pero, en un sostenido y ambicioso esfuerzo de captación de signos y tonos no para llegar sino para seguir.

Es menester trabajar con los conceptos, pero, tratando de ubicarlos y ubicarnos en su contexto complejo de historia, lingüística y pensamiento como nos enseña (Pocock, 1975). La campanada doctrinaria del profesor y epígono de Cambridge no ha dejado de resonar desde que conmovió por su originalidad y pertinencia a la academia. Enlazar la antigüedad de la idea de república y anudarla hasta la experiencia atlántica en un esfuerzo que tiene en Maquiavelo el pivote y en la sanción del *momento* como urdimbre, trama, rollo de luces que operan en la experiencia florentina deslumbra y enseña. Por su parte; el llamado contextualismo de Skinner ya había tocado la puerta.

Antes el sujeto perdió entidad a favor de aspectos económicos o geográficos, Marx o Braudel mostraron esa tendencia. La idea en otro balcón hizo lo mismo. Desde el positivismo, hegelianismo o idealismo se colocó al contexto en un plano subordinado y el sujeto logró trascenderlo aún a pesar de sí mismo. Ondearon determinismos o individualismo para sustentar la

presentación histórica. Skinner lanzará su carta y conmovirá con ella el proceso (Marcotte-Chénard, 2013).

Creemos que en la historia están encerradas muchas respuestas, pero; leer la historia es otro escollo a superar, otra colina que escalar. ¿Cómo? ¿Que deberíamos entender? ¿Porque? La lengua y el lenguaje ya son asimétricos desde un punto de ordenación formal, pero; la intención deambula con el gesto, el modismo, el acento, la pragmática y se esconde en el tono, en la convención o resalta en la norma, en la valoración. La historia no se muestra entera, plena, nítida. Sorprende y fascina por su riqueza y complejidad.

Se habla de una “nueva historia” y del giro lingüístico (Solis Rodríguez, 2007). Se segmenta la perspectiva en fases o métodos para el seguimiento y el análisis. Se trata de poner a prueba la tradición y la propuesta que la sostiene, el paradigma diría Kuhn. ¿Y en que consiste el susodicho? Un ensayo nos permite seguir la secuencia. En efecto; un cuadro argumental se constituye en los parámetros desde donde se articula la analítica histórica. Peter Burke lo denomina el *rankean history o common-sense* nos advierte (Solis Rodríguez, 2007). Se trata de una metodología que reúne elementos comunes y referentes. La Historia referida a políticas de Estado, nacional e internacional, de índole narrativa, desde los grandes hechos y, desde los grandes actores, demandando estrictamente la legitimidad documental, historia objetiva, individualizando el pensamiento en admitida influencia de Collingwood y, sin traer al trabajo otras disciplinas. (Solis Rodríguez, 2007)

Nueva historia y giro lingüístico mencionamos y nos referimos al cambio que se produce a partir de la conjunción de una serie fenomenológica de pensamiento, análisis, valoración en la relación entre el sujeto y el contexto, además de la superación de parámetros y convenciones acordes

con la tradición y, al salto cualitativo que deriva de la perspectiva que emerge. Puede hablarse de una revolución.

En efecto; es lo que termina por acontecer. El descubrimiento epistemológico resulta de la asunción de una dinámica que aporta Ludwig Wittgenstein y los juegos del lenguaje que conmueven enteramente la referencia tradicional y acuñan al significado de las palabras una gravitación en la metodología de la investigación capital. En dos etapas, la del **TRATATUS LÓGICO PHILOSOFICUS** en 1922 y luego, ya en contacto con la Escuela de Cambridge, en ese otro texto fundamental intitulado **INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS** en 1953 además de escritos y conferencias múltiples logra el austríaco sistematizar convincente. “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje.” (Solis Rodríguez, 2007). Múltiples palabras y múltiples usos. Esa pista la sigue Skinner en su pesquisa que apunta a la intención, al propósito del autor. En la procura se abrió un cauce y fluyen conceptos entre palabras e intenciones. Ya no solo es el texto sino los textos, no es el hecho en cuestión sino los elementos fácticos que lo rodean y preceden, hay una conexión que se establece y no hay un solo autor sino una autoría de la que se infieren la data. El giro lingüístico de Wittgenstein solivianta la filosofía y estimula la semántica, J.L. Austin y su fuerza ilocucionaria se anuda y reafirma la significación de la intencionalidad y Skinner bebe también de ese manantial (Solis Rodríguez, 2007). En Alemania Koselleck entre otros, en Inglaterra como hemos dicho también Pocock.

Nuestro encargo trabaja con conceptos, discursos, palabras e intenciones, hechos y registros, ideas en un remolino que a ratos nos arrastra en la vorágine del tiempo presente. Quisimos no obstante ordenarnos en una cierta metódica que parte de la fenomenología que se sustenta, sin embargo, en el seguimiento de las ideas y su devenir. Hay una idea de República, pero como veremos encara los tiempos y el modelado de

los susodichos. Interesante ese diálogo entre la idea y el tiempo. Valga recordar a Arthur Lovejoy. ¿Historiador intelectual? Las ideas, sobre todo, el texto con su fuerza y legitimidad, la radiación de las mismas para como un prisma alcanzar y prevalecer, irradiar el tiempo histórico y constituir el pensamiento dominante. Las ideas sistematizadas, organizadas, ponderadas serían la substancia de la historia. (Solis Rodríguez, 2007)

Interpretar nos traslada a otro escenario relacionado. Revelar significados, escudriñar entre palabras, conceptos, temáticas, buscar en el texto, pero fuera de él. Interpretar es también traducir y la lengua y sus acepciones en cada vocablo constituyen de suyo un reto. Gadamer admitió que nunca se dice todo ni aun queriéndolo. La hermenéutica como método y la relación entre el exterior y el interior de la palabra aportan otra motivación al autor que ha tomado, asido una temática de la cual pretende derivar su auténtico significado. Texto y realidad son objetos de estudio y merecen una comprensión y un entendimiento. (Grondin, 1993)

¿Interpretar? ¿Conocer o aproximar la intención? La idea política no es prístina per se. Ella se aloja en una ambientación idiomática y lingüística, entre la tradición y los posicionamientos consagrados que desafían desde la hermenéutica convencional.

La Escuela de Cambridge irrumpe para marcar una tendencia entre novedades y seguimiento al idealismo de Colinwood. Skinner y Pocock encaran las ideas y el pensamiento en su entorno de significados echando a andar un análisis crítico. Pocock, impactará inclusive a los norteamericanos más allá de los hallazgos conceptuales ligados al momento maquiavélico, nos referimos a **Humanismo cívico y Republicanismo clásico**. La alusión a Pocock la hace con fuerza la historiadora Joyce Appleby quién inclusive llama revisionismo de la tradición conceptual norteamericana por la influencia palpable que ejerce el neozelandés. (Solis Rodríguez, 2007)

La Escuela de Cambridge se ha caracterizado a lo largo de sus últimos años en definir y practicar cierto método o procedimiento para analizar el pensamiento político y estudiar su historia, o, dicho de otra manera, para estudiarlo en el seno de la historia. Pocock y Skinner son autores que se centran en otorgarle un valor indispensable al *lenguaje* al momento de llegar a aprehender la historia, comprender sus pensadores y cómo éstos articularon dichos pensamientos. *Contexto* y *texto* son elementos que se enfocan en el estudio de estos historiadores, cual priva a quien, quien conduce a quien, qué importancia tiene un elemento sobre el otro.

II. CAPÍTULO II

1. EL PODER DE LAS PALABRAS EN LA POLÍTICA

Evocamos brevemente las ideas, definiciones, conceptos y la presentación que hace Pocock de un método para abordar la historia y el pensamiento político, cuál ha de ser el rol del filósofo político y del historiador a la hora de escribir. Y el *Pensamiento político*, entendido como una multiplicidad de actos de habla realizados por los usuarios del lenguaje, en un contexto histórico. (Pocock, *Pensamiento Político e Historia. Ensayos sobre teoría y método.* , 2009)

Para un teórico político puede interesarle estudiar las relaciones existentes entre la acción, las instituciones y las tradiciones de una sociedad, así como los términos en los que estas se expresan y comentan y los usos que se les da, en definitiva, las funciones que cumple, en el seno de la comunidad política, el lenguaje (o los lenguajes) del que se reviste la política. (Pocock, *Pensamiento Político e Historia. Ensayos sobre teoría y método.* , 2009) señala que el pensamiento político puede ser visto desde dos aspectos: 1) aquel que se centra en la conducta social, es decir, la forma en que se relacionan los seres humanos entre sí y con las instituciones sociales; y 2) aquel que parte de un ejercicio intelectual, el cual está orientado a la rama del pensar dirigida a la comprensión de la experiencia y el entorno. Uno de las aseveraciones que hace el autor (Pocock, *Pensamiento Político e Historia. Ensayos sobre teoría y método.* , 2009) sobre el papel que deben cumplir los historiadores está referido al hecho de hacer “*abstracciones de las abstracciones antes expuestas en el pasado*”, y para describir esto de una manera más clara menciona lo siguiente: debemos averiguar qué hacemos cuando abstraemos conceptos de una tradición y, por otro, lo que sucede cuando los utilizamos para actuar en el seno de esa tradición; hacer esto implica que nos acercamos al origen de lenguajes articulados que se transmiten para facilitar el debate y la discusión de los hechos que acompañaron a la comunidad política en ese pasado, es decir, nos estamos

encargando de estudiar los elementos de la estructura social y las tradiciones culturales que se utilizan para legitimar la conducta social, así como el lenguaje y las ideas a las que ha recurrido la comunidad para lograr sus metas. En un segundo plano, se ha de pasar al momento de averiguar cómo se fueron abstrayendo esas ideas que articulan la conciencia de una tradición y sobre todo en determinar la relación que existe entre el pensamiento y la estructura de una sociedad, es decir, se ha de buscar los elementos estereotípicos de la estructura y tradición que una sociedad emplea para canalizar el pensamiento sobre lo político. Pocock nos dice que, si seguimos estas sugerencias, uno acaba conociendo bien los diversos lenguajes utilizados en los debates, así como los diferentes niveles de abstracción que cabe adjudicarles, de manera tal que podemos fijar fácilmente en qué lenguaje y qué nivel tuvo lugar una controversia concreta o un pensador desarrolló sus ideas. (Pocock, Pensamiento Político e Historia. Ensayos sobre teoría y método. , 2009)

Este autor pone énfasis en el hecho de que hay que descomponer el contexto histórico en el cual se sitúa un hombre del pasado al momento de escribir sobre su entorno o al momento en que éste se relaciona con la gente del momento. Sostiene (Pocock, Pensamiento Político e Historia. Ensayos sobre teoría y método. , 2009) de esta manera lo siguiente:

“Es importante que sepamos interpretar el pensamiento situándolo en el contexto de la tradición discursiva a la que pertenece, por dos razones. En primer lugar, nos permite hacer una lectura del pensamiento en tanto que conducta social, observar la relación de las mentes con su sociedad, a la tradición que la sustenta y a los demás miembros que forman parte de ella. En segundo lugar, entender los conceptos que maneja el pensador, y el lenguaje en el que se comunica con el resto de sus compañeros, mejora nuestra comprensión del pensamiento político. Debemos intentar qué decía exactamente y qué entendían los demás que decía”.

Añadiría el autor que, al momento de llegar a estar familiarizado con el lenguaje utilizado por el pensador en su argumentación, se *llega a conocer* su uso normal y el grado de generalidad teórica de las afirmaciones que suele implicar.

“Todo pensador piensa desde el seno de una tradición. Estamos en condiciones de analizar lo que se exigen mutuamente el pensador y la tradición. Parece, por lo tanto, recomendable que estudiemos a la filosofía política en el contexto de una tradición entendida como el conjunto de lenguajes que una sociedad dada utiliza para debatir sobre política” (Pocock, 2009).

(Pocock, 2009): Poco a poco me fui dando cuenta de que analizar la historia de las ideas políticas, la historia del pensamiento político en tanto que actividad, como si fuera una historia del lenguaje o los lenguajes políticos. En toda comunidad política cabe encontrar diversos vocabularios conceptuales, estilos de discurso o formas de pensamiento a distintos niveles de formalización. Los miembros de esa sociedad recurren a ellos para expresar, de un modo eminentemente formal, lo necesario para formar parte de la vida política.

El historiador debe usar su propio lenguaje para dar visibilidad a las relaciones existentes entre abstracción y realidad y poder convertir al conjunto de esas relaciones en una pieza de la historia. De ahí que aprender a pensar de esta forma se parezca mucho a aprender a escribir. (Pocock, 2009)

Para Pocock, la política es entendida a partir de su sistema lingüístico y el lenguaje es comprendido como un sistema político en sí mismo. La política en él, esta signada por la estructura clásica de poder compartido, es el poder lo que se comparte, y es a partir de ello, que le otorga rigurosidad al hecho de asumir a las palabras como una forma de acción: como actos de poder ejercido sobre las personas. Para comprender a las ideas de los pensadores, a la historia, el autor se remite a estudiar lo que define como *verbalización política*, que se resume en el poder que tiene las palabras desde que son intenciones hasta el momento cuando esta pretende convertirse en acto. Esa intención y esa ejecución del acto convertido en verbo, nos diría el autor, se encuentra inmerso dentro de un contexto, el cual tiene que ser evaluado por el historiador o el teórico político. Cuando surge el debate, es decir, existe un hablante y un oyente, la dinámica de la verbalización se complejiza más, existe una interacción que esta signada por la voluntad de estas dos personas, que pretenden a su vez hacer que sus

actos de habla, actos de poder se impongan uno frente al otro. Allí se encuentra parte de la explicación que es necesaria para abordar el pensamiento de la política, como ha sido ésta pensada en las comunidades y en la sociedad, allí es donde tenemos que centrar nuestra atención. (Pocock, 2009)

Vale destacar la idea que subraya (Pocock, 2009), al referirse al debate, al discurso, a la comunicación y como esta se ha de analizar entre los diversos actores que hacen vida en la política, para ello define a la *comunidad política* de la siguiente manera: Existe una comunidad política cuando hay comunicación entre las personas, es decir, cuando se enuncia y replica una afirmación, y crítica y contra-crítica se formulan en un entorno que ofrece cierta continuidad.

El lenguaje me da un poder que nunca puedo controlar del todo y del que no puedo excluir a los demás. Cuando realizo un acto de poder verbalizado, entro a formar parte de una comunidad política de poder compartido. (Pocock, 2009)

(Pocock, 2009) sostiene que el lenguaje no puede ser controlado por un agente único, y es por ello que afirma que el lenguaje pasa a tener un rango institucional, erigiéndose de esta manera unas estructuras lingüísticas institucionalizadas que nos exige qué usemos. La comunicación que es parte esencial del lenguaje, puede llegar a verse amenazada, es decir pierde su carácter bidireccional, cuando unos acepten que otros decidan el significado de las palabras por ellos; existe la voluntad de unos de imponer su poder ante el otro, llegando éstos últimos a entrar en un estadio similar a lo que siente un esclavo. Solo el amo se ha permitido adquirir una mayor libertad de acción.

“Los gobernantes unidimensionales pueden elegir entre seguir siendo lo que son o dejar de ser gobernantes. Los gobiernos prudentes procuran no tener que elegir y eso les puede llevar a aceptar la alternativa de ser gobernantes a los que también se gobierna, es decir, de integrarse como ciudadanos en

una comunidad política.” (Pocock, Pensamiento Político e Historia. Ensayos sobre teoría y método. , 2009).

El autor afirma que:

“el lenguaje es un sistema de comunicación bidireccional que no se casa bien con la revolución entendida como un acto de poder unilateral, estoy ahondando en el truísmo de que la revolución no es un juego para dos. De hecho, la estrategia verbal adoptada por los revolucionarios es la de reducir todo a una elección entre “Nosotros” y “Ellos”, o incluso “Ello”. Se justifica aludiendo al hecho de que ellos se dirigían al él con un “Tú” que, en realidad, era “Ello”. Sabemos por experiencia que eso puede ser más o menos cierto, pero eliminar completamente la segunda persona de un sistema de lenguaje compartido resulta extremadamente difícil. El sedimento profundo del lenguaje se encarga de que así sea. Cuando los gobernantes cosifican a los demás reduciendo el “Tú” al “Ello”, lo hacen por una especie de ceguera deliberada, como cuando el Señor endureció el corazón del Faraón. Sin embargo, los revolucionarios lo hacen con los ojos abiertos. A los gobernantes la autenticidad les importa poco, pero a los revolucionarios, mucho. Es su búsqueda la que les lleva a decir “Nosotros”, pero la autenticidad no es el único que les impele a decir “Tú” y, es sabido, que de las revoluciones no suelen surgir comunidades políticas o juegos para dos. Para averiguar por qué, debemos analizar el carácter de la comunidad lingüística. Humpty Dumpty quería poder, pero ¿le hubiera ido mejor si hubiera querido un lenguaje en el que poder expresar sus intenciones con absoluta pureza? Es el lenguaje lo que nos humaniza, permitiendo que nos comuniquemos con los demás en el seno de la comunidad política”. (Pocock, 2009)

En cuanto al discurso, (Pocock, 2009) apunta:

“... intentaré describir cómo reconstruye el historiador el discurso en el que se expresa el pensamiento político, entendido como una secuencia de actos de habla realizados por los agentes en un contexto de prácticas sociales y situaciones históricas, y expresados en unos lenguajes políticos imprescindibles para llevarlos a cabo. Debemos tener en cuenta, que estos actos de habla se ejercen sobre (1) los oyentes o lectores a los que se transmite el discurso, (2) el orador o escritor mismo al que siempre afectan sus propios actos y (3) la estructura lingüística que el acto de habla y las condiciones en las que este se lleva a cabo, confirman o modifican. Voy a diferir, pero en ningún caso a ignorar la cuestión (4) de cómo y en qué medida modifica el acto de enunciación la situación histórico-política o las estructuras políticas y sociales. Empezare por definir el concepto de discurso como una serie de actos realizados en lenguajes específicos. / Un agente no puede actuar al margen de esquemas, relaciones o estructuras que enmarquen su actuación, de un contexto que dota a la acción de significado e inteligibilidad.

El autor llega a plantear un modelo para aquel historiador que desee reconstruir un discurso, y señala que este debe enmarcarse por lo mínimo en los siguientes objetivos: Descubrir el lenguaje o lenguajes en el que fue escrito el texto que está estudiando y los parámetros del discurso: hallar los actos de habla que el autor realizó o quería realizar, así como cualquier punto en el que pudieran entrar en conflicto con los parámetros impuestos por los lenguajes; debe asimismo demostrar con ayuda de qué lenguajes han interpretado esos textos los interlocutores y preguntarse si son los mismos usados por el autor para redactar los textos. Habría que ver, además, si el proceso de interpretación generó una de esas tensiones entre intención, acto de habla y lenguaje que imaginamos pudieron llevar a la innovación o modificación del lenguaje político y sus usos.

En este mismo texto, Pocock realiza un resumen sobre el desarrollo académico que ha dejado Skinner en relación a los problemas que presenta estudiar el pensamiento político, la historia y los métodos más adecuados para aprehender a ésta última. Compartiendo la misma premisa, otorgar prioridad al lenguaje, Pocock se refiere a Skinner en los siguientes términos:

“Quentin Skinner hizo muy bien utilizando un pasado imperfecto y continuo cuando explicaba que debíamos averiguar “lo que estaba haciendo” un autor cuando publicaba un texto. Porque si lo que estaba haciendo favorecía e incluía el acto que quería realizar puede que sus intenciones y actuaciones hayan sido diversas y divergentes, pero “lo que resulta que estaba haciendo” tal vez esté muy lejos de lo que pretendía hacer. La historia se compone en gran medida de actuaciones involuntarias y cuando describimos el paso de la intención a la acción, debemos usar el pretérito imperfecto y el condicional.” (Pocock, Pensamiento Político e Historia. Ensayos sobre teoría y método. , 2009)

Skinner afirmaba que la publicación de un texto y la formulación de los argumentos que contenía era un acto realizado en la historia y, de forma más concreta, en el contexto de un discurso. En opinión de Skinner había que averiguar lo que “hacía” el autor, lo que quería hacer (el significado de lo que decía) y lo que realmente había hecho) lo que había significado para otros).

El acto y sus efectos habían tenido lugar en un contexto histórico expresado, en primer lugar, por el lenguaje en el que el autor había escrito su discurso y en el que se había leído. Creía que, aunque el acto de habla pudiera innovar el lenguaje desde dentro y modificarlo, era el lenguaje el que fijaba los límites de lo que el autor podía y quería decir, así como los demás entendían que decía. El lenguaje además era medio para que el autor adquiriera y procesara la información disponible sobre la situación histórica, política incluso material en la que vivía y actuaba. (Pocock, 2009)

“La metodología de Skinner es muy valiosa para detectar la realización de actos de habla en un contexto y que hay que mejorar el método para poder estudiar las consecuencias que tuvieron esos actos: a) en contextos distintos en los que coexistían diversos lenguajes; y b) para la recepción, comprensión y réplica de otros contextos cada vez más alejados y menos parecidos a los del autor. Tengo la sensación de estar pisando terreno movedizo cuando señalo que Skinner narra procesos, pero nada pone en entredicho su idea de que se debe estudiar el discurso político como una forma de acción en la historia” (Pocock, 2009)

Skinner, dilecto alumno de Pocock, seguirá al maestro y lo hará engrosando la lista de Cambridge. Peter Laslet hace de pionero y destaca su trabajo sobre Locke en el que concluye que el inglés no escribe para refutar a Hobbes sino a Filmer y así se aparta de la consagrada doctrina que oponía a Locke y a Hobbes. Skinner abordará a Hobbes y, por cierto, en contraste con su condiscípulo John Dunn que trabajará a John Locke. Skinner se enfocará en el renacimiento y en el Republicanismo clásico advirtiendo que la libertad es un producto conceptual del renacimiento y de la idea del Estado libre y opone a las monarquías, en cuya circunstancia el único libre es el monarca. (Solis Rodríguez, 2007). Entre numerosos artículos y publicaciones destaca en particular, **“Meaning and understanding an the history of ideas”** en la revista History and Theory que para alguna doctrina recoge el riel metodológico de Skinner y lo ha sostenido el autor inclusive. (Solis Rodríguez, 2007) El trabajo de Skinner logró mejor acogida en el mundo académico que el de su maestro Pocock y aún el de John Dunn. Nos referimos a esos dos extraordinarios esfuerzos titulados, *“The History and*

political thought: A methodological Enquiry” y “*The identity of the history of the Ideas*” respectivamente (Solis Rodríguez, 2007).

Se lee en Skinner una punzante crítica hacia lo que llamara mitologías históricas, en alusión a la consideración de pasajes impregnados del afán de justificación de activos que la tradición consagraba como referentes y obligados. Desde allí; puede hablarse de la nueva historia y del predominio de la Escuela de Cambridge. Apunta (Solis Rodríguez, 2007):

“La mitología de las doctrinas consiste en catalogar a cada autor en una doctrina que se supone que él mismo fabrica. Este tipo de trabajo interpretativo altera las observaciones de un autor clásico, al imponerle a sus pensamientos una categoría forzosa de doctrina e insertar a los demás textos clásicos, dentro del sistema de doctrinas que teleológicamente llegan al presente de manera vigente para la resolución de nuestros problemas políticos, censurando de esta forma a los pensadores que no se adaptan a las doctrinas establecidas.”

La *segunda mitología* que denuncia Skinner es la de la coherencia. Forzar en el recorrido de examen de un autor la necesaria coherencia entre sus afirmaciones desviándose de los giros y contrastes que pueden haberse verificado. El ejemplo de Locke es evidente porque no muestra siempre al inglés militante liberal, sino que descubre en su momento, trazos conservadores de los que evolucionara hacia la maduración de su criterio. (Solis Rodríguez, 2007)

Otra *mitología* es la de la *prolepsis*. La susodicha se advierte cuando aproximamos la obra en estudio pensando que ya conocemos su finalidad. Skinner nos muestra como tergiversaríamos eventualmente a Rousseau o a Maquiavelo si los abordamos prejuiciados por la pretendida idea del estado totalitario o aquella del florentino fundador de la política moderna. Todavía advierte Skinner la mitología del localismo que supone aplicar los criterios locales de organización, clasificación y discriminación de uso corriente en la localía arriesgando de esa manera asentar la procura en argumentos ajenos. (Solis Rodríguez, 2007)

El método Skinner si bien llamó la atención de inmediato y se ubicó como referencia obligada en los planos académicos y, posicionó entre los estudiosos también originó allí mismo sus resistencias. Los denominados teóricos políticos de la Universidad de Hull, Bihkhu Parekh y R. N. Berkhi le señalan para repudiarle que niega la posibilidad de nuevas perspicacias. Los académicos creen que la búsqueda de la intención enreda la fenomenología que en su complejidad alberga miedos, intereses, deseos que se comprometerían. Skinner riposta insistiendo en la intención que recoge los elementos mencionados, los valora y escruta en su dimensión material y lingüística. No enerva los procesos, los orienta sistemáticamente hacia la comprensión del fenómeno a cabalidad. Para llegarle a Maquiavelo, Moro, Lutero es menester admitir su creatividad, su originalidad, su ánimo en la escritura, en el discurso, en la correspondencia.

A propósito de la reflexión que adelantamos nos viene al espíritu el concepto de Democracia que puede y proporciona ocasión para aproximaciones tan disímiles, ricas, distantes incluso que sorprenden y ello se nota aún en el manejo que hacen los eruditos y estudiosos. En el desarrollo de este trabajo constataremos como a los más acatados se les puede hacer observaciones sobre el uso de vocablos y conceptos que en el tiempo y en el espacio encierran variables y articulados con los sujetos sugieren interpretaciones sujetas a cuestionamiento. Por eso y en el camino de la verdad histórica crece el valor epistemológico de la *nueva historia* que venimos comentando con sus particularismos y signos evolutivos y convincentes.

A veces creemos que podemos categorizar y así, alojar en un dispositivo contenidos que sin embargo traslucen su conexión y su aparente especificidad. Hacemos hallazgos conceptuales en la perspectiva de la argumentación, pero, seguimos navegando en el mismo mar de los propósitos y orientaciones que no siempre se mantienen en las coordenadas de la sana búsqueda. Por ello es la intención que Skinner reivindica la llave

de bóveda que nos muestra el genuino interior del pensamiento expresado en su dinámica lingüística. El contexto es el domo, el cerco en el que se asienta buena parte de nuestros animadores y protagonistas de la semántica y la pragmática, son las huellas del caminar de las ideas del autor. Contextualismo no significa dejar al sujeto que es y siempre se le vera como el actor de la obra existencial del pensamiento histórico.

El sujeto es el foco, pero dentro de un prisma contextual. Su uso del lenguaje y, el de su entorno, los roles que asume en el tiempo histórico que vive. Son bases para descubrirlo a él y a su presentación de ideas, pensamiento, descripciones, valores e intenciones. Skinner nos recuerda lo que en alguna forma recoge y desarrolla Pocock en el **momento** de Maquiavelo y Koselleck en esa entidad conceptual, histórica, social que denomina el **tiempo histórico** y que:

“está vinculado a unidades políticas y sociales de acción, a hombres concretos que actúan y sufren, a sus instituciones y organizaciones. Todas tienen determinados modos de realización que le son inherentes, con un ritmo temporal propio.” (Koselleck R. , 1993)

El historiador, el autor, el pensador se funden, así como el autor, el rol, el diálogo. Skinner se pretende acaso testigo acucioso de la intención. Alquimista para descubrirla y no para influirla, no interpreta y se cuida de la tentación de reescribir en el ejercicio. Obviamente se postula así una ética en la nueva historia y, una responsabilidad. Mirando en ese hábitat de sujeto y contexto se hallan ventanas olvidadas o simplemente ignoradas. Resulta interesante referirse por un momento a Bodino como lo hace Koselleck. Solemos ver al autor de los Seis libros de la República como el pensador que elabora la base conceptual de soberanía y desde luego, en la genealogía del Estado. Pareciera ya bastante con eso, pero no es así. Estuvo además... *en el descubrimiento de una Historia Humana que prescindie de la Historia Sagrada y la legitimación del Estado moderno que sabe moderar a los partidos religiosos ciertos de la salvación* (Koselleck R. , 1993).

Para que naciera una historia del hombre fue menester postergar largamente el recurrentemente ofrecido y reclamado por Lutero y esperado, fin del mundo. Para secularizar hubo que demorar el apocalipsis y de eso se ocupó Bodino. Así pues y constata (Koselleck R. , 1993) en ese asaz pertinente hallazgo se pone de manifiesto que:

“la historia humana no tiene ninguna meta, sino que es el campo de la probabilidad y de la inteligencia humana.”

Sin entrar en otros campos es preciso advertir que un auténtico desafío entre lo terrenal y lo temporal, entre la Iglesia y el Poder de los hombres, entre lo fatal y lo posible tomara un espacio importante del devenir y, los protagonismos de las ideas actuarán como los agentes del modelado de la tierra misma y harán lo que el agua, el viento, el hielo, el fuego para tallar y cambiar perfiles y el mismo fenotipo del ejercicio societario.

Ese otro concepto, hoy multisápido de Democracia y al cual habrá que abordar desde ángulos variados, justifica la perspectiva del historiador que ausculta el latir mismo del fenómeno para comprender. Valga una puntada apenas para tropezar a la hilandera y valga con ello la evocación del poeta (Blanco, 2010). En efecto; variados y hasta contradictorios son los que acuden al llamado semántico de la Democracia. Y, sin embargo; una especie de unanimidad brota *urbi et orbi* a la mención del sistema que quisiéramos para nosotros. Somos o nos reclamamos demócratas. Pero veámoslo un instante siendo que en el curso de nuestra investigación le haremos clínica continua; seguiremos un trabajo útil, rico, para lo que deseamos establecer:

“La democracia en el ámbito conceptual es el reflejo de las formas de su ejercicio. Es la representación formal de lo que se quiere hacer con ella. Por tanto, como principio, la democracia establece su ser en “la política”: es una parte de la vida pública y política de una cultura. De hecho, afirmar que la democracia sea “el gobierno del pueblo” es hoy insuficiente, ya que la filología en rigor establece al kratós, no por “gobierno”, sino en su significado originario: “violencia” (Flores Corrales, 2004)

La aseveración que se permite el autor citado tiene mucho para examinar y más, si se le aprecia con la siguiente afirmación:

“La palabra democracia en griego, con el sentido que le damos en la actualidad, no existe. El vocablo más cercano al respecto que nos dice Tucídides se usaba en el mundo de Pericles -y de Aspasia-, fue uno que no se construyó del todo: 1tOA10Ej..tot, palabra intraducible debido a que no existe en las lenguas que posteriormente se gestaron a partir del terreno grecolatino. La democracia en ese mundo helénico, era sobre todo una garantía de poder participar entre iguales.”...(.) El 10"00" -como categoría y sentido de "igualdad"-, es una palabra fundamental para entender el sentido otorgado por los latinos de la Roma que dominó el mundo, y después por los patristicos de enorme influencia en la formulación de esta categoría política de Occidente.” (Flores Corrales, 2004)

Interesantísimo nos resulta el comentario si tomamos en cuenta cuanto para el mismo Skinner influyo Cicerón y los latinos en la fragua de su propuesta metodológica. Si acotamos la significación de las palabras en su complejo contexto temporal, social, semántico, filológico y por supuesto, con relación al sujeto y al uso que se hace de ese vocablo. Más de Flores Corrales así:

“La expresión vulgarmente conocida de que la democracia es "el gobierno del y para el pueblo", representa no sólo dificultades que manifiestan su incongruencia con su significado original en griego, sino que también por los sentidos actuales que tiene la palabra "gobierno" y el concepto de "pueblo". De hecho, la enorme demagogia que postula a la política como "eficacia ", le da al "pueblo" una connotación especialmente subjetiva y netamente utilitaria.” (Flores Corrales, 2004)

“Los niveles de tolerancia y de debate entre argumentos diferentes, así como la misma "construcción de la otredad", son algunos de los elementos que ayudan a construir la democracia política como "alteridad" y como "diferencia": y la honestidad consigo mismo y con el contrincante será un centro nodal de esa democracia. Sin honestidad como principio, la democracia se torna imposible” (Flores Corrales, 2004).

Aprendemos que hay conceptos que no por linajudos y distinguidos dejan de merecer el trato metodológico estricto o autores que puedan ser vistos fuera de su contexto. Hablar de democracia implicaría necesariamente hablar de política y más aún, hablar de República de alteridad. Ese constructo es clave

en la relación que la modernidad descubre y nos muestra y justifica en el renacimiento que abre las puertas al hombre y a la especulación inteligente.

Evocaremos un interesante y reciente trabajo sobre Maquiavelo que comienza destacando así:

“La filosofía política de Maquiavelo puede ser leída como una ontología de lo social, la que se fundamenta en la coexistencia del estado de guerra, propio del estado de naturaleza, en la Sociedad. El Hombre, como animal político, sería un homo homini lupus y no, como sostuviese Aristóteles, uno que buscarse naturalmente la colaboración. El conflicto, el cual tendría un carácter esencial en la vida política, sería producto de los apetitos de dominación de la elite sobre la multitud. Es así, como las instituciones políticas serían las únicas capaces de dar vida al Homo, sacra res homini de Séneca, teniendo la ley la función de generar la fundación y sacralización de lo humano. Para el florentino, lo “sagrado” tomaría la forma de un estatus garantizado institucionalmente producto de una construcción político-social por medio de la cual se impide que los más poderosos, los Grandi, producto de su voracidad depredadora devoren a la multitud. La teoría republicana que ha recobrado un vívido interés en las últimas décadas, particularmente gracias a los trabajos de J.G.A. Pocock, Quentin Skinner y de Philip Pettit; ha centrado el debate en la comprensión del concepto de libertad propio de esa tradición y las formas institucionales que le son consustanciales, reconociendo estos autores en la figura de Maquiavelo a su principal referente histórico.” Citado por (Bustamante, 2013)

Nuestro trabajo sin embargo no pretende marcar la ortodoxia ni se reclama de una específica metódica o doctrinaria. Recurrimos a cada uno buscando comprender en lo fundamental. Desde la idea y acaso de los conceptos incursionaremos en la historia, aspectos de ella, escotillas para mirar y advertir el fenómeno.

2. APRECIACIONES SOBRE LA REPÚBLICA DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS IDEAS POLÍTICAS

“Le trait distinctif du pouvoir, c’est que certains hommes peuvent plus ou moins entièrement déterminer la conduite d’autres hommes mais jamais de manière exhaustive ou coercitive. Un homme enchaîne et battu est soumis à la force que l’on exerce sur lui. Pas au pouvoir.”
Michel Foucault

Nos viene al espíritu anticipar a la consideración de la República Bolivariana de Venezuela, en lo estratégico foco de nuestra exploración, un paseo por los orígenes de la idea de República y su devenir institucional. Entendemos pertinente dotarnos de ese avío en el preparatorio de nuestro quehacer epistemológico. Recurrir a la historia y a las ideas es entonces, una decisión de congruencia metodológica, en la planificación de una reflexión que se ha cumplido, como veremos, dentro del proceso civilizatorio de occidente. Pensar en la idea de la república nos traslada a una de las formas de gobierno y coetáneamente a una construcción ética con características en esencia indelebles que el tiempo sin embargo tensa, dilata y pretende corromper. No nos referimos al tiempo, por supuesto, como simple transcurrir sino como las fases, etapas, épocas que constituyen la relación social que, si bien construye la realidad de la vida, siempre estará sujeta a cambios, en un repetido ejercicio que los estudiosos de la existencia humana llaman a veces ciclos (Berger & Luckmann, 1972). Sin adelantarnos demasiado; sincronizamos también en el dial de la historia recurrentemente el auge, pero también la decadencia. La república constituye un trazo de la historia del hombre occidental, un producto de su genio que no por ello resultó siempre inmune a sus debilidades y flaquezas. Una realización perfectible dirá alguien, con largo y petulante aboengo y afanes de sostenibilidad.

De arranque; navegaremos en las aguas liminares del concepto de república, desde donde partiremos con nuestra investigación y, cabe, etimológicamente, una afirmación básica; “*República*,” es la reunión de dos vocablos en la lengua latina, *res* y *publica* que traducen, la cosa pública, el interés general, la entidad pública. Un traslado desde el latín al griego de *república* arroja una expresión, “*ta dêmosia pragmata*,” que se entiende como las *cosas del pueblo*, del griego también se podría traer, “*to koinon*” o “*to koinon agathon*” que trasluce *comunidad o bien común* (Audier, Les Théories de la république, 2004). Se percibe que en Atenas, aparece la política y en el hallazgo conceptual, también se capta una diferencia entre, lo

que es común a todos y lo que es propio, “*to koinon*” y “*to idion*” respectivamente.

Procede destacar ab initio que, el clásico por excelencia que recibe la denominación de República, el celeberrimo texto de Platón en realidad se llamó *Politeia* que, del griego entre varias aproximaciones traduciría, *relativo a la ciudad*, de la Ciudad Estado quizá, aunque pareciera el instituto posterior al concepto, *de la organización y de la actuación ciudadana*. Es un vocablo plurisémico que es utilizado por Aristoclés y por Aristóteles y no siempre de la misma manera. Fue Cicerón quién, leyendo a Platón, trasladó del griego antiguo al latín como *república* al sustantivo *Politeia* y perduró el ejercicio, aunque es bien sabido que se impuso denominar así, como antes dijimos, a una forma de gobierno y actualmente, se aprecia y se tiene como república, **al gobierno que no se origina en dinastías, que postula la libertad como no dominación, que se rige por la ley y además, que dispone los mecanismos para asegurar el control del poder.**

Es menester y no obstante lo asentado anteriormente, mencionar al menos parcialmente el tránsito que conoció la república en la antigüedad y luego en la modernidad para apreciar elementos importantísimos en la forzosa síntesis dialéctica que se cumple. También se nos ocurre necesario ofrecer algunas cavilaciones sobre ese importante elemento que se nos presenta a necesaria clínica que es la decadencia, concepto clave para comprender el ritmo que conocen los institutos analizados y su acontecer histórico. Erupciona el volcán polémico y pudiera legitimarse la pertinencia correlativa del concepto de progreso que algunos no sitúan en la antigüedad sino en la modernidad...otros por el contrario si lo hacen. Finalmente; trabajaremos con la experiencia venezolana ubicada entre 1999 y el 2014 inclusive, espacio temporal y de concreción de la República Bolivariana de Venezuela. Queremos así; seguirle el paso a una idea, a un concepto, a una dinámica histórica que es la de República para desembocar en la la realidad que tenemos ahora en Venezuela sin pretender, por supuesto, lo cual no es

objeto ni propósito de nuestra investigación, el examen del republicanismo que sabemos una corriente influyente y pertinente, pero de suyo compleja y por ella misma plena de demandas de atención.

2.1. LA REPUBLICA EN LA ANTIGUEDAD

La república romana sucede a los reyes etruscos y consistía en una organización de la sociedad, articulada en torno a las figuras de las familias patricias y cónsules electos para atender los asuntos de interés común. Nace en el siglo VI a.c. (Montanelli, 1957) y es abatida por el emergente imperio hacia el año 27 a.c. Nótese que su tiempo se mueve en paralelo con el período de la Atenas decadente en influencia, luego de las guerras del Peloponeso, pero, igualmente es el tiempo entre otros de Sócrates, Platón y Aristóteles para referirnos a los más conspicuos miembros de la para mucha generación estelar de la humanidad. Planearemos sobre esos monumentos históricos y fecundos para nuestro trabajo. Iniciaremos con los griegos y así ratificamos de pasada que, la ciencia política ubica por esos predios y en esos tiempos, su nacimiento y, especialmente en torno a las llamadas ciudades-estado que llenaron la geografía helénica (Sabine G. , 1994). Debió ser así por cuanto la observación y el análisis hicieron de esas realidades, notables y jugosos objetos de pensamiento y reflexión que dejaron consistentes testimonios. El estudio de la historia de las ciudades-estado se hace, tomando en cuenta las gruesas diferencias que se levantan entre nuestra contemporaneidad y 27 siglos de pasado; además, de circunstancias geográficas, raciales, sociales, económicas, morales y lingüísticas que aparecen para exigir un esfuerzo en el examen de sincronización y comprensión de un fenómeno que obligaría, en búsqueda de una mayor certeza, a deconstruir como propondría Derrida siguiendo a Heidegger prácticamente todo. Sabine dispone su trabajo sobre la Historia de la Teoría Política, precisamente desde las ciudades-estados, sede de implantaciones societarias pequeñas, divididas y con un porcentaje numeroso de sus

miembros provenientes de conquistas militares y tenidas como esclavos (Sabine G. , 1994). Otra parte de la población eran extranjeros o metecos libres pero no por ello miembros de lo que denominaremos el cuerpo político que sabemos reducido a los varones mayores nacidos en la ciudad, hijos de otros ciudadanos y partícipes por derecho de la condición de militante en la asamblea de la ciudad. Pudiera decirse que ejercer un espacio dentro de la organización política coyunturada en torno al colegio de la asamblea constituía, la razón de la membrecía ciudadana. Sin embargo; pareciera conveniente y a los fines estratégicos de nuestra investigación dejar claro dos aspectos de esa dinámica cuya naturaleza y radiación a menudo pasan inadvertidas en la glosa académica corriente y que a nosotros nos parece nuclear.

Para los ciudadanos participar era un ejercicio colectivo y no individualizado. Entiéndase; asumido en la concientización de la común pertenencia al cuerpo ciudadano y en esa plataforma comunitaria ciudadana, entre iguales, regían la isonomía que consistía en la igualdad ante la ley, la isegoría o igualdad en el ágora y desde luego en todos los procesos de discusión o debate, deliberación, decisión, instrumentación y la llamada isocracia, que explicitaba y como una natural secuencia de las anteriores, igualdad como principio para la tarea de gobierno. Cabe una observación a todo evento; la polis ofrece un paisaje contextual y conceptual que la ciudad estado no puede exhibir y mantener por razones objetivas de dimensión y estructuración. Sigamos a Sabine, sin embargo; y resaltaremos una importante observación que Sabine estrecha:

“La democracia directa regida por todo el pueblo reunido es más bien un mito político que una forma de gobierno. Además, todas las formas griegas de gobierno (...con excepción de la dictadura extra-jurídica), tanto aristocráticas como democráticas, comprendían algún tipo de asamblea del pueblo, aunque su participación en el gobierno fuese en realidad pequeña. (Sabine G. , 1994) (negritas nuestras) Y más adelante acota:

*“Por consiguiente, lo que es interesante en el gobierno ateniense no es la asamblea de todo el pueblo sino los medios políticos ideales para hacer que los magistrados y funcionarios **fuesen responsables** ante el cuerpo*

ciudadano y estuviesen sometidos a su control (Sabine G. , 1994). (negrillas nuestras)

Y luego remata así,

“Los plazos de ejercicio de los cargos eran breves; por lo general, había una disposición contraria a la reelección; de este modo se encontraba abierto el camino para que otros ciudadanos interviniesen por turno en la dirección de los asuntos públicos.” (Sabine G. , 1994) (negrillas nuestras)

La República o, puntualmente la Poli comunidad y luego ciudad estado, marcaría de su esencia un régimen caracterizado por la igualdad no solo ante la ley sino ante cada uno de sus conciudadanos en el marco de una sociedad política de pretendida simetría, cuya sostenibilidad habría dependido del control sobre los gobernantes y de la diversidad de estos, salidos además del seno del mismísimo cuerpo político. **Lo que aún debe destacarse es la responsabilidad del gobernante siempre sujeto a mecanismos de examen de su gestión.** Eso explica dos instituciones claves en la estructuración formal y sistematización del régimen que mencionamos; el Consejo de los Quinientos y los Tribunales constituidos por los grandes jurados populares (Sabine G. , 1994).

No obstante, lo anotado; es menester agregar que las diferencias sociales, producto de la segmentación a que conducía la economía anunciaba dificultades que se unían a la deflación militar, moral, espiritual, axiológica y así, Platón citado por (Sabine G. , 1994) apuntaba:

“...toda ciudad, por pequeña que sea, está dividida por lo menos en dos ciudades enemigas; la de los pobres y la de los ricos.” (negrillas nuestras)

La Atenas de Platón esta extenuada, critica y legitima una reflexión dirigida a renovar y construir una propuesta ideal de lo que debería ser, una presentación de lo necesario y procedente. La decadencia tendería su velo sin embargo y el impetuoso trajinar de los romanos tomaría el relevo en la carrera de la historia. En efecto; una suerte de paralelismo destacamos antes y repetimos ahora se cumplía entre los siglos de comienzo de la república romana y, el deslizamiento de la influencia griega y especialmente ateniense. Los romanos vigorosos y dominantes a su vez, dibujaron sobre el calco de

Alejandro Magno sus planes de expansión y al tiempo que se hacían un imperio, cedían sus afanes republicanos, pero, vale entretanto fijar algunas ideas relativas a la dinámica que de su lado conoció la república romana antes de volver a Platón, y Aristóteles y cerrar nuestra rápida incursión por la antigüedad.

Roma es una experiencia vital por 1300 años aproximadamente. Se fundaría hacia el 754 a.c y fijaríamos su final hacia el 565 d.c luego del intento de Justiniano que se salda con una reconquista efímera que no impide la desagregación. Lo que se inicia con las 7 colinas dominará al mundo, pero como Spengler nos insistió; dejaría de ser, cumplidos sus ciclos vitales. Toynbee de su lado, recordamos, prefiere ver a Roma como más de la Hélade fenomenológicamente y acotaría el historiador inglés que, las civilizaciones o los intentos por consumir, completar, concretarlas conocen su “tour de forcé” y superándolo, deberán ser capaces para mantenerse y sustentarse en la longevidad, renovarse. Roma lo logró casi siempre. Nace y evoluciona hacia una monarquía que como se dijo, deriva en el 509 a.c hacia una res publica que deja ver un protuberante aristocrático. Vivirá una dinámica que pudiéramos para su glosa disponer así; primera etapa o de la articulación entre los cincunvecinos poblamientos y la emergente ciudad. Emergente porque apunta en esa dirección de constituirse en una ciudad. El proceso que la engendra como realidad social y política entretanto se venía cumpliendo desde los siglos X y XI a.c. Entre leyendas y mitos y de la mano de Rómulo fragua una entidad específica y un orden social que crea un patriciado. Una segunda, ubicaría a los reyes etruscos, período de consolidación de la institucionalidad básica que al igual que los griegos, deja ver una impronta religiosa de hábitos, creencias y especialmente modos de vida que la definen. Esta fase revela y es un hecho a resaltar la naturaleza del poder absoluto que los etruscos aportan al sincretismo que se realiza en la conjunción de pueblos, clanes, tribus y culturas. De la manos de la organización de las *gentes* y de una suerte de federación de unidades

monárquicas y hasta el 529 que alumbra la res publica se transitan unos dos siglos VIII y VII a.c. Seguidamente apreciaremos la etapa de la estabilidad en la república que comienza con un rasgo dominante que Tácito citado por (Humbert, 1984) llamará la libertad y el consulado, usados a menudo como sinónimos. Resaltamos el asunto por cuanto revela al historiador distinguiendo a la magistratura de la Ciudad y desde luego a la misma como gobierno. La institucionalidad pasó pues del dominio de los reyes etruscos al del pueblo y así irrumpe la libertad. Una revolución se anuncia coetáneamente guiada por los nobles, entendida como la clase social que elabora una constitución para la república. Se mueven como una aristocracia que obtuvo su legitimación en las cortes de los reyes etruscos y por eso los llamaremos de esa forma pero, y del tronco de ese sumario, el volcán de la historia unge a los Patricios, emanación que los confunde con el consulado mismo (Humbert, 1984). Un poco más allá, Pisistrátides se derrumba y en Atenas, Clístenes echa a jugar los dados de la democracia.

El tejido institucional de la república romana, "*in status nascendi*," se hila de patricios exclusivamente abriendo y postulando en un planteamiento dialéctico, un ineluctable forcejeo social y político para el futuro que, no porque sea después, hay que mirarlo de soslayo. *Magistratus* los unos y *Minister* los otros definieron dos estamentos. Los primeros son o "*significan más*" y los segundos "*significan menos*". Los *Magistratus* o *Magister* son los titulares del poder y disponen de la decisión que ordena y no estarán sujetos a nadie ni al senado. Los cónsules creados en 509 a.c son institutos de naturaleza real pudiéramos decir (Humbert, 1984). El *imperium* como entenderíamos a esa calidad del poder investido de naturaleza civil y militar, tiene como origen la estructura de la monarquía etrusca que siguieron en su dibujo precedente los patricios. La república romana sería para los parámetros actuales muy poca república, lo que explicará a la postre los cambios que se producirán como una consecuencia del desnivel que encierran. Una revisión del orden institucional aconteció en 409 a.c cuando la

plebe pesa para remodelar el esquema y lo compromete realmente. El debate a que conduce la esclavitud por deudas y las guerras intestinas debilitando aún más el edificio consular, auspiciará una creación original en los llamados tribunos de la plebe. Surgidos del seno de los llamados comicios de los *curiátes* (asambleas populares) y luego de los *concilium plebis*, los tribunos son copiados desde los planos del instituto consular, dualidad y elección anual además de colegiatura, para sujetarlos en un postulado reflejo y espejo del arquitecto patricio que sancionó la figura consular. La medición de fuerzas continuara, fortaleciéndose los plebeyos y reformándose el sistema político para legitimar el ascenso popular a las estructuras formales del poder de la república. Paradójicamente; se corrió en paralelo la línea de influencia y expansión, Roma crecía arrolladoramente, anexándose el mediterráneo, venciendo en las guerras púnicas y como consecuencia, reuniendo en el esfuerzo, un impresionante ascendiente político y militar. Montesquieu lo reducirá a una frase singular y turbadora que explica como el fin de la república pareció no ser sino el resultado del éxito en la conquista del mundo y, como otras revoluciones, fue un giro que culminó, de alguna manera en el pasado. Se lee de la mano del Baron de la Bréde:

“Si la grandeur de l’empire perdit la republique” y agrega Charles *“La grandeur de la Cité ne la perdit pas moins”* (Humbert, 1984) *citando a Montesquieu.*

¿Decadencia o evolución? Interesante interrogante cuya respuesta no deja de ser difícil, aunque, luce claro que el modelo de organización y gobierno denominado “república romana” no fue capaz de metabolizar el fenómeno de la expansión y si bien, asimiló la filosofía y la teoría política griega, no lo fue para conservar o copiar el modelo, sino que de alguna manera, dejó que el teatro del poder republicano conociera su tragedia en el ineluctable trámite que los llevo al imperio.

La Politeia griega se confronta en el examen con la república romana y con algunos siglos de diferencia, Cicerón contradice el desiderátum platónico del

gobierno del filósofo prudente y sabio advirtiendo que en su condición de pensamiento y meditación no habría sintonía con la algarabía del poder. Estima el jurista romano y hace honor a ese sentido práctico del que se ufanaban los romanos que, a ese filósofo ideal para gobernar le faltaría sincronizar las realidades que bordean e influyen el poder. Coincide en la reflexión sobre las formas de gobierno y la personalidad del poder en Polibio y de allí; se hablará de un romano helenizado y refiriéndose al griego alumno de Aristóteles, se dirá de un griego latinizado o romanizado. En realidad; Polibio explica el éxito de Roma basándolo más en su dinámica interior que en su potencialidad militar **y concluye que, en la constitución mixta que reúne elementos de los regímenes clásicos, monarquía, aristocracia y democracia se funda su estabilidad y su sostenibilidad.** Sostiene además Polibio la tesis de los ciclos históricos que se articularían en sucesivas constituciones y especialmente, es menester connotar que para Polibio, la tercera de las formas de gobierno buenas, positivas es la democracia que Aristóteles como luego veremos llamó *politia* y el griego historiador y admirador de Roma puntualiza:

“No todo gobierno de una sola persona ha de ser clasificado inmediatamente como reino, sino aquel que es aceptado libremente más por la razón que por el miedo o la violencia. Tampoco debemos creer que es Aristocracia cualquier gobierno de pocos hombres; solo lo es la presidida por hombres muy justos y prudentes, designados por elección. Paralelamente no debemos declarar que hay democracia allí donde la turba sea dueña de hacer y decretar lo que le venga en gana. Solo la hay allí donde es costumbre y tradición ancestral venerar a los Dioses, honrar a los padres, reverenciar a los ancianos y obedecer a las leyes... (...) Hay que afirmar pues que existen seis variedades de constituciones: las tres repetidas por todo el mundo, que acabamos de mencionar, y tres que derivan de éstas: la tiranía, la oligarquía y la oclocracia.” (Bobbio N. , 2001) citando a Polibio.

Cicerón se reclama de su lado, como un significativo estadista por así denominarle de la república romana, aunque, conoce el desencuentro de la política con el poder. La ambición ha minado a la república y a su estabilidad, su paz, su progreso, su legislación. Cesar, Antonio, Octavio llenarán de sangre a Roma y entre otros caerá Cicerón. El jurista, escritor y político deja

una estela inmarcesible, sin embargo. Es apreciable su empeño por lograr y mantener la serena unidad en tiempos de borrasca social y de amagos viles. Intenta y tropezará con la retórica de la demagogia de Catilina y quizá el acontecimiento revelará la dificultad que en términos de aporía confronta una república que se permite un poder personal y llamaremos así a ese poder cuya entidad no obra en la institución que solo le da forma sino en la personalidad del liderazgo. Tanto como lo evidenció el imperio que sustituye a la república en Roma y múltiples experiencias desde luego, ese deslizar que confunde o cede simplemente el poder, entiéndase el mando al hombre o que en él se sustentará, arriesga, lo cual por cierto es propio del poder, su virtud y su lealtad. **Una república no sería sencillamente un régimen de electos, un orden jurídico, un discurso de libertad, sino que florecería un sistema político en el que el poder está controlado por la sociedad y eso que llamaríamos virtud del gobernante republicano, es la aquiescencia del liderazgo con unas reglas que también y especialmente a él lo obligan.** En aquel tiempo llamábanle virtud, *areté*, pero, ¿se trataría de la ética del liderazgo? No podemos caer pero el vértigo empuja, en el error de pretender aplicarle un tratamiento conceptual contemporáneo a una situación que, insistimos, nos antecede en el comienzo de varios siglos antes de Cristo. Hay que escudriñar para encontrar sostén y sobriedad en el análisis que se intenta completar. Lo cierto es que tardará un siglo el pasaje de la república al imperio entre maniobras, conspiraciones, truculencias en un largo parto histórico que victima en simultáneo al régimen de la libertad y deposita en el poder personal el destino. La República que surgió para poner coto al abuso del Rey Etrusco y que se instituye paulatinamente en el equilibrio social e institucional perecerá, mártir del desequilibrio hacia el cual, brutalmente se proyectó. El emperador presidió sus exequias ;

Cabe otro comentario de varios que atañen a Cicerón, pero a Roma igualmente. Tiene que ver con la observación, común a Grecia y a la ciudad

eterna y que destacamos aseverando que entre la parentela y la religión se sientan las bases del desarrollo institucional. Recordemos que, en la República de Cicerón, ubica el susodicho como escenario:

... “la mañana inaugural de las ferias latinas, festividades consuetudinarias, anteriores a la fundación de Roma, en las que la Confederación Latina se congregaba en el templo de Júpiter Laciari, en el monte Albano. En su obra todo es ancestral, noble, reglado, calmado. Todo está en su sitio. El orden es especialmente resaltado por la elección de los protagonistas, que pertenecen a grandes y veneradas familias, cuya historia se confunde con la de Roma: Publio Cornelio Escipión, Quinto Tuberón, Lucio Furio, Lelio, Manio, Manilio, etc. Algunos son adultos con un extenso historial de servicios a la patria, otros son “jóvenes muy instruidos que estaban en la edad de ser cuestores”. Todos se tratan con cordialidad y afecto. Todos participan, mostrando con su conducta su nobleza, en un debate de guante blanco sobre la grave cuestión de la res publica, que es la res populi. Y aquí el pueblo son ellos...” (Medrano, 2007)

De la misma manera, Cicerón visualiza la *Politeia* de Platón no como una reflexión que hay que copiar sino, como un modelo ideal al que le falta realismo. Inclusive provoca en un estudio un comentario como sigue:

“...Sin duda cuando Cicerón eligió De res pública como título de su diálogo, tenía como referente el Peri Politeias de Platón. Pero no como modelo a imitar sino como desviación a corregir, pues su pretensión era bajar la filosofía política del cielo a la tierra. No quería tener como modelo una república (supuestamente) ideal (“una ciudad imaginaria”), sino la grandeza ancestral romana (“nuestra grande República”), actualizada por los protagonistas de su diálogo. Pero en ningún momento se detuvo a pensar si el concepto romano de res publica traducía con exactitud el griego de politeia...” (Medrano, 2007)

Cicerón se permite además una frase también recogida por nuestro autor y que completa el dibujo de la idea que acabamos de presentar:

“...la mejor forma de gobierno es la que nos han legado nuestros antepasados”. (Medrano, 2007)

¿Era para los romanos intercambiable como para los griegos los vocablos polis y civitas? El estudio del lenguaje y de las formas pudiera negarlo y ello nos obliga a mencionar la indispensable revisión de los conceptos, así como

lo que atañe a las formas de gobierno, pero; antes es menester ensayar y a guisa de resumen precisar los términos en que la doctrina y la historia registran a Cicerón. En efecto; Georges Sabine ya citado nos incita así:

“Para comprender a Cicerón y darse cuenta de su importancia histórica es preciso hacer una distinción clara entre la finalidad inmediata que perseguía al escribir y la perdurable influencia que ha ejercido. Su influencia fue muy grande, pero el propósito que le guiaba sufrió un fracaso total, por no decir que constituía un verdadero anacronismo en su época. El fin moral que perseguía era encomiar la tradicional virtud romana del servicio público y la preeminencia del papel del estadista, iluminado y armonizados ambos, con un dejo de filosofía griega. Su objeto político no era otro que el de retrasar el reloj y restaurar la constitución republicana en la forma que había tenido antes del tribunado revolucionario de Tiberio Graco. Esto explica porque adoptó como protagonistas del diálogo de la república a Escipión y Lelio.” (Sabine G. , 1994)

Es propicia la ocasión para acotar, sin embargo, la influencia de la filosofía estoica en el romano y en el momento que le toca vivir; resaltaremos que de su formación jurídica se enriqueció su perspectiva política. Cicerón delimita la “res publica” como el campo de lo común a todos y al mismo tiempo, emerge un espacio conceptual para lo que de seguidas se llamará “res privata” o, suyo del individuo y no atraído por el magnetismo del interés colectivo. Cicerón y en general, los juristas romanos, elaboran así un status, una condición, una calidad para cada cual aunque, desde luego, esa será una derivación de lo que al comienzo simplemente se advierte como una fijación material amplia de lo público que al no comprenderlo todo, deja espacio para lo de cada uno. Lo residual será la base de lo individual y agreguemos siempre tratando de esclarecer que, la relación entre la potencia pública y el individuo, en general en la antigüedad, dejaba a éste un plano de subordinación. El tratadista, experto en derecho romano y estudioso de Cicerón, Jose Santacruz Teijeiro igualmente aclara:

“Se puede afirmar, con Jellinek, que en el mundo antiguo hubo un reconocimiento de la libertad individual tan sólo de facto, no de iure (); pudiera también admitirse que el individuo fuese considerado exclusivamente como miembro de la comunidad política a que pertenecía y que,

consiguientemente, el Estado, la icdXic de aquel tiempo, absorbiese la vida total del individuo, de suerte que no fuese posible la existencia de una esfera individual, acotada y autónoma, libre del poder absorbente de la icoXic (6). La libertad en su significado originario entraña ausencia de toda constricción o violencia. Es el impulso contrario a toda limitación impuesta por un poder externo. Podríamos decir que es un impulso anti heteronómico, opuesto a esa sociabilitas de que antes hablábamos y que postula necesariamente un ordenamiento normativo que haga posible la convivencia y que coarte la tendencia antisocial que anidaría eventualmente también en los estratos más íntimos del hombre. (Santacruz, 1965)

Y agrega el maestro español:

“Nadie más certeramente que Aristóteles ha captado la esencia de ese instinto primigenio de libertad que radica en el fondo del ser humano y que repudia todo constreñimiento o limitación. Esa libertad instintiva, salvaje, radical, consiste, según el estagirita, en “Τὸ ἔρ ἵν με, fiooke-zai TI”? (7). En otro pasaje de la misma obra dice: “ἐξεύρσπον Sé Ka” ίαov Τὸ Ο ΤΙ ἀλ>πούXv ἵΤαί ΤΙ? ΤΟτεiv” (8). Es decir, que, para Aristóteles, en los textos transcritos, la libertad consiste en vivir como uno quiere o en hacer cada uno lo que le plazca. Es evidente que se trata de una libertad, impulso instintivo, radical, independiente o más bien contrario a toda consideración social y comunitaria. No hace falta decir que Aristóteles recusa abiertamente esta idea de la libertad. ¿Esta forma de vivir «conforme al deseo» sí? oy_pi (|;(ov. Al afirmar qué'xoóto3' éaTÍ tpaúXov, condena este concepto, y por si no bastase esta condena clara, afirma seguidamente que oó - ἵάp 8 sí oisa&cu SooXeíav εivαι -ό qίjv rpό? TTJVTtoXtxeíav, άXXa aomrjπίav {9), lo que en nuestra lengua quiere decir que vivir con sujeción a la ciudad no es vivir en esclavitud, sino salvarse. Esquematizando ahora las expuestas ideas aristotélicas, resulta que libertad en su sentido primigenio e instintivo es el impulso antisocial de vivir como uno quiere -ό S-ijv ux; pouXexai t t?. Vivir como uno quiere es, en definitiva, lo que caracteriza al hombre libre y le distingue del esclavo, pues éste vive precisamente como no quiere: jxoo SouXeúovxo!; xó £?;jv ἵXY ἵ(UQ PoóXexat (10). Ahora bien, este concepto de libertad es, como ya hemos dicho, inadmisibile, por antisocial y anárquico; éaxί cpaoXov como dice Aristóteles”.

Cerrando el coto que dedicamos a Cicerón (-103—43 a.c.) y a manera de remate anotamos que la elaboración sustantiva del régimen de la república romana a él pertenece. Su texto “De República” publicado en el 54 a.c. tiene en común con los escritos de Platón y Aristóteles, haberse escrito en el momento de crisis de la república romana como de la Atenas griega. La

República será para Marco Tulio una comunidad unida, en la cual el pueblo debe tener su espacio de gobierno sin que ello suponga dirección de los asuntos públicos y sin olvidar el carácter censitario de su ciudadanía (Audier, 2004).

Una precisión de carácter histórica y de pertinente evocación se impone metodológicamente. En la búsqueda seguimos el ritmo pendular de Atenas y Grecia a Roma y de vuelta otra vez a Grecia. Recurriremos al primer documento disponible desde la antigüedad en que se examinan las formas de gobierno. Heródoto es su autor y, el considerado por algunos Padre de la Ciencia Política e Historiador fundamental, relata el diálogo tal vez ficticio de Otanes, Megabyzo y Dario, tres persas que se reúnen a la muerte de Cambises y que se refieren a cuál sería mejor o por descarte, aquel que más convendría como gobierno, el de uno, de varios o de muchos. Se asume como la monarquía, la aristocracia o la democracia, aunque, no se le llama así al gobierno de la mayoría. La invocación, la hace Norberto Bobbio quién, traslada integralmente el texto de Heródoto por considerar que no requería de mayores interpretaciones, a su trabajo sobre las formas de gobierno (Bobbio N. , 2001). Sigamos entonces al maestro de la escuela de Turín:

“Cinco días después de que los ánimos se habían calmado, los que se habían sublevado contra los magos deliberaron acerca de los acontecimientos todos; y fueron pronunciados discursos, ciertamente increíbles para algunos de los griegos, y sin embargo, fueron pronunciados.

Otanes propuso entregar el poder al pueblo persa y argumento su propuesta de la siguiente manera: Me parece que ninguno de nosotros debe ser hecho monarca; sería una cosa desagradable e injusta, pues visteis la insolencia de Cambises hasta dónde se levantó y también habéis participado de la insolencia del mago. Pero, ¿cómo podría ser cosa ordenada un gobierno monárquico, si al monarca le está permitido hacer lo que quiera sin responder ante nadie? ¿La monarquía haría salir incluso al mejor de los hombres de su norma natural cuando tuviese tal poder? La posesión de grandes riquezas genera en él la prepotencia, y desde el inicio de la envidia le es connatural; y teniendo esas dos cosas tiene toda la

maldad: en efecto realiza las acciones más reprochables, unas dictadas por la prepotencia, otras por la envidia. Parecería razonable que el monarca-tirano fuese un hombre sin envidia, desde el momento en que tiene todo. Pero se ha hecho al contrario de esto para con los súbditos, pues odia a los pocos buenos que han quedado, se complace con los peores, presta gran atención a las calumnias. Y lo más absurdo de todo: si en efecto lo admiras mesuradamente, está apesadumbrado, porque no es muy bien honrado; y si alguno lo honra mucho, está molesto como un adulator. Pero ahora diré lo que es más grave: trastorna las leyes patrias, viola mujeres y mata por capricho.

*“En cambio el gobierno del pueblo lleva en primer lugar el más bello de los nombres, isonomía (igualdad de derechos políticos); y en segundo lugar, nada hace de aquellas cosas que un monarca hace. **Pues por sorteo se ejercen los cargos públicos, los magistrados son obligados a rendir cuentas del ejercicio del poder,** toda decisión es sometida al voto popular. Propongo, pues, que nosotros rechacemos la monarquía para dar el poder al pueblo; pues todo es posible para el mayor número”. Esta fue la opinión de Otanes. (negrillas nuestras)*

Pero Megabyzo exhortaba a entregarse a la oligarquía, diciendo esto: “Lo que Otanes dijo para abolir la monarquía, eso también queda dicho por mí; pero lo que aconsejaba: conferir el poder al pueblo, se ha apartado de la mejor opinión, pues nada hay más obtuso y prepotente que una multitud inepta. Y ciertamente, de ninguna manera es aceptable que unos hombres, huyendo de la insolencia de un tirano, caigan en la insolencia de un irresponsable populacho. Pues si aquél hace algo, lo hace dándose cuenta; pero a éste ni siquiera le es posible darse cuenta. Pues, ¿cómo podría darse cuenta quien no ha sido instruido, ni ha visto ningún bien, y se precipita, lanzándose sin inteligencia sobre los acontecimientos, semejante a un tormentoso río? Así pues, válganse de la democracia aquellos que piensan hacer daño a los persas; pero nosotros, habiendo elegido a un grupo de los mejores hombres, invitamos a éstos con el poder, ya que en ellos estaremos nosotros mismos y es natural que de los mejores hombres sean las mejores decisiones”. Así pues, Megabyzo aportaba esa opinión.

Y Darío exponía el tercero su opinión, diciendo: “Lo que dijo Megabyzo acerca del gobierno popular me parece haberlo dicho correctamente, no así lo concerniente a la oligarquía. Pues propuestas tres cosas y siendo todas muy buenas en principio, es decir, la mejor democracia, la mejor oligarquía y la mejor monarquía, afirmo que ésta es muy superior. Pues nada mejor podría aparecer que un solo hombre, el mejor; ya que, utilizando tal criterio, administraría intachablemente al pueblo; así también se

mantendrían más en silencio los planes políticos contra los hombres malévolos.

En una oligarquía, entre quienes practican la virtud para el bien público es fácil que nazcan graves enemistades personales: cada uno de ellos quiere ser el jefe y hacer prevalecer su opinión, por eso ellos llegan a odiarse recíprocamente; de aquí brotan las facciones, y de las facciones el delito. Del delito se llega a la monarquía, que por ello se muestra como el mejor gobierno. Y a la vez, cuando el pueblo gobierna, es imposible que no se origine la corrupción en la esfera pública; la corrupción no genera enemistades, sino sólidas amistades entre los malvados: los que actúan contra el bien común lo hacen conspirando; y tal cosa existe hasta que alguno, habiéndose puesto al frente del pueblo, calma a los tales. Y de entre ellos éste es entonces admirado por el pueblo; y siendo admirado, aparece siendo monarca. Y también por esto es claro que la monarquía es la mejor forma de gobierno. Y para, resumiendo todo, decirlo en pocas palabras: ¿De dónde ha habido libertad para nosotros habiéndola otorgado quién? ¿Acaso de parte del pueblo o de la oligarquía o del monarca? Tengo, por tanto, la opinión de que nosotros, habiendo sido liberados por un solo hombre, debemos mantener el régimen monárquico y conservar nuestras buenas instituciones patrias. Pues no hay cosa mejor”

(Bobbio N. , 2001) resulta capturado por el relato y realiza toda una combinación de posibles escenarios a partir del susodicho, advierte que, de una tesis crítica se infieren dos, poniendo énfasis en uno u otro rasgo para, despejar y elucidar, en un brillantísimo esfuerzo dialéctico de elaboración doctrinaria. Pero; desde la academia mexicana surge en un trabajo denominado **¿Que es Democracia?**, un cúmulo de observaciones a la interpretación que hace **Bobbio** y;

“...Este punto de partida para la discusión entre las diferentes clases de Estado; en particular para determinar las instituciones del régimen democrático, con ser literariamente bello resulta poco aconsejable ya que de las constituciones a que se refiere Heródoto puede afirmarse algo semejante a lo que señala Aristóteles a propósito de la mención, no menos célebre de Homero sobre la democracia; resulta imposible saber exactamente, de que clases de Estado hablan, tanto el historiador del siglo V como el poeta del siglo VIII antes de nuestra era...”

Y agrega todavía (Patricio, 2000):

“...Cuando Heródoto aborda el régimen popular por interpósita persona, ¿se refiere a la república que por entonces vive Atenas o por el contrario a la democracia que la ciudad conocerá después de las guerras del Peloponeso.

Cuando Homero sostiene que no puede esperarse bien alguno de la democracia, ¿condena a la democracia o a la república?”

Incertidumbres y perplejidades se suman a nuestra reflexión dado que; arriban más interrogantes que la llamada Historia de los Conceptos dispara y ¿Qué significado tienen algunos usos y palabras tales como responsabilidad, república o democracia en Hesíodo, Heródoto, Solón y Tucídides o en las traducciones de lo que llamaremos textos básicos de una pretendida historia constitucional de la Grecia antigua? (Elgul G. , 2008). En efecto; una selección erudita sería esa de la Eunomía de Solón, los registros de Heródoto sobre las formas de gobierno, el Peri Politeias de Trasímaco y la Oración Fúnebre de Pericles. Sin olvidar a Protágoras, el más respetado de los sofistas, a Isócrates cuyas reflexiones merecen ser consideradas en su genuino contexto. No resulta audaz pensar que; entre esos documentos y su genealogía, obran muchas respuestas y claves para comprender algunas palpitaciones que en el corazón de nuestras dudas se instalan. No toca a nuestro plan, sin embargo, ahondar más en la temática, aunque el atractivo es visible, pero, regresamos a nuestra indagación liminar, caminando la plataforma de Politeia de Aristoclés, trayendo luego a Aristóteles fugazmente, como un necesario corolario a nuestro, entendemos, obligado recorrido por la antigüedad, pero antes, es menester invitar ese monumento que talla Pericles y que recoge para la posteridad Tucídides, *La oración fúnebre de Pericles*⁸. ¿Era Pericles y ese canto por la democracia o por la república? A veces los conceptos por que no hayan cuajado o no se hayan decantado no dejan de contener la idea.

2.2. OTRAS ANOTACIONES PERTINENTES DESDE PLATÓN

La República o Politeia como se denominó en el origen el texto de Platón constituye, al menos para los no eruditos como nosotros, el puerto desde el cual zarpa la travesía por los oleajes de la ciencia histórica y política e inicia

⁸Ver Anexo I.

también el devenir institucional de la experiencia asociada a esa dinámica. Escrito en su madurez; Platón describe en el ejercicio dialéctico de Sócrates, la fatiga de una sociedad que sucumbe en la crisis. Percibe que se agota el tiempo para asumirlo y cambiarlo. Teoriza sobre el poder, propone una organización social y ofrece a la justicia el rol de propósito societario fundamental. Justicia que constituirá un rasgo esencial en lo que visualizamos como el pilotaje sobre el que se construye la entidad pública común a todos y de esencia ética. En el texto se revela el filósofo, el pensador, el estudioso de la sociedad y el aspirante a conducir los asuntos públicos. El primer libro, como la obra toda, será siempre objeto de controversias sobre su temporalidad y algunos lo comprenden entre el Dialogo de Gorgias y el Fedón e inclusive anterior (Baccou, 1966). Contiene como una suerte de prólogo, un planteamiento que apunta a la justicia en la vida real, sencilla, corriente. Los libros II, III y IV abordan la definición de la justicia contextualizada en la ciudad ideal y desde luego, pareciera aquella que imagina el autor. Luego los libros V, VI y VII entran en los detalles de organización y gobierno; se refiere a las magistraturas y los extremos a llenar para el mejor desenvolvimiento de las mismas, destacando la pertinencia de la educación y planificación de la susodicha. Después, en los libros VIII y IX, la justicia es confrontada al mal que deriva de la injusticia. De la ciudad justa vamos a la injusta y a las derivaciones que conducen a ella. El alma es llamada a la sala de diagnóstico y puesta a prueba en el camino de la inmortalidad.

Los personajes de Politeia; Sócrates a la cabeza, dialogan en la casa de Cephalé, anciano y honesto hombre que espera la muerte preparando su viaje con meditación y sobriedad. Glaucon, hermano de Aristoclés, Polemarco hijo de Cephalé y heredero de la discusión al partir su padre a descansar, Trasymaco, Adymante son los otros que dialogan y también estarán de oyentes algunos más en ese primer libro. Trasymaco protagoniza en su rol de sofista convencido y por cierto, llegará a recibir, a lo largo de su

vida, reconocimientos y menciones notables. Su oratoria sutil y precisa deslumbra, aunque en su ejercicio retórico no destaca la originalidad. Se anota con Isócrates en la lista de los maestros del buen hablar e Isócrates inclusive por su tesis del panhelenismo que Platón antes que él igualmente sostuvo. Sin embargo; Trasymaco es definido por su apreciación de **que la justicia es aquello que como tal califica el más fuerte** poniendo a prueba la fundamentación filosófica de la Retórica asentada la misma en el manejo atento y exquisito del alma humana (Baccou, 1966). El intercambio comienza manifestando las diferentes perspectivas morales que en los hitos vitales se plantean y ello además es visto en los planos de la riqueza y de la pobreza. Cada libro como dijimos se articula en un diálogo en el que Sócrates es más que Sócrates y es Platón también, rindiéndole a su maestro un homenaje difícil en ese mundo de vanidosos. Platón le ofrece al maestro su brillo y se eclipsa voluntariamente, pero lo que merece, en el plan de nuestra investigación resaltarse es que, el político que es Platón, por vocación, acude a la filosofía legitimándose a través de una presentación inobjetable; la procura de la verdad. Con ese argumento incursiona en la estructuración ética que entiende, es propia de la construcción societaria y así, apunta a la justicia como articulación indispensable, suerte de bisagra que en su naturaleza ofrece la oportunidad de legitimar sustentablemente el ejercicio o, por defecto, comprometerlo. El debate entre Trasymaco y Sócrates se realiza ventilándose un hallazgo importante; el poder está inevitablemente vinculado al porvenir de la justicia pero, lo que despeja la ecuación de la verdad y no de la apariencia, será la ontología de ese poder que se asume así como el objetivo arrastrando en su beneficio el titular a la función social que el gobierno debe prestar o, por otra parte, entendida la diferencia de lo público y de lo privado y consecuentemente evolucionamos hacia la conclusiva subordinación del poder a su propósito societario y no al de su detentador. Trasymaco es presentado por algunos fragmentos que se le atribuyen como pionero de la avanzada constitucional griega. En efecto; el documento que

denominan el Peri Politeia de Trasymaco permite a un elenco de filólogos y estudiosos de la Grecia antigua consideraciones sorprendentes. Joaquín E. Meabe lo sostiene vigorosamente así, en la traducción del sofista e interlocutor de Sócrates y Platón (Elgul G. , 2008) .

Entendamos que desde una ética personal camina Platón hacia la edificación de un Estado modelo, desde una presentación utópica se tiente a la realidad que se sabe enferma, desnudando la simulación y las falencias. Advertimos en ese trajinar una abstracción plausible en sus derivaciones porque, obra en la meditación de lo que los hombres pueden entender. Muta el político, dijimos antes, hacia el filósofo. Justicia, Educación, El Ser en la Idea, la inmortalidad del alma. El pensador buscando un orden justo relaciona, engrana, ensambla valores y propone espacios en la sociedad de lo que releva de la cosa pública, de la ciudad. Es un afán inclusivo y no excluyente y en eso radica parte de la complejidad de la idea de política y eventualmente de república que se revelaría en la observancia y seguimiento del pensamiento antiguo. No está el individuo perdido u ausente, pero tampoco obviamos al colectivo, detenidos frente a él. La felicidad del uno no prescinde de la del conjunto. Gobernantes, guardianes y soldado, pero, artesanos, comerciantes y agricultores. Todos caben. Cada estamento fraguaría una virtud y así la sabiduría a los gobernantes, el valor, el coraje, la consistencia a los guerreros, la templanza y moderación común a todos. Y valga, desde luego una inferencia

*“Este es el discurso que –dice Platón- leémos en letras mayúsculas; a su lado en minúsculas se dibuja el discurso relativo a las partes del alma. No hay ciudad perfecta sin individuo ético. **La política, entonces, condicionada por la ética** y –ya se verá- también por la metafísica.” (Virasoro, 2000) (Negrillas nuestras). -*

El examen del alma compagina con la ciudad. Un duelo entre el deseo y la templanza, la ira y la moderación, la arrogancia y la sabiduría se cumple constantemente como en un círculo de señas y signos dialécticos que los guardianes cuidarán porque de ello depende el orden. En esa vorágine, en

ese pulso obra la justicia como armonía que serena y convence de la pertinencia de las actuaciones. El poder debe apreciar y disponer el espacio de cada cual realizando las tareas que le son propias. El plan de ordenamiento es la tarea del poder y del éxito de la empresa irrumpirá la avenencia como un piso para la justicia. División del trabajo, comprensión y articulación de los espacios, reconocimientos de la especificidad del individuo y en la configuración de las funciones societarias, ubicación. ¿Y cómo se logra eso? La educación es la fórmula que postula una cimentación ética, a través de la música y de la gimnasia. El cuerpo y el espíritu en procura de la armonía, en términos sencillos. Oro, plata y hierro define a cada cual y así, los gobernantes, los guerreros y los artesanos. Destaca un aspecto en Platón de alcance estratégico y de anticipación singular. El trato ofrecido a las mujeres y sigamos con (Virasoro, 2000);

“En el contexto de una sociedad para la cual la mujer era considerada a grandes rasgos solo una reproductora, asombra que Platón comience por afirmar que las diferencias entre varones y mujeres son puramente de orden cuantitativo: ambos tienen las mismas capacidades solo que en la mujer se presenta en menor grado. Y si ambos tienen las mismas aptitudes pueden realizar las mismas actividades, la guerra inclusive y, para ello, habrán de recibir el mismo tipo de educación: la música y la gimnasia. Platón las equipará a los guardianes, y acepta que se desnuden en el gimnasio porque estarán vestidas con su virtud. Las mujeres de los guardianes deberán ser como ellos las mejores en su género, es por tanto no solo posible sino lo más aconsejable brindarles la misma formación en la música y en la gimnasia.”

El Estado ideal de Platón no es menos que utópico a ratos y de rasgos totalizantes también. Aristoclés pensó en propiedad colectiva y en hijos comunes igualmente. Se evidencia la admiración e influencia de Esparta cuyo modelo era uniformizante y no diversificante. Nota Platón sin embargo las distintas clases sociales por lo que la uniformidad a la que hacemos mención podría entenderse para los gobernantes o guerreros. Encausa Platón hacia un gobernante filósofo y a la Aristocracia como forma ideal de organización del Estado. En efecto, debe ser el filósofo porque sabe distinguir más allá de lo sensible, conoce la dialéctica y sabe desde lo

inteligible discernir el bien y dispone del conocimiento. En su momento decíamos que Cicerón menosprecio al filósofo, ¿tocado de estoicismo el jurista?, imaginó el romano al filósofo falto de la destreza del mando, quizás no suficientemente imbuido de esa educada intuición que ausculta en los planos también oscuros de la dinámica humana. Para Cicerón que conoció las deliberaciones de Lucrecio y Seneca y desde luego, irradiado de las incipientes ideas que sobre progreso allí aparecían, pensó que en la persona de la jefatura debía obrar un político (Nisbet, La idea de Progreso, 1986). Tal vez pueda decirse sin embargo que el filósofo de Platón era formado en una escuela más completa. El filósofo no es mera contemplación del mundo suprasensible, descenderá a las cavernas para educar, para compartir el poder de la verdad. Debe además aprender ciudadanía, ejercer cargos públicos porque, ya sabe distinguir la realidad de las sombras (Virasoro, 2000).

Desde el libro VIII, Platón contrapone a la aristocracia que preferiría como régimen de gobierno, las llamadas formas imperfectas, degenerativas las unas de las otras. El principio que rige esa secuencia sería aquel de que todo se corrompe y conoce la fecundidad y la esterilidad (Virasoro, 2000). La ciudad se contamina en el desequilibrio, en la desarmonía. La timocracia, primera forma de gobierno decadente y ansioso de honores, prefiere la guerra y sería el resultado de preferir la gimnasia y desmerecer a la música. El cuerpo sobre el espíritu y así se explica la caída de Esparta o de Creta. El timócrata perdió la razón que era aliada de la música (Virasoro, 2000) .

Esa decadencia la revela Platón recurriendo a una ilustración; Un padre que rehúye los honores e inconvenientes de la vida pública, es visto en casa como un indolente que no sabe enriquecerse ni se hace digno del gobierno. Por otra parte, los padres que estimulan al hijo para que sea más viril y fuerte, probablemente lo sometan a un dilema en el que la virtud espiritual no lo atraiga sino su explosivo carácter. O acaso; los aristócratas que deseosos de reconocimiento acumulan riquezas se convertirán en

hacedores de leyes para favorecerse y no para la conveniencia de la ciudad. Los ricos gobernarían y los pobres serían enervados. Esos aristócratas que no se prepararían ni se exigirían a si y a sus hijos, terminarían malgastando la condición de mejores y en luchas internas incurrirían perdiéndose eventualmente. Así surgiría la democracia con la irrupción de los pobres y el destierro, la persecución y la muerte de los aristócratas. No olvidemos que son ellos los que disponen la muerte de Sócrates (Virasoro, 2000).

No es pues Platón demócrata porque su inconformidad con el ejercicio condescendiente del poder así lo legitima. Postula Aristoclés, un orden que la olocracia rehúsa. El gobierno de muchos incurre en una pecaminosa tolerancia. Deja hacer y deja pasar y de ese modo, compromete su viabilidad, su disciplina, su orden. Dionisio pues impera y la frivolidad se acompaña de la sustitución de las virtudes, de la prudencia, de la valentía, de la sabiduría por la exaltación de las pasiones de la muchedumbre que al apostar todo en el hedonismo incurre en los excesos e inexorablemente convoca al tirano que restaurará el orden en el desorden a través del miedo. Platón nos hará comprender y al mismísimo Cicerón sin dudas le habría hecho dudar al menos, con sus relatos autobiográficos, la significación del saber cómo virtud, pero, igualmente el peso de la ética en el desempeño del poder. Sabine lo cita:

“El resultado fue que yo, que había tenido gran interés en las cosas públicas, conforme miraba al torbellino de la vida pública y veía el movimiento incesante de las corrientes contrarias, acabé por sentirme aturdido... y finalmente vi con claridad que todas las polis, sin excepción, están mal gobernadas. Sus legislaciones son casi incurables, a no ser mediante algún plan milagroso puesto en práctica con buena suerte. Por ello me veo obligado a decir, en elogio de la recta filosofía, que desde ella podemos discernir en todos los casos lo que es justo para las comunidades y para los individuos y que, según esto, el género humano no verá días mejores hasta que adquiera autoridad política la raza de quienes siguen recta y auténticamente la filosofía o hasta que la raza de los gobernantes se convierta, por alguna suerte divina, en estirpe de verdaderos filósofos. Platón en Epístola VII citado por (Sabine G. , 1994).

No dudamos en apreciar, en esta sencilla retrospectiva sin embargo, una coincidencia útil a nuestros propósitos de investigación, la república romana y la Politeia griega son formas de gobierno y organización social basadas en un origen religioso, en un ejercicio aunque no siempre consciente de disciplina social, en una ambientación normativa que postula un orden pretendidamente justo, que hicieron llamado a la inclusión en su desarrollo, más en el romano que en el griego sin dudas, que justificaron su especificidad en las virtudes de una construcción de valores, principios y creencias y para los que la convivencia sostenible reclamaba una estructuración ética que comprendía al poder, al liderazgo, a la jefatura misma.

La decadencia de Grecia tiene, sin dudas, muchas y variadas causas y de distinta naturaleza, pero, lo que postuló su carácter trascendente como civilización que va más allá de su dominio militar, naval, económico fue, esa postura inquebrantable de búsqueda y definición que discernía lo bueno y lo malo como colectivo, que denunciaba el tránsito precario propio de las crisis y que asumió como suyo el reto del pensamiento y la pertinencia de la reflexión, la comunicación y la palabra.

2.3. ALGUNAS ACOTACIONES DESDE ARISTOTELES

Pensar en la formulación clásica de la Teoría de las formas de gobierno conduce como el heraldo, indefectiblemente, a Aristóteles. El vástago de Estagira utiliza para ello el sustantivo Politeia que, por cierto, será traducido como constitución por algunos, aunque no siempre recibió pacíficamente esa traducción como veremos más adelante. Doctrinariamente así se constata, convocando para ello el texto mismo de Aristóteles que en el libro tercero de su obra Política reza:

“La constitución es la estructura que da orden a la ciudad estableciendo el funcionamiento de todos los cargos y sobre todo de la autoridad soberana”.
Aristóteles citado por (Bobbio N. , 2001) (sic)

No obstante, digamos que el vocablo constitución no es griego sino latino pero la cita es de Bobbio y el maestro debió estar consciente de ello. Aristóteles exhibe de un lado la formación de la academia de su maestro Platón, pero, caracterizará sus obras en un estilo menos poético que su dilecto mentor, más sobrio, severo, formal tal vez. La doctrina admite que el tratadista será Aristóteles, alejado del mito y del recurso dramático y empeñado en el equilibrio científico para sus realizaciones. Si Aristoclés llego a la filosofía desde la acera de la política, Aristóteles de su lado será por vocación un auténtico, un genuino filósofo que abarcará todo el saber, la astrología, la metafísica, la estética, la psicología, la ética, la política, el estudio de la naturaleza y especialmente el hombre en su doble dimensión individual y como parte del colectivo societario. Se lee en la glosa, en el estudio de Aristóteles todavía:

“Su afán es esencialmente clasificatorio, afán de totalidad, pero no todavía al modo hegeliano como derivación o necesidad del concepto, sino como composición de un sistema estático construido por yuxtaposición de partes, tomadas directamente de la experiencia y colocadas, como dice Hegel, las unas al lado de las otras; así va el erudito construyendo y completando el tablero de todas las ciencias filosóficas.” (Virasoro, 2000)

Quizás; lo que hará a Aristóteles el más citado de los filósofos de la antigüedad será su universalidad. Insistiendo con el citado estudio se lee:

“Acorde con la amplitud de su tarea, su influencia será extensa en el espacio, durable en el tiempo, profunda. Ha atravesado todas las civilizaciones y los credos. Asimilado por la cristiandad, venerado por el islam, ha contribuido a cumplir en lo espiritual, el gran ideal de su discípulo Alejandro Magno: la fusión de oriente y occidente...” (Virasoro, 2000)

Entretanto; a pesar del rigor de su método de pensamiento, de sus juicios sobre la lógica, Aristóteles deja un espacio para la contingencia o abre un horizonte para la indeterminación. Tal es el caso del mismo libro tercero de la Política que en su capítulo trece, comprende un material nuclear, relativa a qué permite alcanzar el poder. Se abren varias posibilidades en la procura de una respuesta. La virtud concedería la cualidad, la decisión popular, la condición excepcional del monarca eventualmente. No se abalanza Aristóteles sobre una constitución ideal ni tampoco instituye sobre una

sociedad justa. El estagirita se permite el recorrido por diversas opciones y de ese modo, presiona la búsqueda de respuestas consistentes.

Un segmento del ya citado libro tercero pero anterior, se permite Bobbio al traer su ya citado texto sobre las formas de gobierno y lo transcribe el maestro íntegro y nosotros también:

“Ya que Constitución y gobierno significan lo mismo y el órgano de gobierno es el poder soberano de la ciudad, es necesario que el poder soberano sea ejercido por una persona, unos pocos o la mayoría. Cuando el uno, pocos o la mayoría ejercen el poder en vista del interés general, entonces forzosamente esas constituciones serán rectas, mientras que serán desviaciones los que atienden al interés particular de uno, de pocos o de la mayoría (...) Tenemos la costumbre de llamar monarquía al gobierno unipersonal que atiende al interés general y aristocracia al gobierno de pocos (...) cuando atiende al bien común; cuando es el mayor número el que gobierna atendiendo al interés general recibe el nombre común a todas las constituciones política (...) Las degeneraciones de las mencionadas formas de gobierno son la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la política. La tiranía, en efecto, es una monarquía orientada hacia el interés del monarca, la oligarquía hacia los de los ricos y la democracia hacia el interés de los pobres. Pero ninguna de ellas atiende al provecho de la comunidad.” (Bobbio N. , 2001)

¿Quién gobierna y cómo gobierna? La presentación recién invocada por el maestro, suscita en él admiración por cuanto respondería a las preguntas del encabezamiento del párrafo. Como es natural, siempre procederá aclarar en los términos usados y a ello se dedica Bobbio pero nos impacta, por demás, lo que atañe a democracia como una degeneración de la política que también se lee como Politeia y (Bobbio N. , 2001) recuerda que para los griegos democracia suponía peyorativamente *“mando militar de muchos que crea desorden y confusión”*. La reflexión continúa para llegar a importantes conclusiones; el gobierno y en cualesquiera de sus formas será bueno si atiende y persigue el interés general y serán degeneraciones si por el contrario se inclinan a la satisfacción del interés del o de los gobernantes (Bobbio N. , 2001).

Sobre la base de estas derivaciones se articulan otras tales como la ética y el espíritu de moderación. El poder puede y debe servir a la comunidad y en

ella los extremos hacen peligrar al conjunto todo. Aristóteles encuentra en el equilibrio un parámetro justiciero y traslada, a menudo, en su discusión, esa dinámica que lo pretende al ejercicio de ingeniería social, política e institucional. Por eso resalta también la consideración de la ciudadanía. En el libro primero de la Política, se explica que el espacio del ciudadano obra en su rol social que en el ágora se asume al participar de la deliberación o de los llamados entes de control tales como los tribunales populares. En la misma línea destaca otra claraboya que recalca la estabilidad como un signo de salud de la ciudad y de virtud del gobierno. Bobbio al examinar las variables con las que especula Aristóteles reconoce en su afán la estabilidad como propio del buen gobierno y de cohabitación de factores sociales en el instituto del poder (Bobbio N. , 2001).

De su lado; Sabine relaciona y reúne manifestaciones de lo que resume como una clara tendencia en Aristóteles a otorgar a la ley y al gobierno de la ley la condición del buen gobierno. No hay dudas de que, para el filósofo, la concurrencia y la cohabitación societaria engancha con la sapiencia, la experiencia y la lucidez a través de las cuales, la ley orienta y cuida la gestión del poder, también sujeto a la ley. (Sabine G. , 1994)

Fuerza es detenernos en otra de las trascendentales cavilaciones siempre productivas del preceptor de Alejandro Magno. Aquella que apunta a la ética. El primer rasgo es aquel que la hace, claramente teleológica. La acción no es buena o mala en si misma sino en tanto y en cuanto conduzca al bien o al mal del hombre. Se lee en Ética de Nicómaco (Aristóteles, Ética a Nicómaco, 1993):

“Todo arte y toda indagación, toda obra y toda elección parecen apuntar a algún bien; por lo que el bien ha sido definido con acierto como aquello a lo que tienden todas las cosas”.

Pero; bien o bienes pueden ser muchos por lo que Aristóteles, de una vez, afirma que la política es la ciencia que distribuye en la ciudad los espacios de procura del bien del hombre individualmente considerado o mejor aún comprendido en la ciudad con los demás hombres. Se puede afirmar

entonces la relación que el maestro infiere entre la ética y la política que por cierto lo confirma en ese plano coincidente con Platón. Siendo el objeto de la ética las obras humanas, a diferencia de las matemáticas suponen un margen de incertidumbre que se aclarará por la orientación de las susodichas. El hombre vive y decide dentro de presupuestos morales que le proporciona el discernimiento y su militancia en ellos le permite un obrar justo. Sin embargo, caben interrogantes y ¿dónde ubicamos el saber? Puede responderse manejado con otro concepto telúrico de la mundología aristotélica, la prudencia. Se leerá en el libro VI:

“La sabiduría y la prudencia son dos maneras distintas por las cuales el alma realiza la verdad” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1993)

La ética será también para Aristóteles una suerte de ciencia práctica, como se dijo antes, subordinada a otra de la misma ontología la política y si recordamos que ética viene de *ethos* que a su vez nos indica costumbre y se orienta hacia la vida regida por pautas de conducta; entenderemos además que teoría viene del ejercicio de la contemplación. Vivir pues de acuerdo a pautas, principios, reglas que integren una dinámica de ejercicio de libertad, pero con consciencia de responsabilidad (Copleston, 2004). Es de anotar que el concepto de responsabilidad no fue trabajado por los griegos sino por los romanos, pero se lee a menudo en las traducciones y viniendo de Copleston no osaríamos cuestionar su uso.

Griego al fin, Aristóteles sostendrá que la felicidad es a fin de cuentas el propósito de la vida y se procura con la virtud moral y ésta será:

“...una disposición a elegir que consiste esencialmente en un medio determinado, con respecto a nosotros, por una regla, esto es, por la regla a tenor de la cual se determinaría un hombre sabio en las cuestiones prácticas.” (Copleston, 2004)

Los actos de la vida deben pues propender al bien común, la ciudad y la ciencia que estudia esa relación, la política que desde entonces se colocaría por encima de todas las ciencias. Finalizaríamos este instante con Aristóteles, abordando lo relativo a la justicia que en su maestro Platón cumplía el rol estelar de propósito societario fundamental.

Nos permitiremos hacerlo con la Política, la ciencia suprema como se ha insistido. ¿Pero y la justicia? Aristóteles la aborda en el libro V de la Ética a Nicómaco. En efecto; entenderá por justicia lo que es legal de un lado y, lo que es justo y equitativo (Copleston, 2004). La primera se correspondería afirma Coplestón, con la obediencia de la ley y desde luego expresa la virtud, siguiendo de esa manera a su maestro Platón para el que la entidad pública tiene una razón positiva y educadora. La Justicia a la que nos referimos también se le denomina Universal siendo que se proyecta desde la ley y tiene a ésta como instrumento de concreción pero, la justicia por oposición a la primera, la universal que sobresale de la equidad la conoceremos como la particular y se divide en *distributiva* que resulta de la acción pública que reparte entre los ciudadanos los bienes, en una suerte de concepción que hace a los ciudadanos accionistas de lo común y, la justicia *correctiva* que sería la que apunta a los arreglos voluntarios de naturaleza civil e involuntarios de impronta penal. Aristóteles agrega la justicia comercial o conmutativa (Copleston, 2004). La justicia sería pues, un medio entre el obrar injustamente y el ser injustamente tratado; dibujando más una dinámica que un acto. La justicia es un ejercicio constante, sistémico, regular que no se agota en el evento en el que se manifiesta porque comprende a la vida, como un trámite existencial.

Procede trabajar más la justicia en Aristóteles siendo que encierra todavía múltiples observaciones. Para ello; convocamos a (Villey M. , 2003) quién desde sus reflexiones sobre los orígenes de la filosofía jurídica griega de la antigüedad constata que, la idea de dar a cada cual lo suyo, estaba en Platón y la retoma Aristóteles lo que será un antecedente del famosísimo “*suun cuique tribuere*” del que los latinos y romanos harán larga explotación.

Otro lado de la justicia, menos mencionado inclusive por la academia, es esa que nombra justicia política. La describe la doctrina como la más importante y globalizante. Contiene dos temas; en términos sencillos, primeramente, la

llamada justicia de la polis y se refiere a la normación cónsona con la naturaleza gregaria del hombre visto en la dinámica de la ciudad. Alcanza igualmente la justicia política al hombre que, por cierto, debe asumirse en el papel de cada hombre que obra en un hombre. Es una especie de articulación con la idea de alteridad que los griegos masajearon a través de los sofistas pero que recibirá más elaboración y perfil con los filósofos cristianos. La justicia política, *to dikaion politicke*, además fue ampliamente tratada en ese libro V de la Ética a Nicómaco apuntando a distinguirla de las otras que reciben un trato de justicia particular..... Veamos así que:

“Cuando Aristóteles quiere definir su concepto de justicia política dice que es la de los ciudadanos dentro de la polis, la de los polites en cuanto tales, cuya justicia o injusticia no se manifiesta en otro tipo de relaciones. (Et. Nicomaquea. 1134b 5-18 y Magna Moralia L.I, Cap.31)”. En los dos textos se descartan expresamente otros tipos de relaciones sociales. *"Pero aquí no buscamos esa justicia, estudiamos únicamente la justicia política y la justicia política consiste exclusivamente en la igualdad y en la completa semejanza...Desde el punto de vista en que nos hemos colocado, y encontrándose lo justo en la comunidad política se sigue de aquí que las ideas de la justicia y del hombre justo se refieren especialmente a la justicia política"* (M.M. L.I, Cap.31)

Vale decir que la justicia política se refiere a lo justo propio de la convivencia política entre ciudadanos dentro de una comunidad política. (Miguens, 2009)

La justicia en la politeia anuda con la presentación que antecede así;

“El segundo ámbito de principios de la justicia política se refiere a la evaluación de la justicia o injusticia del régimen político que ordena a los ciudadanos como tales. En esto, como en todas las cuestiones ético políticas, Aristóteles se remite a la experiencia humana y social como punto de partida imprescindible para todo lo referente a la praxis. Así como recurría a lo que la gente considera como actos que en cada tipo de justicia convierten a una persona en justa o injusta, ahora va a recurrir al lenguaje político usual en su momento histórico que, de alguna manera está expresando las experiencias políticas recogidas por los demos atenienses al llevar adelante su proceso de democratización. Pienso que este segundo ámbito de la justicia política aristotélica se centra alrededor de los conceptos de politeia y de eunomía tal como se entendían en su época.” (Miguens, 2009)

De modo que, tenemos dos esferas que incluso van más lejos de lo público y privado. De manera *central*; aquello que releva de la sociedad

política y que procura el bienestar de todos y de otro lado, apuntando a la persona que es y debe verse en cada una de ellas. El concepto de isonomía significa más que igualdad ante la ley porque programa la isotimia, isopoliteía, isocracia que postulan un discurso que desborda el parámetro de la ley y se alinea en una relación “*cratística*” o de poder. Por otra parte, este suculento trabajo de Miguens acota

“.....Así fueron apareciendo en la Atenas del siglo V A.C. surgiendo de las luchas de los estamentos negativamente privilegiados y de su necesidad de afianzar las conquistas alcanzadas, una familia de conceptos vinculados entre sí, que Aristóteles recoge. Su concepto de justicia política (radicalmente diferente del de Platón) se inspira en la injusticia sentido por los aporoi, los privados de recursos de cualquier tipo que les cierra toda salida según el origen mítico de la palabra, que los lleva al conflicto político y al proceso social de democratización, tal como lo relata en la Constitución de Atenas (Caps. II, V, VIII, XII y XVIII) que es el hilo conductor de toda su explosión. El concepto alrededor del cual se ensamblan los otros conceptos similarmente orientados, es el de eunomía que se refiere a la buena, adecuada o justa ordenación de las normas y costumbres (nomos) de la sociedad política, pero que a partir del siglo V incluye también a las relaciones de poder dentro de esa sociedad política. () Como hemos comentado en anteriores publicaciones, eunomía originariamente se refería al orden cósmico social impuesto por los dioses y por lo tanto indiscutible, que poco a poco, a partir de las reformas de Solón comienza a significar algo que está al alcance de los hombres discutir y modificar. El hecho de que aparezca el concepto de dysnomía como su término antitético, hace entender que este orden de la polis puede ser malo o bueno, justo o injusto y que corresponde a los hombres llevarlo a la eunomía. Pero pronto, en este proceso de movilización política de la población ateniense, comienza a verse que esta eunomía, este orden justo de la sociedad política no puede sostenerse frente a los poderosos si no se consigue imponer para toda la situación que expresa el nuevo concepto de isonomía, la igualdad entre todos los ciudadanos, que se convierte así en la bandera de combate y en el signo de reconocimiento de los movimientos democráticos. Desde la otra vereda sus oponentes comienzan a denunciar a esta tentativa de imponer al que denominan "orden de igualdad" como el gobierno del "populacho impetuoso". Pero así, como resultado no querido, "llevan al pueblo a concientizar el orgullo de ser su propio gobernante...Esto condujo a un darse cuenta completamente nuevo: que también el pueblo podía tener en sus manos las riendas del gobierno...La igualdad era un equivalente de la justicia y una garantía contra el gobierno arbitrario...es un hecho que esta noción continuó funcionando como un metro patrón contra el cual se medían las constituciones" (...) O sea, que la justicia o injusticia política de las ordenaciones normativas de lo

público, se valoran ahora según su posición con respecto a la igualdad, que es lo que dice Aristóteles” (Miguens, 2009).

Se evidencia que en el discurrir de la justicia política continuó el acto de Aristóteles y la política que ya recibió anuncios y marquesinas en el teatro de la presentación. Dijimos que, el estagirita ofreció deferencia conceptual extrema a la política, ciencia humana y práctica por excelencia subordinándole a ella, entre otras la ética y la justicia como acabamos de ver. Resumiendo; iniciaremos con esa afirmación insuperable del maestro de acuerdo a la cual, es el hombre un animal político y esa es su naturaleza. No confundamos político con social porque social hay otros, pero político solo el hombre. Pertenecer a una comunidad de obrar también es propio de las hormigas y las abejas ambientadas y orientadas por una *energía* que así las incita, pero; en el hombre, su exclusiva cualidad de racional, de discernir, compatibiliza con otros hombres en un ejercicio existencial que siempre es y será resultante de una decisión personal. La empresa societaria es una edificación recurrente, de entrada, la familia, la aldea, la ciudad como etapas de cimentaciones familiares, comunitarias y la polis. Notamos que la entidad pública es el techo bajo el cual encuentra el hombre ambiente para su plena realización, para la consecución de la felicidad, la seguridad y la dignidad. En este aspecto; no se aleja de Platón, pero completa, concluye la idea con un soporte adicional que por acabado tolera y auspicia como un descubrimiento argumentativo al postular en la polis y en su configuración, la *politeia*, la razón de ese monumento que hoy llamamos Estado, creación del hombre para servir al hombre. Otra constatación medular y que se infiere de lo anterior deja claro que, la realidad actúa en el teatro de la ética y de la política y acá luce Aristóteles pragmático en un contraste con su maestro que imagina un orden ideal en un concierto de formas.

Si se tratara de reunir, en pocas líneas, la experiencia de la república en ese lapso que suele abordarse en la antigüedad podríamos destacar el ensayo que procura un gobierno incluyente en el ejercicio del poder, socialmente abierto a reglas de conducta con asiento y

correspondencia moral y religiosa, que propugna una justicia con impronta ética y en el que el individuo participa, milita, activa en la justicia desde los planos de la deliberación y la decisión política. Por otra parte; pareciera que los procesos políticos siempre conocieron fases o ciclos de inicio, madurez y decadencia, como elementos de una dinámica mayor que algunos han preferido comprender encerrados en una categoría que llaman culturas o civilizaciones. Lo cierto es que; el discurso de la república, caracterizó entre Grecia y Roma, el primer milenio de occidente por cierto intenso y dominante en el que el hombre ejerció un modo de vida fundado en la libertad que conserva para nosotros una fascinante atracción y un dejo de nostalgia inclusive. Miguens lo corona así:

*“Cualquier pretensión de dominio sobre los demás, de menoscabo a cualquiera de las formas de la igualdad, cualquier tentativa de excluir o de marginar del poder político a los otros, cualquier impedimento a la plena participación, son situaciones de injusticia política que deben ser remediadas mediante la acción de todos. Y esto rige también para cualquier régimen político que niegue, disminuya o trabe el ejercicio de estos derechos. Poco asidero hay en el Derecho Público de la modernidad para poder fundar en justicia todos estos legítimos reclamos y exigencias del pueblo. En lo político tenemos el derecho a las que Benjamín Constant definía como "les libertés des modernes" o sea, inmunidades debidas a cada ciudadano en términos de derechos subjetivos individuales. Pero todavía no hemos podido adquirir todas aquellas libertades que podríamos denominar "**libertades de los clásicos**", los derechos del pueblo como comunidad actuante para librarse de ser dominado y de dominar, para rectificar situaciones estructurales o sistémicas de injusticia política o para instaurar ordenes políticos justos. Estos derechos no individualistas sino de índole sociopolítica solamente pueden ser justificados sistemáticamente con la aplicación del concepto de justicia política de Aristóteles.”* (Miguens, 2009) (negrillas nuestras)

2.4. LA REPUBLICA EN EL RENACIMIENTO.

No solo decae la república sino el mismísimo imperio y en todo caso, la idea republicana entra en un período que llaman de eclipse por decir opacidad u otros dirían de sueño. La doctrina, sin embargo, reconoce destellos en el pensamiento cristiano de Agustín de Hipona (354-430).

Deberá esperarse no obstante todavía un milenio para que resurja la susodicha, en el extraordinario genio de Tomás de Aquino (1227-1274) y en él también rutilante Marsilio de Padua (1275-1343), escritores y humanistas. Luego, Coluccio Salutati (1331-1406) y Leonardo Bruni (1370-1444) en los escenarios italianos (Audier, 2004). Se hace sin embargo inevitable y ya respirando el renacimiento, antesala de la modernidad o modernidad tempranísima, referirse a Nicolás Maquiavelo y desde luego lo haremos, recordando de entrada, su contribución a la teoría de las formas de gobierno que aparece en el alba de su trascendente trabajo intitulado El Príncipe de Maquiavelo citado por (Bobbio N. , 2001):

“Todos los Estados, todas las dominaciones que ejercieron y ejercen imperio sobre los hombres, fueron y son repúblicas o principados.”

El maestro Bobbio infiere certeramente que, para el secretario florentino, las formas de gobierno se relacionan en base a gobierno de varios o de uno. El primer aserto sin embargo apunta a pocos o muchos y se entiende relativa a aristocracia o democracia mientras que, en el escenario de gobierno de uno se trata, claramente, del Principado. El maestro de Turín puntualiza que Maquiavelo no evoca ni se alinea para el ejercicio con los griegos sino, por el contrario, siguiendo a Roma y su devenir fundado, como sabemos, en la experiencia de la República ya glosada antes y en el imperio. Nótese sin embargo como escribe el maestro (Bobbio N. , 2001):

“La teoría de las formas de gobierno formuladas por los griegos no nació de la cabeza de los filósofos; fue producto de la observación de las constituciones de las ciudades griegas, de sus características y de sus mutaciones.”

Al respecto captamos que los romanos y también Maquiavelo miraban a la teorización griega con un cierto desdén basado, en los afanes helenos de un idealismo que contrastaba con el pragmatismo romano. Además; sería útil advertir que la teorización griega se cumplía con Platón y con Aristóteles en el filósofo pero que éste, el filósofo, no estaba exento de experiencias ni aquella romana inocua de especulaciones. En cualquier modo; Maquiavelo tratará de comprender su tiempo y de ser comprendido por éste. Maquiavelo

será como veremos; un idealista a su manera, teniendo siempre en cuenta la gloriosa república romana, aludiendo en su discurrir y como por antonomasia a esas virtudes alojadas e invitadas desde el pasado cuando postulaba su tesis de la naturaleza ontológica de las formas de gobierno y:

“La causa de los frecuentes cambios de instituciones en Florencia, consiste en no haber sido nunca ni republicanas ni monárquicas con las cualidades genuinas de cada una de estas formas de gobierno; porque se llama monarquía sólida aquella en la que la deliberación es de muchos y la ejecución es de uno y, no puede ser república duradera aquella en que no se satisface la opinión de la mayoría, pues al desatenderla, se arruina el régimen republicano”

Y todavía en el mismo discurso agrega Maquiavelo citado por (Bobbio N. , 2001):

“...digo que ningún Estado puede vivir ordenadamente sino con verdadera monarquía o verdadera república porque todo régimen intermedio es defectuoso. La razón es clarísima; la monarquía como la república solo tienen un camino para desintegrarse, para aquella convertirse en república, para ésta en monarquía. Los Estados intermedios tienen dos vías; una la que les conduce hacia la monarquía y otra la que les lleva hacia la república y de aquí su inestabilidad.”

Mira Bobbio que Maquiavelo estaría tropezando con la tesis de la constitución mixta de Polibio y advierte que derivaría el florentino inclusive hacia ese criterio más adelante, pero, aclara que todo régimen que contiene elementos de ambos no es por eso necesariamente intermedio y desde luego inestable. Maquiavelo; constatamos, ya había escrito sobre la república en ese otro clásico, anterior al Príncipe, por cierto, *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, recordemos que en el inicio del mismo se interroga Nicolás, *“¿De cuántas clases son las repúblicas y a cuál de ellas corresponde la romana?”*

Acá el secretario hace una paráfrasis con el conocido texto de Polibio al que traslada enteramente con alguna que otra añadidura siempre docta por decir de historia universal, aunque es también heredera de Polibio al mencionar los ciclos que las formas de gobierno conocen, pero tomando distancias, legitimando un horizonte de dudas consistentes con el conocido curso histórico que Maquiavelo manejaba con solvencia. Van en ese esfuerzo

desapareciendo los usos griegos, los modos y vocablos importados y sustituidos por aquellos de origen latino y romano propiamente. Subsiste apenas el de Tiranías y sobresale el de Principados (Bobbio N. , 2001). Pero en la extensión de su análisis, Bobbio arriba a los modos de hacerse poderoso y nos detenemos con él:

“...Maquiavelo distingue cuatro especies de acuerdo con el diverso modo de conquistar el poder: a) por virtud; b) por fortuna; c) por maldad (es decir por violencia), y d) por el consenso de los ciudadanos. Estas cuatro especies se disponen en pareja anti téticas: virtud-fortuna, fuerza-consenso. Como se sabe, los conceptos de virtud y de fortuna con centrales en la concepción maquiaveliana de la historia.”

Y acota (Bobbio N. , 2001):

“Maquiavelo entiende por virtud la capacidad personal de dominar los acontecimientos y de realizar, incluso recurriendo a cualquier medio, el fin deseado; por fortuna, entiende el curso de los eventos que no dependen de la voluntad humana. Hoy diríamos el momento subjetivo y el objetivo del movimiento histórico.”

Y remata el maestro de la Escuela de Turin citando a Nicolás (Bobbio N. , 2001):

“Sin embargo, y a fin de que no se desvanezca nuestro libre albedrío, acepto por cierto que la fortuna sea juez de la mitad de nuestras acciones, pero que nos deja gobernar la otra mitad o, poco menos.” Maquiavelo citado por (Bobbio N. , 2001)

Maquiavelo no en vano ocupa el sitio prominente en la historia y debe mucho a su pericia en la observancia de la susodicha lo cual Bobbio admira y recoge en su estudio. En el deambular Nicolás notará oteando el pasado la prevención que de esa experiencia puede resultar. Culminará su racionalización, como Polibio, en la pertinencia de un gobierno mixto y escribirá el de Florencia:

“...Un legislador prudente que conozca estos defectos huirá de ellas, estableciendo una que participe de todas, la cual será más firme y estable; porque en una constitución donde coexistan, el principado, los notables y el gobierno popular, cada uno de estos poderes vigila y contrarresta los abusos de los otros.” Maquiavelo citado por (Bobbio N. , 2001) (negritas nuestras).

Resonaría el eco en Locke y por supuesto en Montesquieu y apreciamos el alcance de esas constataciones todavía más, en lo que atañe a la virtud republicana y vuelve el de Florencia:

“...Los cónsules y el senado hacían la constitución romana mixta de dos de los tres elementos que hemos referido, principado y notables. Faltaba, pues, dar entrada al pueblo. Llego la nobleza romana a hacerse insolente por causas que después diremos, y el pueblo se sublevó contra ella. A fin de no perder todo su poder, tuvo que conceder parte al pueblo (...) Tan favorable le fue la fortuna, que aun cuando la autoridad pasó de los reyes y de los notables al pueblo por los mismos grados y por las mismas causas antes referidas, sin embargo, no abolieron por completo el poder real para aumentar el de los nobles, ni se privó a estos de toda su autoridad para darla al pueblo, sino que haciéndola mixta, se organizó una república perfecta.” (Bobbio N. , 2001)

Nuevamente deslumbra el genio de Nicolas y deja claro que la república que subsiste es aquella en el que el poder aloja a todos y no a algunos. Esa es, la construcción política y republicana. Política porque metaboliza la controversia social y republicana en tanto y en cuanto lo hace, con el concurso de todos, controlando al poder en el esfuerzo concurrente, sin asumir la igualdad como dogma sino como práctica existencial.

Bobbio y nosotros con él, se permite aún una larga cita, pero, como las otras, sin desperdicio:

“Sostengo que quienes censuran los conflictos entre la nobleza y el pueblo, condenan lo que fue primera causa de la libertad de roma, teniendo más en cuenta los tumultos y desordenes ocurridos que los buenos ejemplos que produjeron, y sin considerar que en toda república hay dos Partidos el de los nobles y el del pueblo. Todas las leyes que se hacen a favor de la libertad nacen del desacuerdo entre estos dos partidos (...) no se pueden, pues calificar de nocivos estos desordenes, ni de dividida una república que en tanto tiempo por cuestiones internas, solo desterró ocho o diez ciudadanos y mató muy poco, no siendo tampoco muchos los multados; ni con razón se debe llamar desordenada a una república donde hubo tantos ejemplos de virtud; porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes, y estas, de aquellos desordenes que muchos inconsideradamente condenan. Fijando bien la atención en ellos se observará que no produjeron destierro o violencia en perjuicio del bien común, sino leyes y reglamentos en beneficio de la libertad pública.” Maquiavelo citado por (Bobbio N. , 2001).

El tumulto debe ser visto como la consagración de la conflictividad social y a su vez, esta expresión podría contener simplemente un ensayo de definición del espacio social de confrontación de intereses ínsito a la sociedad misma. Así llegamos a una inevitable alcabala de complejidades insospechadas ¿La política y sus tentáculos de qué manera concurren como parece en esta dinámica que venimos confrontando? Con extrema y no disimulada humildad dirigiremos una gesticulación meditabunda ensayando una ubicación neutral frente al debate que se escenifica entre el lente angular que ve a la política esencialmente enmarcada en los antagonismos sociales y sus procesos societarios de metabolismo o, como parece estar en auge, como otro pasaje en el devenir del hombre evolucionado y consciente que entiende la coexistencia como una procura racional de justicia. Es como si Trostky, Carl Schmidt y Chantal Mouffe se midieran a Rawls y Habermas en una partida de ajedrez contra reloj. Los primeros atacan anotando que los segundos ya no hacen filosofía política sino filosofía moral, que la política es necesaria e ínsita a la naturaleza humana, que es plural insistiría Mouffe, pero de antagonismos agregaría León y que la postpolítica en que se pretenden ver los segundos impide por irreal tanto como el perfeccionamiento moral a través de la justicia a la democracia y a la mismísima coexistencia humana. Los segundos en rápida réplica dirían que solo en la comunicación y en la deliberación es posible encontrar los objetivos de la justicia sobre la cual y en la cual el hombre alcanzaría su realización y que una sociedad amoral nos retrotrae al estado de naturaleza (Arnsperger, 2002).

¿Para qué convocar este debate que por cierto esta apenas iniciándose? Para comprender diremos; la relación entre política e historia y más aún entre justicia e historia siendo que en eso consiste el devenir. La pugna de intereses, el conflicto, los antagonismos deben ser racionalizados y haciéndolo, los hombres nadan hacia la justicia en el sentido aristotélico. En esas costas, por cierto, también se configura la república. A Maquiavelo y a su ideal de república, hay que colgarle dos carteles más, harto significativos;

de un poste el patriotismo y, del otro el concepto de libertad común. Hacer de la república un santuario al que se le ofrece devoción es además, un legado de la república ciceroniana como en su momento hicimos notar pero, donde se decanta la idea de libertad como de los ancianos y no de los modernos, tiene que ver con la entidad conceptual propiamente de la república y la valoración que a la colectividad societaria se le reconoce. Se patentiza el asunto si recordamos que la disciplina constituye un postulado fundamental del discurso de Maquiavelo y la defensa de la patria una autentica razón para vivir. Pensar como el florentino que preferible que a los mercenarios era la milicia popular también alcanza hasta la necesidad de armar al pueblo por su bien común. Ese pueblo salvaguardado por leyes que le protegen en sus libertades paralelamente es requerido como su liderazgo por la virtud. No es que no haya ética en Maquiavelo ni religión como se dice, hay mucho, al contrario. No olvidemos entretanto que, el proceso de secularización del poder conoce en Maquiavelo una articulación racional sin precedentes y hará del florentino un reo ideológico de la iglesia.

2.5. MÁS DE LA REPUBLICA Y LA MODERNIDAD

Dijimos que explorar la idea de república era necesario para enganchar con la realidad venezolana actual y también resaltamos que; el recorrido no pretende ni remotamente, ofrecerse como un ensayo sobre republicanismo. Siendo así, no ampliaremos comentarios sobre las experiencias holandesas e inglesas que siguen a la glosa sobre Maquiavelo y que constituyen capítulos de una retorsión de inspiración compleja y también republicana. A medio paso entre el renacimiento y la modernidad, a cinco décadas del estallido maquiavélico y fulgurante, saldrá en el panorama un influyente ciudadano que quiso componer al mundo y se trajo además un concepto no desconocido, pero en procura de reelaboración: la soberanía. Cuatro años después de la matanza de San Bartolomé en 1576 publica Bodino ese clásico de los Seis libros de la República. Fundamentando su

teoría de la soberanía absoluta imagina el autor una tesis sobre la república que marca una época. Viene a la medida de un proceso de constitución de los grandes estados territoriales y, (Bobbio N. , 2001) compara la obra de Bodino con La Política de Aristóteles. A guisa de parangón y en un insistente paralelismo el maestro turinés nos dice:

“Se ha observado también que los dos trabajos se asemejan en la división de la materia estudiada. La obra de Bodino está dividida en seis libros (la de Aristóteles en ocho): en el primero Bodino concentró el estudio de los problemas generales del Estado (correspondiente a la materia del primer libro aristotélico); el segundo está dedicado a las formas de gobierno, así como el tercero y el cuarto de La Política; el sexto que aborda el tema también clásico del óptimo Estado, corresponde a los últimos dos libros que cierran la obra de Aristóteles. Sin embargo, Bodino de ninguna manera es un aristotélico. La semejanza en la estructura formal de las dos obras no debe hacer pensar también en un parecido sustancial. No hay tema en el que Bodino no presente, incluso con vehemencia, soluciones diferentes de las que propone Aristóteles y sus seguidores más fieles.” (Bobbio N. , 2001)

Bodino citado por (Bobbio N. , 2001) define la soberanía así:

“Se entiende por soberanía el poder absoluto y perpetuo de un Estado.” En una dinámica evolutiva destaca un fenómeno consagratorio. Es una entidad que no reconoce otro poder sobre ella. Deviene pues en lo que los juristas comentadores del *Corpus Iuris* denominaron “*civitates superiorem recognocentes*” y refiere al Estado, perpetuo y absoluto. *Perpetuo* debe entenderse sin límite temporal y *absoluto*, relativo a la capacidad para libremente hacer la ley y no estar sujeto a obligación alguna. De *legibus solutus* dirían los latinos y Bodino, según lo precisa (Bobbio N. , 2001) lo expresa como sigue: *“Quién es soberano de ninguna manera debe estar sujeto al mandato de otros, debe poder dar leyes a los súbditos y cancelar o anular las palabras inútiles en ella para sustituirlas por otras, cosa que no puede hacer quién esté sujeto a las leyes o personas que ejercen poder sobre él.”*

Bobbio nos aclara que el soberano está sujeto a las leyes de Dios y a las leyes del Estado, relativas a la mecánica de ascenso al poder. Curiosamente; tampoco podía el soberano incursionar en las relaciones privadas de los súbditos y ello incluía la propiedad. El Estado moderno cuidó bien y los intereses de los burgueses posicionaron, en la idea de dos esferas claramente distinguidas entre lo público y lo privado. Las relaciones entre particulares eran relaciones entre iguales y no así, aquellas que ventilaban

asuntos de naturaleza pública, siempre impregnadas del imperium y caracterizadas por la exorbitancia.

En cuanto a las formas de gobierno, Bodino encuentra que hay tres y solo tres. Las llamadas clásicas de Monarquía, Aristocracia y Democracia. El régimen mixto para Bodino, derivara en democracia y lo advierte el autor como corruptible permitiéndose inclusive ironizar sobre Dinamarca. Asume el francés que la iglesia debe, aunque respetada separarse y teje una autentica y racional estructura secularizada. Se percibe que el autor comprendía las divisiones religiosas como tentativas contra la autoridad. Apuntaba a un desenlace temporal más que al ineluctable destino anunciado en la religión. Trata de distinguir entre Estado y Gobierno y, a juicio nuestro, enriquece notablemente la reflexión al hacerlo. Bodino y lo resalta Bobbio, borda en el telón de su tripartita disposición de las formas de gobierno al igual que sus antecesores otras formulaciones al especular entre Estado y Gobierno. Criticando a Aristóteles culmina atado a conclusiones que se resumen en formas de cogobierno o estructuras multipolares. Una cita aclarará más:

“El régimen puede ser monárquico, pero con gobierno democrático, si el príncipe permite participar a todos en las asambleas de los Estados, en las magistraturas, en los oficios, en las recompensas sin importar la nobleza, las riquezas o el mérito. En cambio, puede ser siempre monárquico, pero con gobierno aristocrático; si el príncipe, no confiere poder o beneficios más que a los nobles, a los notables o a los más ricos. Igualmente, una señoría aristocrática puede tener un gobierno democrático si honores y recompensas son atribuidos equitativamente entre todos los súbditos; con gobierno aristocrático si solamente tales prerrogativas se dan a los nobles o a los ricos. Esta variedad de formas de gobierno ha hecho caer en el error a algunos, llevándolos a presentar formas mixtas de Estado, sin darse cuenta de que el gobierno de un Estado es una cosa muy diferente de su administración y del modo de gobernarlo.” Bodino citado por (Bobbio N. , 2001)

¿Múltiples gobiernos, pero un Estado? Puede así interpretarse, pero; detrás de las formas está la soberanía como fondo definitorio y configurador. Para Bodino; la estabilidad se logra con la monarquía que, por cierto, mejor sirve al propósito de un Estado perpetuo, absoluto e indivisible. Rousseau volverá exactamente sobre la misma temática, años más tarde. **Una herencia**

conceptual de libertad, convivencia, ciudadanía, respeto y acatamiento a la ley y especialmente de control del poder, constituye el ideal republicano y en esas coordenadas de pensamiento se moverán, como ya se afirmó, holandeses e ingleses. Cromwell, Milton, Nedham, Neville, Sidney y Harrington por citar algunos, aunque nos permitiremos examinar a Hobbes, Harrington, Rousseau levemente y a Montesquieu.

Hobbes representa; en opinión de Bobbio, el pensador más importante de la modernidad, antes que Hegel inclusive. El maestro turinés no escatima su admiración por el inglés al que le atribuye convertirse en un hito, una incontornable referencia, un parámetro inexcusable. Hobbes y a diferencia de Bodino, asume a la soberanía como el poder absoluto, pero, por ello indica que no reconoce límites. El poder absoluto es soberano si es absoluto porque, si no es absoluto, no es soberano. Bodino ubicaba en las leyes de Dios y en el dominio privado un límite para el soberano y para Hobbes, el ser soberano y el ser absoluto son *unum et idem*. No deja de reconocerlas, pero no les ofrece la calidad de las llamadas leyes positivas. Obligan en conciencia, pero no tienen la trascendencia y el impacto de las leyes del Estado que se imponen eventualmente coercitivamente. Afirma (Bobbio N. , 2001):

“Mientras el juez de la conducta del súbdito es el soberano, de la conducta del soberano el único juez es el mismo.” En el área de las relaciones entre particulares Bodino, admite una esfera de iguales en las que el soberano no incursiona. Hobbes de su lado afirmara que, hay una esfera pública y desde luego de ascendente del soberano en la que están comprendidas todas las actuaciones propias de la mundología societaria. Del estado de naturaleza sale el hombre, convencido de que en lo privado impera el abuso y la fuerza, el conflicto permanente, el “*bellum omnium contra omnes*”.

En lo público rige la seguridad, y la propiedad es solo allí posible. Todavía deriva otra conclusión en la perspectiva hobbesiana, no puede haber formas malas de gobierno y precisa su pensamiento así:

“Las pasiones de los hombres no les permitirán fácilmente convencerse de que el reino y la tiranía sean la misma forma de Estado. Aunque prefirieron que el Estado estuviese sujeto a un solo individuo en lugar que, a muchos,

piensan que no está bien gobernado si no está regido según su juicio. Pero es necesario buscar con la razón y no con el sentimiento en que cosa difiere el Rey del Tirano, ya que no se distinguen por una mayor amplitud del poder que uno tenga en lugar de otro, debido a que no se puede dar un poder más grande que el poder soberano. Tampoco por el hecho de que el primero tenga una autoridad limitada y el otro no, porque si una autoridad es concedida con ciertos límites, quien la recibe no es Rey sino súbdito de quién la concede.” Hobbes citado por (Bobbio N. , 2001) (Negrillas nuestras).

Hobbes como Bodino arremete contra Aristóteles al que reclama como confuso en la investigación de las palabras y su significado. Hobbes se pretende un filósofo científico y atribuye al griego una condición especulativa. (Strauss & Cropsey, 1963) hacen mención a eso y en cuanto a Hobbes y su postura contra Aristóteles, lo recoge también (Macintyre, 1981). En la fundamentación de su teoría Hobbes recorre el pensamiento griego antiguo y se seduce de Tucídides, cuestiona a Aristóteles como se dijo, luego apuesta a Galileo queriendo articular su tesis sobre la naturaleza física examinando la complejidad desde la simplicidad. Tal método lo extravía y lo confunde. Hobbes:

“Usa la palabra social partiendo de una afirmación que utiliza Estado por sociedad y presenta la autoridad política como constitutiva de la vida social y no como dependiente de ella”. (Macintyre, 1981)

Lógicamente; en ese estado de naturaleza que presenta Hobbes, el hombre es la medida de todas las disputas, quiere ser distinto, mejor, competidor y así las cosas, desconfía de todos y deduce entonces Hobbes que, mientras no vivan los hombres bajo un poder común, no les augura un ambiente, un entorno favorable sino una extrema precariedad. Precariedad, en tanto y en cuanto, se combinan sus conscientes vulnerabilidades y miedos y entre ellos a la muerte con su propensión a la guerra. La batalla diaria, cotidiana, muestra al hombre dependiente de su fuerza y habilidad. Temeroso sin embargo de su indubitable fragilidad ante los otros hombres y consciente de su morbilidad. Hobbes lo resume en una frase y desde su obra fundamental:

“Todo hombre ha de esforzarse por alcanzar la paz mientras tenga esperanza de obtenerla, y cuando no pueda debe buscar y utilizar toda la ayuda y las ventajas de la guerra.” (Hobbes, 2004)

En esa vorágine identifica el hombre a sus pasiones y a su razón y en esa complejidad, infiere una secuencia inexorable que lo amenaza y una idea que lo convence y reconforta. Advierte el hombre desde el prisma del estado de necesidad su miseria y la racionaliza para luego, construir una ficción que responda a su condición desde su razón. Elabora y conceptualiza, reconoce el fenómeno recurrente, lo identifica y estructura para su auxilio un presupuesto de leyes tales como, la propensión a la paz que lo protege de su peor enemigo, la muerte y la disposición a racionalizar la coexistencia para viabilizar sus intereses. Hobbes fabrica así su Leviatán, frío, eficaz, inexorable para lo cual le cede el poder absoluto, una suerte de ente soberano ante el cual, nada es oponible. El fin de la seguridad, la paz, la serena condición vital promueve un pacto creador, generador, y la “mutua transferencia de derechos”.

La construcción hobbesiana reúne y en ese ejercicio suma a los hombres ante cualquier individualidad que se rebele o se oponga. El todos contra todos que antes denunciaba se convierte en un todo contra aquel que desafía la ley social basada además en el pacta sum servanda. En ese texto citado y fundamental, Hobbes menciona hasta diecinueve leyes, entiéndase preceptos, reglas, normas, pautas de conductas que derivan de ese acuerdo que transfiere al Leviatán derechos para obtener a cambio certeza, seguridad, paz.

Obviamente en ese altar; se sacrifican muchas de las otrora entendidas como libertades del hombre. Nótese que las llamadas leyes no tienen formalmente ese carácter que será reservado a los actos del imperium.

“Las leyes de la naturaleza obligan in foro interno, es decir, a desear que se cumplan, pero no lo hacen siempre en foro externo, es decir poniéndolas en efecto. Pues el que fuera honrado y cumpliera sus promesas cuando ninguno de los demás lo hace, no sería sino la víctima de los otros y se procuraría su propia ruina, lo que sería contrario a la base de todas las leyes naturales, que tienden a la conservación de la naturaleza.” Hobbes citado por (Copleston, 2004)

El pacto se fragua entre hombres que, al convenir lo hacen constitutivos y constituyentes; es decir, crean una sociedad civil y al unísono, se convierten en súbditos de su creación, de ese emergente que al nacer lo hace como soberano. El sacerdote y profesor de la universidad de Londres apura:

“La teoría del contrato social es, en parte por lo menos, un mecanismo que muestra el carácter racional de la sujeción al soberano y del ejercicio del

poder. Hobbes es un utilitarista en el sentido de que, para él, el fundamento de la sociedad civil es la utilidad y la teoría del contrato social es el reconocimiento explícito de dicha utilidad.” (Copleston, 2004)

Salta rápidamente la observación de que en el absolutismo de Hobbes obra la negación de la idea republicana. La libertad es a la república un elemento de igualdad y de certeza en la dinámica de derechos y deberes que es propia de una organización societaria, pero, en Hobbes; la susodicha obra en los planos de la libertad negativa, léase, en el espacio que no limita de alguna forma el soberano. Harrington rechaza esa concepción de Hobbes de acuerdo a la cual libertad es la ausencia de prohibición.

2.6. BREVES SOBRE JAMES HARRINGTON

Evocar a Harrington obliga a mencionar aún brevemente a uno de los más influyentes cultores de la idea de república y como veremos, un autor que marcaría la evolución del pensamiento republicano en medio de la revolución francesa inclusive; evidenciando y no pareciera necesario insistir la carga inglesa en la genealogía del pensamiento republicano francés. Vuelvo a recordar a Lord Acton que glosado por Toynbee habría afirmado que la reflexión sobre los tópicos políticos era común a los europeos, aunque estallara acá o allá. Traeremos un instante a James Harrington haciéndonos eco de un magnífico y ocurrente artículo que en la búsqueda encontramos en la red y que nos luce harto nutritivo. El inglés habría sido estudiado y plagiado también al extremo de servir de plataforma su celebre texto *The Commonwealth of Oceana* en un ejemplar inmerso en las discusiones que la Asamblea Nacional francesa adelantaba en 1792 (Hammersley, 2005).

En efecto; obra en el museo británico de Londrés un instrumento que motiva a quién lo halla en el curso de sus investigaciones, un escandinavo de nombre S.B. Liljegren una expresión que el describe como *muy curioso*. Se trata su hallazgo, de un panfleto firmado su prefacio por (Le Suer, 1792) y fechado de 25 de septiembre de 1792. El examen del documento pone en claro que se cita a Harrington en el inicio y su ya citado texto, aunque luego,

se aborda la postulación de una propuesta impregnada de sus ideas, aunque no se hace nueva mención o cita del inglés. Se ubica por cierto a Le Suer participe de un club de reflexión importante denominado Les Cordeliers relacionado y activo a favor y en contra de otros grupos reconocidos en la discusión sobre los temas revolucionarios. El escandinavo publica un trabajo que desnuda las coincidencias del documento con el libro de Harrington y de veras impresionan Liljegren citado por (Hammersley, 2005). Aprovecharemos ese trabajo para resaltar trazos importantes del pensamiento de Harrington. En efecto:

« L’*Oceana* d’Harrington fut publié en 1656. Même s’il fut dédié à Oliver Cromwell, c’était en fait une critique cinglante de la république cromwellienne, présentant une alternative à celle-ci. La partie principale de l’oeuvre était constituée d’une constitution modèle qui, malgré l’utilisation de noms fictifs, était clairement destinée à l’Angleterre. Cette constitution était préfacée de plusieurs chapitres dans lesquels Harrington détaillait la théorie politique sous-jacente. » (Hammersley, 2005)

Continúa Hammersley contextualizando : « Harrington commence par établir un contraste entre ce qu’il appelle l’ancienne jurisprudence et la jurisprudence moderne 7. La première - caractérisée par le règne de la loi - avait été en vigueur jusqu’à la chute de la République romaine. La seconde - le règne des hommes – avait dominé en Europe depuis l’époque de l’Empire romain. Harrington avait pour but d’inciter au retour de la jurisprudence ancienne dans le monde moderne. En prolongeant sa réflexion sur le pouvoir politique comme conséquence de la répartition de la propriété, Harrington expliquait que la possession de terres, en Angleterre, était récemment passée de la minorité à la majorité. Il suggérait donc que l’Angleterre était mûre pour un gouvernement populaire. La forme de gouvernement qu’il proposait était un système mixte, incorporant un rôle pour un seul (en la personne du Protecteur), pour la minorité (au sénat) et pour la majorité (à l’assemblée populaire). Ce système était fondé sur deux lois fondamentales : une loi agraire (qui maintiendrait le nécessaire équilibre des propriétés), et un système électoral complexe - inspiré de ce qui existait à Venise.

Seguidamente Hammersley examina el escrito de Le Suer y anota una observación importante y es que para Rousseau y el mismo Montesquieu el sistema republicano democrático podía no resultar conveniente para países de grandes extensiones y de poblaciones numerosas:

*“Le pamphlet de Le Sueur n’était qu’un des nombreux projets de constitution de l’automne 1792. Le titre complet de l’oeuvre, **Idées sur l’espèce de gouvernement populaire qui pourrait convenir à un pays de l’étendue et de la population présumée de la France**, est un bon guide de ses thèmes d’intérêt principaux. Nombre de théoriciens du XVIIIe siècle (y compris Montesquieu et Rousseau) avaient exprimé l’idée que le gouvernement républicain /démocratique n’était pas adapté aux grandes nations du monde moderne. C’est contre cette vision des choses que le pamphlet tentait de proposer un modèle de gouvernement populaire, qui s’appliquerait à la France de la fin du XVIIIe siècle. (Hammersley, 2005) précisa la invocación de Rousseau y Montesquieu en los textos y términos mencionados. Pero acota rápidamente que “*Bien qu’Harrington ne soit nulle part mentionné dans les Idées, certaines ressemblances avec son Oceana, comme l’a noté Liljegren, sont trop importantes pour être fortuites. L’auteur commence par exemple, comme Harrington, par découper le territoire de la nation en unités électorales, répartissant les citoyens en fonction de leur lieu d’habitation, de leur âge et de leur fortune. Suivent plusieurs sections dans lesquelles sont discutées des idées harringtoniennes centrales, notamment la loi agraire et les pratiques électorales vénitiennes. Liljegren lui-même avait montré de façon détaillée les composantes harringtoniennes de ce modèle de constitution, qu’il comparait avec l’original. Toutefois, il n’avait pas remarqué que l’auteur des Idées tordait systématiquement les idées d’Harrington dans un sens bien plus démocratique que chez ce dernier.* » (Hammersley, 2005)*

En realidad, Le Suer y Les Cordoliers seguían a Harrington, pero lo transplantaban en el entorno francés y además al hacerlo en el proyecto de una constitución, lo modificaban aligerándolo y democratizándolo. La escogencia de los representantes y el método del tiraje a la suerte fue una ocasión para que Le Suer se distinguiera de Harrington y:

«Art. 3. Assemblés de cette manière, les mille citoyens de l’ordre de virilité, composant un district local, éliront, entre eux par la voie du sort, et non par la voie des suffrages, un citoyen sur dix. Et les citoyens élus de cette manière seront qualifiés de députés ou de représentants pécuniaires, et rempliront, durant le cours de l’année de leur élection, toutes les fonctions relatives. » (Hammersley, 2005)

Este asunto de la selección por elección a la suerte adquiere una crucial significación. Recordemos Atenas y la elección y la rotación de los magistrados permitiéndoles a los ciudadanos asegurar una participación en

el ejercicio del cargo provisto de esa forma. Harrington repite la experiencia con los matices propios del arribo a la representación y Le Suer todavía más.

HAMMERSLEY precisa :

“Le recours à l’élection plutôt qu’au tirage au sort, dans les gouvernements représentatifs modernes, avait en partie pour but de s’assurer que les élus seraient supérieurs, d’une manière ou d’une autre, aux électeurs. De plus, malgré les références aux élections libres, divers mécanismes additionnels furent souvent introduits pour s’assurer que c’était bien le cas. Bien que cela ait été souvent formulé dans le langage du gouvernement des plus vertueux, ou d’une aristocratie naturelle, beaucoup à l’époque pensaient voir le reflet de la vertu dans la richesse. Ainsi Harrington commença par diviser ses citoyens entre ceux qui gagnaient plus de 100 livres par an en biens et en terres, et ceux qui gagnaient moins. Dans ce passage, la division de Harrington visait ostensiblement à séparer les citoyens entre la cavalerie et l’infanterie : la distinction de richesses se justifiant par le fait que les cavaliers auraient besoin d’argent pour se procurer un cheval et les équipements correspondants. Plus loin dans Oceana, toutefois, il devient clair qu’Harrington avait aussi pour intention d’utiliser cette division pour s’assurer qu’au plus haut niveau du gouvernement, les plus riches domineraient. L’élection de représentants nationaux devait être menée au niveau régional. Dans chaque région, deux chevaliers et trois députés seraient élus parmi les membres de la cavalerie, et quatre députés seraient issus de l’infanterie. Tous les chevaliers formeraient le sénat, et les députés l’assemblée populaire. De la sorte, les plus riches (la cavalerie) contrôlèrent complètement le sénat (et donc aussi les conseils du Commonwealth - dont les membres devaient être parmi les sénateurs) et disposeraient encore d’une confortable minorité dans l’assemblée populaire. Ce sont en outre les plus riches qui contrôlèrent le débat politique, puisque seuls les membres du sénat pourraient débattre des questions politiques, l’assemblée populaire n’étant qu’une assemblée silencieuse, seulement chargée d’accepter ou de rejeter les options proposées par le sénat. » (Hammersley, 2005)

Le Suer abre mas el compas y haciéndolo, democratiza el sistema y por esa vía pretende adecuar a la Francia extensa y poblada el sistema de Harrington:

“Tout comme Harrington, l’auteur des Idées suggérait aussi la division de la population sur des bases de richesse. Le seuil était ici porté à 1 500 livres annuelles de revenu tiré de la terre, ou bien un revenu industriel net de 3000 livres 16. Les citoyens gagnant moins que ce montant devaient être placés dans la classe du premier ordre de propriétaires ou minus possidentes, tandis que ceux qui gagnaient plus appartenaient au second ordre de propriétaires ou plus possidentes. Par contraste avec le modèle d’Harrington, cependant,

cette division servait à pondérer le pouvoir, non pas en faveur des riches, mais en faveur des moins opulents. Le Grand Conseil Législatif National devait être composé aux trois quarts de moins possidentes, pour un quart de plus possidentes. Le Grand Conseil Exécutif National ne devait comprendre que des moins possidentes 17. Ainsi l'auteur du second ouvrage inversait le biais d'Harrington, donnant davantage de pouvoir politique au niveau central aux moins opulents. Un autre indicateur clef de la démocratie est la nature et le degré de participation politique du corps des citoyens. À cet égard aussi, les Idées reflétaient une extension de la démocratie par rapport au modèle original de Harrington. Il élargissait le nombre de ceux directement impliqués dans les tâches politiques, et augmentait le nombre des tâches auxquelles les citoyens pouvaient participer. » (Hammersley, 2005)

Sucesivamente en la comparación de los textos se aprecia la simetría de los modelos, pero también, se observa como antes dijimos, el afán de acercar a la masa más a la participación y la decisión en el proyecto francés. Se confirma la influencia del inglés y del pensamiento republicano insular. Los ciudadanos decidían y validaban las candidaturas a las magistraturas lo que se traducía en una forma de control sobre los detentadores del poder formal. Ese giro de abolengo republicano y presente en el plan de Oceania de Harrington lo repite Le Suer y de suyo impregna la glosa y la interpretación del francés de la impronta clásica que trae consigo la deliberación de Harrington:

*“En accord avec Oceana, l'ouvrage français mettait en application la pratique de séparer la discussion de la décision politique. Il y avait néanmoins une différence dans la manière dont ceci était réalisé dans les deux modèles. Dans Oceana, c'est le sénat qui discutait des questions, et les présentait sous la forme de déclarations à l'assemblée populaire qui, par le moyen d'un simple vote positif ou négatif, acceptait ou rejetait ces propositions 18. Ainsi, l'ensemble du processus de décision politique était mené au niveau national. En revanche, dans les Idées c'était le corps national (le Conseil National Législatif) qui débattait des questions et avançait des propositions, mais ces dernières seraient ensuite acceptées ou rejetées, non pas par un autre corps national, mais par le peuple réuni en assemblées primaires : « **Art. 3.** Ratification ou sanction définitive de la loi, proposée d'abord, ensuite discutée et puis présentée par le grand Conseil national législatif, appartient exclusivement à la nation représentée légalement : 1. dans ses centuries civiles ; 2. dans ses tribus politiques ; 3. dans ses assemblées de cercles, où cette sanction doit être exprimée sur la présentation des lois discutées, par oui pour l'affirmative, et par non, pour la négative.» De plus, la prise de*

décision n'était pas le seul rôle que pouvaient jouer les citoyens. Ces assemblées locales étaient aussi responsables de la validation ou du rejet de la nomination des magistrats - pas seulement au niveau local (comme dans le modèle d'Harrington) mais également au niveau national. Les citoyens de tous les âges devaient aussi obtenir le droit de soulever des questions et de proposer des lois potentielles que le Conseil National Législatif discuterait (Hammersley, 2005)

Le Cordeliers et Le Suer eran radicalmente demócratas segun se desprende de algunos textos que aparecen en las investigaciones documentales y, además, conviene insistir en lo que no vacilamos en advertir como un rasgo de impronta republicana y que apuntaba a la fiscalización de la actuación de la magistratura al tiempo que debían, querían salvaguardar el ejercicio de los derechos ciudadanos. La Declaración de los Derechos del Hombre era ritualmente invocada así como las visitas a las cárceles y lugares públicos donde los ciudadanos moraran necesitados. Inclusive adoptaran como emblema un ojo para asumirse en constante vigilancia y de allí mostraran su celo hacia el poder. Metidos en esa dinámica abordarían en los escenarios conceptuales posturas críticas hacia otras organizaciones revolucionarias y entre ellas, los mismísimos jacobinos. Por supuesto que virulentamente agresivos hacia la monarquía. Así :

« Comme leur insistance sur la vigilance et la surveillance populaires semble le suggérer, les Cordeliers étaient de fermes partisans de la souveraineté populaire. C'est cette conviction qui conduisit certains des membres du club à se faire les champions précoces d'un gouvernement républicain en France. Camille Desmoulins, qui devait devenir une figure clef du club des Cordeliers, fut l'un des premiers révolutionnaires à déclarer ouvertement son opposition à la monarchie. Dans son pamphlet La France libre, qui parut en juillet 1789, Desmoulins déclarait : « Les faits ne crient-ils pas que la Monarchie est une forme de gouvernement détestable ? ». Si Desmoulins fut sans doute le premier, durant l'automne 1790, d'autres membres du club, comprenant Louis de la Vicomterie de Saint-Samson et Pierre François Robert, publièrent à leur tour des pamphlets républicains. De même que Desmoulins, La Vicomterie et Robert exprimaient leur opposition à la monarchie sans mâcher leurs mots. Comme Robert l'expliquait au début de son travail : » Toute autre institution que le Republicanisme est un crime de lèse-nation [...] et que les apôtres de la royauté sont ou des traîtres ou des hommes imbécilement égarés, que la société doit regarder comme ses ennemis » y seguidamente «

On dit dans ce moment que la France est libre : quoi la France est libre ! Et c'est une monarchie ? Il ne faut pas nous abuser ; si la France est libre, elle n'est pas une monarchie ; et si elle est une monarchie, elle n'est pas libre. » (Hammersley, 2005)

Como hemos venido anotando, el giro que recibe el pensamiento de Harrington desde la pluma y el discurso de los franceses es hacia una penetrante democratización y basta otra mención para localizarlo en diáfana expresión pero en el arte de otro de los vastagos extraordinarios de aquella revolución; Desmoulins :

“Les Cordeliers n'étaient pas seulement précoces dans leur adoption du républicanisme, ils dépassaient de beaucoup les idées du XVIIIe siècle, pour préconiser une forme de gouvernement républicain extrêmement démocratique - un gouvernement qui garantirait une participation directe du peuple aux affaires du pays. Une fois de plus, Desmoulins se singularise comme l'un des premiers révolutionnaires à défendre cette idée. Après avoir rejeté la monarchie dans La France libre, il poursuivit en annonçant sa confiance en la démocratie : « Je me déclare donc hautement pour la démocratie » Desmoulins garda cette opinion jusqu'à la fin de sa brève existence. Comme il l'expliquait dans le sixième numéro du Vieux Cordelier (soit le dernier à paraître avant sa mort) : « Je crois encore aujourd'hui, comme je le croyais au mois de juillet 1789, comme j'osais alors l'imprimer en toutes lettres dans ma France libre, pag. 57, “que le gouvernement populaire et la démocratie est la seule constitution qui convienne à la France, et à tous ceux qui ne sont pas indignes du nom d'hommes.”» De façon similaire, La Vicomterie, une année plus tard, chercha à défendre la démocratie contre ses critiques. S'il reconnaissait que les agents de la tyrannie avaient fait de la démocratie la pire forme de gouvernement, il proposait une explication : « Ils confondent volontairement la confusion, l'anarchie, avec la puissance du peuple duement représenté, avec l'exercice de ses droits » (Hammersley, 2005)

Pudieramos seguir con la comparación, pero no es necesario en el plan que nos hemos hecho. Una brevísima consideración sobre Harrington y su interesante punto de vista sobre la propiedad y su rol en la construcción de una sociedad que evoca la republica de Venecia mas que Atenas o Roma y el ascendiente que sobre la militancia revolucionaria francesa tuvo el inglés nos luce suficiente y en la misma línea de trabajo, alojado en el mismo tiempo histórico, unas rápidas consideraciones se imponen sobre Rousseau

a quién creímos ubicar en el orden de las ideas que su espíritu republicano proponían pero, pareciera también demostrarse mas bien en otra corriente de ideas según Derathe; el jusnaturalismo. (Derathe, 1979)

2.7. BREVES SOBRE JEAN JACQUES ROUSSEAU

En efecto; el estudio que se adelantó sobre el versátil pensamiento de Rousseau por parte de Derathe se constituye en una referencia obligada y plena de autoridad, aunque conmueve las corrientes que situaban al autor del Emilio en el mero terreno del republicanismo. Por esa complejidad que surge de su pensamiento vasto, ancho, inteligente era difícil apreciar su verdadera naturaleza, pero, con notable erudición e impresionante destreza se revela su esencia en el trabajo citado. Porque ningún pensador muestra más talento y escritos que lo hagan necesario en aquel pasaje de la historia que conecta a la modernidad con la revolución que Jean Jacques Rousseau. La influencia del Contrato Social y el Emilio marcaran definitivamente el pensamiento moderno. Kant admitirá que Rousseau fue su fuente permanente y con ello, construye un nicho en el devenir de la filosofía y de las ideas políticas que lo colocan entre los más destacados de su tiempo. No hay espacio en las ciencias y en las artes que no haya sido irradiado por éste ginebrino excepcional. De hecho; Masson, Maritain, Guillemin igualmente lo aprecian desde perspectivas distintas, sentimentalista, romántico, cristiano y profundamente militante en su religiosidad, pero compartiendo la tesis que hace del Contrato Social la obra maestra del ginebrino, fuerza será también hacer de Derathe el estudioso por excelencia de Rousseau. Derathe se traslada al episodio histórico de Rousseau, a sus lecturas que sabemos clave en un autodidacta, y deconstruye para comprender. En un prolijo y versátil escritor como Rousseau seguir la pista no es fácil siendo que además el de Ginebra no se ocupa de citas y acaso para la polémica lo hace. Además, sincronizar las áreas de influencia para conocer se hace pesado dada la capacidad creativa de Jean Jacques. Leer a Derathe nos traslada, *mutatis*

mutandis, en alguna manera a los escritos de Skynner, un halo metodológico pareciera advertirse. La sintonía con el dial del tiempo histórico que logra es maravilloso y convincente. Pero; ¿es Rousseau un republicano y como lo es? Surge una interrogante que en nuestro plan merece algunas consideraciones para lo que intentamos en realidad y se trata de asir a la republica como una construcción que da lugar a un constructo articulado entre varias nociones indispensables tales como ciudadanía, legalidad, libertad, soberanía y democracia entendida la misma como pueblo, deliberación y decisión. Algunas pinceladas echaremos en el lienzo seguidamente, sin pretensiones dejémoslo claro.

Una primera vista con la cual hemos trabajado proviene de un pequeño pero preciso texto de Audier que ubica a Rousseau como un republicano contractualista. Resalta el autor la convicción del ginebrino expuesta en *El Contrato Social* pero igualmente al referirse a la república de ginebra lo hace así:

“l'idee republicaine de la liberte par le gouvernement de la loi, et non des hommes; etre libre consiste a obeir a la loi, exprimant la volante generale. La loi impersonnelle et generale, a vocation a proteger chaque citoyen de l'arbitraire. » (Audier, 2004) evoca a Aristóteles al relacionar al griego y a Rousseau en el Contrato Social y la orientación del régimen hacia el bien común. *“ J appelle donc republique tout etat regi par des lois, sous quelque forme d administrations que ce puisse etre, car alors l interet publique gouverne et la chose publique est quelque chose. Tout gouvernement legitime est republicain.* (Audier, 2004)

Interesante resulta también el abordaje que Claude Lévi-Strauss realiza en un excelente trabajo desde la esquina del etnólogo. En efecto; en ocasión de conmemorarse el 250 aniversario del nacimiento de Rousseau, Lévi-Strauss ofreció un discurso rico en enseñanzas sobre el genial ginebrino.

“En conviant un ethnologue à cette célébration, vous ne lui faites pas seulement un honneur insigne, et dont il vous est personnellement reconnaissant: vous permettez à une jeune science de rendre témoignage au génie d'un homme, dont on aurait pu croire qu'une cohorte déjà copieuse,

puisqu'elle inclut la littérature, la poésie, la philosophie, l'histoire, la morale, la science politique, la pédagogie, la linguistique, la musique, la botanique - et j'en passe - suffisait à glorifier tous les aspects. Car, en plus de cela, Rousseau ne fut pas seulement un observateur pénétrant de la vie paysanne, un lecteur passionné des livres de voyage, un analyste averti des coutumes et des croyances exotiques: sans crainte d'être démenti on peut affirmer que cette ethnologie qui n'existait pas encore, il l'avait, un plein siècle avant qu'elle ne fût son apparition, conçue, voulue et annoncée, la mettant d'emblée à son rang parmi les sciences naturelles et humaines déjà constituées; et qu'il avait même deviné sous quelle forme pratique - grâce au mécénat individuel ou collectif - il lui serait donné de faire ses premiers pas.(negrillas nuestras) (Levi-Strauss, Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme, 1962)

Pero la invitación al etnólogo cobra legitimidad con un elemento que nos parece asaz pertinente a la temática de fondo, se trata del afán de asunción de alteridad que en sus escritos expone Rousseau y que Levi-Strauss encuentra y muestra.

« Les voilà donc » dit-il de ses contemporains étrangers, inconnus, nuls enfin pour moi, puisqu'ils l'ont voulu! Mais moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même ? Voilà ce qu'il me reste à chercher.» (Première promenade). Et l'ethnographe pourrait, paraphrasant Rousseau, s'écrier, en considérant pour la première fois les sauvages qu'il s'est choisis : Les voilà donc, étrangers, inconnus, nuls enfin pour moi, puisque je l'ai voulu ! Et moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même ? Voilà ce qu'il me faut d'abord chercher. » Car, pour parvenir à s'accepter dans les autres, but que l'ethnologie assigne à la connaissance de l'homme, il faut d'abord se refuser en soi. C'est à Rousseau qu'on doit la découverte de ce principe, le seul sur lequel peuvent se fonder les sciences humaines, mais qui devait rester inaccessible et incompréhensible, tant que régnait une philosophie qui, prenant son point de départ dans le cogito, était la prisonnière des prétendues évidences du moi, et ne pouvait aspirer à fonder une physique qu'en renonçant à fonder une sociologie, et même une biologie: Descartes croit passer directement de l'intériorité d'un homme à l'extériorité dumonde, sans voir qu'entre ces deux extrêmes se placent des sociétés, des civilisations, c'est-à-dire des mondes d'hommes.

Rousseau qui, si éloquemment, parle de lui à la troisième personne (allant parfois même, comme dans les Dialogues, jusqu'à la dédoubler), anticipant ainsi la formule fameuse: «moi est un autre» (que l'expérience ethnographique doit avérer, avant de procéder à la démonstration qui lui incombe que l'autre est un moi), s'affirme le grand inventeur de cette objectivation radicale, quand il définit son but qui est, a -t-il dans la première

promenade, « de me rendre compte des modifications de mon âme et de leurs successions. » Et il poursuit : « Je ferai sur moi à quelque égard les opérations que font les physiciens sur l'air pour en connaître l'état journalier. » Ce que Rousseau exprime, par conséquent, c'est – vérité surprenante, bien que la psychologie et l'ethnologie nous l'ait rendue plus familière - qu'il existe un «il » qui se pense en moi, et qui me fait d'abord douter si c'est moi qui pense. Au « que sais-je ? » de Montaigne (d'où tout est sorti), Descartes croyait pouvoir répondre que je sais que je suis, puisque je pense ; à quoi Rousseau rétorque un « que suis-je ? » sans issue certaine, pour autant que la question suppose qu'une autre, plus essentielle, ait été résolue : « suis-je ? »; et que l'expérience intime ne fournit que cet «il», que Rousseau a découvert et dont il a lucidement entrepris l'exploration. (Levi-Strauss, Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme, 1962)

Encontrarse en los demás en una conceptualización que sirve a la vez al cristiano y al republicano y descubre la naturaleza compleja pero admirable del ginebrino. Alteridad es ese trazo que lo distingue y ubica entre las corrientes humanistas. Rousseau se talla por sí su espacio haciéndose en el esfuerzo comprensible para todos intentando él comprender a los otros. Tal vez lo logró.

El Contrato social es un texto complejo que para muchos se hace ininteligible en el curso de la revolución, pero; el Emilio permitió comprender a Rousseau más allá del crédito que lograba en el mundo de los intelectuales, por el común interesado en la educación y la perspectiva del desarrollo vital. Conviene leer el comentario al maravilloso discurso de Lakanal al considerar la Asamblea Francesa admitir los restos del ginebrino en el Panteón de la República.

“C'est la Révolution qui permet de comprendre Rousseau et Rousseau à son tour rend possible la Révolution en un jeu de miroirs qui font du philosophe, comme le constate Lakanal dans la suite de son discours, le prophète del fin du siècle. Suit un jeu de citations puisées dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau qui doivent démontrer sa faculté de voyant, et son approbation morale à l'immense événement que fut la Révolution ainsi que son inéluctabilité. Rousseau l'a dit donc la Révolution devait advenir. Il l'a pensé, donc les hommes qui l'ont accompli ont réalisé sa volonté et sont absents de tout le reste. « Rousseau sentait fortement la nécessité de reconstruire l'édifice social et de tous les écrivains qui ont prédit une révolution générale,

aucun ne s'est expliqué plus clairement que lui. » L'ultime prophétie, citée longuement par Lakanal est à venir : « [...] je tiens pour impossible que les grandes monarchies de l'Europe aient encore longtemps à durer. Toutes ont brillé, et tout Etat qui brille est sur son déclin. » Rousseau continue d'éclairer le futur, d'une république-révolution en guerre contre les despotismes et qui ne se terminera véritablement que lorsque les monarchies européennes auront disparu. (Serna, 2015)

Rousseau sera un prisma que alcanzará la espiritualidad, la filosofía y la política de Francia y Europa. Su obra variada y a la vez profunda y clara le permite ese largo ejercicio, aunque será en particular en El Discurso sobre el Origen de las Desigualdades donde apreciaremos especialmente esa búsqueda del hombre y en cada uno la conexión de alteridad y desde luego la incorporación a la ontología humana que, desde su pensamiento, ensaya y logra el ginebrino.

« Si j'avais eu à choisir le lieu de ma naissance, j'aurais choisi une société d'une grandeur bornée par l'étendue des facultés humaines, c'est-à-dire par la possibilité d'être bien gouvernée, et où chacun suffisant à son emploi, nul n'eût été contraint de commettre à d'autres les fonctions dont il était chargé: un État où tous les particuliers se connaissant entre eux, les manoeuvres obscures du vice ni la modestie de la vertu n'eussent pu se dérober aux regards et au jugement du public, et où cette douce habitude de se voir et de se connaître, fit de l'amour de la patrie l'amour des citoyens plutôt que celui de la terre. J'aurais voulu naître dans un pays où le souverain et le peuple ne pussent avoir qu'un seul et même intérêt, afin que tous les mouvements de la machine ne tendissent jamais qu'au bonheur commun ; ce qui ne pouvant se faire à moins que le peuple et le souverain ne soient une même personne, il s'ensuit que j'aurais voulu naître sous un gouvernement démocratique, sagement tempéré. J'aurais voulu vivre et mourir libre, c'est-à-dire tellement soumis aux lois que ni moi ni personne n'en pût secouer l'honorable joug ; ce joug salutaire et doux, que les têtes les plus fières portent d'autant plus docilement qu'elles sont faites pour n'en porter aucun autre. » (Rousseau, 2011)

Una pila de citas contiene ese Discurso sobre las desigualdades, su origen y su sanción. Leyéndolas, acabamos de confirmar que Rousseau fue un estudioso del hombre y de allí, un republicano como quiera que ese principio de otredad que se le percibe encaja más en la república que en cualquier otro sistema y ello incluye a la mismísima democracia que a

menudo se contamina de sesgos deletereos porque aun la mayoría puede resultar segregadora, excluyente y peligrosa.

2.8. CHARLES DE SECONDAT, BARON DE LA BREDE ET DE MOSTESQUIEU

Locke atrae y lo veremos mas adelante, pero; repetimos que no se trata de republicanismo ni de liberalismo y por eso, nos permitimos finalmente llegar a Charles de Secondat, Barón de la Brede et de Montesquieu. Tenido igual por liberal y por republicano y, por cierto, esas ideas correrán y corren a menudo juntas en la deliberación ciudadana, aunque no deben confundirse como antes hicimos notar. En efecto; su texto, "*De l'esprit des lois*", es tal vez, el más invocado en el proceso de racionalización propio de la ingeniería institucional y constitucional de la modernidad. Para comprender la afirmación que precede, ubiquemos esa denominación de modernidad, entendida como *una forma particular de concebir el decurso del tiempo* como Elías José Palti nos enseña y ese espacio entre 1750 y 1850 que Koselleck a su vez llama Sattelzeit para situar en su criterio, las referencias básicas que permiten en el pensamiento descubrir el origen de la modernidad. (Palti, 2007) A todo evento diremos que Koselleck y no por azar, escoge como punto de partida, el año de 1750 que concilia de poco la salida del texto de Montesquieu. Palti se refiere a la revolución francesa, pero ¿porque no se colocó entonces a partir de 1789? Y pensamos que la conexión racional del evento revolucionario tiene un momento que pudiéramos detonar con *De L'esprit des lois*. Si a la historia, a la etimología del vocablo, a la significación de los conceptos hemos de referirnos, tendríamos que situar la modernidad, como hecho, hito, espacio temporal, alrededor del 1500 d.c. El hombre continúa la aventura de la razón y la opone convencido de su legitimidad. Frente al Dios, eterno, distante, dogmático surge el humano racional que intenta explicárselo todo y ensaya un devenir en el que destino e historia admiten su concurso. El Nomos se agiganta y la physis se estanca. He allí

una suerte compleja que conmueve la iterabilidad, consecuencia religiosa que los laicos desafiaron y que propone una visión cósmica diferente. Etimológicamente, modernidad tendría su raíz en la lengua latina y nace de “modo”, adverbio temporal, significaría ahora para distinguirlo del tiempo que antecede. Para marcar otra temporalidad podría decirse. Escudriñando, sin embargo, se advierte un uso en el año 1075 d.c. en los prolegómenos de un sínodo convocado por el Papa Gregorio VII y antes, en el siglo V d.c. también se atribuye ese empleo del término como referencia de temporalidad. Entretanto; volvamos a Montesquieu para seguir nuestro recorrido por la idea de república camino a la irrupción del susodicho como parámetro histórico en Venezuela.

Montesquieu sistematiza todo un pensamiento que reúne derivaciones, sanciones conceptuales, perspectivas legitimadas en esos dos siglos y medio, XV, XVI, XVII. El paréntesis que lo anticipa ha sido extraordinariamente rico y ha sustentado la pertinencia de ese movimiento que persiguiendo la emancipación ha criticado y revisado la historia e intenta cambiar el mundo. Si la modernidad puede recibir un calificativo es el de revolucionaria; entiéndase, promotora de cambios, sustituciones, revisiones, y tal vez por eso, algunos pensadores le atribuyen a esa época ser partera de la idea de progreso, aunque otras posturas intervienen y lo niegan, pero, Montesquieu es una boya inevitable en el oleaje de esos tiempos al que nos vamos a referir sin embargo brevemente. Lo haremos, fieles al método empleado, siguiendo el pensamiento de Bobbio en el texto comentado en este trabajo largamente. Iniciaremos, sin embargo; resaltando que para el maestro de la escuela de Turin, el análisis de Montesquieu ha de hacerse partiendo de una comparación con Juan Bautista Vico y ello se comprende como quiera que Bobbio enfoca las formas de gobierno y la historia del pensamiento político. Como antes dijimos; no nos detuvimos con Locke y nos atraía mucho y no lo haremos con Vico, eruditos y creativos ambos, pero; será a nuestro juicio Montesquieu quién servirá al propósito de acompañar

para comprender, la idea de república en sus lances históricos y conceptuales.

Bobbio es curioso del descubrimiento que haría el inglés en su búsqueda de las leyes que rigen los movimientos históricos. Galileo fue su carta y científicamente en esa base quiso explicar una dinámica. ¿Acaso no lo intentaron también Polibio y Bodino y el mismo Vico? Los ciclos o espacios específicos de temporalidad en los que derivan las circunstancias societarias regularmente y giran, cambian, mutan tanto y repetidamente que podemos anticiparnos a su arribo también atrajeron al francés que se mete a hurgar el porqué, el *reason why*, de las leyes que gobiernan el movimiento y las formas de las sociedades humanas, y cuyo descubrimiento permite elaborar una teoría de la sociedad (Bobbio N. , 2001).

Dispone así Bobbio abrir con una cita del Barón:

“Las leyes, en su significación más extensa, no son más que las relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas; y en este sentido, todos los seres tienen sus leyes: la divinidad, el mundo material, las inteligencias superiores al hombre, los animales, el hombre.” Montesquieu citado por (Bobbio N. , 2001)

Denunciando de seguidas una contradicción en el ejercicio que intenta Montesquieu, el maestro Bobbio resalta una conclusión que sustenta su alarma. Afirma Charles que el mundo:

“no está gobernado por una ciega fatalidad.”

Montesquieu citado por (Bobbio N. , 2001). Pero vuelve a la que luce como su teoría inicial y:

“Hay pues una razón primitiva; y las leyes son las relaciones que existen entre ellas mismas y los diferentes seres y las relaciones de éstos últimos entre ellos.” (Bobbio N. , 2001)

Montesquieu, cual físico y tal vez, así como Hobbes, se erige ante la naturaleza, aristotélico, pero, luego espeta:

“falta mucho para que el mundo inteligente se descubra tan bien gobernado como el mundo físico”.

Colige Bobbio, porque el hombre desafiará las leyes de la naturaleza y las mismas suyas. Aclarará el Barón que hay dos ambientes de la ley; el de

la naturaleza y el de los hombres que, ellos mismos se dan. El primero es más regular y simétrico, el segundo más complejo. Acota Charles:

“La ley, en general, es la razón humana en cuanto se aplica al gobierno de todos los pueblos de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser otra cosa sino casos particulares en que se aplica la misma razón humana.” Montesquieu citado por (Bobbio N. , 2001)

Para descubrir esas leyes, es menester conocer como lo han hecho los hombres acá y allá. El Barón intenta como lo hizo otrora el estagirita, recabar en el fenotipo societario, esos rasgos institucionales o de conducta comunes y distintos. Leyes de variada causalidad y origen son apreciadas, escrutadas, analizadas. En esa excursión que se escurre en la obra, Bobbio arriba a la estación epistemológica que más le interesa y a la que, sin dudas, también Montesquieu ofrece un trato deferente y crucial:

“Hay tres especies de gobiernos: el republicano, el monárquico y el despótico. Supongo tres definiciones, mejor dicho, tres hechos: uno, que el gobierno republicano es aquel en que todo el pueblo o, una parte de él, tiene el poder supremo; otro, que el gobierno monárquico es aquel en que uno solo gobierna, pero con sujeción a leyes fijas y preestablecidas; y por último, que en el gobierno despótico el poder también está en uno solo, pero sin leyes ni frenos pues arrastra a todo y a todos tras su voluntad y caprichos.” Montesquieu citado por (Bobbio N. , 2001)

Bobbio connota inmediatamente el hallazgo que encierra la bitácora de Montesquieu en el examen de las formas de gobierno. Ya no será la clásica que distribuye entre quiénes y cómo gobiernan ni a la maquiaveliana o maquiavélica que lo reduce a principados o repúblicas para referirse a ellas, las formas de gobierno. Montesquieu coincide sin embargo con Maquiavelo luego y como una conclusión aristotélica afirma:

“Cuando en la república el poder supremo reside en el pueblo entero, es una democracia. Cuando el poder supremo está en manos de una parte del pueblo, es una aristocracia.” Montesquieu citado por (Bobbio N. , 2001)

Bobbio encontrara en su tránsito un elemento trascendente. Advierte en su glosa de Montesquieu que el despotismo puede ser de uno o de todos. En efecto, en el libro VIII y relativo a la corrupción de los principios de los gobiernos el Barón apunta:

“Si las democracias llegan a su perdición cuando el pueblo despoja de sus funciones al senado, a los magistrados y a los jueces; las monarquías se pierden cuando van cercenando poco a poco los privilegios de las ciudades o las prerrogativas de las corporaciones. En el primer caso se va el despotismo de todos, en el segundo, al de uno solo.” Montesquieu citado por (Bobbio N. , 2001)

El Barón exhibe un acucioso conocimiento del mundo oriental y pensando en China y la interpretación de muchos de acuerdo a la cual, su régimen paternalista es también benéfico y bondadoso precisa con verosimilitud y clarividencia:

“China, pues, es un estado despótico; y su principio es el temor. Puede ser que, en las primeras dinastías, cuando el imperio no era tan extenso, se alejase un poco de este espíritu; hoy, no.” Montesquieu citado por (Bobbio N. , 2001)

El maestro Bobbio distingue de seguidas, en el pensamiento del Barón un capítulo sensible y que alude a la naturaleza de los gobiernos, y los principios que los sustentan. Se trata de otra conclusión a la que arriba Montesquieu y que anuda en el hilado perfectamente:

“Hay esta diferencia entre la naturaleza del gobierno y su principio; que su naturaleza es lo que le hace ser y su principio lo que le hace obrar. La primera es su estructura particular; el segundo las pasiones humanas que lo mueven.” Montesquieu citado por (Bobbio N. , 2001)

Nuevamente y de manera especialmente fecunda como se constatará luego, el maestro Bobbio deduce de naturaleza, estructura y de allí constitución, pero, nos muestra el ánimo, los valores, el compromiso que como un “ressort” impulsa a los regímenes a actuar de una manera determinada. Ese dato que reivindica Montesquieu; supone que cada régimen tiene una pretensión definitoria, como una suerte de filosofía que lo inspiraría, un ademán propio, un tipo específico que se postula frente a otros. Evocando a Platón, el maestro Bobbio convoca las pasiones que inspirarían a los grupos y así tendríamos al hombre timocrático y al oligárquico. Sujetando el criterio al razonamiento del Barón, se inferirá que el principio de la timocracia para Platón será el honor, de la oligarquía la riqueza, de la democracia la libertad, y de la tiranía la violencia. Y se interroga el maestro “*¿Cuáles son los tres*

principios de Montesquieu? Son los siguientes: La virtud para la república, el honor para la monarquía y el miedo para el despotismo.” (Bobbio N. , 2001)

Dará cabida a esa interpretación y, a una de las más gravosas, delicadas y capitales de las afirmaciones del Barón, que se constituye, por cierto, en referencia esencial de la idea de república y como oportunamente analizaremos en el próximo capítulo, procreará una disposición ética consustancial con el ejercicio del poder democrático y constitucional. Leamos al Barón:

*“El temor en los gobiernos despóticos nace espontáneamente de las amenazas y de los castigos; el honor en las monarquías lo favorecen las pasiones, que son a su vez por él favorecidas; **pero la virtud política es una renuncia a sí mismos, lo más difícil que hay.** Se puede definir esta virtud diciendo que es el amor a la patria y a las leyes. Este amor, prefiriendo siempre el bien público al bien propio, engendra todas las virtudes particulares, que consiste en aquella preferencia.” (Bobbio N. , 2001) (Negrillas nuestras)*

Montesquieu quiso y pudo teorizar sobre la sociedad, su dinámica, sus retos. Hizo más que proponer una tipología de las formas de gobierno; intento comprender, comparar y postular propuestas desde su tono crítico. A nuestro juicio; identificó algunos de los nudos gordianos que mantenían al poder atado a sus debilidades y desde luego, abriole un boquete a esa contradictoria dialéctica anclada en la paradoja de su iterabilidad. Aprendiendo de los ingleses se propuso un exorcismo mayor al demonio que sojuzga y al tiempo se pretende pertinente, como si, de la vida se trata entonces vayamos a la muerte. En el fondo; Montesquieu entiende en el quehacer societario un ejercicio de alteridad cuyo más protuberante ángulo sea quizás el del poder. No se queda allí; edifica una perspectiva de movimientos que a su juicio enseñan, los caminos de la perfectibilidad y finalmente, demuestra que la política es un espacio social en que desarrollaría su personalidad un hombre ético.

A ratos, francamente aristotélico; Montesquieu encuentra al hombre a medio camino en su doble condición de individualidad y miembro de la colectividad. Es libre y en su ejercicio se gobierna. La libertad no será el

simple hacer lo que provoca, siendo que la virtud, cuyo episodio moral no niega, se ve trasvasada en el amor a la patria que se ha de asumir con abnegación. Es así como el Barón puede comprender y:

“Cuando Moctezuma insistió en que la religión de los españoles era buena para éstos y la de los mexicanos era buena para su propio país, lo que dijo no era absurdo.” Montesquieu citado por (Macintyre, 1981)

Superar ese sesgo cultural y religioso en la perspectiva de un europeo y aristócrata no es ligero. La justicia tiene sus dolientes en cada uno de los escenarios que la proponen y no hay ni puede haber una justicia excluyente. Aún a riesgo de ser calificado como inconsistente, el Barón sostiene que la justicia es societaria y de allí la libera de otros dogmas concurrentes en el examen histórico. (Macintyre, 1981)

Retornaremos a Montesquieu como a Maquiavelo, pero, en el abordaje del capítulo sobre el Poder y la Constitucionalidad que por razones de método seguirá al presente. Entretanto; bracearemos hacia el próximo faro que pensamos en nuestro discurrir, se trata de las Revoluciones Americana, francesa y Amerindia.

3. LA REPÚBLICA EN LA REVOLUCIÓN

Ante la pregunta de Lenin; Libertad ¿Para qué?, Maritain responde lapidario: “Para que el hombre sea hombre.” (Rodríguez Iturbe, 2007)

Apenas unas pinceladas sobre un horizonte extenso y de gruesos y sostenibles nutrientes en el orbe de la teoría política y por esta última condición; de inevitable referencia. Nos referimos a la idea de república presente en las revoluciones americana y francesa y su institucionalidad; y que, como un cromosoma dominante, se manifestará en Venezuela y en el continente de la América de las Indias o Hispanoamérica. En forma y fondo, por cierto. Claro que “mutatis mutandis”.

Guiaremos nuestro trabajo con el láser de pensamiento y análisis del texto de Hannah Arendt intitolado *“On revolution.”* Nos ha lucido pertinente en la orientación de nuestro encargo que intenta seguir al fenómeno de la idea de república en su devenir con los ajustes meritorios y epistemológicos que creímos procedentes, valernos de ese recurso extraordinario y, comencemos notando con Aníbal Romero algunos elementos que juzgamos medulares del examen de esa meditación incomparable de la escritora y pensadora

alemana sobre los procesos revolucionarios de Norteamérica y el otro de Francia. Afirma Romero:

“Si bien la obra de teoría política más conocida e influyente de Hannah Arendt es "Los orígenes del totalitarismo" (1951), pienso que su contribución más original se manifestó en el libro de 1963, "Sobre la revolución". Allí Arendt desarrolló tres planteamientos de gran relevancia. El primero es la distinción entre los conceptos de "libertad" y "liberación". El segundo su aseveración de que los empeños dirigidos a resolver la cuestión social por medios políticos conducen a la tiranía y el terror. El tercero su convicción de que el proceso de independencia de los Estados Unidos ha sido la única verdadera revolución, pues instauró un efectivo y perdurable espacio para el ejercicio de la libertad. En cambio, la Revolución Francesa, que inauguró la incesante búsqueda de "liberación", inventó también el despotismo justificado a través de la utopía.” (Romero, 2006)

Comienza su trabajo Arendt con una constatación:

“...la guerra y la revolución constituyen aún, los dos temas políticos principales de nuestro tiempo.” (Arendt, Sobre la Revolución, 2006)

Véase que el libro aparece en 1963; en un momento de intensa deliberación para los norteamericanos. Inicia también Arendt; con un lamento sobre la libertad a la que percibe exánime y nostálgica. Denuncia a esas ciencias “desenmascaradoras”, la psicología y la sociología que coadyuvan a sepultarla. Reclama la libertad a las revoluciones que, no la invocan como otrora y palpa en la guerra, una conexión con su idea, al abordar el debate sobre el empleo justificado de la violencia, vocablo y contenido éste, por cierto, digno de algún párrafo en éste decurso por distinguido, en el pensamiento de Arendt. La aseveración que destaca en su análisis el intelectual venezolano arriba citado, parte sin dudas del texto de (Arendt, Sobre la Revolución, 2006):

“...el contenido real de la libertad, consiste en la participación en los asuntos públicos o en la admisión en la esfera pública.”

Correlativamente, se infiere que liberación apunta hacia un proceso societario que despeja el camino de interferencias. Entenderemos como tales interferencias; las disposiciones que limitan a la voluntad humana y que se asumen como reglas o pautas de vida. Obstáculos e impedimentos se suman

también. Necesidades pensó el fundador del socialismo científico y antes que él, Nicolás Maquiavelo. Algunas son razonables, aceptables en la dinámica de la vida o de las mutuas consideraciones entre el individuo y el miembro de la comunidad. Otras; son invasivas, limitativas, enervantes dependiendo de cada tiempo histórico con sus elementos culturales, económicos, sociales, políticos, institucionales, religiosos. Despejar esas ecuaciones constitutivas de restricciones es ciertamente, un proceso de liberación. Arendt aborda y llama la atención el asunto de la pobreza como agente político activo y determinante en el proceso de definición del liderazgo. Evoca la antigüedad y:

“...el hecho de que los tiranos se elevan al poder gracias a la ayuda de los pobres o pueblo llano y que su mantenimiento en el poder depende del deseo que tenga el pueblo de lograr la igualdad de condiciones.” (Arendt, Sobre la Revolución, 2006)

Sin embargo; las colonias de Norteamérica lucían en la bonanza y aun así acometieron la faena de inventarse un porvenir y de costearlo, queremos decir, pasar las exigentes pruebas que una empresa como esa exigía. El tema no es ligero. La bandera de la igualdad por así resumir el mensaje del ascenso social, rivaliza seriamente con aquella de la libertad, pero tal vez no sea ni siquiera comparable en un verdadero examen de la historia. En el campo del derecho también alcanzo la radiación en un determinado período. La llamada cuestión social que como recordamos, será piedra base para el surgimiento y apuntalamiento de la ciencia de la sociología allá en el siglo XIX tardío con Augusto Comte, Emile Durkheim, Max Webber, Karl Marx, entre otros, resulto concernida por el surgimiento hacia mediados decimonónicos del concepto de Estado Social con Lucien Von Stein, en Alemania. Pero *sentirse libres* repite Arendt a John Adams; resulto novedoso y sobretodo atractivo para la vida de un contingente humano que no estaba especialmente sujeto al cepo de la pobreza, como tampoco sabían ¿por qué y para qué meterse en eso de desafiar al sistema y retarlo a ganar o morir? La razón de los americanos fue otra. Novedad y libertad registra Arendt

seducida de ambas; resultaron motivaciones irresistibles para legitimar la apuesta de la vida misma. (Arendt, Sobre la Revolución, 2006)

Una impresionante paradoja erupciona en el camino y abre un capítulo para la nueva historia y el nuevo hombre. Dijimos para precisar que entre la novedad y la trascendencia el hombre hacía un hallazgo al que llamaría revolución y apuntaría en el ejercicio de denominar así a cambios políticos radicales, pero; en realidad, a ratos y valga la paradoja, se trataría de restauraciones, entiéndase, regresiones hacia un pasado relegitimado en una dialéctica a veces confusa. El origen de la palabra revolución; semánticamente nos enseña Arendt, se remonta a Copérnico y su obra “*De revolutionibus orbium coelestium*,” registra un movimiento en el astro, en la estrella, regular, cíclico y recurrente, en torno a otro que sería como un punto fijo (Arendt, Sobre la Revolución, 2006). Luego aparecerá en 1660 con una connotación política y como se evidencia, no lo fue para referirse a Cromwell sino al contrario; para denominar como revolución al giro que derroca al *rump parliament* del que deriva la restauración de la monarquía. Otra vez se usó en 1688 en ocasión de la evicción de los Estuardos y la restauración de Guillermo y María. Mismo sonido de campana para referirse al movimiento de 1848 en Francia. En América; la aventura del hombre trajo esa novedad que fue el cambio creativo, progresivo, temerario frente a la iterabilidad que como un sello inexorable se cumplía y que concilia más con el vocablo revolución, pero en astrofísica o en esas experiencias que mostraban el decurso histórico en permanente vuelta hacia el pasado. Otra doctrina invitamos desde lejos para contrastar con Arendt y así leemos que Dante: “...describe éste modelo estable de orden y habla de la cotidiana revolución de las ciencias civiles y políticas en torno a la filosofía moral y en comparación bastante manifiesta, a los diversos cielos en torno al primer móvil.” (Ricciardi, 2003)

Luego advierte el autor; en un texto de los hermanos Villani en las crónicas florentinas, el uso de revolución para referirse a *conmoción social*, y como *conmoción* será reconocido en 1612 en el “Dizionario degli accademici della Crusca”. Así pasa por Europa y arriba a Inglaterra para ser utilizado en la *Glorious Revolution* (Ricciardi, 2003). La modernidad asumirá el vocablo para recoger un fenómeno político y sustituirá o describirá con su uso entonces a *sedición* o *rebelión*. Ricciardi sin embargo anuncia que:

“...designa también el proceso que, con el correr del tiempo se orienta a la apropiación de las potencialidades políticas del futuro, coincidiendo, por lo menos inicialmente con aquel curso rectilíneo que la filosofía de la historia imaginaba como progreso continuo de la humanidad. Esto rompe el círculo de la temporalidad clásica y se dirige hacia un futuro desconocido, ya

no homologable a alguna condición anterior de perfección y, al mismo tiempo, predecible, o entendido como construcción racional que se moviliza desde los intentos y proyectos del sujeto revolucionario.” (Ricciardi, 2003) (negritas nuestras)

El concepto se destaca y posiciona todavía más como lo conocemos hoy, y en tal sentido lo resalta Arendt recordando:

*“La fecha fue la noche del 14 de julio de 1789, en Paris, cuando Luis XVI se enteró por el duque de La Rochefoucauld-Liancourt de la toma de la Bastilla, la liberación de algunos presos y la defección de las tropas reales ante un ataque del pueblo. El famoso diálogo que se produjo entre el Rey y su mensajero, es muy revelador. **Según se dice, el Rey exclamó; C’ est une revolte, a lo que Liancourt respondió; non Sire, C’ est une revolution.**” (Arendt, Sobre la Revolución, 2006) (negritas nuestras).*

La secuencia interpreta las dos perspectivas que se enfrentan, la una para la que los acontecimientos están dentro de lo conocido y manejable; la otra, para el que esos hechos son inesperados, sorprendentes e irresistibles. Eso que Maquiavelo llamó los cambios, hacían su irrupción en el teatro político francés y como por antonomasia europeo. Antes no podían porque no calificaban como actores simplemente apremiados de sus necesidades, ahora gritando libertad se postulaban legítimos haciendo de las calles un ágora y reclamándose capaces e interesados. No se trataba de una revuelta en realidad sino de cambiar al mundo. Paulatinamente se cumplirá un proceso en el que todo será susceptible de revisión y, el orden será llevado a examen y diagnóstico. La masa depauperada, sufrida, rencorosa se mueve sensible y peligrosa. Un “momento” tiene lugar. La historia alumbró otra historia. Es el hombre la multitud y correlativamente.

Pero la ambición, la retaliación, la envidia también están allí, convocadas o no, asisten a esa fiesta de pasiones, a esa vendimia de emociones, a esa subasta de derechos y a los mercados partidistas que demandan y a los maniobreros que los dirigen que ofrecen y manipulan. En el camino; la libertad se fue quedando en el discurso que aburre y la propiedad de cualquier manera, arrancándola, confiscándola, usurpándola se erige como justa reivindicación. La revolución francesa se cambia de riel y prefiere aquel que la traslada por los senderos de la igualdad que se pretende posible en el

duelo eterno entre los que no tienen sino amargura y los que tienen más desprecio que otra cosa. Robespierre y Saint Just serán con algunas frases capaces de aclarar nuestros pensamientos y confirmarán en el texto de Arendt lo que Aníbal Romero resumió; la cuestión social se tragó a la revolución y no le dio tiempo sino para otras peripecias antes de caer en la utopía de Proudhon según la cual, no hay varias revoluciones sino una que por cierto es permanente (Arendt, Sobre la Revolución, 2006). La utilidad de esta cavilación y a los fines de nuestro trabajo se manifiesta con una cita de *Robespierre* que incorpora Arendt:

“¿La République?, ¿La Monarchie? Je ne connais que la question sociale.”
(Arendt, Sobre la Revolución, 2006)

Y remata Arendt todavía evocando a Saint Just para el que las instituciones y las constituciones son el *alma de la república* y por ellas, perdieron la revolución. (Arendt, Sobre la Revolución, 2006) demostrará que las revoluciones son para el hombre un péndulo dialéctico porque, al tiempo que *cristalizan las ilusiones*, a menudo, se comprometen a *colmarlos de desesperación*. Importante es pues constatar que, así como los griegos asumía el planteamiento existencial de la felicidad, los acontecimientos franceses cabalgaron en el corcel de la necesidad. El camino de la felicidad estaba al final de aquel que colmaría a la necesidad y ese fue el prisma, de allí partirían las luces que irradiarían el horizonte revolucionario. El discurso articuló con la necesidad convirtiéndola en la idea base. La libertad...fue comparsa. Robespierre citado por (Arendt, Sobre la Revolución, 2006) pareció entenderlo, pero tarde ya; y en su último discurso grita:

“Estamos llamados a sucumbir porque en la historia de la humanidad no ha sonado aún la hora de la libertad.”

Habría que responderle al incorruptible que él y otros, pero, él especialmente, prefirió oír otra campana, aquella de Los Derechos de los sans-culottes. Bajo su asistencia ideológica se fue fraguando el viraje que cambio la libertad por la felicidad del pueblo como objetivo de la revolución. Del despotismo de la libertad como traje de la revolución, de los Derechos

del hombre, pasamos al despotismo de la necesidad y a la reivindicación de la abundancia que voceaban los demagogos y maniobreros de siempre. -

Para comprender más; una vista al comentario de ese genio y testigo excepcional Alexis De Tocqueville. Puede hacerse; desde su obra más apreciada La Democracia en América, nunca superada, obligatoria, inmarcesible, pero, ésta vez, nos iremos a los papeles de El Antiguo Régimen y la Revolución, no menos veraz y reveladores. De Tocqueville se permite como historiador y sociólogo, ensayar una demostración de los elementos que hacen de la revolución una sanción histórica, a tendencias presentes y marcadas en el antiguo régimen, como si la revolución no fuera sino un resultado, no una ruptura sino una continuación pero, por la vía de un proceso de mutación que se cumple sino naturalmente y por ello entendemos dentro de la racionalidad ínsita al “momento”, dentro de una dinámica que tiene lugar, aunque su percepción no la capte o identifique. Obviamente las causas del fenómeno estarían allí; las que vemos todos y que son denunciadas como aquellas contenidas en los papeles de Sieyès, pero, Toqueville, mira el cuerpo espiritual y social del Antiguo Régimen y abunda en su despistaje. En efecto; había en el sentir societario europeo incluso y no solo francés, una pesada, gravosa e irresistible fatiga de la aristocracia (De Tocqueville, 2006). Esa división social se hacía ya insoportable. De otro lado; La Iglesia y en general la religión fueron blanco directo y distinguido del afán cuestionador y negador de la revolución y no ocurrió eso por Dios, sino por la visible sociedad de intereses que exhibía el clero con la aristocracia y la exuberante riqueza, odiosa e insolente que los caracterizaba (De Tocqueville, 2006). Seguidamente se reconoce un giro administrativo en curso en el antiguo régimen que la revolución continuará y que alcanza inclusive hasta la noción de responsabilidad pero llama la atención el debilitamiento institucional y el manejo que de ese fenómeno termina por hacer el proceso. La denuncia violenta del poder absoluto de uno o de unos pocos, muta hacia el poder absoluto y brutal de la turba. La revolución, como antes dijimos,

parirá un nuevo protagonismo, colectivo y altisonante, el de la multitud. Ese credo se rego en Europa y en el tiempo, ofreciéndole a la revolución dos caracteres; universalidad y legitimidad, pero sustituyendo también su mejor y más consistente propuesta; la de la libertad por otra más difícil de fraguar, pero más fácil de vender la de la igualdad. El antiguo régimen se anclaba en una estructura de división de clases, simuladora e insincera. Las formas ya no convencían y las ideas abandonaban sus roles de referencias de pensamiento. Los inequívocos signos del agotamiento y el recelo aflojaban las amarras y la cohesión de esa sociedad europea que a pesar de conocer fronteras era, en buena medida, la misma como amaba recordar Toynbee citando incluso a Lord Acton. Tal vez nos estemos encontrando, nuevamente, con el espectro de la decadencia. La institucionalidad feudal heredada por el absolutismo se cayó y sino la acabaron empujando aquellos que creyeron o les convino más el discurso de la igualdad de condiciones. De Toqueville, no nos sorprende cuando afirma que la revolución fue todo:

“menos un acontecimiento fortuito.” (De Tocqueville, 2006).

Regresando con (Arendt, Sobre la Revolución, 2006); insiste la autora en el peso de la pobreza y de la cuestión social en el proceso europeo con afirmaciones que vale la pena anotar:

“La idea de que la pobreza serviría para que los hombres rompiesen los grilletes de la opresión, debido a que los pobres nada tienen que perder salvo sus cadenas, nos ha llegado a ser tan familiar a través de las enseñanzas de Marx que tendemos a olvidar que era desconocida con anterioridad a la revolución francesa.”

Será sin embargo la base genética de las revoluciones posteriores que como se ha dicho, harán un uso extenso de la misma base racional, con las consecuencias para la libertad que bien sabemos les acompañó. La revolución, explica Arendt, en un brillantísimo desarrollo comparativo de las experiencias de Francia y Norteamérica parece cumplir un trazado ineluctable que la coloca ante una encrucijada. Inicia como una demanda por establecer una sociedad libre y en ese camino, procurando legitimidad toma el rumbo de la felicidad que estaría después de superar el laberinto de las

necesidades humanas. En un metódico esfuerzo Arendt evidencia el traspaso de banderas que se realiza especialmente en Francia y en el discurso de los revolucionarios quienes se van adoctrinando entre la compasión y la comprensión que todo legitima hasta la rabia, el odio, el rencor, la amargura, la frustración para enajenarse y justificar a rajatablas, el asalto brutal de ambición iconoclasta y de desarrollos del bajo psiquismo. Descubre Hannah; un rostro, en los pobres y en el concepto de pueblo que no solo no es exclusivo de aquellas latitudes revolucionarias, sino que es frecuente mirar en el retrato histórico que miramos en los relatos y particularmente en los tonos y líneas de John Adams y en los citados Robespierre y Saint Just, pero que aún seduce y cautiva las canciones, sonetos, novelas de las revoluciones recientes. Es ese que nos turba y solivianta leyendo a Hugo y sus miserables. Sin mencionar a la demagogia que es frecuente en el discurso de los revolucionarios y no exclusivamente de ellos, por cierto, capta y explícita en su ejercicio la autora, ese querer notarse, ese deseo de trascendencia, esa pasión por la figuración que de pronto explota como una granada en los rostros de los que antes, lo que más lamentaban en su interior, pero no lo mostraban, era vivir en esa oscuridad del anonimato. Los revolucionarios que iniciaron, dijimos, con la idea de fundar un estadio social, político, institucional, económico, religioso, habitado por hombres libres trastocaron y se instalaron más bien en los andamios de la liberación de las necesidades, en la igualdad que discrimina positivamente y en el afán de obviar para resaltar. Entre espejismos y fuegos que no porque queman dejan de ser fatuos, las revoluciones se exponen a sus debilidades aullando y sudando de emoción humana, y entre otras destacaremos a la violencia.

4. ARENDT Y ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA

“El terrorismo es comprensible y explicable sin necesidad de justificarlo, y sólo “racional” sin ser “razonable” a condición de no “auto racionalizarse”. Resultado de una despolitización de todos los terrores y violencia del orden

global, el terrorismo más que subvertir los poderes legítimos trata de provocar su más extraordinario reforzamiento para que se manifieste el terror de su violencia, cuestionando el monopolio de su legitimidad y la legitimidad de su monopolio. Una espiral de la violencia terrorista y antiterrorista arrastraría al orden mundial de la globalización al estado de la venganza primitiva” (Sanchez Parga, 2013)

Es difícil, cuando abordamos la lectura y las reflexiones que ella despierta, del ensayo que sobre la violencia escribe (Arendt, 1970), dejar de apreciar una influencia que parecería marcar el criterio de la autora y es la que se desprende de la coyuntura histórica a la que necesariamente está ligada. Así, hay que destacar el contexto norteamericano en el que un verdadero duelo de voluntades se escenifica en el campus universitario que alcanza, por cierto, a toda la sociedad. Arendt no escapa pues de las radiaciones de un momento político, histórico y social bastante específico, sobre todo si se recuerda que Europa y en particular Francia, para la misma época, luce confusa, turbada, temblorosa, dudosa, desubicada luego de la experiencia de mayo de 1968 en París. De esta circunstancia, toma nota y se manifiesta la doctrina francesa en ocasión del coloquio que sobre “Hannah Arendt, Política y Pensamiento” se desarrolló en abril de 1988 a instancia del Collège International de Philosophie (Ricaeur, 1989). Es pues, una intelectual honrada y comprometida la que examina a la violencia, en medio de una clínica societaria ahíta de toda una sintomatología que evidencia atravesar por un período violento. Este elemento nos ha parecido significativo como para señalarlo de entrada, siendo que, a nuestro juicio, impactará en la racionalidad de la autora y en el manejo de los conceptos relacionados con la violencia.

El Diccionario de la Real Academia define la palabra violencia así:

“(Del lat. Violentia). Acción y efecto de violentar o violentarse. Acción violenta o contra el natural modo de proceder. Acción de violar a una mujer.” (Real Academia Española, 1970)

Y más adelante de nuevo se lee, en el Diccionario citado, Violento:
“(Del latín violentus). Adjetivo. Que esta fuera de su natural estado, situación o modo. Que obra con ímpetu y fuerza. Dícese también de las mismas acciones. Dícese de lo que hace uno contra su gusto, por ciertos respetos y consideraciones. Aplicase al genio arrebatado, irrespetuoso y que se deja llevar fácilmente de la ira. Falso, torcido, fuera de lo natural. Que se ejecuta contra el modo regular o fuera de razón y justicia.”

Hemos recurrido a la ortodoxia en el manejo de la lengua por cuanto, el vocablo in comento, no obtiene en el texto analizado, una definición precisa. Lo que es francamente extraño si tomamos en cuenta que Arendt es maestra en eso de distinguir los significados de las palabras. Sin embargo; se hace en el ensayo referencias continuas y de distinta naturaleza. No parecería atribuible la suerte a la traducción porque se tratará de un texto traído del inglés al español. Nótese que en la primera página la escritora afina:

“La violencia se distingue del poder, la fuerza o el poderío en que siempre requiere implementos (como señaló Engels hace tanto tiempo)” (Arendt, Sobre la Violencia, 1970) y más adelante agrega, “la sustancia misma de la acción violenta está determinada por la categoría de medios-y-fin, cuya característica principal, en cuanto a los asuntos humanos, es que el fin está en constante peligro de dejarse abrumar por los medios que justifica y que son precisos para alcanzarlo.” (Arendt, Sobre la Violencia, 1970)

Meditando el asunto, recurrimos al Diccionario de Filosofía (Diccionario de Filosofía) que comienza recordando que:

“Aristóteles distinguía entre los movimientos naturales y los movimientos violentos “Cuando una piedra se desprende de un tejado y cae al suelo, ese movimiento de la tierra es natural, va hacia abajo. Cuando se quema un montón de hojas y el humo asciende, el movimiento es natural; va hacia arriba. En cambio, cuando se arroja una piedra con la mano, el movimiento de la piedra es violento. En los movimientos naturales, las cosas tienden a ocupar los lugares que les corresponden, y que son llamados por ellos «naturales». En los movimientos violentos, las cosas dejan de seguir su movimiento natural, pero no pueden seguir así indefinidamente. En el caso de la piedra, según Aristóteles, cuando se agota el impulso que se le ha impreso al arrojarla y que se ha transmitido disminuyendo cada vez, a través de las capas del aire, vuelve a caer al suelo, es decir, a su lugar natural...”

Podría pensarse que la violencia para el Estagirita es un evento extraordinario, un elemento en todo caso distinto al que la normalidad

supone legítimo. Un acto o una acción que acompaña a otra, empapándola temporalmente de su contenido, pero, no sería sino por un lapso. Luego, continuaría la secuencia fenomenológica como de corriente, naturalmente. La intencionalidad se advierte en la mano que lanza la piedra. Arendt se hará acompañar en su búsqueda y procura de distinción de algunos teóricos de la violencia u otros que la invocarán constantemente para llegar al Capítulo Segundo al que arriba vehemente articulando las nociones de Estado y Poder (Arendt, Sobre la Violencia, 1970) para llegar a un punto de inflexión en el que lamentará el carácter equívoco que algunos conceptos exhiben en los siguientes términos:

“A mi juicio, es una triste reflexión sobre el estado actual de las ciencias políticas el que nuestra terminología no distinga entre palabras claves como “poder”, “poderío”, “fuerza”, “autoridad” y por último “violencia”.

Todas se refieren, desde luego, a fenómenos distintos, ya que no existirían de no ser así y continuará nuestra autora glosando la confusión terminológica en el que los aspectos gramaticales e históricos son evocados pero:

“detrás de la aparente confusión se yergue una convicción bastante firme a cuya luz las distinciones tendrían, cuando mucho, una importancia mínima; es la convicción de que la cuestión política más importante de todas es, y siempre ha sido, el problema de quien domina a quien.” (Arendt, 1970)

Arendt como antes dijimos; decidió distinguir entre conceptos para cuajar más que definiciones, inferencias, confirmando su recurrencia socrática y así afirma contundentemente que:

“poder, poderío, fuerza, autoridad, violencia... todas son palabras que indica los medios que emplea el hombre para dominar a su prójimo, nada más. Se sostiene que son sinónimos porque todos desempeñan la misma función. Los datos originales en el reino de los asuntos humanos sólo volverán a aparecer en su diversidad auténtica en cuanto se deje de reducir las cuestiones públicas a la cuestión única del dominio”

Y agrega Arendt:

“el poder, corresponde a la capacidad humana no sólo de actuar sino de actuar de concierto. El poder no es nunca propiedad de un individuo; pertenece al grupo y existe sólo mientras éste no se desintegra.”
(Arendt, 1970) (negrillas nuestras)

Estamos pues con Arendt y parecería que hemos llegado a un punto central de nuestra cavilación y de nuestra investigación. Tal vez uno de los más ricos

dentro del pensamiento de Hannah Arendt y tiene que ver con la noción de poder que a su juicio, emerge, separado de la violencia, como si la susodicha no sólo no lo acompañara fenomenológicamente, sino que, al contrario, no sería de su naturaleza, más aún contrariaría su esencia. Afirmar que el poder no va de consuno con la violencia, que no es de su ontología, de su ser profundo coloca Arendt contra corriente. La enfrenta a la cuasi totalidad del pensamiento y de la filosofía política y desde luego, la postula antagónica frente a Max Weber.

5. ¿DEL PODER Y OTRAS VIOLENCIAS MÁS?

El discurrir de Arendt obliga a encarar, entre varios, a Frantz Fanón y sobre todo al prefacio de Jean Paul Sartre en los Condenados de la Tierra, pero también, al clásico de Georges Sorel, en Reflexiones sobre la Violencia. Ambos tienen en común que se desarrollan en un marco estrictamente político en el sentido de que acontecen en circunstancias sociales de confrontación y enfrentamiento con el poder, en su expresión precisamente más violenta. **Arendt apunta, sin embargo:**

“Si nos remontamos a las discusiones acerca del poder, encontramos que existe un consenso entre los teóricos tanto de la izquierda como de la derecha en el sentido de que la violencia no es sino la manifestación más flagrante del poder”

Y acota (Arendt, 1970) una cita de C. Wright Mills:

“Toda política es una lucha por el poder; el tipo extremo de la política es la violencia” (Arendt, 1970)

Cabría preguntarse entonces si ¿la violencia es de la naturaleza de la política? pero; todavía habría que responder si ¿la violencia es del hombre, o de la sociedad? Seguimos pues, interrogándonos sobre la violencia que confesamos, aún se mantiene inasible para nuestro entendimiento. Nos referimos al concepto, o a una fidedigna definición. Entretanto, Hannah Arendt evoca a Max Weber al definir al Estado como:

“El imperio del hombre sobre el hombre basado en los medios de una violencia legítima, o supuestamente legítima” y en las notas de pie de página desliza tras el comentario de Weber “parece haber estado

consciente de su acuerdo con la izquierda. En ese contexto cita el comentario de Trotski en Brest-litovsk... Todo Estado se funda en la violencia” y añade, *“lo cual es indiscutible”*. (Arendt, 1970)

Arendt denuncia ese consenso, ese mismo que concluye que violencia es poder y lo califica de extraño:

“sólo tiene sentido igualar el poder político con la organización de la violencia, si se acepta la definición marxista del Estado como instrumento de opresión en manos de la clase dirigente.” (Arendt, 1970)

Invitará Hannah sucesivamente a Bertrand de Jouvenel, Voltaire, Strausz-Hupe y Max Weber para destacar al poder como un ejercicio de dominio del hombre sobre el hombre. Y en su esfuerzo de clarificar, elucidar, aclarar Arendt recurre nuevamente a las distinciones de los vocablos, poderío, fuerza, autoridad y violencia, y en el caso de esta última advertirá que se distingue por su carácter instrumental sin más certeza.

Ordenando las ideas, concluiríamos que Arendt al definir el poder como de naturaleza consensual y desde luego acordarle sustentabilidad en la medida de la unidad de la comunidad advierte que, la noción de legitimidad encaja perfectamente en su definición pero, no es para ella una mecánica de dominación sino, el resultado de un proceso político de conocimiento e intercambio entre hombres libres e iguales en su desigualdad que se disponen a crear los términos de sus vidas, tirando puentes, construyendo pasarelas y realizando propósitos compartidos. Esa evolución se construye en la dialéctica del poder.

El poder que surge pues del seno de la comunidad, en el ejercicio libérrimo que se cumple en el espacio público no es violento y cualquier derivación en las relaciones humanas que reclame, que imponga dominación y violencia tendrá un carácter definitivamente precario. Con singular brillo Arendt lo describe así:

“El poder no necesita justificación: es inherente a la existencia misma de las comunidades políticas. Lo que requiere es legitimidad. La frecuente tendencia a usar las dos palabras como si fueran sinónimos no es menos ilegítima ni confusa que la igualación corriente de la obediencia y el apoyo. El poder brota donde quiera que la gente se una y actúe en concierto. Deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que le siga. La

legitimidad, frente a cualquier impugnación, se basa en un llamamiento al pasado, mientras que la justificación se remonta a un fin que es siempre futuro. La violencia puede ser justificable, pero nunca será legítima. Y su justificación pierde plausibilidad cuanto más lejano esté su fin. Nadie impugna el empleo de la violencia en defensa propia, dado que el peligro es tan obvio como presente, y el fin que justifica los medios es inmediato". (Arendt, 1970)

Así las cosas; como corolario se puede deducir que el poder no puede sustentarse en la violencia. Se desnaturalizaría el poder que hace de la violencia que, bien sabemos ya, tiene carácter instrumental, un socio. La desagregación societaria, la contaminación de los espacios públicos, la circulación de una versión oficial, de una "verdad" del gobierno, diagnóstica un proceso en curso de degradación del poder y anuncia que la violencia asciende sin pudicia.

5.1. MÁS DE LA VIOLENCIA Y SU NATURALEZA

"La violencia es, pues, una categoría antropomórfica subjetiva que hace referencia al excedente de energía que supera los umbrales normales de absorción y transformación del sistema físico o psíquico en el caso del individuo y los subsistemas de infraestructuras en el caso de la sociedad. Digo categoría antropomórfica subjetiva, y añado relativa, porque en el universo o la naturaleza la violencia no existe como tal, como tampoco existe ni el bien ni el mal. La naturaleza no es buena ni mala, ni pacífica ni violenta, es simplemente naturaleza, vida en proceso, recirculación de energía que violenta de modo continuo la tendencia de los sistemas a la neguentropía, al orden final, a la muerte"

(García A. , 2004)

Dice (Arendt, 1970):

"La violencia, siendo instrumental por naturaleza, es racional en la medida en que resulte eficaz para alcanzar el fin que debe justificarla. Y ya que al actuar nunca sabemos con certeza cuáles serán las consecuencias de nuestros actos a largo plazo, la violencia sigue siendo racional sólo en cuanto persigue metas a corto plazo. La violencia no promueve las causas, ni la historia, ni la revolución, ni el progreso, ni la reacción. En cambio, puede servir para dramatizar reivindicaciones y llevarlas a la atención pública".

La determinación de la naturaleza de la violencia no es un asunto sencillo porque implica y en términos imbricados otros conceptos que a su sola mención también emergen. Así; hablar de violencia como ya hemos señalado abundantemente supone para muchos referirse al poder o al menos a

expresiones de dominación del hombre sobre el hombre. Arendt que como también dijimos se ha rebelado contra la corriente mayoritaria de la filosofía política al pretender encontrar en la esencia del poder no la dominación ni la violencia sino la concertación en la unidad societaria debe batirse con un verdadero arsenal de significados concomitantes que aparecen en la medida que se trabaja seminalmente en la construcción de la teoría. Arendt hurga en esos conceptos propios de la antropología o la arqueología de la violencia para conocer y descubrir en el fenómeno los distintos elementos que actúan y por esa vía asir la idea de la violencia inmersa en el fenómeno humano. Arendt afirma:

“Pero que quede claro que ni siquiera las guerras, por no hablar de las revoluciones, están determinadas totalmente por la violencia. Allí donde la violencia es señora absoluta, como por ejemplo en los campos de concentración de los regímenes totalitarios, no sólo se callan las leyes (les lois se taisent, según la fórmula de la revolución francesa), sino que todos y todo debe guardar silencio. A este silencio se debe que la violencia sea un fenómeno marginal en la esfera de la política, puesto que el hombre, en la medida en que es un ser político, está dotado con el poder de la palabra” (Arendt, 2006).

En efecto, **Pierre Clastres** en un excelente ensayo etnográfico advierte que en las sociedades primitivas la tendencia eventualmente no era a promover la violencia sino a reducirla o abolirla.

“Se cita a la violencia, pero para mostrar (más que nada) el horror que esta inspira a las sociedades primitivas; para confirmar que a fin de cuentas son sociedades contrarias a la violencia. No causará demasiada sorpresa, entonces, constatar que en el ámbito de las investigaciones de la etnografía contemporánea casi no se hace presente una reflexión general acerca de la violencia en su forma a la vez más brutal y más colectiva, más pura y más social: La guerra” (Clastres, 2004).

(Strauss L. , 1949) aparece citado por Clastres para referirse a un capítulo de singular importancia conocido como el principio de reciprocidad y:

“Hay un vínculo, una continuidad, entre las relaciones hostiles y la provisión de prestaciones recíprocas; los intercambios son guerras resueltas de modo pacífico; las guerras son la resultante de transacciones malogradas”.

Claramente trasciende en la reflexión de Lévi Strauss que, en el hombre, en el actor social, en el colectivo que lo representa, la guerra no es ni puede ser

un hecho ineluctable ni imprescindible. Lo cual no significa que la confrontación se ausente del fenómeno social, sea extraña a él simplemente concluye que no es el paradero inevitable y por el contrario constituye un elemento al que se asiste eventualmente, en alguna medida, anormalmente. Clastres, siguiendo a Lévi Strauss más adelante afirma:

“Por sí misma la guerra no posee positividad alguna, no expresa el ser social de la sociedad primitiva, sino la no realización de ese ser, que es ser para el intercambio: En sí, la guerra es el negativo y la negación de la sociedad primitiva en tanto ámbito privilegiado del intercambio, puesto que el intercambio es la esencia misma de la sociedad primitiva” (Clastres, 2004).

Clastres que reflexiona el argumento de Lévi Strauss largamente y en la apariencia lo asume para sí, mutará, girará en una dirección diferente al tropezar con la noción de identidad. La meditación de Clastres se proyectará para alcanzar en su búsqueda respuestas a inevitables preguntas que surgen en su devenir. ¿Es la guerra una institución en la sociedad primitiva? La identidad, la especificidad, el tipo societario anda sin embargo en paralelo demandándole a la sociedad primitiva un constante forcejeo conservador. En términos más claros, la sociedad primitiva militará en cada una de sus segmentaciones en un ejercicio de particularismos que las definen y de las cuales resulta una tendencia a la confrontación cuando de los intercambios y de las alianzas se origina un choque cultural, una colisión de ideas, la defensa de la analogía, de las compatibilidades contaminantes.

Clastres derivará en sus observaciones un juicio crucial. La violencia es un recurso que se legitima en el propósito de ser. Ante otros elementos que se postulan para ocupar el espacio o compartirlo de una sociedad, ésta reacciona y enfrenta el despropósito. En suma; el colectivo societario en la sociedad primitiva invoca el argumento de la guerra fundamentalmente para oponerlo a las tendencias que pretenden inficionar al grupo, al conjunto, al conglomerado propio. Dice nuestro autor Clastres:

“La guerra se articula con la sociedad primitiva en cuanto tal (también en ello es universal); es uno de los modos de funcionamiento de dicha sociedad. El carácter de esta última determina la existencia y el sentido de la guerra, a cuyo respecto (como se mostró anteriormente) es presentada de antemano,

como posibilidad, en el ser social primitivo, por causa del extremo particularismo exigido por cada grupo. Para cualquier grupo social, todos los otros son extraños: La figura del extraño confirma, para cualquier grupo dado, la convicción acerca de su identidad como nosotros autónomos”. (Clastres, 2004)

El discurrir de (Clastres, 2004) contiene una orientación consecuencia de lo anterior:

“El estado de guerra permanente y la guerra plasmada periódicamente, se presenta como el principal medio utilizado por la sociedad primitiva a los fines de impedir el cambio social. La permanencia de la sociedad primitiva pasa por la permanencia del estado de guerra...”.

No será difícil para el antropólogo y etnólogo francés concluir en el carácter estructural y político de la actividad bélica en la sociedad primitiva y de allí a convocar a Hobbes para reconocerle al filósofo inglés el brillo de la razón, no podía haber sino una conclusión. La sociedad primitiva, homogénea, conservadora e independiente hará de la guerra el principio de su afirmación y frente a ella naturalmente surge el Estado, en su esencia ordenador, uniformador y divisor de la sociedad, en tanto en cuanto ubica a unos frente a otros, gobernantes y gobernados conteniéndolos y comprendiéndolo en el sujeto comunitario fenomenológicamente.

Afirmar la especificidad y a rajatablas presentarla como un signo excluyente conduce al precipicio, pero, además, insurge drásticamente frente al ademán racional que nos convence de que lo común nace de lo diferente. El hombre es gregario y ese perfil fundamental lo acompañara siempre so pena de perder espacio y legitimidad societaria. El hombre miembro del todo social se exhibe, sin embargo, único, distinto y ello no compromete ni su esencia ontológica ni su condición social, pero, debe concurrir y metabolizar el intercambio influyendo en su medio sin tiranizarlo. La construcción de modelos paradigmáticos es una prueba de ello y así, el “hombre nuevo” ha servido de alibi para justificar procesos que la historia registro como los mayores ejercicios de violencia, en tanto y en cuanto, ¡fueron dirigidos contra todos y a nombre de todos para plasmar en el lienzo societario una figura

surgida de los arrebatos pasionales o de las segregaciones que las ideologías construyen o las religiones también...!

Esa pretensión de la unicidad postulada como una disensión más que una distinción quebranta, a nuestro juicio, un programa de inserción y desarrollo societario que tiene en la educación su instrumento fundamental. Educamos conforme a como fuimos educados, pero en la formación tratamos de moldearnos nuevamente en los sujetos pasivos del ejercicio. Antes y después, sin embargo, surgió y surgirá un sujeto que absorbe parcialmente las ideas que se transmiten y realiza su asimilación conforme a un laboratorio original o al menos, diferente en sus influencias, valoraciones, proyecciones. El resultado es una generación que tiene una plataforma común a la anterior pero que no se agota en aquella, sino que incorpora, cambia, evoluciona conforme a su tiempo y dimensión histórica. La singularidad que, atractiva ciertamente, se propone, encuentra, no obstante, una dinámica a su paso y una escogencia capital; profundizará dentro del afán societario o se marchará hacia los confines de la pertenencia escapando de ella misma.

(Sen, 2007) **por cierto afirma:**

“Descuidar la pluralidad de nuestras filiaciones y la necesidad de elección y razonamiento oscurece al mundo en el que vivimos y nos empuja hacia las terribles posibilidades descritas por Matthew Arnold en Dover Beach...Y estamos aquí como en una llanura sombría, envueltos en confusión, alarmas de batalla y fugas, donde los ejércitos ignorantes se enfrentan por la noche... Podemos ser mejores que eso”.

Volviendo a Arendt y a su búsqueda filosófica de la naturaleza de la violencia y sus causas procede evocar su comentario en el que paulatinamente se examina al hombre y a sus emociones desde el prisma de su condición racional. Tal complejidad nos lleva a visitar a la hipocresía antes que a la injusticia en la probable teología de la violencia. Como si se tratara de una sutil distinción, el hombre reacciona frente a lo que constituiría un ademán que encandila su espíritu y lo turba en el manejo de sus percepciones:

“Además, si inquirimos históricamente las causas de probable transformación de los engagés en enragés, no es la injusticia la que figura a la cabeza de

ella sino la hipocresía. Es demasiado bien conocido para estudiarlo aquí, el breve papel de ésta en las fases posteriores de la revolución francesa, cuando la guerra que Robespierre declaró a la hipocresía transformó el «despotismo de la libertad» en el reinado del terror; pero es importante recordar que esta guerra había sido declarada mucho antes por los moralistas franceses que vieron en la hipocresía el vicio de todos los vicios y hallaron que era el supremo dominador de la «buena sociedad», poco después denominada «sociedad burguesa» (Arendt, 1970). Sigue Arendt y acota: “No han sido muchos los autores de categoría que hayan glorificado a la violencia por la violencia; pero esos pocos (Sorel, Pareto, Fanon) se encontraban impulsado por un odio mucho más profundo hacia la ciudad burguesa y llegaron a una ruptura más radical con sus normas morales que la izquierda convencional, principalmente inspirada por la compasión y por un ardiente deseo de justicia. Arrancar la máscara de la hipocresía del rostro del enemigo, para desenmascararle a él y a las tortuosas maquinaciones y manipulaciones que le permiten manejar sin emplear medios violentos, es decir, provocar la acción, incluso a riesgo del aniquilamiento, para que pueda surgir la verdad, siguen siendo las más fuertes motivaciones de la violencia actual en las universidades y en las calles” (Arendt, 1970).

La cita anterior, formalmente se asienta en el propio texto en los términos que necesariamente reflejaremos por la autora:

“Si se leen las publicaciones de la SDS se advierte que frecuentemente recomendaban las provocaciones a la policía como estrategia para «desenmascarar» la violencia de las autoridades. Spender (op. cit., p. 92) comenta que este género de violencia «conduce a una ambigüedad en la que el provocador desempeña simultáneamente el papel de asaltante y de víctima». La guerra contra la hipocresía alberga cierto número de grandes peligros, algunos de los cuales he examinado brevemente en On Revolution, Nueva York, 1963, Pp. 91-101 (traducción castellana: Sobre la Revolución, Alianza Editorial, Madrid, 2004)” (Arendt, 1970)

Más adelante Arendt transita la anatomía de la acción violenta evidenciando que la eficacia de la violencia no depende del número de actores sino acaso del instrumento que completa su tarea, del arma, por ejemplo, pero paralelamente destaca a la violencia colectiva como un elemento que la agrava y torna más peligrosa. Acota Hannah citando a Frantz Fanón:

“Resulta perfectamente cierto que en la acción militar como en la revolucionaria, el individualismo es el primer valor que desaparece” (Arendt, 1970).

En el discurrir se asiste Arendt nuevamente para completar así:

“en su lugar hallamos un género de coherencia de grupo, nexo más inmensamente sentido y que demuestra ser un poco más fuerte, aunque menos duradero que todas las variedades de la amistad, civil o particular” (Arendt, 1970). ¿Existe entonces una sociedad de la violencia? Arendt responde: “En realidad; en todas las empresas ilegales, delictivas o políticas, el grupo, por su propia seguridad, exigirá «que cada individuo realice una acción irrevocable» con la que rompa su unión con la sociedad respetable, antes de ser admitido en la comunidad de violencia. Pero una vez que un hombre sea admitido, caerá bajo el intoxicante hechizo de «la práctica de la violencia (que) une a los hombres en un todo, dado que cada individuo constituye un eslabón de violencia en la gran cadena, una parte del gran organismo de la violencia que ha brotado» (Fanon, 1961)”

Hannah ensimismada articula desde Fanón un elemento central que legitima una larga cita:

“Las palabras de Fanón apuntan al bien conocido fenómeno de la hermandad en el campo de batalla donde diariamente tienen lugar las acciones más nobles y altruistas. De todos los niveladores, la muerte parece ser el más potente, al menos en las escasas y extraordinariamente situaciones en las que se le permite desempeñar un papel político. La muerte, tanto en lo que se refiere el morir en este momento determinado como al conocimiento de la propia mortalidad de uno, es quizás la experiencia más anti política que pueda existir. Significa que desapareceremos del mundo de las apariencias y que dejaremos la compañía de nuestros semejantes, que son las condiciones de toda política. Por lo que a la experiencia humana concierne, la muerte indica un aislamiento y una potencia extremados. Pero, en enfrentamiento colectivo y en acción, la muerte troca su talante; nada parece más capaz de intensificar nuestra vitalidad como su proximidad. De alguna forma somos habitualmente conscientes principalmente de que nuestra propia muerte es acompañada por la inmortalidad potencial del grupo al que pertenecemos y, en su análisis final, de la especie y esa comprensión se torna el centro de nuestra experiencia. Es como si la misma vida inmoral de la especie, nutrida por el sempiterno morir de sus miembros individuales, «brotara», se realizará en la práctica de la violencia” (Arendt, 1970)

Nuestra filósofa se pasea igualmente por la significación y la calidad que la muerte, suerte de marcador ineluctable del género humano, tiene en el devenir político del hombre. Descubre Hannah siguiendo los griegos que, *“la política fue precisamente un medio por el que escapaban de la igualdad ante*

la muerte y lograban una distinción que asegurara un cierto tipo de inmortalidad. Agrega Hannah, además:

“(Hobbes es el único filósofo político en cuya obra la muerte desempeña un papel crucial en la forma del temor a una muerte violenta. Pero para Hobbes; lo decisivo no es la igualdad ante la muerte sino la igualdad del temor, resultante de una igual capacidad para matar, poseída por cualquiera y que persuade a los hombres en estado de naturaleza para ligarse entre sí y constituir una comunidad.)” (Arendt, 1970)

En el curso de nuestra reflexión, anotamos el hecho de que el Estado constituía una entidad uniformadora frente a la cual, la comunidad yacía segura es verdad, pero, desprovista de alguna manera, de la identidad que afirmándola la hacía necesariamente excluyente. Hemos visto también de la mano de Arendt como la violencia se constituye en una categoría dentro de la existencia del ser humano, propia de su condición racional aun cuando, insiste Arendt, vista la violencia como instrumento que acompaña al hombre y que en la contemporaneidad adquirió una dimensión extraordinaria compartiendo su facticidad con la tecnología que la proyecta a niveles inconmensurables pero; el asunto de la naturaleza de la violencia y su etiología es tela marinera de la cual y a pesar de la naturaleza de este trabajo y sus limitaciones quisiéramos todavía cortar más.

¿La política entraña necesariamente a la violencia? Regresando al examen de Fanón y a ese clásico que invita Arendt para su reflexión “*Los Condenados de la Tierra*” cabe sin duda una mención; el mundo colonial, ese que se construyó partiendo de una convicción discriminatoria y excluyente no admitía un verdadero ejercicio político. No hubo un intercambio entre iguales; tampoco, un espacio para concurrir y manifestarse los distintos individuos que perteneciendo al género carecían unos, de los elementos básicos de la dignidad y otros, de la conciencia que la hace posible. Las formas sociales e institucionales que sostenían la edificación colonial no podían ni resultaban plausibles de concertación alguna. El Poder colonial se postulaba sobre una base precaria siendo que no podía aspirar a legitimarse y su surgimiento no

obraba como una secuencia natural y legítima sino como una dinámica cultural y eventualmente militar. El poder colonial no podía ser sino violento y no podía engendrar sino violencia.

No por ello es aceptable el argumento de Jean Paul Sartre que en el prefacio del libro de Fanón destila un odio impresionante. Si matar a un europeo consigue dos objetivos, glorificarlo escapa de cualquier perspectiva ética. La violencia presentada como legítima pudiera encontrar un espacio en la necesidad o en la defensa a la que cada cual tiene derecho, pero; de allí que se le promueva como dato virtuoso de los procesos históricos, hay un trecho que nos negamos a recorrer. No pretenderíamos nosotros erigirnos en moralistas fatuos, pero; ensayando la comprensión y desde la teorización normativa propia del examen político que hace Arendt, fuerza es admitir que, la violencia acompaña al devenir del hombre en su ontológica condición humana acaso como un instrumento, ¿pero como un fin? En el, sin dudas vertiginoso viaje que hacemos, por la idea de la república y los saltos que metodológicamente realizamos para comprender, es capital llegar a distinguir entre los árboles del bosque conceptual. Violencia apunta a despolitización que no por ello advertimos en el fenómeno un trazo anómalo. ¿Pero acaso es ella el cemento formal societario? Preferimos más bien trabajar con la concertación.

Otra campana parece aún escucharse si acordamos atención a otro invitado de Arendt en su discurrir sobre la violencia. Georges Sorel que por cierto nos ha parecido en buena parte de sus reflexiones, próximo a la concepción que sobre el hombre muestra la misma Arendt, siendo que acuerda a la voluntad creadora del hombre un perfil dominante en la evolución del aludido. Sorel cuya formación y experiencia de vida hicieron un espíritu con fundamentos científicos importantes acudiría sin embargo al testimonio que creía necesario rendir para, ética de por medio, cumplir un rol en el espacio público. Sorel que como bien señala (Berlin, 1976) aún hoy en día es visto como una figura anómala, anduvo por su mundo a ratos admirado por unos y otros o

detestado por todos a distintos tiempos. Signado su espíritu por un compromiso con la justicia y con la verdad tropezó con su entorno ensayando una suerte de tránsito quijotesco que lo mostraba intelectualmente brillante pero pesimista y desde luego inconforme a morir. A la pregunta sobre la ubicación del pensamiento de Sorel Jean Jacques Chevallier responde:

“Agitada juntos a Marx – una fuerte ración de materialismo histórico-, a Proudhon, en altas dosis al fluido Bergson y al explosivo Nietzsche, y obtendréis aproximadamente este pensamiento rico y confuso, a la vez atrayente e irritante” (Chevallier, 1962)

Sorel se recreaba entre el Bolchevismo de Lenin y el Fascismo de Mussolini. Es un ingeniero, un técnico al tiempo que un moralista apasionado. Suerte de ciudadano desubicado en el siglo XIX, tiene la convicción arraigada de la debilidad natural del hombre, de la fuerza de los obstáculos que se oponen a la satisfacción de sus imaginaciones y como se lee en algunos de sus escritos cree que la suerte de la humanidad, simbolizada, a este respecto, por el judío errante, consiste en estar condenada a caminar constantemente, sin conocer reposo, a esforzarse siempre, atender hacía la grandeza, hacía lo alto lo que propiamente es lo sublime y se muestra turbado, angustiado por la calidad humana que en opinión de (Chevallier, 1962) había igualmente obsesionado a Tocqueville ante la marea humanitaria.

El abordaje de Sorel en reflexiones sobre la violencia es una suerte de manifiesto agresivo en que se conjugan comentarios del sociólogo que hay en él, junto a posturas agudas y rigurosas de un filósofo sobre la naturaleza humana y el devenir social. De un lado; una especie de apología de la violencia proletaria, en esencia ideológica y del otro, es la repulsión rabiosa, amarga, cruda hacia un compromiso democrático siempre falseable y su expresión más odiosa el llamado socialismo parlamentario.

Anduvo Sorel pues cascabeleando espíritus y arrojándole piedras al altar mitológico de la huelga general, hacia una moral de los productores, título por cierto del último capítulo de sus reflexiones. Suerte de Diógenes

moderno como lo llama Berlín, empeñado en hacer explotar los dogmas más sagrados y las creencias más respetadas de todos los establishments de su ilustrada época (Berlin, 1976). Arendt lo acompaña y parece dejar en el tintero consideraciones que al leerla creemos por venir pero que no vienen. Como si su pensamiento condujera hacia caminos que luego no aparecen y desde luego esperamos verla teorizar sobre la problemática social y la legitimidad de la violencia, pero solo describe, como si deliberadamente buscara gustosa de no encontrarlo todo. Libre en su pensamiento, para no atarse con definiciones sino más bien distinguir ideas, limpiando sus entornos y aun apasionada, sembrar luces para recoger destellos. Sorel es una fascinación y como tal juega a los espejismos que no nos dejan ver todo lo que hay en la vaciedad de una idea a la que no podemos llenar porque ya lo está.

Hurgando, creemos, en el cuadrante filosófico de Arendt rebotamos en un autor denso y complejo al que probablemente pudimos extraer una importante conclusión. René Girard se dispuso al recorrido desde los orígenes de las bases culturales y sociales sobre las que se ha fundado nuestra civilización (Girard R. , 1972). Una interpretación de Girard haría sustentable la afirmación de que la violencia es la negación de lo social, lo que conjuga con Arendt y Sorel para quienes la violencia también sería la negación de lo político. Dijimos antes que la violencia que ha sido objeto, dicho sea al pasar, de invocaciones y conjuros diversos, muestra una compleja ontología, desde la cual irradia el pensamiento, la investigación y el análisis científico con propiedades distintas que en alguna forma promueven dificultades conceptuales que la hacen precariamente asible. Yves Michaud intenta resumir esta empresa del Sísifo en los siguientes términos:

“la noción de violencia es indefinible; es el pensamiento de lo inconceptuable; es decir, de la negación de lo social frente a los social” (Michaud, 1976).

J. Sánchez Parga en un trabajo sobre terrorismo y antiterrorismo del orden global y con el que, en uno de sus párrafos, como acápite abrimos la sección agrega y lo hacemos a manera de colofón lo siguiente: *“mientras que desde Aristóteles a Maquiavelo se ha reconocido la presencia de la violencia en la*

política, también se ha pensado una cierta asimetría entre ambos fenómenos, considerando que la política representa una eliminación progresiva y sublimación de la violencia” (Sánchez).

Para concluir, perplejos y desde luego conscientes de la escasez que caracteriza la consideración de este tema en las muy modestas posibilidades nuestras diremos con J. Sánchez Parga ya citado, “*Sin embargo, Hannah Arendt no deja de señalar que en determinadas circunstancias “la violencia se vuelve «la única forma de equilibrar los platillos de la justicia»” (Arendt, 1972)*

La idea de república se eyecta en el apasionado vuelo revolucionario con algunas conclusiones y aprendizajes que la historia le enseñó. Se separa para construir un modelo, para crear una filosofía, para fundar una sociedad y tal vez lo más importante para disfrutar en el largo plazo de la vida, de los adquiridos de la revolución. Ese además fue claro en la experiencia norteamericana y le permitió a los venidos de diferentes sociedades, pero europeos en su mayoría con predominio anglosajón, leídos sus líderes, influidos, pero no enajenados, atreverse a edificar y a sostener al tiempo que cimentaban, las formas, de su proyecto existencial. No pasó así en todas partes y menos aún, en la iconográfica república francesa que prefirió seguir especulando en la idea misma hasta que la comprometió, extraviándose, incapaz de alcanzar y mantener el necesario e indispensable orden sin el cual no existe sustentabilidad. Volviendo a Hobbes no parece posible la convivencia sino en la paz, la seguridad, la institucionalidad y la violencia propia de la inconformidad como de la aventura, solo puede explicarse en la autodefensa, en la protección legítima, en la observancia de la normación ordenadora. **Ubi homo, ubi societas, ibi ordo, ibi jus decían los latinos!**

La tesis de una revisión permanente legitimada en la multitud recibe sin embargo aliento doctrinario. Maquiavelo quién pensamos entendía el orden como el ejercicio de la autoridad es para algunos, un exegeta de la multitud que resulta por cierto un actor típico de la revolución y también de la república como demostraremos y con ello, lo postulamos al actor multitud, al estelarismo que otrora pareció corresponder al puñado pero que, constituye

un ancestro notable del ideal republicano y porta en su ADN, en su banco genético, la cromosómica de la Atenas griega así como aquella de la república romana.

En efecto; después de la caída de la república romana y hasta los 1500 que se inician, como hemos dicho, con el renacimiento como afluente histórico, se produjo la paradoja del ausentismo reiterado de la multitud y el eclipse del hombre, escondido detrás de Dios y del aparato eclesiástico. Examinando a la sociedad como un sistema se lee:

“La sociedad clásica era una sociedad claramente estratificada. Cada persona pertenecía a un estamento y le resultaba sumamente difícil salir de él y pasar a ser miembro de otro. La nobleza controlaba el poder político y el moral. Éste por venir su autoridad directamente desde Dios; y aquél, para dominar al hombre. El estado o la política era el centro de la sociedad monopolizado por una pequeña parte de la población. Todo giraba en torno a esta estructura vertical. (Panedas, 2012)

El teocentrismo explica bastante la situación, pero, el proceso de secularización posterior de un lado trajo al hombre al escenario y de otro despertó a la multitud que, como hemos antes dicho, yacía adormecida, catatónica y a la merced del destino que la domeñaba sin darle crédito ni a su mismísima identidad. En el trámite que seguirá, renacerá el hombre y la idea que de él tendrán los otros y ese proceso de concientización, de asunción de sí mismo, de alteridad, de revolución afectara todo virtualmente. En ese ascenso o descenso para otros; se crearán las condiciones para los cambios drásticos y eventualmente violentos que las revoluciones consagraron y, es menester señalar, se erigió definitivamente el ideal de la república moderna, pero como resultado de esa dinámica revisora y no al revés. Ese hito histórico, social, político y económico lo examina Brinton Crane en un texto enjundioso y serio intitulado Anatomía de la Revolución, desde el cual tomaremos algunas anotaciones. El trabajo de Crane pretende hacer de la analogía y de una cierta lógica científica, el instrumental metodológico con el cual comparar y deducir, una anatomía, dirá el autor, de las revoluciones. Apreciamos desde nuestro punto de vista; una oportunidad

para reconocer en el fenómeno igualmente, una coyuntura entre el evento revolucionario y la ingeniería de la república. Primeramente, advertimos que se examinan los procesos revolucionarios de Inglaterra, Norteamérica, Francia y Rusia de muchos otros que se podrían dar cuenta. Acuña y como una constatación Crane que no eran las sociedades sino los gobiernos los afligidos por las dificultades de tipo económico, tal como lo anotamos en el comentario reciente que sobre las revoluciones hace Hannah Arendt, aunque señala con convicción un problema de desigualdades y de desequilibrios sociales. Seguidamente; precisa Crane, una dinámica de antagonismo social se cumple estimulando las diferencias y sensibilizando la conflictividad y ello alcanza a los intelectuales que sostienen el modelo hasta agotarse y desertar de él. Paralelamente funciona una generación de mitos y leyendas para elaborar una iconografía revolucionaria.

Crane nos muestra un camino de regular tránsito y así las llamadas primeras revoluciones hacen de la protesta frente a los impuestos un capítulo obligado. Oposición de calle, creación de organizaciones políticas, léase partidos, que luego de alcanzar el poder se tornan conservadores y más aún, promueven su propia versión de la historia que los legitimará, por cierto. Se cumplen varias etapas o fases como la del gobierno de los moderados, la disputa de las soberanías entre moderados y extremistas, legalistas e iconoclastas, el lumpen juega un rol como actor de ocasión en el reparto de roles y la radicalización es una secuencia ineluctable.

La maquinaria de la dictadura reaparece. Un comité decidirá a nombre del principio del centralismo y a ratos con cinismo se le denominará democrático. Así pasó con Cromwell, Robespierre y Lenin. El terror purificador se movilizará en comisión, abusando, violando, forzándolo todo. A ese ímpetu contralor se une una notable ineficiencia gubernamental. Crane diagnostica a la revolución, como en estado febril, pero es el imperio del terror el que describe nuestro autor. Contrasta con la virtud y una postulación dialéctica se abre entre el extraño y un juego de nombres que acreditan una membrecía.

La religión es convocada, integrada, también alienada. La revolución resulta entonces de lo justo y posible al tiempo que de lo utópico y conveniente. Son elegidos sus actores, distinguidos por el destino, escogidos para luego devenir en la clase gobernante más ocupada de eso que de otra cosa distinta a ofrecer la oportunidad del sacrificio para consumir el cambio y la nueva estratificación... el tiempo los hará orden viejo y sobrevendrá otra revolución (Briton, 1931).

Percibimos que la revolución y la modernidad alumbran unas ideas fuerza para la república que resultan de la articulación de una serie de elementos surgidos de la coyuntura, así como también, otros reaparecidos luego de esos tiempos oscuros de la centrifuga histórica que sigue al desmembramiento del imperio romano, del feudalismo, del teocentrismo y del absolutismo. Los magos y los curiosos de la revolución entre conjuras y malabares creen que inventaron un mundo. Lo modulan dentro de un ordenamiento que coloca al hallazgo del hombre y sus derechos llamados libertades en posición cimera, pero; amenazados por el hosco reclamo de la necesidad que incluso se solapa en aquel. La legitimidad no obstante traslada su hábitat a la multitud y la representación se erige en pertinente argumento. La ley se exhibe como certeza del quehacer justo y la virtud se manifiesta dentro de una pretendida ética del poder que, sin embargo, vacila ante el acoso de la vanidad y la petulancia. El poder sospechoso por reincidente debe pues ser limitado y controlado. La República es una bandera, un cometido, una utopía, una fantasía y una razón para vivir, pero; el ejercicio existencial mostró peligros al acecho. La esencia de la república es la libertad y la arquitectura que la sostiene no puede ni debe permitirse una construcción distinta. Cuidado que buscando la igualdad terminamos desiguales y dominados. ¿Cómo darle a la experiencia de la libertad *sustentabilidad*? ¿Y la democracia? ¿y la violencia?

6. DE LA CONSTITUCION Y LA REPÚBLICA.

Si adelantáramos por intermedio de nuestras reflexiones o dentro de ellas, una dinámica inscrita en un esfuerzo de teoría de la argumentación; podríamos decir que ha surgido un hallazgo, un descubrimiento, encontramos un elemento capital que se anota en la racionalidad del oeste y tal vez como un legado de la civilización occidental al mundo y que se incorporó cómodamente al extremo que se cita a Australia, Nueva Zelandia e Israel como contadísimas excepciones. En efecto; la Constitución surge como una luz en la oscuridad de los procesos revolucionarios cuyos movimientos incluían convulsiones y arrebatos turbadores. Aparece para ofrecer cabida al terreno político, social, económico, institucional que surgía del mutante revisor en curso. Para construir y edificar; para concretar y llevar a cabo, para fundar ese mundo del que todos o al menos las élites hablan y que se pretende un cosmos mejor en el que todos tienen un espacio y son considerados, son admitidos para decidir sus destinos. Es un intento estabilizador exitoso, pero; como otras creaciones del hombre, ha sido y es a menudo desnaturalizado, falseado, manipulado.

La Constitución que hoy mencionamos, tiene su historia y a ella nos referiremos comenzando por decir que, tiene en su genética un rasgo republicano inobjetable; se ideó, se concibió, se fraguó pensando en una república. *Alexander Hamilton, delegado por nueva york en la Convención, afirmó:*

“Nosotros estamos formando un gobierno republicano. La libertad verdadera no se encuentra en el despotismo y en los extremos de la democracia, sino en gobiernos moderados. Si nos inclinamos mucho a la democracia, caeremos pronto en una monarquía.” (negrillas nuestras.)
Hamilton Alenxander citado por (García-Trevijano, 2010)

Y seguidamente Madison acota:”

...las democracias siempre han sido incompatibles con la seguridad personal y los derechos a la propiedad. Una República, por la cual quiero decir un gobierno en el cual el sistema de representación toma

su lugar, abre una perspectiva diferente y promete la cura que buscamos.”(negrillas nuestras). Madison citado por (García-Trevijano, 2010)

Una mujer a Benjamín Franklin, ¿qué clase de gobierno nos han dado a la nueva nación? **Una República señora.** (negrillas nuestras) .

Todavía John Adams:

“La democracia lo envidiará todo, contendrá con todo, se empeña por acabar con todo; y cuando por casualidad consigue tomar el mando por un corto tiempo será vengativa, sangrienta y cruel.” (Negrillas nuestras) Adams John citado por (García-Trevijano, 2010)

Podría inferirse que los hombres de la revolución americana distinguían en eso que creaban aquello que temían y formulaban un propósito distinto al de una mera y sencilla democracia. Sin dudas; la actitud y la prevención de los pensadores que la doctrina no vacila en calificar de sabios estadistas, tenían en cuenta el fracaso de las monarquías y los parlamentos. Buscaban algo nuevo e intuían que debía ser distinto a aquello superado con la revolución gloriosa, pero, sentían que en el esfuerzo había oportunidad para la novedad:

“Una nueva forma de gobierno estable, basado en la representación, tan alejado de la concentración del poder como de la demagogia de las masas. (García-Trevijano, 2010)

Pero; ¿cómo ofrecer al diseño entidad suficiente y sostenibilidad?

Recurrieron a un acto o aparejo que contendría de su ontología el acuerdo y el compromiso que lo hace plausible. Dispondrían en el instrumento, una mecánica que lo salvaguardaría y garantizaría sus contenidos. Se la jugaron con la Constitución. Y muy a pesar de los franceses nos parece que la experiencia americana consolidó una corriente que como veremos circulaba en Europa y que termina por cimentar la república constitucional a partir de ofrecer sin embargo a la Constitución, la calidad de régimen tejido a los siguientes presupuestos, **Primero:** División de los poderes, identificando tres funciones al menos y designando órganos distintos para su desempeño titular, legislar, ejecutar y administrar justicia. **Segundo:** La garantía de

libertades y derechos ciudadanos cuya presentación y naturaleza implicaba unas limitaciones al ejercicio del poder público. **Tercero:** Ofrecer a la consulta electoral el sustento acreditado de la legitimidad sobre la cual el liderazgo se sostendría y **Cuarto:** Darle al acto o instrumento que precisa y define los términos de organización y funcionamiento político e institucional formal preeminencia. Así; se daba por indispensable su sanción societaria que implicaba al Estado en las formas, emergente institucional y, postulaba de suyo, un momento constituyente consagrando una mecánica propia y específica desde luego.

Precisaremos ahora que etimológicamente constitución viene del latín, *cun, con, statuere* y significaría establecer, instituir :

«La constitution embrasse à la fois la formation et l'organisation intérieures des différents pouvoirs publics, leur correspondance nécessaire et leur indépendance réciproque. Enfin, les précautions politiques dont il est sage de les entourer, afin que toujours utiles, ils ne puissent jamais se rendre dangereux. Tel est le vrai sens du mot constitution ; il est relatif à l'ensemble et à la séparation des pouvoirs publics. Ce n'est point la Nation que l'on constitue, c'est son établissement politique. La Nation est l'ensemble des associés... Les gouvernants, au contraire, forment, sous ce seul rapport, un corps politique de création sociale. Or tout corps a besoin d'être organisé, limité, etcétera et par conséquent d'être constitué. Ainsi, pour le répéter encore une fois, la constitution d'un peuple n'est et ne peut être que la constitution de son gouvernement, et du pouvoir chargé de donner des lois, tant au peuple qu'au gouvernement" (Sieyès, 1988) (sic).

Siéyès ensaya una definición de esta manera, pero la examinaremos, fieles a nuestra metodología, trabajando previamente con la historia del concepto, al menos en términos básicos. Comenzaremos advirtiendo que el vocablo siendo latino es usado en Roma y no en Grecia cuyo equivalente, para algunos, sería Politeia. No es ligera la consideración siendo que patentiza la significación de la relación existente entre historia y lenguaje (Fernández & Fuentes, 2004). En efecto; el vocablo Politeia que uso Platón y Aristóteles y que tradujo Cicerón como República, compite entre los presocráticos con ese

de Peri Politeia y contiene referencias próximas a fundación de gobierno (Guzmán, 2002).⁹ Polibio; igualmente acudió al sustantivo regularmente pero, a ratos se contento con identificarlo con ciudadanía y ese fue otro de los significados que ese polisémico vocablo recibió en Grecia. Será en el movimiento o relevo latino que se acercará a otra noción cara a la dinámica que se cumplirá entre Grecia y Roma que alimenta una suerte de extensión integrada del modelo civilizatorio. Nos referimos a Status, pero; sigamos con constitución y notamos que Cicerón dispone un uso del vocablo sustancializado en la consideración de un régimen mixto, propio de la república por cierto y glosado con amplitud por Polibio, lo que ya comentamos antes. Cicerón usaría “*constitutio*” por composición y así se entiende además que manifiesta su ya desarrollada preferencia por ese régimen que reúne aspectos de la monarquía, aristocracia y democracia.

Cicerón expresa:

“Placet enim esse quiddam in re publica praestans et regale, esse aliud auctoritati principum impartitum ac tributum, esse quasdam res servata iudicio voluntatique multitudinis »(“En efecto, conviene que haya en la república algo superior y regio, algo impartido y atribuido a la autoridad de los notables y otras cosas reservadas al juicio y voluntad de la multitud”) **y agrega todavía:** *“Haec constitutio [con lo cual se hace referencia al régimen mixto] primum habet aequabilitatem... deinde firmitudinem, quod et illa prima facile in contraria vitia convertuntur... hoc in hac iuncta moderateque permixta constitutione rei publicae non ferme... evenit”.* (“Esta

⁹ Entre los presocráticos, hubo varios autores de tratados que solían llevar el título de peri politeia: Hipodamo de Mileto (s. V a. C.) (Arist., *pol.* II, 8 - 1267b); Protágoras de Abdera (c. 490 - 420 a. C.) (Diog. Laert. IX, 55); Trasímaco (fl 430 - 400 a. C.) [Diels, H. - Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*⁶ (1952, reimp. Zurich, Weidmann, 1996), II, p. 321], etcétera. El autor de comedias Epicarmo (princ. s. V a. C.) escribió una con el título de politeiai [Diels, H. - Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*⁶ (1952, reimp. Zurich, Weidmann, 1996), p. 206]. Tomado de **Alejandro Guzmán Brito** EL VOCABULARIO HISTÓRICO PARA LA IDEA DE CONSTITUCIÓN POLÍTICA. *Rev. estud. hist. -juríd.*, Valparaíso, n. 24, 2002. Disponible en <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-54552002002400009&lng=es&nrm=iso>. accedido en 20 abr. 2012. doi: 10.4067/S0716-54552002002400009.

constitución tiene, en primer lugar, igualdad... después firmeza, puesto que aquella precedente [sc. la forma simple] fácilmente se convierte en los vicios contrarios... lo cual en esta compleja y moderada constitución mixta casi no acaece".) (Guzmán, 2002)

Cicerón que alaba y añora la república romana como tradición y valoración acota:

"nullam omnium rerum publicarum aut constitutione aut discriptione aut disciplina conferendam esse cum ea, quam patris nostri nobis acceptam iam inde a maioribus reliquerunt, (de todas las repúblicas, ninguna otra hay que, por constitución, o distribución o experiencia acumulada pueda ser comparada con aquella que nuestros padres recibieron de los antepasados y nos transmitieron a nosotros)". (Guzmán, 2002)

Catón incursionaría en la propuesta de esta forma:

"Nunc fit illud Catonis certius, nec temporis unius nec hominis esse constitutionem rei publicae. (no es de un solo momento ni de un solo hombre".)

Se infiere pues que el vocablo, "*in comento*", apuntaba en el uso de Cicerón a ese proceso de consolidación social. **Entretanto se advierte que:**

"En el Corpus iuris civilis (529 - 534), constitutio designa a un tipo de fuente de derecho, desglosada en formas variadas, cuya nota específica radica en su emisión por el emperador. Diversos textos atribuyen a la constitutio principis un valor similar al que ofrecía la vieja lex republicana (pro lege, vice legis), o bien, la consideran directamente como lex. En las Etymologiae (615 - 621) de Isidoro de Sevilla, constitutio aparece definida en un sentido estricto como "aquellos que constituyen el rey o el emperador" (quod rex vel imperator constituit), siguiendo, por tanto, la tradición romana, aunque adaptada a la nueva realidad visigoda en la que existía un rey legislador. En un sentido amplio, el vocablo va empleado como género próximo de lex, cuando se define a ésta en abstracto como una constitutio scripta, y en concreto a la lex romana republicana _un arcaísmo, puesto que en tiempos de Isidoro hacían seis siglos que ya no existían más tales leyes_ como constitutio populi. De San Isidoro dependen las ideas contenidas en el Decretum de Graciano, compuesto hacia el 1142. Se recoge ahí, en efecto, la definición de lex como constitutio scripta, y un dictum Gratiana clara que la consuetudo

in scriptis redacta constitutio sive ius vocatur, por modo que en él constitutio también exhibe el valor de un género próximo, como el que entre nosotros tiene la noción de "norma" (Guzmán, 2002).

Durante la edad media y hasta fines del siglo XVII, el término "constitución" fue usada en un sentido básicamente no distinto a aquel con que aparece en el *Corpus iuris civilis*. *En la Alta Edad Media, los emperadores romano-germánicos, como sucesores del antiguo emperador, usaron emitir normas que solieron ser denominadas constitutiones. Desde principios de la época moderna, cuando el poder de dictar leyes ya había sido definitivamente reconocido a los monarcas, como consecuencia del proceso medieval de transporte a éstos de las facultades que en el Corpus iuris civilis aparecían otorgadas al emperador, merced al principio de ser el rey emperador en su reino (rex in regno suo imperator est), las leyes reales (o de otros señores soberanos), que en las lenguas vernáculos recibían nombres muy variados, al ser referidas, recordadas o citadas en lenguaje latino solieron ser denominadas precisamente con el nombre común de constitutiones. Puede, pues, concluirse que, en época moderna, constitutio (y sus derivados vernáculos) significa lex, en lo que lejanamente influyó el Corpus iuris civilis, por cierto, y más directamente las Etymologiae de San Isidoro y el Decretum Gratiani (Guzmán, 2002).*

Arribamos a la edad media y en la estación nos permitiremos agregar algunas citas y referencias, en el camino que hacemos para conocer el devenir del sustantivo Constitución. Nuevamente y se diría que derivando desde Aristóteles aparece una coincidencia entre Tomás de Aquino (1225 - 1274), y su dilectísimo alumno el belga Guillermo de Moerbeke (c. 1215 - 1286). Pedro de Alvernia (1240-1304) continuó los estudios de Tomás y obraron con traducciones al latín que dieron lugar a numerosas acepciones o significados. Seguiremos sin embargo con Alejandro Guzmán Brito y su erudito trabajo sobre los sentidos de la Constitución política:

“...De la *Summa theologiae* citamos al siguiente: "Acerca de la buena ordenación del gobierno en alguna ciudad o nación, respondo que hay dos cosas que observar. De las cuales una es que todos tengan alguna parte en el gobierno; pues merced a esto se conserva la paz en el pueblo y todos aman y defienden tal ordenación... La otra es atender a la especie del régimen u ordenación del gobierno. De la cual, como hay diversas especies... son las principales el reino, en el cual gobierna uno según virtud, y la aristocracia, esto es, el poder de los mejores, en la cual algunos pocos gobiernan según virtud. Tal es, pues, la óptima política, bien mezclada de reino... aristocracia y democracia" (*Respondeo dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum est, ut omnes aliquam partem habeant in principatu ; per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt... Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis vel ordinationis principatum. Cuius cum sint diversae species... praecipuae tamen sunt regnum, in quo unus principatur secundum virtutem ; et aristocratia, id est potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Talis enim est optima politia, bene conmixta ex regno... et aristocratia...et ex democratia...*)⁹⁷. Aquí, pues, vemos comparecer a *ordinatio principis*, *ordinatio principatum* y a *regimen*. También a *politia*, una transliteración del griego *politeía*. Observamos, además, el uso de *princeps* o *principatus*, que debemos traducir por "gobierno, poder, mando" o "magistratura", aunque *princeps* pueda aludir más concretamente al "gobernante"; y notamos también el verbo *principari*, un neologismo que solo aparece desde Lactancio y Agustín de Hipona, que significa "gobernar, mandar". Los sustantivos *princeps* y *principatus*, y el verbo *principari* sirvieron para respectivamente verter las palabras griegas *ἀρχή* y *ἀρχαία*. *Princeps* puede traducir a *ἀρχηγέτης* (el "gobernante"). De esta guisa, *ordinatio principum* y *ordinatio principatum* vienen a significar "ordenación del gobierno" o "de las magistraturas", y en tal sentido podemos verterlos por "constitución". Por lo demás, como veremos más abajo, ambas expresiones son de raíz aristotélica, pues traducen a su definición de *politeía* como *πόλις τάξις τῶν ἀλλοτρίων*⁹⁸ Se observará que en el texto se hacen sinónimas las expresiones *regimen* y *ordinatio principatum* (en "*secundum speciem regiminis vel ordinationis principatum*"). Queda tácito que *politia* es lo mismo que *regimen* y *ordinatio principatum*, pues en "*talis enim est optima politia...*", "*talis*" se refiere a la combinación de las especies de *regimina* u *ordinationes principatum* de que se venía de hablar. (Guzmán, 2002)

Guzmán Brito profundiza y constata que entre los vocablos *Politeia* y *politia* se ubica el sentido del ordenamiento societario en Aristóteles que como veremos más adelante contienen lo que en latín evoluciona hacia *régimen*

para reflejar en pensamiento medieval, organización de la sociedad pública.

En efecto:

“Tenemos también el siguiente texto del comentario del Aquinatense a la Política de Aristóteles: "Después, cuando dice: est autem politia, etc., expone qué es la politia. Y dice que politia no es otra cosa que la ordenación de la ciudad en cuanto a todas las magistraturas que hay en la ciudad, pero principalmente en cuanto a la magistratura máxima, que predomina por sobre todas las otras magistraturas. Y esto por lo siguiente, porque el politeuma de la ciudad, esto es, la imposición de orden en toda la ciudad, consiste en aquello que gobierna a la ciudad, y tal imposición de orden es la politia misma. De donde que la politia consista principalmente en el orden de la magistratura suma, según la diversidad de la cual se diversifican las politias: así, en las democracias, gobierna, el pueblo, pero en las oligarquías unos pocos ricos: y de esto viene la diversidad de la politia. Y lo mismo hay que decir de las demás politias" (Deinde cum dicit est autem politia, etc., ostendit quid sit politia. Et dicit quod politia nihil est aliud quam ordinatio civitatis quantum ad omnes principatus qui sunt in civitate, sed praecipue quantum ad maximum principatum, qui dominatur omnibus aliis principatibus. Et hoc ideo, quia politeuma civitatis, id est positio ordinis in civitate tota, consistit in eo qui dominatur civitati ; et talis impositio ordinis est ipsa politia. Unde praecipue politia consistit in ordine summi principatus secundum cuius diversitatem politiae diversificantur : sicut in democratiis dominatur populus, in oligarchiis quidem pauci divites : et ex hoc est diversitas harum politiarum. Et eodem modo dicendum est de aliis politis). En el mismo sentido está este otro del mismo comentario: "Para explicar esto debe considerarse las politias, esto es, las ordenaciones de la ciudad, como otros tradujeron, (Ad hoc consequendum oportet considerare politias, id est ordinationes civitatis quas alii tradiderunt) Ahora nos encontramos de nuevo con politia, y también con ordinatio civitatis. Aparece, además, politeuma civitatis. Ordo (summi) principatum podemos entenderla como variante de ordinatio principatum, que ya vimos antes. La politia viene definida precisamente como "ordinatio civitatis quantum ad omnes principatus qui sunt in civitate". Resulta claro que ordinatio civitatis es una traducción de la expresión griega πόλεος τάξις que había empleado Aristóteles para su definición de politeía en el lugar citado más arriba. La palabra politeuma, que, en Aristóteles, como vimos, significaba el "cuerpo cívico" o conjunto de los cargos gubernativos, y venía identificada con politeía, Tomás de Aquino la entiende en el texto citado como positio ordinis in civitate, con lo cual, quizá, acentúa el momento dinámico de establecer la "constitución" (como imposición de la politia); Pedro de Alvernia la entiende como ordo dominantium in civitate, en sentido más estático. Como se ve, el asunto no queda nada de claro (Guzmán, 2002).

Posteriormente Guzmán queriendo aclarar:

“También pertenece al mismo comentario este otro pasaje: *"Coordinatio autem tota, etcétera. Después que Aristóteles refutó la posición de Sócrates con respecto al aprendizaje de las leyes, aquí refuta aquélla con respecto al orden de la ciudad. Y primeramente en cuanto al pueblo. En segundo lugar, en cuanto a los gobernantes, ahí cuando expresa quidam quidem igitur dicunt, etcétera. Como prueba de aquello que se dice aquí, debe considerarse que hay seis especies de ordenación de las ciudades, como se manifiesta en el libro tercero [de la Política]. Pues toda ciudad se rige por uno, por pocos o por muchos. Si por uno, aquel uno o es rey o, es tirano... Pero si la ciudad es regida por pocos, o bien, ellos son elegidos en razón de la virtud, para que procuren el bien de la multitud, y tal régimen se llama aristocracia, vale decir, poder de los virtuosos y mejores; o bien, algunos pocos son elegidos por su poder y riqueza, y no en razón de virtud, porque todas aquellas cosas que pertenecen a la multitud las hacen revertir a su propia utilidad, y tal régimen se llama oligarquía, esto es, gobierno de pocos. Pero si la ciudad es regida por muchos virtuosos, tal régimen es denominado con el nombre común de politia. Pero no acaece encontrarse muchos virtuosos en la ciudad, a no ser que se trate de la virtud guerrera: y por ello este régimen se da cuando los soldados gobiernan la ciudad. Mas, si quiere gobernar toda la multitud del pueblo se habla de democracia, vale decir, de la potestad del pueblo"* (*Coordinatio autetota, etcetera. Postquam Aristoteles improbavit positionem Socratis quantum ad disciplinas legum, hic improbat eam quantum ad ordine civitatis. Et primo quantum ad populum. Secundo quantum ad principes, ibi, quidam quidem igitur dicunt, etcetera. Ad evidentiam autem eorum quae hic dicuntur, considerandum est, quod sex sunt species ordinationis civitatum, ut in tertio dicetur. Omnis enim civitas, aut regitur ab uno, aut a paucis, aut a multis. Si ab uno, aut ille unus est rex, aut tyrannus. Si vero regatur civitas a paucis, aut illi eligentur propter virtutem qui bonum multitudinis procurent ; et tale regimen dicitur aristocratia id est potestas virtuosorum vel optimorum. Aut eligentur aliqui pauci propter potentiam, aut divitias, et non propter virtutem, qui omnia quae sunt multitudinis ad suam propriam utilitatem retorquebunt ; et tale regimen dicitur oligarchia, id est principatus paucorum. Si vero civitas regitur a multis, similiter, siquidem regatur a multis virtuosis, tale regimen vocabitur communi nomine politia. Non autem contingit multos inveniri virtuosos in civitate, nisi forte secundum bellicam virtutem : et ideo hoc regimen est quando viri bellatores in civitate dominantur. Si vero tota multitudo populi dominari velit, vocatur democratia id est potestas populi*). Además: *"Pues no es posible que aquellos que no tienen parte en el gobierno de la ciudad, amen ellos mismos tal ordenación de la ciudad"* (*Non est autem possibile quod, ex quo non habent partem in regimine civitatis, quod ipsi ament talem ordinationem civitatis*). Ahora tenemos, en el primer texto, ordo civitatis, una variante

de ordinatio civitatis, que, por lo demás, aparece poco más adelante (species ordinationis civitatis). En ambos casos se trata de las distintas formas constitucionales (realeza, tiranía, aristocracia, etcétera). También figura aquí politia, pero en su acepción más restringida de gobierno recto del pueblo. Es más importante el tránsito lingüístico de ordinatio civitatis a regimen civitatis (ya visto antes entre regimen y ordinatio principatum): Tomás de Aquino anuncia, en efecto, que se habla de las seis especies de ordinationes civitatum; en seguida describe cada una, y cuando enuncia la forma consistente en el gobierno virtuoso de muchos, dice que "tale regimen" recibe el nombre común de politia; por ende, ahí regimen está por ordinatio civitatis. La identificación aparece más clara aun en el segundo texto: "in regimine civitatis... talem ordinationem civitatis"

Hemos persistido en la reproducción del estudio de Guzmán siendo que evidencia el largo periplo de un vocablo cuya trascendencia y pertinencia en nuestra investigación es capital. Todavía con nuestro autor y el Medioevo:

*"En tercer lugar, pertenece a la razón de la ley humana que ella sea instituida por el gobernante de la comunidad de la ciudad... y según esto se distinguen las leyes humanas de acuerdo con los distintos regímenes de las ciudades, de los cuales uno... es el reino, esto es, cuando la ciudad es gobernada por uno... Otro régimen es la aristocracia, vale decir, el gobierno de los mejores u optimates... Otro régimen es la oligarquía, o sea, el gobierno de pocos ricos y poderosos... Otro régimen es del pueblo, que se llama democracia... Otro es tiránico, que es absolutamente corrupto... Pero hay un cierto régimen que es una mixtura de todos estos..." (Tertio est de ratione legis humanae, ut instituatur a gobernante communitatem civitatis... et secundum hoc distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum, quorum unum... est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno... Aliud vero regimen est aristocratia, id est principatus optimorum vel optimatum... Aliud regimen est oligarchia, id est principatus paucorum divitum et potentum... Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia... Aliud autem est tyrannicum, quod est omnino corruptum... Est enim aliquod regimen ex istis commixtum..., comparecen regimen civitatis (aunque en plural: regimina civitatum), y regimen sin más, como en este otro texto: "Dice [Aristóteles], pues, en primer lugar que algunos dicen que el óptimo régimen de la ciudad es el mixto de todos los regímenes antedichos" (Dicit ergo primo, quod quidam dicunt quod optimum regimen civitatis est quod est quasi commixtum ex omnibus praedictis regiminibus). Resulta evidente que ambas expresiones adoptan fácilmente la traducción de "constitución". En el texto de a), bajo el concepto de regimina civitatum, **Tomás** describe las mismas formas que en el primero de c) había descrito bajo el concepto de ordinationes civitatum, vale decir, las distintas formas constitucionales del gobierno de uno,*

varios o muchos. En el segundo, se considera como *optimum regimen civitatis* al de la constitución mixta. Lo cual no significa que regimen a veces signifique no la constitución sino el efectivo gobierno: "Dice [Aristóteles], pues, en primer lugar, que algunos reputan a Solón haber sido un buen legislador, porque abolió la oligarquía, que en Atenas era profundamente intemperada e inmoderada, y liberó al pueblo que estaba oprimido en servidumbre por el desmedido gobierno de los ricos, e instituyó la democracia en su patria, y combinó bien la *politia*, esto es, el régimen de la ciudad, dando al pueblo alguna parte en él" (*Dicit ergo primo, quod aliqui reputant Solonem fuisse bonum legislatorem, quia dissolvit oligarchiam, quae erat valde intemperata et immoderata apud Athenas, et liberavit populum qui servitute opprimebatur ex immoderato regimine divitum, et instituit democratiam in patria sua, et miscuit bene politiam id est regimen civitatis, dans aliquam partem populo in ea*). En efecto, *regimen divites* no puede ser traducido por "constitución de los ricos" sino por "gobierno de los ricos". También una expresión como *ordinatio regiminis*, que aparece en el siguiente pasaje: "Pero algunos también instituyeron unapolitia, que es la ordenación del gobierno de la ciudad, y dieron algunas leyes, como Licurgo, que instituyó la *politilacedemónica*, y Solón, que instituyó la *ateniense*" (*Quidam vero etiam instituerunt politiam, quae est ordinatio regiminis civitatis, et posuerunt quasdam leges, sicut Lycurgus, qui instituit Lacedaemonicam politiam, et Solon qui instituit Atheniensem*), hay que traducirla como "ordenación del gobierno" y no como "ordenación de la constitución", de modo que regimen está ahí por *principatus*. Pero *regimen civitatis* sí que significa la "constitución de la ciudad", por lo demás identificada con *politia* (Guzmán, 2002).

Continúa Guzmán:

"En la parte del comentario a la Política perteneciente a Pedro de Alvernia viene usado el mismo vocabulario, pero observamos que ahí también aparece *res publica*. Así: "Después, cuando [Aristóteles] dice: *eosdem autem declarat, quod idem est terminus et eadem ratio civitatis et reipublicae, et virtutis vel malitiae*. Y dice que es la misma la razón de la ciudad buena y de la república buena y de la ciudad mala y de la república mala. Y la razón es que la república se compara con la ciudad como con la vida. Pues la república es el orden de la ciudad. Pero el orden de la vida es algo de aquél del cual es. Por ende, la república es la vida de la ciudad. Y así como al cesar la vida cesa aquello del cual es, así, al cesar la república cesa la ciudad. Así como, pues, la razón de la vida es la misma de aquello del cual es, y de la perfección, aquella del cual es, así es la misma la razón de la buena república y de la buena ciudad. Acerca de la mala república y de la mala ciudad nada dice, porque aparece a partir de lo dicho sobre la buena república" (*Deinde cum dicit eosdem autem declarat, quod idem est terminus*

et eadem ratio civitatis et reipublicae, et virtutis vel malitiae. Et dicit, quod eadem est ratio civitatis bonae et reipublicae bonae, et civitatis malae et reipublicae malae. Et ratio est, quia respublica comparatur ad civitatem sicut vita. Est enim respublica ordo civitatis. Ordo autem vita est quaedam eius, cuius est. Ideo respublica vita est civitatis. Et sicut cessante vita cessat illud cuius est, sic cessante republica cessat civitas. Sicut ergo eadem est ratio vitae, et illius cuius est, et perfectionis, et illa cuius est ; sic eadem est ratio reipublicae bonae et civitatis bonae. De mala republica et civitate mala non probat, quia apparet ex eo quod dictum est de bona republica). Lo mismo que en este otro texto: "Y según la diferencia de éstas [sc. partes de la república] entre sí, necesariamente difieren las repúblicas, porque según ellas se distribuye la república, que es un orden de las magistraturas. De estas, pues, una parte es la que delibera acerca de los asuntos comunes de la ciudad. Otra es la que versa acerca del gobierno, y esta es la que debe dar lugar a los gobiernos y a los gobernantes, y de qué manera sean designados, si por sorteo o por elección. La tercera parte es aquella que versa acerca de los litigios" (Et secundum differentiam istorum ad invicem necesse est res publicas differre, quia per ista distribuitur respublica quae est ordo principantium. Istorum autem una pars est, quae consiliatur de communibus civitatis. Alia est quae versatur circa principatus : et hoc est quos oportet esse principes, et quorum debent esse domini ; et qualiter assumuntur, utrum per sortem vel per electionem. Tertia pars est quae versatur circa iudicia).

No menos que en este otro: **"La razón de una óptima república deriva del óptimo fin del hombre, así como universalmente la razón de las cosas operables deriva de la razón de su fin. Pero el fin de una óptima república es el óptimo fin del hombre, porque la república no es otra cosa que un orden de la ciudad, como se dice en el [capítulo] tercero de éste [libro]"** (Ratio autem optimae reipublicae sumitur ex optimo fine hominis, sicut universaliter ratio operabilium ex ratione finis. Finis autem optimae reipublicae est optimus finis hominis, quia respublica non est aliud quam ordo civitatis, sicut dicitur tertio huius). (negrillas nuestras) Pedro de Alvernia, pues, define res publica como ordo civitatis en el primero y en el último de los textos citados, y como ordo principantium en el segundo. Pero en todos los casos se trata de lo mismo, pues el concepto básico es politia, que es la que en otros lugares aparece como ordo civitatis u ordo principantium, según la definición de Aristóteles dada en su Política, tantas veces citada. En realidad, la verdadera operación lingüística presente aquí es la de traducir politeía no por politia sino por res publica. Hecho ello, las definiciones en otras partes atribuidas a politia ahora se pueden atribuir a res publica. f) Pero en el mismo Pedro de Alvernia también aparece la definición de politia como "ordo principatuum", no esencialmente diferente de ordo principantium. Recordemos, además, este otro texto: "Y según las distinciones de éstas [sc. partes de la república] se distinguen las politias; y del modo en que se distinguen aquellas, según las

mismas se distinguen los gobiernos. También toca otra cosa, y dice que la politia es el orden de las magistraturas: por ende, según las distinciones de las magistraturas es la distinción de las politias" (Et secundum distinctionem istarum distinguuntur politiae; cuiusmodi sunt illae secundum quas distinguuntur principatus. Aliam causam tangit; et dicit, quod politia est ordo principatum: ergo secundum distinctionem principatum est distinctio politiarum". Y asimismo éste: "...porque la ciudad no puede existir sin gobernantes. Prueba de lo cual es que una politia es el orden de las magistraturas y máxime de las primeras" (...quia civitas non potest esse sine principibus. Cuius probatio est, quia politia est ordo principatum et maxime primi...). Esta definición de la politia de Pedro de Alvernia como ordinatio principatum contrasta con la que había dado Tomás de Aquino en el texto citado sub b) como ordinatio civitatis. Pero el contraste es un espejismo, pues ya el texto original de Aristóteles ofrecía la definición de politeía como póleoç táxiç tw<n te a5llon a1rcw<n, vale decir, como "ordenación de la ciudad" (ordinatio civitatis) y "ordenación de las magistraturas" (ordinatio principatum), así que se trata nada más que de una diferencia de acento que la fuente permite.

En síntesis, pues, la terminología tomística es: ordinatio principis, ordinatio (ordo) principatum, ordinatio (ordo) civitatis, regimen (civitatis), politia, politeuma (civitatis). Pero esta variedad de términos esconde una radical unidad. El concepto básico es politia (transliteración de la aristotélica politeía identificada con el politeuma), que con el mismo Aristóteles es definida tanto como ordinatio (ordo) civitatis (póleoç táxiç) cuanto como ordinatio (ordo) principatum (a1rcw<n táxiç). Ordinatio, a su vez, es sinónimo de regimen en este contexto. Pedro de Alvernia, aunque conoce y conserva politia, a veces la sustituye por res publica. De esta manera, estamos en presencia de términos sinónimos (Guzmán, 2002).

Finalmente, Guzmán remata su arqueológica lingüística en Tomás y condiscípulos así:

"Todavía, sin embargo, es preciso detenerse un instante en el término régimen, que sin duda es el predominante en los escritos políticos de la Baja Edad Media, al punto de incluso hacer parte del título de varios tratados. El libro que Tomás de Aquino tituló De regno, fue continuado por su discípulo Tolomeo de Lucca después de 1298 como De regimini principio. No antes de 1261, Juan de Viterbo escribió un De regimine civitatis. Egidio Romano Colonna (c. 1274 - 1316) hizo circular un De regimine principis poco antes de 1285. Hacia 1301, Jacobo de Viterbo publicó un De regimine christiano. También Bartolo de Sassoferrato (1314 - 1357) escribió un tratado De regimine civitatis. En estos textos, regimen no suele significar "constitución" sino "gobierno", pues por regla general no versan sobre las

estructuras políticas sino sobre el arte de gobernar los reyes. Así claramente, por ejemplo, en este pasaje del tratado *De regimine christiano* de Jacobo de Viterbo: "Rectamente llega alguno al gobierno... perversamente llega alguno al gobierno" (*Recte quidem pervenit aliquis ad regimen... perverse autem pervenit quis ad regimen...*) no es posible traducir *régimen* por "constitución", pues su autor habla del gobierno. Lo propio ocurre en este texto de Colonna:

"Pero una ciudad, por cuanto mira al presente, puede ser regida por una doble clase de gobierno, vale decir, político y real... Pero ahora predomina el gobierno político (*Civitas autem, quantum ad praesens spectat, duplici regimine regi potest, político scilicet et regali... Sed tunc praeest regimine político, quum non praeest secundum arbitrium*). Aquí no va bien traducir "*civitas... duplici regimine regi potest*" por "la ciudad... puede ser regida por una doble constitución" o "por dos tipos de constitución". Lo cual no significa que *régimen* nunca admita ser vertido por "constitución". Así, en este pasaje de Juan de París († 1306): "...en razón de dos. **Puesto que, en primer lugar, no bien el régimen de los reyes, en el cual de modo simple gobierna uno según virtud, sea mejor que cualquier otro régimen simple... sin embargo, cuando se mezcla con la aristocracia y la democracia es mejor que el puro, en cuanto en el régimen mixto todos tienen alguna parte en el gobierno. Pues de esa forma se conserva la paz en el pueblo y todos aman y apoyan tal gobierno... y tal era el régimen óptimamente instituido por Dios para el pueblo: porque era real, en cuanto uno sobresalía simplemente a todos considerados singularmente...** También tenía algo de aristocracia, porque es el gobierno de algunos óptimos notables según virtud... También había ahí algo de democracia, esto es, del gobierno del pueblo... y así estaba óptimamente combinado, en cuanto todos tenían un poco parte en el régimen o una parte en él" (...*propter duo. Primum est, quia, licet regimen regium, in quo unus simpliciter principatur secundum virtutem, sit melius quolibet alio regimine simplici... tamen, si fiat mixtum cum aristocratia et democratiam melius est puro, in quantum in regimine mixto omnes aliquam partem habent in principatu. Per hoc enim servatur pax populi, et omnes talem dominationem amant et custodiunt... et tale erat regimen a Deo optime institutum in populo: quia erat regale, in quantum unus praeerat simpliciter omnibus singulariter... Erat etiam aliquid de aristocratia, quia est principatus aliquorum optimorum principantium secundum virtutem... Erat etiam ibi aliquid de democratia, idest principatu populi... et sic erat optime mixtum, in quantum omnes in regimine illo aliquid partem habebant, sive aliquam partem*). Puesto que el autor trata de las estructuras políticas, sin violencia al lenguaje, *régimen* podría ser vertido por "constitución" (Guzmán, 2002). (negrillas nuestras)

6.1. LEYES FUNDAMENTALES (LOIS FONDAMENTALES)

Ya entrados en los aires del renacimiento, se observa el uso de la locución *leyes fundamentales*, en Francia notablemente. No eran escritas pero atesoradas en la costumbre y en la invocación regular y sistemática y además, conservadas en un gesto de abolengo societario. La legislación sálica por citar alguna pertenecerían a este género, pero también otras materias relativas a intereses del reino corrían por el mismo sendero. Guzmán sin embargo precisa que:

*“el concepto y la denominación de lois fondamentales no tuvo origen oficial, y de hecho se la encuentra escasamente en textos públicos o legales. Parece que por vez primera se halla la expresión en dos escritos de 1576, titulados Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre (sic) Principauté, y Briève rémonstrance à la noblesse de France sur le fait de la Déclaration de Monseigneur le Duc d'Alençon, ambos del hugonote J. Gentillet, aunque el segundo apareció anónimo. El adjetivo **fondamentale** fue derivado de la metáfora del "fundamento" de un edificio, abatiendo el cual se abate el edificio mismo, de modo que cuando se destruyen las leyes fundamentales, el reino, que está construido sobre ella, se destruye. Tanto la denominación como la metáfora tuvieron una larga fortuna posterior en la literatura política de Francia y de todos los países europeos, sin que, no obstante, el contenido de estas leyes fuera uniforme, pues solía variar de país en país y hasta de autor en autor. Más aun, con el tiempo los autores aumentaban el número de ellas. Pero hubo consenso en esta característica de las leyes fundamentales: su inderogabilidad incluso por el Rey, de modo que todo cuanto se hiciera en contra por éste o por cualquier otro órgano resultaba nulo. La consecuencia fue su función limitadora del poder absoluto de los monarcas. Es lo que observamos, por ejemplo, en Samuel Pufendorf, quien las menciona como algo histórico que tiene lugar en diversos pueblos como un límite a la soberanía de los príncipes, aunque él se refiere no las leyes de idéntico contenido material que había en Francia, sino en general a ciertas reglas para el ejercicio de la soberanía que el monarca se comprometía a respetar al asumir el trono, lo que obedece a otra tradición política. También Heineccio habla de una *lex fundamentalis*, que caracteriza como una *certa imperii* formula que obliga al imperante y a los súbditos. Burlamaqui diserta ampliamente sobre ellas. Se trata de ejemplos que podrían multiplicarse muchas veces”.*

Nuevamente con Guzmán y para articular la bisagra con el concepto y la revolución que acontece en la modernidad una cita adicional tiene legítima cabida:

*“Sin hacer caudal del hecho de no siempre tratarse de verdaderas leyes formales las leyes fundamentales, su concepto quedaba reducido nada más que a la inderogabilidad. Esto las conecta con la idea de la supremacía de la constitución en sentido moderno, y de hecho esta idea tiene una de sus raíces en tal característica de las leyes fundamentales. Pero si atendemos a su contenido (dejando a un lado la variedad de tal que les reconocieron los autores en el tiempo y en el espacio) no es posible identificarlas con el contenido de cualquier constitución en el sentido definido al comenzar este trabajo. Más bien correspondían a lo que podríamos denominar "principios constitucionales", solo que aplicados al Estado monárquico-absolutista. También hoy solemos considerar que algunos principios constitucionales, independientemente del grado de rigidez o flexibilidad del texto constitucional mismo, son inderogables, como es el caso, por ejemplo, de los principios democráticos. Por este motivo, la expresión "leyes fundamentales" no sirvió para denominar a la "constitución" del Antiguo Régimen, y solo tardíamente, como veremos, quedó conectada con ella. Antes de mediados del siglo XVIII, ningún publicista que quería referirse a la "constitución" se sirvió de aquella expresión, que a lo más solo resultaba apta para denominar un núcleo acotado de principios imposibles de derogar. En tales circunstancias, esa expresión, menos que a unas leyes constitucionales, quería aludir a la cualidad de ciertas "leyes" (en lo que la metáfora del "fundamento" de los edificios continuó pesando), fueran constitucionales o no desde el punto de vista funcional. Por primera vez, sin embargo, fue establecida una relación directa entre leyes fundamentales y constitución en 1758, año de edición del tratado *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle* del suizo Emeric de Vattel. En él, leemos la siguiente definición de "constitución": **"Le règlement fondamental qui détermine la manière dont l'Autorité Publique doit être exercée, est ce qui forme la Constitution de l'Etat"**. Pero más adelante dice Vattel: **"Les loix qui sont faites directement en vue du bien public sont des Loix Politiques ; et dans cette classe, qui concernent le Corp même et l'essence de la Société, la forme du Gouvernement, la manière dont l'autorité publique doit être exercée ; celles en un mot, dont le concours forme la Constitution de l'Etat, son les Loix Fondamentales"**. Para Vattel, pues, dentro de las leyes políticas, aquellas cuyo concurso forma la constitución del Estado, son las leyes fundamentales, de donde se sigue que constitución = leyes fundamentales. Pero es claro que en este autor ha cambiado el concepto de las leyes fundamentales. **Estas ya no son aquellos principios inderogables, pero de concreto y preciso contenido (por más que fuera variable), como la sucesión dinástica masculina o la***

inenajenabilidad del patrimonio, territorial, etcétera, sino aquellas que conciernen "al cuerpo mismo y esencia de la sociedad, la forma de gobierno, la manera como debe ser ejercida la autoridad pública", vale decir, en términos abstractos (Guzmán, 2002). Por otra parte, la nota de la inderogabilidad ha desaparecido. Vattel, en consecuencia, se limitó a tomar el antiguo nombre y hacerlo sinónimo de "constitución", sin duda todavía movido por la metáfora del "fundamento", pues si la constitución es "le *réglement fondamental*", como dice su definición, es propio que también se la llame con la expresión *lois fondamentales*. En Vattel, en fin, éstas (y la constitución) han dejado de ofrecer un contenido material determinado y han pasado a ser una noción abstracta y formal. Las leyes fundamentales en el sentido original desaparecieron con el Antiguo Régimen, a cuya forma monárquico-absolutista estaban ligadas. Pero subsistió el nombre en el sentido de Vattel ahora, como sinónimo secundario, erudito y elegante, de "constitución", para el uso de los escritores de política y derecho constitucional, hasta que, sorpresivamente, pero por razones precisas bien conocidas, hizo su reaparición, en singular, no obstante, en la "Ley fundamental" (*Grundgesetz*) de Bonn de 1949. (Guzmán, 2002)(negritas nuestras).

Aún debemos sin embargo y, luego de intentar la escalada por los riscos de la historia del concepto de Constitución y de esa forma, comprender su uso por los revolucionarios especialmente en Norteamérica y Francia, precisar una respuesta a una interrogante que resalta y es **¿cómo terminó constitución significando lo que por Constitución entendemos?** Venimos de conocer a Vattel y partiremos de una base cierta, pero, el asunto se enriquecerá como veremos de seguidas y Guzmán nos proporciona otro servicio:

"El profesor austríaco Gerald Stourzh ha sostenido que la adquisición del sentido moderno alcanzado por aquel vocablo tuvo dos raíces. La primera habría sido la transferencia de la palabra "constitución" desde su referencia a la constitución (Konstitution), complexión (Beschaffenheit) y composición (Zusammensetzung) físicas del cuerpo (humano) a una referencia a la constitución, complexión y composición del "cuerpo político". Esta transferencia de sentido habría empezado a tener lugar en Inglaterra hacia mediados del siglo XVII, en el clima de las guerras civiles de la época de Carlos I, y el proceso habría consistido en una progresiva contracción del lenguaje desde expresiones como "la constitución del gobierno del reino", pasando por "la constitución del gobierno" hasta terminarse en simplemente "la constitución". En la primera expresión se trataba tan solo de hablar de la

constitución del gobierno en el mismo sentido en que se habla de la constitución del cuerpo humano, vale decir, de su composición y complejión. En la última, ya se trata de la constitución más o menos en el sentido del concepto jurídico-político.” (Guzmán, 2002)

Paralelamente; Guzmán recuerda que:

“La segunda raíz de "constitución" la ve Stourzh en la forma plural fundamental constitutions aparecida hacia la mitad del siglo XVII en Inglaterra en competencia correlativa con la expresión más tradicional fundamental laws. En la primera expresión, constitution se conectaba con el uso romano y medieval de constitutio, en el sentido de una ley, ya antes examinado aquí. En Inglaterra misma, sostiene Stourzh, la expresión fundamental constitutions desapareció después de la "Glorious Revolution" de 1688, pero tuvo su importancia en las colonias americanas de la corona inglesa para la formación de "la constitución", porque ahí fundamental constitutions se trasladó por medio de dos cartas coloniales de importancia como fueron las Fundamental Constitutions of Carolina, de 1669, redactadas en parte por John Locke, y un proyecto de Fundamental Constitutions of Pennsylvania, debido a William Penn (Guzmán, 2002).

Todavía en el examen el profesor (Guzmán, 2002) agrega:

“A estas dos raíces del vocablo "constitución" en sentido moderno, propugnadas por Stourzh, queremos agregar aquí una tercera. Nos parece que ella se encuentra en el abandono que los pensadores modernos posteriores a Grocio hicieron de las doctrinas aristotélico-tomistas, según las cuales la sociedad humana es un estado de formación natural, que, por ende, no fue alguna vez instituido o constituido merced a una decisión volitiva. La idea contraria, en orden a haber sido la sociedad humana un artificio contractual deliberado, fue obra de la escuela del derecho natural moderno. Sobre todo, para Hobbes y enseguida para Pufendorf, la sociedad y el gobierno fueron establecidos y constituidos al principio.”

Y otro dato que explica especialmente como arriba el sustantivo a las plumas de los padres fundadores de la nación americana y aclara, si necesidad hubiere la situación, se obtiene al connotar a guisa de corolario:

“...fue Locke, otro contractualista, quien difundió el sustantivo vernáculo constitution para designar, no genéricamente los actos constitutivos que tuvieron lugar al principio, sino al específico acto de constitución de la forma de gobierno, otorgándole, por ende, una acepción algo técnica, pero todavía en sentido dinámico, igual que en Pufendorf. Un

autor político que escribía en vernáculo y no en latín, a diferencia de Pufendorf, podía usar el sustantivo en una nueva acepción, porque no le asaltaba el peligro de confundir al lector con la acepción tradicional de "ley": en efecto, en inglés, el nombre para esta noción era y es *statute*¹⁹⁴. En tal significación, *constitution* aparece muchas veces en el *Essay concerning the True Original, Extent and End of Civil Government*, o sea, el segundo de los *Two Treatises of Government* (1698). En el primero, sin embargo, ya encontramos un uso así, con referencia al pueblo judío "whose Law, Constitution and History is chiefly contained in the Scripture". En el *Second Treatise*, hallamos *constitution* en frases como éstas: "The Legislative also... may assemble and exercise their Legislature, at the times that either their original Constitution... appoints"; los detentadores del poder legislativo pueden ejercerlo siempre, a menos que "by their original Constitution they are limited to certain Seasons"; en relación con el tiempo de sesiones del Legislativo "that either the original Constitution requires their assembling and acting at certain intervals"; ¿qué sucede si el Ejecutivo impide la reunión del Legislativo "when the original Constitution... require it?"; y "thus supposing the regulation of time for the Assembling and Sitting of the Legislative, not settled by then"; "the Constitution of the Legislative being the original and suprem act of the Society"; "so as to have by the Constitution of that Society; "Than which there cannot be a wiser Constitution"; "Why in such a Constitution as this"; "This slowness and aversion in the People to quit them"; "Authority, which is founded only in the Constitution and Laws"; "whoever... lays the foundation for overturning the Constitution and Frame of any just Government"; "the Constitution of the Legislative is the first and fundamental Act of Society". En una ocasión al menos es al verbo al que vemos comparecer en sentido dinámico: "by Constituting the Legislative". También en *A Letter concerning Toleration* (1689), encontramos *constitution* en este sentido: "...so the private judgement... of the magistrates does not give him any new right of imposing laws upon his subjects, which neither was in the constitution of government granted him, nor ever was the power of the people to grant..."; asimismo: "But it is not my business to inquire into the power of the magistrate in the different constitutions of nations".

Es indudable, pues, que en estos textos *constitution* designa al inicial y original proceso de constitución de la forma política.

Lo más probable es que Locke, a su vez, se haya alimentado del uso de *constitution* ya frecuente desde mucho antes en los medios políticos ingleses, en los términos explicados por Stourzh, pero con un perfeccionamiento, que privaba al término de su vaguedad en el sentido de

"composición o complexión" del cuerpo político, y lo tecnicaba en cuanto "constitución" aludía ahora al acto fundacional, o sea, constitutivo, de la sociedad y el gobierno, ya presente en el célebre Pufendorf. Fue precisamente en la época de la "Glorious Revolution" y el destronamiento de Jacobo II, que, según Stourzh, hubo ocasión de usar la idea de constitución en un acto de Estado. El Parlamento, en efecto, acusó al depuesto rey *"to subvert the constitution of the Kingdom, by breaking the original contract between king and people... having violated the fundamental laws"*. Stourzh no dice en qué sentido fue usada ahí la palabra. Pero del contexto se desprende claramente que no lo fue en el sentido de "la constitución", porque el lugar de ésta lo ocupan las violadas *fundamental laws*. Tampoco fue empleada en el vago sentido de la composición y complexión del reino; y de hecho lo fue con el significado de Pufendorf y Locke, pues el rey aparece acusado de romper el *original contract* entre él y su pueblo, de modo que *constitution* alude claramente a la constitución fundacional y originante del reino.

Luego del extremado uso que nos permitimos de Guzmán y su encomiable tarea, nos remitiremos a la glosa esta vez y no cita continua que ensayamos antes, para apreciar más del asunto dentro de la perspectiva de la academia francesa. En efecto; en la pesquisa conceptual hallamos un trabajo del constitucionalista francés Olivier Beaud que complementa en gran medida nuestra investigación. Se inscribe el esfuerzo de Beaud en la orientación metodológica que escogimos y prospecta la historia de concepto de Constitución en Francia. Inicia (Beaud, 2009) con un rasgo del fenotipo de la Constitución así :

"Elle se caractérise par la prétention à régir globalement et unitairement, par une loi supérieure à toutes les autres normes, le pouvoir politique dans sa formation et ses modes d'exercice."

Tomado de Dieter Grimm intenta sin embargo ir a la relación histórica, política, social que a la sola consideración jurídica. Trata de anudar la irrupción de la sociedad civil con la institución pública, en una dinámica que distingue la constitución material y la formal. Permite evocar el pensamiento americano para los que la constitución sería el:

“acte fondateur de l’ordre politique né de la volonté du corps politique.”
Tillet citado por (Beaud, 2009) (Negrillas nuestras)

Luego de esta introducción el profesor Beaud precisa su intención con el artículo in comento de la siguiente manera:

« La question que l’on voudrait examiner dans cette introduction est celle de savoir dans quelle mesure la méthode historiographique élaborée par Koselleck peut être utilisée pour interroger l’histoire du concept de constitution. » (Beaud, 2009)

Beaud asume que Koselleck partiría dada la evidente influencia jurídica que conoce el concepto de constitución de un examen del derecho que por cierto no parece ser su fuerte pero no será economizado tampoco por la *Begriffsgeschichte*. En el caso de marras, la búsqueda se mueve en dos direcciones; la primera apunta al específico lenguaje del derecho que él califica de esotérico por cierto y de otro lado, trabajaría con el vocablo que repetidamente es usado y sensibiliza a través de la llamada por Koselleck estructura iterativa del derecho. Beaud afirma que existe una dinámica entre el derecho y la constitucionalización que resulta más de la influencia del acontecer social que de la formalización ritual que el evento jurídico le aporta. Pero el derecho se empapa de la comunicación, del lenguaje, del uso y a su vez es vehículo que traslada sentidos y orientaciones propias de la interacción social. Beaud comenta un artículo de Koselleck citado por (Beaud, 2009) en el cual, el alemán afirma que la constitución es una estructura repetitiva y opone ese sentido al hecho político que le daría nacimiento. Visualiza Koselleck, necesario el seguimiento del derecho que se fragua en el tiempo en que insurge la constitución. Se impone pues una

constatación que Beaud llama la evidente analogía entre la historia constitucional y la *Begriffsgeschichte*. Koselleck establece, además, un imperativo metodológico entre el estudio de las constituciones estatales y el derecho en sus variadas expresiones tales como el civil, mercantil, laboral que deben ser seguidas en paralelo con la observación atenta a los periodos pre-estáticos y post-estáticos. Insiste Koselleck en el valor de la semántica histórica por cuanto es en el estudio de la historia del lenguaje que se conoce el pasado y no con la lectura que lo recogería ahíta de sesgos y mediatismos incluso de raíz epistemológica. Transará Koselleck el asunto afirmando que:

” L’histoire des concepts, en tant que discipline historique, a toujours affaire à des situations et des événements politiques et sociaux - mais seulement à ceux déjà saisis par le langage des sources. Il en résulte que l’on ne peut pas faire l’histoire du concept de constitution sans se référer à la sémantique historique en cause, ni d’ailleurs à l’historiographie (Koselleck R. , 1990).

Pareciera pues que, la observación que tratamos de hacer desde el concepto de constitución y el proceso que conoce el aludido arroja una coincidencia de criterios entre los autores citados, en lo concerniente al lenguaje y la significación de los conceptos que se van perfilando, decantando, *cimentando* hasta alcanzar, en un determinado momento, un contenido, una trascendencia que los distingue y especifica. Es un proceso complejo en el que la lengua, el lenguaje, la comunicación, **el discurso y la pragmática** se integran con la filosofía y desde luego el conocimiento para configurar un concepto.

No es ligero el argumento y de allí nuestro interés en recorrer el sinuoso camino que apuró el concepto de constitución por cuanto los conceptos mutan, cambian, evolucionan se puede decir y la llamada filosofía del lenguaje no será ajena a la circunstancialidad; por el contrario, dejará ver hacia la antigüedad pero inclusive en la modernidad, etapas en que lo sintáctico, lo semántico prevalecían y no la pragmática u fases caracterizadas por el “prejuicio semantista” o la autoritaria recurrencia al

significado. Constitución como hemos visto encajó en su integridad, en su composición, en su sanción toda una dinámica que el lenguaje recoge y traslada, revisa, precisa y sujeta a la repitencia legitimadora. Lo que ahora entendemos como concepto tiene un ejercicio vital longevo. Suele ser, como otros conceptos, añejo. Tentando la dinámica para saber más, se impone una interrogante en paralelo y sería aquella que demanda el concepto del concepto. La academia responde sobria:

“entidad de cierta naturaleza abstracta en la cual se subsume una clase de objetos.” (Mux, 2008)

Se trata de establecer en el decurso temporal lo que entendemos y cómo lo hacemos sobre los contenidos lingüísticos y su relación semántica y pragmática. Metodológicamente llegamos a una impresionante veta de conocimientos y de sentido de la historia. Lo pusimos a prueba con los vocablos república y constitución para, en el manejo de los elementos que resaltan en el contraste de los usos y variaciones del lenguaje, asir sus significados e intenciones. El asunto evidencia el riesgo de trabajar con elementos frágiles o susceptibles de confusión. La doctrina apunta:

“Tanto en lo que se refiere a su naturaleza, como en lo que concierne al tipo de relación que se establece con los objetos subsumidos, e incluso la naturaleza de la misma subsunción, han sido problemas cuyo tratamiento tiene una historia y un desarrollo que no siempre han ido en conjunto. He aquí que, dado este desarrollo histórico, resulta difícil atribuir tal o cual teoría conceptual a autores antiguos y modernos, pues ellos sin duda trabajaban con conceptos del concepto muy distintos a las actuales.” En la antigüedad la deliberación tiene al supuesto ontológico como su referencia primaria y luego hará de la idea y de la representación una suerte de compartimento estanco. Veamos las observaciones que nos ofrece la doctrina:” En la antigüedad clásica, los problemas de lenguaje son tratados casi sin excepción como problemas puramente ontológicos y se presta poca atención a la relación entre el aspecto conceptual de una idea y el conjunto de objetos subsumido o asociado con dicho aspecto conceptual. Parménides inaugura una influyente tradición de insalvables mal entendidos ontosemánticos, cuyas raíces la siguiente: en lugar de creer que se está elaborando una lógica de las nociones conceptuales, el pensamiento parmenídeo cree que está descubriendo a priori la lógica del Ser. Debemos esperar hasta la época de los sofistas escépticos para que las consecuencias de este malentendido

salgan a la luz. Sexto Empírico nos dirá que, dado que el ser y el decir son incommensurables, no se puede decir el ser de las cosas. Esta aseveración marca una profunda ruptura con la tradición parmenídea.” (Mux, 2008)

Platón es evocado con la destreza que le es propia y precisa la doctrina que:

”En Platón encontramos por primera vez el intento serio de elaborar una teoría de lo que hoy podríamos llamar conceptos: la teoría de la subsunción de una multitud de objetos bajo una entidad abstracta llamada Idea. La noción de Idea en Platón parece ajustarse casi a la perfección con la actual noción de concepto. Hay, sin embargo, diferencias insalvables: a) en el Cratilo, el primer intento filosófico de reflexión sobre el lenguaje, Platón parece afirmar que el lenguaje no es un medio seguro para alcanzar las ideas; b) las ideas no sólo tienen características conceptuales, sino que, además, son el ser de las cosas y c) la forma en la que los seres racionales entran en contacto con esas ideas ha sido siempre objeto de controversia, tal como el mismo. Platón lo atestigua en el Parménides, y tal como Aristóteles le ha señalado en su famosa crítica de la innecesaria duplicación de mundos. A pesar de ello, es mérito de Platón haber destacado el carácter pragmático del lenguaje (dado que en Cratilo Sócrates lleva a uno de sus dialogantes a aceptar que se trata de un instrumento) y su noción de Idea es no representacional; esto es: las ideas no incluyen cualidades. Un ejemplo: la idea de “lo verde no es verde, y la idea de hombre no tiene ojos ni brazos. Aristóteles, por su parte, desarticulará la vertiente realista de su maestro y concebirá que “lo inteligible en acto” no tiene un ser propio, sino que es algo que el mismo intelecto encuentra, por medio de un proceso inductivo, en los entes individuales que poseen cierta semejanza, mientras que el ser de las cosas – en lugar de ocupar un lugar en una ontología de seres abstractos está en cada cosa individual. Se accede a lo inteligible por medio de una inducción de casos particulares y sólo después de haber examinado esos casos particulares nos encontramos en condiciones de enunciar algo general que relacione a todos esos casos: he ahí la inteligibilidad del mundo, por medio del pensamiento, a través del lenguaje.

Durante la modernidad, la noción de “concepto” estaba confundida con la noción de “idea”, y esta última ya tiene, primariamente, un componente representacional: una idea es el elemento del pensamiento, y un pensamiento será, según la definición cartesiana, “todo lo que ocurre en nosotros en tanto estamos conscientes de ello”. Esta definición no distingue lo conceptual (la operación lógica de subsunción) de lo representacional” (Mux, 2008) (negritas nuestras).

Mux aclara que la importancia de esa dinámica que se descubre en la modernidad estriba en la inferencia de Hobbes, quién advierte la naturaleza

del lenguaje que busca la relación, la definición, la aprehensión de los objetos. **Agrega el argentino** (Mux, 2008):

“Poder encontrar semejanzas y darle un único nombre a una multitud de objetos en virtud de sus semejanzas es lo propio de un lenguaje políticamente maduro, un lenguaje con el cual pueden establecerse contratos sociales. Locke, por su parte, confunde en el término “esencia nominal”, tanto el concepto (abstracto) como el qualia (particular). Berkeley y Hume niegan la existencia de ideas abstractas y sustituyen esa noción por la de “idea general”.

Seguidamente Kant avanza y precisa que concepto no es representacional e idea, precisamente si es representacional. Esa separación resulta clave, aunque precisa Mux:

*“En Frege contamos con un análisis en el cual se dividen tajantemente las nociones psíquicas, las lingüísticas y las lógicas. **El concepto es una entidad independiente y autónoma; la captación de ese concepto nos ayuda a entender el sentido de una expresión; todo lo que no pertenezca a ese sentido es una representación (como, por ejemplo, el modo en que nos afecta ese sentido o las imágenes que nos evoca), y las representaciones deben ser descartadas del ámbito de la lógica.*** (Mux, 2008) (negrillas nuestras).

Pareciera y lo recoge la academia, susceptible de segmentarse en cuatro etapas, la historia del concepto. Primeramente y con los griegos tras el ser ontológico. Luego en la modernidad temprana deriva la búsqueda en una noción psicológica que admite la representación y los particularismos. Seguidamente con Kant y Frege estaciona en la separación del concepto y la idea y se aleja de la representacional, de esa manera lo lógico se especifica y distingue de lo psicológico y pasa a una fase en que la pragmática destaca en su ausencia postulando otro giro en la *recherche*. El argentino (Mux, 2008) apura con audacia un comentario que en su criterio ubica el asunto en una nueva perspectiva:

“Si el malentendido ontológico fue la marca de distinción en la antigüedad, Gottlob Frege será el portavoz de un malentendido pragmático a partir de fines del siglo XIX. Frege iniciará una tradición de infructuosas búsquedas de “lenguaje perfecto”. Este lenguaje perfecto está cimentado en la univocidad de la referencia. En otras palabras, para que un signo forme parte del

lenguaje perfecto, es necesario que ese signo no contenga ambigüedades y que, por lo tanto, se refiera a un único conjunto de objetos. Para lograr el propósito del “lenguaje perfecto”, es necesario desarrollar una semántica que indique sin lugar a dudas cuál es el sentido y la referencia de cada expresión de un lenguaje perfecto. Sin embargo, una buena parte de las tareas que se encomiendan a la semántica, son preceptivas pragmáticas. Esto es: una semántica puede decirnos cómo conectar una expresión con su referencia, pero no puede decirnos de qué manera usar esa expresión. Frege pretendía que, con una indicación de la conexión entre la expresión y su referencia, también se nos estaba indicando cómo debía usarse una expresión.”

Acá es que la pragmática reclama su entidad. Frege citado por (Mux, 2008) piensa que la sola semántica, se basta para regular por así decirlo el sentido de los vocablos y tropieza con la variedad de intenciones, que en la comunicación humana son posibles.

“Frege indica –aunque nunca define- que el sentido es “lo que entiende una persona que esté familiarizada con el idioma. Esta caracterización sucinta es, sin embargo, muy reveladora. El entendimiento, la familiaridad y el idioma, ¿son componentes semánticos de un término? ¿O más bien debemos decir que los elementos semánticos del concepto tienen una dependencia íntima con ciertas nociones pragmáticas? (Mux, 2008)

Continúa (Mux, 2008) y agrega con autoridad:

“la caracterización de un concepto mediante consideraciones puramente semánticas no agota todo el potencial de dicho concepto, debemos recurrir, por lo tanto, a su aspecto pragmático.”

Retomando la inspiración y sintiendo la pertinencia metodológica del esfuerzo regresamos en nuestro examen histórico del concepto de constitución a Henry de Bolingbroke quién en 1738 avanza una definición que entendemos esclarecedora, decantadora, elucidante:

““that assemblage of laws, institutions and customs derived from certain fixed principles of reason, directed to certain fixed objects of public good, that compose the general system, according to which the community hath agreed to be governed”. Saint-John citado por (Guzmán, 2002)

Entendemos cada vez más como se va gestando ese concepto de constitución en el discurrir que avanzará con los hombres del federalista y,

como antes creímos apreciar, con ese otro concepto el de república, pero; hay que seguir un poco más y así pasar por otro hito. -

Olivier Beaud retoma el testigo y con nosotros continua el relevo en la maratón conceptual y lo hace, destacando en el índice de su trabajo como lo reproduciremos de seguidas. **“Le « moment Montesquieu » dans l’histoire du concept de constitution en France. »**

La sola presentación de Beaud nos comunica bastante y de hecho, por un instante y reminiscencia operando, nos trasladamos al clásico de Pocock y Maquiavelo. Pero; si bien Montesquieu merece su “momento” deberá compartir el concepto de constitución en su acabado legitimatorio como ya vimos con Vatell y antes que el mismísimo Barón de la Brède con Jean Jacques Burlamaqui quién no cuenta con el reconocimiento ni la notoriedad que exhibe Charles de Secondat, pero se anticipa en el uso en Francia del vocablo constitución en su semántica actual. El texto de Burlamaqui se intitula *“Principes du Droit Politique”* y por poco antecede a *“De l’esprit des lois”*. Burlamaqui maneja con madura destreza el concepto de constitución como, forma de organización social y política a la que se ha llegado y asumido formalmente. **Nuestro citado Guzman precisa:**

“...En él se puede apreciar esta significación estática, por ejemplo, en el cap. IV de la 1ª parte, rubricada: *De la Constitution essentielles des Etats. Ou de la manière dont ils se forment*, en donde se define el contenido : *“Après avoir traité de l’origine des Sociétés civiles, l’ordre naturel veut que nous examinions quelle est la constitution essentielle des états, c’est-à-dire, quelle est la manière dont il se forment, et quelle est la structure de ces édifices merveilleux”*. Más adelante dice que hay diversas formas de gobiernos, según el número de los detentadores de la soberanía (uno, varios, una asamblea), y que : *“c’est ce qui fait la constitution de l’Etat”* : *“En un mot, la constitution de ces Gouvernements ne peut être changée, que de la même manière et par la même méthode par laquelle on l’établit, c’est-à-dire, par le concours unanime de toutes les parties contractantes, qui ont fixé la forme du gouvernement par le contrat primitif d’association”*.

Asimismo :

« **"Ces maladies viennent ou de l'abus du pouvoir ou de la mauvaise constitution de l'Etat..."** ; y **"Pour les défauts du Gouvernements, il peut y en avoir de plusieurs sortes. Par exemple... si la constitution de l'Etat rend l'expédition des affaires fort lente ou fort difficile, comme en Pologne, où l'opposition d'un seule des membres de l'assemblée rompt la Diète.** (Guzmán, 2002) (*negrillas nuestras*).

De pasada se advierte otro interesante detalle y es el uso de Derecho Político que, precede al de Derecho Constitucional que será más propio de la post revolución, por cierto. Regresando con (Beaud, 2009) y también con el momento de Montesquieu s'observa al profesor francés iniciar recordando a Carl Smidtt quién presenta a Montesquieu :

« *parmi les auteurs qui défendent la « notion idéale de la constitution libérale bourgeoise » et qui auraient le mieux illustré la « distinction entre constitutions assurant la liberté et constitutions ne l'assurant pas. »*

Beaud replica al maestro germánico reconociéndole a Montesquieu la impronta liberal en el manejo que hará del concepto de Constitución pero ; objetándole :

« *il fait partie des auteurs qui ont oeuvré en vue du passage du constitutionnalisme ancien au constitutionnalisme moderne ».*

No obstante reconoce qu'el Barón de la Brède :

« *"Souhaite bâtir une théorie politique capable de marier la liberté avec la constitution, et donc propose une théorie du gouvernement modéré, meilleure forme de gouvernement. »* (Beaud, 2009)

Moderación se lee también como prudencia y allí se verifica la aproximación del pensamiento de Charles y el de Aristóteles. Inclusive; se establece una interesante parentela entre la Politeia de Aristóteles y la derivación del vocablo Constitución que se reconoce en la Francia moderna. En efecto; Elie Carcassonne y con notable énfasis lo repite Beaud, en una obra que califica

de pionera así lo presenta (Cascassone, 1927)¹⁰. Empero veamos a Montesquieu y como Guzmán lo monitorea:

“Con este sentido estático es que infinidad de veces aparece constitution en el influyente *De l'esprit des lois* (1748) para designar lo que en otras ocasiones su autor también llama espèces de gouvernements, de las que distingue el republicano, el monárquico y el despótico. He aquí algunos ejemplos : "La constitution de Rome et celle d'Athènes étaient très sages"; "M. Law, par une ignorance égale de la constitution républicaine et monarchique"; "Platon ne craint point de dire que l'on ne peut faire de changement dans la musique, qui n'en soit un dans la constitution de l'État" "Il y a aussi une nation dans le monde qui a pour objet direct de sa constitution la liberté politique"; "Voici donc la constitution fondamentale du gouvernement dont nous parlons"; "Les trois pouvoirs n'u sont point distribués et fondu sur le modèle de la constitution dont nous avons parlé" "Aristote...quand il traite de la monarchie, il en établit cinq espèces: il ne les distingue pas par la forme de la constitution, mais par des choses d'accident; "La constitution était monarchique, aristocratique et populaire"; "Un État peut changer de deux manières: ou parce que la constitution se corrige, ou parce qu'elle se corrompt". El libro XI se rubrica : *Des lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec la constitution ; un capítulo entero de este libro trata De la constitution d'Angleterre ; y el cap. 16 del libro XXIV se titula : Comment les lois de la religion corrigent les inconvénients de la constitution politique. En todos los casos, la referencia es no, al inicial momento constitutivo de la forma de gobierno, sino a ésta, en cuanto ya formada y vigente en un momento posterior* (Guzmán, 2002).^(NEGRILLAS NUESTRAS)

A partir de la publicación del texto de Montesquieu “*De l'esprit des lois*” se ha podido establecer una consolidación del sentido político y jurídico que la Constitución conoce como vocablo y más aún en sincronizado posicionamiento seminal, semántico y pragmático en el diálogo docto, pero en el espacio del intercambio público y aun coloquial. No fue un develamiento de Montesquieu, pero recibió con él la *autorictas* desde luego y de allí, su asunción al altar de los conceptos fundamentales. Sin embargo; la obra en sí (*De l'esprit des lois*) no trata con rigor y pretensión académica el

¹⁰ Même si l'on a pu reprocher à cet auteur d'être « resté muet sur l'histoire du mot de constitution » et de ne pas avoir examiné les « sources collectives » (A. Vergne, thèse, p. 27, note 78) citado por BEAUD en obra citada.

concepto, pero; como antes vimos lo usa aquí y allá en un sentido que transporta un significado y una carga política novedosa. Tal vez pasa al concepto de constitución o, al vocablo en el léxico de Montesquieu, como aquel “*status*” de Maquiavelo, que conoce de seguidas una notable fortuna. Más recientemente no obstante y en un trabajo rico y provechoso sobre Charles de Secondat, el análisis postula nuevos enriquecimientos que la ciencia y la historia en su replanteo doctrinario, no le acordaban. Un trazo es suficiente para asentar la convicción de que Montesquieu aún enseña y todavía es audaz desde su pensamiento. En efecto; el libro XI, *De L Esprit des lois*, es intitulado como sigue: “*Des lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec la constitution*». La clave de bóveda que aparece consagrada apunta a la siguiente combinación material; En la Constitución fragua la libertad y la separación de los poderes y desde entonces le ofrece al vocablo no solo la entidad conceptual sino lo posiciona definitivamente. La doctrina denuncia la paradoja que hace que el hallazgo este comprendido en la glosa del sistema político inglés y por cierto, Henry de Bolingbroke y su reflexión y elaboración aclara y dimensiona el asunto como evidenciamos arriba, no solo en el terreno del concepto “in comento” sino más aún en el círculo exquisito de la teoría constitucional que se nutre desde los pechos de la experiencia británica.

Un autor antes invitado a asistirnos acota :

“Le concept de “constitution” peut servir d’exemple aux nombreux glissements sémantiques permis par la pensée de Montesquieu. Fine mécanique qui permet de limiter un pouvoir par essence dangereux, la constitution ‘apparente à une “chaîne” qui traduit des rapports de pouvoirs, une tension, un équilibre politique et social auquel il convient de se soumettre au risque de le casser. De la “constitution de l’Etat (ou du gouvernement)” entendue comme ce qui est, comme le constat d’un ordre politique naturellement établi, s’opère une subtile transition, jamais rigoureusement fondée, vers « la constitution » entendue comme ce qui doit être, c’est-à-dire une juste distribution des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire. En faisant de la constitution, la condition de la liberté politique, Montesquieu a donné à

ce concept une acception favorable, une charge positive qu'il avait déjà dans la pensée grecque à travers le terme de politeia (Tillet, 2001).

Dijimos antes que esa *Constitución* a la que, descubrimos ya no es necesario llamarla del Estado porque ya se posicionó semánticamente y lo describe amen de significarlo o al menos, lo contiene en el terreno de la comprensión racional y recibe el acabado de elaboración en Inglaterra. Montesquieu la traerá al continente y la ajustará a otro desarrollo que también se muestra primero en el reino unido y nos referimos a la separación de los poderes. Es un concepto que los diccionarios considerarán a la moda y cuyo distinguido abolengo ubica en el lenguaje o de éste viene legitimado. Se habría producido una derivación desde aquel vocablo *Politeia*, pero especialmente con el sentido que Aristóteles le dio con su pensamiento especialmente. En resumen; será el momento de Montesquieu, pero, nutrido del pensamiento y la observancia de los ingleses, quienes alojaron el concepto en la dinámica de su sistema, recogerá en su largo periplo el pretendido significado aristotélico de Politeía y en Francia, emergerá por oposición a Absolutismo. En efecto; como ya se anotó antes, la constitución que capta en su examen el Barón, precisa a la libertad como el bien a tutelar y de allí, agregado el elemento de separación de los poderes surge un instrumento cuasi-mágico para comunicar y decir al Poder que se debe a la libertad y le limita y controla para hacerse posible. Ese sincretismo político y jurídico destaca a la hora de antagonizar con el absolutismo, reñido con el individuo, con tendencia a regularle, con el ánimo de interferir y una percepción exuberante del Poder en la relación societaria.

Beaud echará mano de (Koselleck R. , 1990) para adelantar que :

« ...pour comprendre un concept, il faut, dans la mesure où l'on tient compte des événements politiques et sociaux, prendre en considération les « concepts parallèles ou antonymes », de manière à redonner « la véritable place d'un mot en tant que "concept" dans la structure sociale donnée ou les affrontements politiques du moment »

El Estado monárquico de Francia postula desde el siglo XVI su racionalidad. El Rey lo era por consentimiento que suponía la aquiescencia de las Cortes soberanas y el Parlamento de Paris. No era pues de *legibus solutus* sino sujeto a leyes que le alcanzaban y debía respetar. Entre las costumbres y dispositivos legales a menudo heredados del imperio romano, el Rey conocía limitaciones significativas. La paulatina mediatización que se inspira en Bodino y la interpretación de la teoría de la soberanía frente al llamado régimen o constitucionalismo medieval se decidirá en Francia en términos favorables por su indivisibilidad al Monarca que se aleja así de controles y con ello de la orientación que ofreció en Inglaterra la experiencia de un sistema mixto. Por otra parte; semánticamente se abre un grueso y áspero debate:

"Le problème qui se pose alors est celui de la signification de cette expression qui fait l'objet d'une intense lutte sémantique entre le Roi et les Parlements. Mme d'Épinay a parfaitement résumé le problème constitutionnel par excellence de l'Ancienne France. « Il est certain que depuis l'établissement de la monarchie française, cette discussion d'autorité, ou plutôt de pouvoir, existe entre le roi et le Parlement. Cette indécision même fait partie de la constitution monarchique ; car si on décide la question en faveur du roi, toutes les conséquences qui en résultent le rendent absolument despote. Si on la décide en faveur du parlement, le roi, à peu de chose près, n'a pas plus d'autorité que le roi d'Angleterre ; ainsi, de manière ou d'autre, en décidant la question, on change la constitution de l'État. (Beaud, 2009)

Notamos entonces que surge el concepto y como idea arrastrará al vocablo. Se trataría de una decantación posible entre el manejo de los exégetas absolutistas y el uso que se impone y que ha conocido el vocablo y del cual Montesquieu será y jugará un rol fundamental. El proceso que precipita el acontecer revolucionario y sus hitos ideológicos como las declaraciones y entre ellas aquella de agosto de 1789 es de poco precedido por:

" El concepto de "constitución" sufrió una nueva mudanza en la Francia Revolucionaria, bien que haya recibido el modelo creado en los Estados Unidos de un documento contenedor de la forma de gobierno. Para los teóricos de la ciencia política, la "constitución" podía referirse a cualquier

*forma de gobierno. De la Revolución Francesa, en cambio, la noción saldrá identificada con una forma determinada: aquella que contiene la distinción y separación de poderes y que presupone el reconocimiento de los derechos del hombre. Esta última idea flotaba difusamente en el ambiente. Así, por ejemplo, en el cahier général de doléances del Tiers État de Mont-de-Marsan, escrito para los Estados Generales convocados en 1788, se lee: "La cause de tous les maux qu'a éprouvés le royaume réside principalement dans le défaut de constitution. Les droits de l'homme, la raison et la justice n'ont jamais été la base sur laquelle on a fondé les différentes institutions de son gouvernement...il est temps qu'on pose des règles fixes, et qu'on assure à la France une constitution qui garantisse les droits naturels et imprescriptibles des hommes". Para los autores del cahier, la Francia monárquico-absoluta carecía de **constitution**, como es que achacaban los males del país precisamente al défaut de constitution. En el juramento del 20 de junio de 1789 en el Jeu de Paume, la Assemblée Nationale en que los États Generaux se habían convertido el 17 precedente, consideraba haber sido convocada "pour établir la constitution du Royaume" y anunciaba no separarse "jusqu'à ce que la constitution du Royaume soit établie et affermie sur des fondements solides", lo cual también implicaba negar que entonces existiera una constitution en el reino." (Guzmán, 2002)*

Olivier Beaud sin vacilaciones acomete otra jornada de examen y análisis con el otro interlocutor al cual sus estudios e investigaciones, le permiten pensar debe revisarse el concepto de Constitución en la Francia de la modernidad. Se refiere el profesor Beaud al abad Siéyès y lo hace, con el deferentísimo trato antes dado al Barón de la Brèdè. Anuncia pues el docente francés el "moment Siéyès". El pensamiento de Siéyès advertirá el carácter revolucionario y trascendente de los eventos que vive Francia y especialmente se percata de la novedad que, no por inédita, está llena de los elementos que su idea demanda y transporta. Hay que detectar, entre otras carencias o disfunciones, la que alude a los conceptos y allí es donde el de Fréjus, ofrece una de sus más importantes tributos. Pensar, elaborar, forjar un avío ideológico para el viaje de la revolución no es suficiente; hay que teorizar y en esa perspectiva, construir un lenguaje cónsono, una semántica apropiada, un paradigma enfocado, hay que inventar una mundología al tiempo que se revisa "L ancien régime" y se propone un *nouveau ordre*. En

eso consiste la acción revolucionaria, en cambiar el mundo. Beaud no se contiene y escribe:

« ” l'œuvre de Sieyès marque un tournant fondamental dans la pensée politique et constitutionnelle à tel point qu'on a pu lui attribuer « l'invention de la constitution moderne ».

Y agrega el docente francés (Beaud, 2009) lo que será por demás útil para comprender :

« La science constitutionnelle de Sieyès témoigne d'une remarquable perception de la nature et des enjeux de la notion moderne de la constitution. Son œuvre illustre le changement de paradigme constitutionnel pour les lois fondamentales. »

Y aún más acota (Beaud, 2009):

“ il fusionne les deux acceptions respectivement classique et moderne de la constitution comme agencement des pouvoirs et comme loi fondamentale. D'un côté, il saisit la dimension organisationnelle de la constitution à travers la métaphore organique du « corps » politique. Par là, il peut utiliser la ressource de cette acception médico-biologique de la constitution qu'il emprunte probablement à Rousseau et à Montesquieu, et donc indirectement à la tradition de la pensée politique qui n'a jamais perdu de vue la « corporité » de l'institution politique. « Il est impossible de créer un corps pour une fin sans lui donner une organisation, des formes et des lois propres à lui faire remplir les fonctions auxquelles on a voulu le destiner. C'est ce qu'on appelle la constitution de ce corps.

Pero aparece una interrogante que apunta al individuo y ello resalta en el balcón liberal tanto como en el republicano. No se tratará solamente de organizar las cosas para cuidar al poder del poder sino también a los ciudadanos y más aún, a las personas vistas como miembros de la sociedad y del cuerpo político. Siéyès lo capta y se convertirá en una suerte de aporía que se confirma en el tránsito que muestra una primera constitución que no acaba por sancionarse y luego al terror convertido en política democrática.

Precisa (Beaud, 2009):

“Mais d'un autre côté, si la constitution du « gouvernement » est nécessaire pour que l'Etat existe et fonctionne comme pouvoir politique, elle doit être aussi utile et favorable aux individus. La nation – explique-t-il – à intérêt « à ce que le pouvoir public délégué ne puisse jamais devenir nuisible à ses commettants. De là une multitude de précautions politiques qu'on a mêlées à

la constitution, et qui sont autant de règles essentielles au gouvernement, sans lesquelles l'exercice du pouvoir deviendrait illégal.

Beaud todavía apura otro trazo para precisar la idea :

“Telle est la seconde dimension libérale de la constitution désormais considérée comme une loi fondamentale. Comme chez les Pères fondateurs de la révolution américaine, elle est conçue comme le moyen juridique de protéger la souveraineté du peuple contre les gouvernants.
(Beaud, 2009) (*negrillas nuestras*)

Siempre temió Sièyès por la Constitución a la que sabía vulnerable en su enorme entidad sin embargo y creativo, ensayó su protección distinguiéndola por sobre otras normas y con relación igualmente al actor político y autor de esa manifestación soberana. Ultima Beaud:

“La constitution d'un Etat républicain suppose donc – et organise – la subordination des pouvoirs constitués au pouvoir constituant, comme l'avait deviné Vattel sans théoriser cette distinction (v. supra). De même, Sieyès explique que si les « lois constitutionnelles » sont dites « lois fondamentales », ce n'est « non pas en ce sens qu'elles puissent devenir indépendantes de la volonté nationale, mais parce que les corps qui existent et agissent par elles, ne peuvent point y toucher. Dans chaque partie, la constitution n'est pas l'ouvrage du pouvoir constitué, mais du pouvoir constituant.

De lo cual se infiere una mecánica en procura del objetivo de garantizar la Constitución y en la misma medida la sustentabilidad del ejercicio de las libertades. Beaud asienta citando directamente al abad:

« "Aucune sorte de pouvoir délégué ne peut rien changer aux conditions de sa délégation. » (QTE, chap. 5). (Negrillas nuestras en párrafo citado)

Y completa :

« Ainsi l'expression de loi fondamentale est désormais accolée à celle de loi constitutionnelle pour spécifier la suprématie de la constitution et la subordination des gouvernants à cette constitution prévue comme une loi, comme un impératif. » (Beaud, 2009)

Guzman y Beaud se ponen de acuerdo para evocar un pasaje que destaca y a guisa de colofón lo invocan al final de sus respectivas reflexiones e investigaciones. Lo reproduciremos como lo hace Beaud in extenso y lo merece aunque ya le citamos antes pero cuanto pertinente resulta recordarlo:

“La Constitution embrasse à la fois : la formation et l’organisation intérieures des différents pouvoirs publics, leur correspondance nécessaire & leur indépendance réciproque, enfin, les précautions politiques dont il est sage de les entourer, afin que toujours utiles, ils ne puissent jamais se rendre dangereux. Tel est le vrai sens du mot Constitution ; il est relatif à l’ensemble & à la séparation des pouvoirs publics. Ce n’est point la Nation que l’on constitue, c’est son établissement politique. La Nation est l’ensemble des associés, tous gouvernés, tous soumis à la Loi, ouvrage de leurs volontés, tous égaux en droits, & libres dans leur communication, & dans leurs engagements respectifs. Les Gouvernants, au contraire, forment, sous ce seul rapport, un Corps politique de création sociale. Or, tout Corps a besoin d’être organisé, limité &c, & par conséquent d’être constitué. Ainsi, pour le répéter encore une fois, la Constitution d’un Peuple n’est & ne peut être que la Constitution de son Gouvernement & du pouvoir chargé de donner des Loix, tant au Peuple qu’au Gouvernement. Donc, la distinction des Citoyens en ordres ne peut appartenir à la Constitution d’aucun Peuple (Beaud, 2009).

Sièyès en nuestro criterio y por su dimensión telúrica en el ambiente de la revolución, legitima otros comentarios que, no obstante, acompañaran un intento que no por fallido deja de mostrar su compromiso con la Constitución y nos referimos al *jury constitutionnaire*. Indagaremos un poco más sobre el Abad para comprender el **jury constitutionnaire** y comencemos con una cita de Madame De Staël: “Les écrits et les opinions de Sièyès formeront une nouvelle ère en politique comme ceux de Newton en Physique.”

Sièyès probablemente constituyó la personalidad creativa y resuelta más influyente en la alborada del proceso revolucionario francés. Su capacidad para la abstracción conjugaba con la respuesta pertinente, sobria para la polémica, para la réplica, para encontrar nuevas y succulentas razones no tenía parangón. Hacía amigos, pero también enemigos. Denso, competitivo, pero especialmente concluyente, logró teorizar sobre el proceso, dándole sentido orgánico a las ideas y consecuencia, consistencia al esfuerzo intelectual que una revolución reclama. Se le atribuye la creación de la guardia nacional porque además de teorizar, abordaba con soltura y practicidad la respuesta a las interrogantes políticas y administrativas. Fue

Sieyès un icono de inteligencia, pero, sin pretender el liderazgo que eclipsa, por el contrario; aparecía como una centella deslumbrante para decir cómo eran las cosas, cómo asumir los caminos certeros, cómo pasar sin confusión el carrefour del tiempo joven que entra, que debuta, que insurge frente a aquel otro que agoniza...parecía conocer, conversar, entender al destino... y su masaje cruento, inesperado, vil en ocasiones le acompañó.

El terror, como se conoce al período que sigue a la Constitución del año I, pudiera entenderse, con una frase atribuida a Maximilien Robespierre quién, por transparente, por pulcro, por prístino, por inmaculado, por hierático, por sus venas verdes tal vez fue llamado el incorruptible. Y dijo : “*On conduit le peuple par la raison et les ennemies du peuple par la mort...*”. Si necesidad hubiera aún para comprender la naturaleza del sentimiento que animaba al ala radical y las conclusiones a las que podrían llegar, bastaría evocar el lema de Saint Just; “*Ce qui constitue la République, c’est la destruction totale de ce qui lui est opposé*”.

El acido de la duda, la torcida emoción del resentimiento, la miserable envidia como diría Victor Hugo y la pretensión de legitimidad que excluye, que segrega, que margina convertidos en afán popular, rodearon, estimularon al movimiento jacobino y entre ellos y el forcejeo sans- culottes, engendraron el pernicioso odio que, como otras tantas veces en la historia de los pueblos, llegó para marcar la pauta y empaparla de sangre.

Las armas del terror fueron, a ratos, los conceptos pero, la filosofía y la intolerancia adornaron sus formas. El espíritu de San Bartolomé fue visto de regreso. El florete del verbo hería más que las espadas y el bajo psiquismo convertido en democracia justificaba todo en el espacio público del rencor. La revolución hambrienta canibalizaba en un ritual sensual y ponía en evidencia además y sin embargo, para comprar en la taquilla del porvenir como una moraleja que:

“el poder corrompe y con Lord Acton repitamos y el poder absoluto corrompe absolutamente...”-

Formal, riguroso, no desprovisto de majestad, Sieyès aborda como en un discurrir cualquiera, la opinión vertida el 2 del Termidor así:

“Le pido a la jury constitutionnaire tres servicios 1) Que vele fielmente por la guardia del depósito constitucional; 2) Que se ocupe, al abrigo de las pasiones funestas, de todos los pareceres que puedan servir para perfeccionar la constitución; 3) por último, que ofrezca a la libertad civil un recurso de equidad natural en ocasiones graves en que la ley tutelar haya olvidado su justa garantía...”

En otras palabras, prosiguió (Sieyes, 1988):

“considero a la jury constitutionnaire: 1) Como tribunal de casación en el orden constitucional; 2) Como taller de proposiciones para las enmiendas que el tiempo pudiese exigir en la Constitución; 3) finalmente, como suplemento de jurisdicción natural para los vacíos de la jurisdicción positiva. Se trata de desarrollar estos diferentes puntos de vista.”

Antes de navegar en la glosa que persigue a la propuesta de Sieyès, suerte de proyectil dirigido a los Once de la Comisión, es menester fijar y eventualmente recordar algunas referencias útiles para situar y contextualizar la temática que de suyo se analiza y seguir su paso coherentemente para ello hemos revisado a (Braudel & Labrousse, 1880). Vivía Francia una fatiga que no escatimaba a nada ni a nadie. La economía estanflacionada. El horror como un fetiche acompañaba su imagen exterior y en particular, en las Cortes de los vecinos se erizaban los nobles y el clero, a la sola mención de la experiencia criminosa de la revolución. Internamente divididos, inseguros, medrosos los unos pero también los otros y bajo la sospecha general el régimen. Guerra exógena pero también endógena despunta la descripción del entorno y ello, en medio de la pobreza pública y de las más variadas carencias. El mundo campesino soliviantado su espíritu es como un torbellino insatisfecho. El discurso de la libertad se va perdiendo en el discurso que reclama satisfacciones a las necesidades y más complejo y peligroso aún en la oferta de la felicidad. Terrible creer que en la fe no obra la razón, pero,

peor aún saber la razón incapaz de sostenerse en la fe. Las banderolas de la revolución ondeaban pesadas, el dedo acusador tantas veces accionado dejaba ver tal vez, otros culpables y la revisión, la reforma, la corrección como una panacea regresaba al discurso. La Constitución, la madre, el marco, la referencia, al tiempo que victimada, también yacía imputada, acusada, inoculada del virus de la falibilidad...El abate caviloso, vestido su rostro del nacarado de su palidez reacciona. Se atreve, osa, desafía, pero sutil, talento al apoyo, genio y soberbia como otras veces busca en su ministerio, una pócima mágica para controlar a la revolución que dueña de todo ya, presta parece a engullir, como la nada en el libro de Michael Ende, Una historia sin fin, citado arriba, pero veraz e intenso, a sumar, a agregar, a tragar, a asimilar, a fagocitar inclusive decimos a la revolución misma. ¡El medio se adueñó del fin...! Sieyès le hace un petitorio al *Jury Constitutionnaire* que arriba enunciamos y veámoslo para comprenderlo básicamente, como una propuesta que persigue un control. Entiéndase, un dispositivo para educar la actuación pública conforme a una dinámica que la limita y cuida de los supuestos de abuso, exceso o desviación en que pueda incurrir la potencia pública. Se trata de entender que la Constitución debe y puede abandonar los parámetros retóricos para constituirse en normativos. -

Por otra parte; es menester resaltar una circunstancia y es aquella de acuerdo a la cual, la Constitución es un hecho político, intenso y sin embargo de necesaria sobriedad y es claro que obraba ello en la conciencia de Sieyès. Si así es, también ha de transitarse un camino para llevar esa naturaleza política a una dimensión normativa sin la cual, quedaría expuesta a los avatares pasionales propios de la mecánica del poder y los distintos elementos que le acompañan en su devenir...-En suma pues, el abate pudiera haber pensado en el *Jury Constitutionnaire* imaginándoselo dentro de un sistema, una red de institutos diseminados en el espectro público para asegurar un propósito de carácter estratégico, que ofreciera estabilidad

política, al disponer como antes dijimos de un control, un alfil sobre la diagonal del Poder Político y Administrativo y del otro, una fundación susceptible de conjugar el inevitable juego entre el poder constituyente y el poder constituido que sabemos bien, eran criaturas cuyo padrinazgo lo enorgulleció y reclamó para el gentilicio.

La reflexión sobre la Constitución y sobre el Poder Constituyente que sin dudas resumió, ensambló y como una máquina echó a andar Sieyès siempre dado a los juegos geométricos y como Hobbes a las abstracciones mecánicas, para alguna doctrina conoció antecedentes o al menos profetas y si bien obra en la reminiscencia de nuestra investigación procede. Así, (Carpio) **acota**:

“...Las raíces propias de su construcción (del poder constituyente) pueden ya deducirse del planteamiento de Montesquieu, en su obra Del Espíritu de las Leyes (1748), en el que, tras la teorización sobre la necesidad de limitar a los poderes legislativo, ejecutivo y judicial como poderes constituidos, se esconde el reconocimiento de un poder previo y superior a todos ellos que precisamente les ha dado existencia”

Continúa Carpio Marcos:

“O tal vez, en las ideas de un Emer de Vattel, que en una década después en su libro “Derechos de Gentes o Principios de la Ley Natural aplicados a la conducta, y a los negocios de las naciones y de los soberanos” · (1758), desde una opción un tanto escéptica pero perfectamente explicable por la época, ya claramente vislumbrará la necesidad de distinguir entre un poder constituyente de los poderes constituidos...”

Vattel diría: “...Pero la Constitución será un fantasma vano, é inútiles las mejores leyes, si no se observan religiosamente. La nación pues, debe vigilar sin descanso para que las respeten igualmente los gobernantes y los gobernados. Atacar la Constitución del Estado, y violar sus leyes, es un crimen capital contra la sociedad; y si los que le cometen son personas revestidas de autoridad, añaden al crimen mismo un pérfido abuso del poder que se les ha conferido...”

Es claro, pues que la nación goza del pleno derecho de formar ella misma su constitución, mantenerla, perfeccionar y arreglar a su gusto todo lo perteneciente al gobierno sin que nadie pueda con justicia impedirselo, pues se ha establecido para su conservación y felicidad...”

Aquí se presenta ahora una cuestión muy importante. Pertenece esencialmente a la sociedad hacer las leyes... cuya potestad se llama poder legislativo. La nación puede confiar su ejercicio al príncipe, ó a una Asamblea, o a ésta y al príncipe conjuntamente; los cuales tienen desde entonces un derecho de hacer leyes nuevas y abrogar las antiguas. Preguntase ¿Si su poder se extiende hasta las fundamentales, y si pueden mudar la Constitución del Estado?" Los principios que hemos establecidos nos obligan ciertamente a decidir que la autoridad de estos legisladores no alcanza a tanto; y que deben mirar como un hecho sagrado las leyes fundamentales, si la nación no los ha autorizado expresamente para mudarlas, porque la Constitución del Estado debe ser permanente; y puesto que la nación la ha establecido primero, y ha confiado después el poder legislativo a ciertas personas, las leyes fundamentales están exceptuadas de su comisión. Es claro que la sociedad ha querido que el Estado estuviese siempre autorizado por leyes convenientes a las circunstancias, y ha delegado para este efecto a los legisladores el poder de abrogar las leyes civiles, pero ninguna cosa induce a creer que haya querido someter su constitución misma a su voluntad. En fin, si la Constitución es la que autoriza a los legisladores, ¿Cómo han de poder mudarla sin destruir el fundamento de su autoridad?

...Cuando las leyes fundamentales del Estado han arreglado y limitado el poder soberano, ellas mismas señalan al príncipe la extensión y los límites de su poder, y el modo de ejercerlo. Está pues, estrechamente obligado no sólo a respetarla, sino también a mantenerlas, porque son el plan sobre el cual la nación ha resuelto trabajar en su felicidad, y cuya ejecución le ha encargado. Observe religiosamente este plan; mire las leyes fundamentales como inviolables y sagradas; y sepa que desde el momento en que se aparte de ellas, sus ordenes son injustas, y son puramente un abuso criminal de la potestad que le confirieron. Y si es en virtud de esta potestad el depositario y defensor de las leyes y está obligado a reprimir al que ose violentarlas ¿Podrá despreciarlas el mismo?" Vattel citado por (Carpio).

Pudiera decirse luego de la lectura de Vattel y como concluye Carpio Marcos, hay un antecedente en Francia a la teoría del Poder Constituyente que luego presentará Sieyès citado por (Pandoja, 1993) y en todo caso, se entroniza su opinión sobre la división del poder constituyente y formado como un aporte a la ciencia constitucional de raíz francesa.

Es conocida la influencia de la religión y del pensamiento cristiano en los hombres que marcaron con sus reflexiones a sus sociedades y a sus tiempos, pero en el caso de Sieyès, además de su notable estatura

intelectual sobresalió y en tal grado que suscitó admiración, estupor, sorpresa su mimetismo político. Durante una década pudo el abate ofrecer presencia dilecta en la estructura de poder. Mientras otros perdieron encanto, sintonía, autoridad e inclusive la cabeza, el abate, al extremo que ha sido llamado oportunista, se deslizó sigiloso y en ocasiones estelarizó conservando siempre una aureola luminosa. Pero al coloquio que hemos de presenciar, además de la nación, se hace presente la engreída y voluptuosa Soberanía para confrontar la personalidad de la Constitución. Viene a nuestra memoria la recreación que sobre el Fausto de Goethe y el dialogo con Mefistófeles, se permite (Toynbee, Study of History, Edición francesa con prólogo de Raymond Aron, 1972) entre tentaciones y demonios.

Del objetivo de la investigación y de la reflexión

Abocarnos a la comprensión, al examen, a la ponderación de las palabras de Sieyès vertidas el 2 y el 18 del Termidor es clave en la reflexión que adelantamos. Comenzamos a responder por qué y para qué propone Sieyès el Jury Constitutionnaire. Trataremos también de echar luz donde merodea la sombra. ¡Nos referimos a la intención del autor...! La significación del control de la constitucionalidad, sus orígenes, su evolución, su trascendencia será otro capítulo que atenderemos, aunque, sin perder de vista el elemento principal de nuestra búsqueda.

Seguidamente, miraremos a la Soberanía, por un instante al fondo de los ojos y no olvidemos a Baudelaire y "*en el instante también reside la eternidad*". ¡Decía veraz Goethe que "solo es brillante aquél que nunca llega! pero se trata ahora y tal vez siempre de comprender...!

6.2. DEL JURY CONSTITUTIONNAIRE. NATURALEZA POLÍTICA Y JURÍDICA.

Admite Sieyès citado por (Pandoja, 1993) que la cuarta proposición que hizo a la Comisión de los Once el 2 del Termidor *“tenía como objeto el establecimiento de una Corte Constitucional”*

Ensayo de legitimar su propuesta haciendo una presentación en la que mezcla sus habilidades políticas y su consistencia jurídica. Como si se tratara de un ejercicio platónico, fino, sagaz, irónico a veces, formula interrogantes que responde con aseveraciones plausibles y siempre pertinentes Sieyès citado por (Pandoja, 1993):

“La necesidad de una Jury de Constitución constituye una suerte de cuestión preliminar; no ha tropezado con dificultades en efecto, ¿Cómo sería posible que la previsión del legislador se acostumbre a la idea de una constitución abandonada a sí misma, valga la expresión, desde el momento de su nacimiento? Una Constitución es un cuerpo de leyes obligatorias o no es nada; si es un cuerpo de leyes, ¿se pregunta uno dónde se encontrará su guardián y dónde la magistratura del tal código?”

El asunto, ciento cincuenta años más tarde, representó motivo para la discusión en el supremo altar jurídico de ascendencia germánica y desde luego ha dejado una marca indeleble en el análisis y en la exégesis consecuente. ¿Quién debe ser el guardián de la Constitución? Dos titanes, dos trenes se encontraron de frente. De un lado, (Schmitt, 1998) afanoso de legitimar un régimen y de convertir a la aventura en secuencia lógica y natural, y de otra parte, el jurista de mármol, el austriaco nacido en Praga (Kelsen, ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?, 2002) deseoso de inmunizar a la institución de las turbaciones denominadas legitimidad.

Coloca (Sieyès, 1989) a la Constitución en un plano superior y de dominio. Arte de la mayéutica al apoyo, desliza en su discurso la argumentación de la que se infiere la pertinencia de su alegato así:

“Es preciso poder dar una respuesta. Un olvido, a este respecto, sería tan inconcebible como ridículo en el orden de lo civil; ¿por qué lo permitiríais en el orden de lo político? Las leyes cualesquiera que puedan ser, suponen la posibilidad de su infracción, junto con una necesidad real de hacerlas respetar”

Y continúa (Sieyès, 1989):

“¿A quién habéis nombrado para recibir la denuncia de que se haya infringido la Constitución? ¿Y a quien, para aplicar la ley? ¿Creéis que la magistratura civil podría cumplir una tan alta misión? Pensad en el sabio decreto por el cual habéis prohibido a los jueces ordenar que se presenten ante ellos los administradores, a causa de sus funciones; con mayor razón no les concederéis la facultad de ordenar que se presenten ante ellos los primeros cuerpos políticos del Estado. No, no podemos ignorar tanto la importancia del texto constitucional que la reduzcamos a no ser sino un título del Código Civil. Errores semejantes distan mucho de vuestro pensamiento: ¡y me decís que no debo perder mi tiempo en ponerme a seguir demostrando la necesidad de un freno constitucional!” (Subrayado nuestro)

Nuevamente el escultor figura en la piedra y el abate define un rasgo más a la silueta en la que trabaja y así, si antes precisaba la esencia superior de la Constitución a la cual, se le debe acatamiento y respeto, a la cual ha de guardársele un espacio deferentísimo, el siguiente golpe muestra que en la ontología del texto constitucional obra, en su fenotipo, la calidad de freno, de límite al poder. Vuelve (Sieyès, 1989) como antes lo hizo en oportunidad de debatir sobre la primera Constitución y de los correlatos organizativos, administrativos e institucionales que resultarían de la nueva organización del Estado que sustituye al viejo régimen y nosotros repetimos una cita antes servida y *“a esta necesidad de organizar el cuerpo de gubernativo, si se quiere que exista o actúe, hay que añadir el interés que tiene la nación porque el poder público delegado no puede llegar a ser nunca perjudicial para sus comitentes. De ellos se deducen una multitud de precauciones políticas insertas en la Constitución y que suponen otras tantas reglas esenciales al gobierno que, sin ellas, el ejercicio del poder sería ilegal.”*

No es por cierto una cualidad ligera, anodina, un adorno pues, al contrario; supone revelar el elemento estratégico más significativo y contundente posible en la construcción de una sociedad normada. Nuevamente insistimos en el afán que creemos acompañó al abate de ofrecer asiento, arraigo, fundamentación al proceso de estructuración societaria y en particular, a la definición de la potencia pública ambientándola, rodeándola de las piezas e instrumentos que la orientan y cuidan de los peligros propios de su actuación

y dicho sea de pasada, de su propia naturaleza. Antes había (Sieyès, 1989) expresado al referirse a los títulos IV y V del proyecto de Constitución lo siguiente:

“Si diésemos a la palabra Constitución su justo valor, lo descubriríamos casi por entero en la organización del establecimiento público central, es decir, en esa parte de la máquina política que constituís para formular la ley, y en aquella que la contiene inmediatamente y que destináis a procurar, desde el punto de vista central en que la colocáis, la ejecución de la ley en todos los puntos de la República”

Conviene anotar lo que alguna doctrina llamará fascinante pero oscura y hasta misteriosa en las referencias analíticas que sobre los discursos de Sieyès concernientes al temático objeto de consideración se han formulado. Lucien (Jaume, 2002) destaca el hecho, evocando a P. Bastid, cierto, sin embargo, de que no se trata de una primicia, de una idea nueva sobre control de constitucionalidad. Apunta que tomará la forma de un examen de la conformidad de la ley a la Constitución el 2 del Termidor y luego se elevará hasta formular un tribunal de derechos del hombre accionable por el ciudadano común. Precisa (Jaume, 2002) que la primera imagen, la relativa al examen de constitucionalidad de las leyes, ya había sido propuesta a la constituyente en 1791, durante el período llamado de revisión de la Constitución y que el giro perceptible el 18 del Termidor por parte de Sieyès, mostraría como el abate recogía del tapete alguna de sus cartas sentido por la relativa frialdad como no fue distancia con que parecieron ser apreciadas sus propuestas. El debate parlamentario es duro, apasionado y pragmático. El edificio que erige y presenta como un proyecto Sieyès para cuidar a la Constitución y para limitar al poder produjo un vértigo entre los representantes que no atinaron a penetrar o a comprender o a acompañar el discurrir del pensamiento de Sieyès. El final del debate muestra un siroco, un auténtico vendaval crítico en el que Thibaudeau riguroso, preciso, letal derrotó la propuesta y además consiguió la unanimidad para ello. En

realidad; la clase política francesa pareció comportarse oligárquica y creyó protegerse encarnando concupiscente la representación como soberanía.

Pero que no nos arrastre, al menos en este tiempo, la glosa y la suerte de la propuesta de Sieyès, sin haberla analizado suficientemente y así, comencemos descubriendo la significación que tiene el primero de los servicios demandados por Sieyès al Jury Constitutionnaire: *“que vele fielmente por la guardia del depósito constitucional”*

Atribuyéndole la cualidad de Tribunal de Casación en el orden constitucional. Examina Sieyès citado por (Pandoja, 1993) con notable precisión lo que pudiéramos llamar son los actos susceptibles de derivar en una violación de la Constitución. Esos actos, pueden ser comprendidos dentro de la actuación de los funcionarios o de los ciudadanos, pero, los divide el de Fréjus, como de dos clases; *“los actos responsables y los que no lo son”*.

Seguidamente, el abate sustentará la tesis de acuerdo a la cual los llamados actos responsables, así como sus autores, tienen sus jueces naturales; son ajenos a la atribución de la Jury Constitutionnaire. Luego, postulará Sieyès, comenzando por los ciudadanos, los actores y las circunstancias jurídicas que los acompañarían como consecuencias al violar la Constitución. Indica el abate:

“Empezaré por los simples ciudadanos: cuando un ciudadano viola la constitución, su acto es un delito; su persona es responsable, es juzgado por sus jueces ordinarios. No hay aquí un lugar para la atribución de la Jury Constitutionnaire”

y agrega el de Frejus:

“los funcionarios públicos responsables, en el ejercicio de sus funciones, pueden infringir también las leyes constitucionales; y pueden hacerlo de dos maneras; abusando del poder que les ha sido dada, sin salirse de los límites de su procuración, o rebasando dichos límites. No examino los efectos más o menos peligrosos de tal excedencia de poderes; no habrán actuado, si se quiere, más que por un objeto indiferente, más que para prestar un servicio

bueno en sí mismo. Poco importa; han cometido violación constitucional; son culpables." (Pandoja, 1993)

Nótese que el abate se ha referido a los ciudadanos y luego a los funcionarios marcando las distancias que operan entre una y otra condición reconociéndoles en común que ambos tienen responsabilidad personal pero *"El ciudadano está en libertad de hacer todo lo que le plazca más allá o fuera de la ley. Tiene que responder solamente de lo que hace contra ella".* y **detalla Sieyès citado por** (Pandoja, 1993):

"El funcionario público se torna culpable no sólo al obrar directamente en contra de la ley sino también al permitirse el menor acto oficial más allá o fuera de la ley, puesto que la existencia y los derechos del ciudadano pertenecen a éste como propios, al habersele sido dados por la naturaleza y la ley no existen sino para garantizárselos; en tanto que el funcionario público, como tal, no tiene ni existencia ni facultad de obrar más que por una creación de la ley".

Desembocará el abate no obstante en el reconocimiento de la jurisdicción natural como aquella que atraería la competencia en los supuestos comentados y desde luego, excluyéndolo del magnetismo de la Jury Constitutionnaire. La calidad de instancia que conozca como juzgado supremo, como Tribunal de casación en materia constitucional, aporta a su idea, una dimensión de elevadísimas pretensiones. L' abbe lo sabe, llegada la hora de su presentación. Casación significa:

"La acción de anular y declarar sin ningún efecto un acto o documento", o acaso, "la instancia excepcional, al punto de no resultar grato a los procesalistas el término, que permite recurrir contra el tribunal de apelación u otros especiales (como los amigables componedores), tan sólo en los casos previstos en la ley, cuando se haya incurrido en el fallo contra el cual se acude en casación, bien en una infracción de ley en la omisión de alguna formalidad esencial en el procedimiento." (Cabanellas, 1989)

Cuidar la integridad de la Constitución, evitarle agresiones, desfiguraciones, se convertirá en un propósito medular para Sieyès y ello, ofrece, revela, descubre la verdadera razón de la Jury Constitutionnaire para L'abbe, y que, a nuestro juicio se resume así: Un Ancla, un mecanismo para fondear el afán

revolucionario y permitirle a la sociedad el sosiego, la sobriedad indispensable para florecer, para cosechar, para fructificar....-Siéyès citado por (Pandoja, 1993) quería, pretendía, construía la estabilidad afirmando desde bases ciertas y sólidas un modelo social participativo cuya organización reclama y demanda calificándola de fundamental para el progreso y la prosperidad de Francia pero, cómo lograrlo si la revolución ebria de su legitimidad deambulaba caprichosa por doquier, sonsacando, perturbando, fragilizándolo todo.

Al comienzo Siéyès lució a todos y sus escritos lo confirman, como el cerebro de la revolución, como un creativo y audaz analista, pero luego, fue visto con sospecha y dudas por su marcada tendencia a encontrar pertinencia en la mesura y en la ecuanimidad...Robespierre lo calificó de topo de la revolución acusándolo de vacilante, titubeante e indeciso. En realidad, el revolucionario Siéyès era más un estadista que un agitador y esa condición permitió que resultara necesario para unos y otros que llegando al poder o controlándolo, requieran de la moderación, la inteligencia y la astucia del que balancea químicamente los distintos elementos en procura de una solución....Aprendió y ejerció pragmático el quehacer público, se le atribuye la paternidad de la unidad político territorial del departamento en Francia, adquirió sin la oratoria deslumbrante de otros un espacio propio, personal y reconocido que lo mantuvo como actor determinante por más de una década y se permitió inclusive siempre en procura de la estabilidad participar del 18 Brumario pretendiendo aportar la cabeza acompañada de la espada de Napoleón Bonaparte... Como bien sabemos, el curso terminó poniéndolo todo y con ello palideció finalmente el de frejus.-

La segunda demanda que Siéyès formula al Jury Constitutionnaire concierne a la perfectibilidad de la Constitución. En efecto, si algo había quedado evidenciado en los primeros años de la revolución y puesta a prueba dolorosamente era la virtud del texto fundamental. Tal como arriba

indicamos, la Constitución resultó blanco de los dardos venenosos que la dinámica política como el granizo de la tormenta arrojó sobre ella. Víctima pues que sin embargo el debate ácido transformaba en la diana de los reclamos, denuestos, diatribas que su naturaleza de marco referencial facilitaba y permitía. Así, es propio de los escenarios inestables, hiperestésicos, virulentos culpar a la Constitución de las fallas, disfunciones, carencias y maledicencias diversas que la emoción política conoce. En Venezuela por cierto pero pudiéramos afirmar que en América Latina toda, hemos tenido abundantísima experiencia a lo largo de casi doscientos años de existencia y nosotros, con más de dos docenas de constituciones para comprobarlo. Inclusive, hoy en día, se habla en algunos escenarios académicos del Estado Anómico para definir esa debilidad manifiesta y paulatina que ha acompañado o seguido en tránsito tumultuario continental caracterizado por la inconsistencia normativa societaria y en particular la precariedad del dictado constitucional. Al respecto ver (Walmann, 2000).

Sieyès apuntó al Jury Constitutionnaire como el instrumento corporativo que funcionaría sobriamente a la manera de un taller, una fábrica susceptible de revisar el articulado constitucional para templadamente corregirlo, ajustarlo, remozarlo. Se define desde luego una mecánica que permite, mediando una planificación temporal y multi institucional el examen, la consideración, la clínica de la Constitución.

El asunto no es jurídicamente ligero y políticamente es más bien complejo. La teoría jurídica cree visualizar en el espectro de la revisión constitucional la figura constituyente que en ocasiones llamará derivada, para referirse a aquellos casos en que la propia Constitución contiene definiciones sustantivas y procesales para su escrutinio. También la teoría jurídica cree posible, enjaular al furioso y a veces díscolo poder constituyente que en su presentación “originaria” o “revolucionaria” exhibe un carácter altivo, presuntuoso, imparable, dominador e inexorable. No le es fácil al Derecho

ponerle esa camisa de fuerza al telúrico fenómeno político que (Negri, 1994) advirtiera; “*todopoderoso y expansivo*”.

Pero, conviene asumir sin desmayo que el asunto propone un juego de tensiones propio de su naturaleza. Sieyès que ha visto al proceso revolucionario aullar y a dentelladas desgarrar la misma élite que lo promueve, cree posible y oportunísimo además atajarlo, mediatizarlo, educarlo para asegurar el objetivo de estabilidad que percibimos constituye su propósito estratégico. Piensa el abate que es posible visualizar y fiscalizar la evolución normativa societaria realizando periódicos ajustes a la constitución.

La intención de Sieyès citado por (Pandoja, 1993) traduce como en una fórmula de alquimia, una suerte de función constituyente dual, en el que, el Jury Constitutionnaire obraría como escenario de cohabitación de agentes delegados constituyentes, para cuidar la integridad de la Constitución y sobre todo, apartarla, segregarla, protegerla de los avatares, de las embestidas, de las acometidas de la polémica política a menudo tentada por las bajas pasiones así como, por la compulsiva tendencia a pretender el barrido de los adversarios y de las ideas que sustentan. Nuevamente Sieyès ambiciona la estabilidad...Pero el abate niega al Jury Constitutionnaire el derecho de modificar la constitución y cree posible la articulación de una acción constituyente dividida entre las asambleas primarias, la Jury Constitutionnaire y la legislatura. Un giro a lo Montesquieu se podría decir.

En el tatami post moderno se ha replanteado la significación, la importancia, la naturaleza inclusive del poder constituyente, trayendo de nuevo a la polémica al tapete político. En el caso de Venezuela hemos vivido sujetos a las invocaciones constituyentes que el capricho del liderazgo consideró necesarias. Viene a mi memoria el excelente trabajo que (Hernández, 2005) realizó y en el que, al final expone en términos audaces una teoría que

limitaría el tiempo del poder constituyente y a todo evento lo reconocería en su faceta “derivada” y desde luego, contradiciendo entera y totalmente la tesis de (Negri, 1994) que bien sabemos, le acuerda en virtud de la teoría de la democracia absoluta al poder constituyente, una vigencia permanente. Probablemente y a propósito del comentario de Negri, valdría la pena recordar a Hannah Arendt quien postula al espacio público y a la acción de los hombres, en una dinámica generacional que extiende desde luego el tiempo histórico, lo dilata, lo estira pero que no lo confunde con el tumulto humano incapaz de fundar para la historia misma.

La idea de la constante refundación, la recurrente revisión, la compulsiva tendencia a negar el pasado, a adosarle todas las fallas y a pretender el liderazgo reiniciar, redescubrir la virtud que como dinámica tanto daño le ha hecho a Venezuela fue denunciada, en términos por demás convincentes por el maestro Luis Castro Leiva en ocasión del Discurso que pronunciare el 23 de enero de 1998 y que por cierto, para confirmar lo que ha sido a menudo la errática actuación del cuerpo político, no levantó más que algunos comentarios de intelectuales y políticos. Como bien amaba recordar Mario Briceño Iragorri, en nuestro país los mensajes no tienen destino.

Sigamos con Sieyès y el tercer requerimiento sería un:

“suplemento de jurisdicción natural para los vacíos de la jurisdicción positiva, que ofrezca a la libertad civil un recurso de equidad natural en ocasiones graves en que la ley tutelar haya olvidado su justa garantía”.

Ciertamente L’abbe, movió sus peones en procura de atraer a la Comisión de los Once hacia un territorio siempre posible en el que los derechos humanos, con su carga de emoción y su valor instrumental pesaran en la fragua decisoria pendiente. Sabemos que no conoció la propuesta el respaldo que sin embargo parecía capaz de conquistar.

6.3. DEL CONTROL DE LA CONSTITUCIONALIDAD. ORIGEN, NATURALEZA Y EVOLUCIÓN.

“Se que no concediendo a los jueces el derecho de declarar anticonstitucionales las leyes damos indirectamente al poder legislativo el poder de cambiar la constitución, puesto que no encuentran ya barreras legales que lo detengan. Pero vale más todavía otorgar el poder de cambiar la Constitución del pueblo a hombres que representan, aunque sea imperfectamente esa voluntad popular, que a otros que no representan más que a ellos mismos.” (De Tocqueville, 2006)

La salvaguarda de la Constitución, su respeto e integridad, su aplicación y especialmente su supremacía han constituido por sí solo, tema de renovados debates. La doctrina llamará ese ejercicio en procura, en provecho, en atención a la pureza, a la fidelidad, a la lealtad constitucional, Control de la Constitucionalidad y ya de por sí, parece conveniente admitir de una vez que también mueve a discusión el orden en que la idea del Control de la Constitucionalidad se ha presentado. Los norteamericanos reclaman por ejemplo para ellos el descubrimiento y la secuencia de la idea y de su implementación. Los franceses de su lado, advierten que la materia ha sido y es objeto de sus consideraciones como pioneros y los ingleses, sin la estridencia y el orgullo de los otros también invocan la paternidad. **En realidad, nos estamos refiriendo a la Constitución entendida como la norma básica, fuente de la legalidad e instrumento que recibe con la modernidad el encargo político y jurídico de fundar formalmente a la sociedad, de organizar al poder, de fijar mediando el reconocimiento y las garantías consecuentes a los derechos humanos y de recrear un sistema de gobierno asentado en la democracia.** La construcción del Estado constitucional del cual esbozamos una descripción en el párrafo anterior, supone la materialización de la soberanía que por cierto, es un concepto de incomodo manejo para los ingleses y en particular para aquéllos que como Coke entendían el common law como la perfección de la racionalidad, como el depurado ejercicio del juicio, el acabado sedimento que la recurrencia proporciona (Matteucci, 1998). Será también Coke (1552-1634)

a quién corresponderá muy probablemente iniciar lo que alguna doctrina califica como el antecedente de lo que hoy llamamos Control de la Constitucionalidad, en la sentencia impartida en el proceso Bonhan. En efecto; las circunstancias convierten al Bonhan' s case, de un caso sencillo en sus elementos materiales, que no abundaremos por parecernos adjetivos, en la plataforma por la cual situará Coke, la moderna institución del control de la constitucionalidad de las leyes por parte del poder judicial y además, el instrumento que distingue y diferencia pero también subordina a los actos del parlamento, frente al common law. **Matteucci lo expresa así:**

“...Afirma Coke que el common law regula y controla los actos del parlamento y en ocasiones los juzga del todo nulo y sin eficacia, ya que cuando un acto del Parlamento es contrario al derecho y a la razón común repugna, o es imposible, el common law lo controlará y lo juzgará nulo y sin eficacia...y sigue (Matteucci, 1998);“...En definitiva, existe un derecho superior a la ley del Parlamento; un estatuto tiene una validez formal cuando deriva del Parlamento, una validez sustancial, cuando es racional y; el control de su contenido corresponde a los jueces del common law. En realidad, tanto en los reports como en las Institutes limita siempre al poder legislativo del Parlamento; una ley contraria a la carta magna «soit tenue p'nul» afirma Coke”.

El llamado mundo latino por su parte tendrá en el artículo 16 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de agosto de 1789 una postulación fundamental:

“Toda sociedad en la cual no esté asegurada la garantía de los derechos ni determinada la separación de poderes no tiene Constitución” (García de Enterría, 2001).

Desde luego, la Constitución así vista se asume paralelamente en su perspectiva sistémica como la llamará Burdeau más adelante: *el estatuto del poder*; lo que configurará en la Constitución un agente político, un factor, un actor real y desde luego diana de embates de la derecha y de la izquierda (García de Enterría, 2001). Todavía más; con la pasión del realismo Carl Schmitt opinará:

“el Estado no tiene constitución, es constitución; todo y cualquier Estado obviamente”. (García de Enterría, 2001).

Se nota entonces que la concepción de la Constitución así integrada es una empresa política y jurídica y por ende reclamará mecanismos para su protección y seguridad so pena de verse en la eventualidad arrasada por la vorágine de tentaciones y pasiones con el riesgo que ello puede sugerir. Una y otra vez esta naturaleza fue diagnosticada por Sieyès y el Jury Constitutionnaire es un ademán concreto en la dirección de cuidar la constitucionalidad. De hecho, la Constitución de 1791 y la fábrica que la produce se hacen preguntas al respecto, pero, no culminan ninguna elaboración probablemente por resultarle aún complejo y sin suficiente maduración las derivaciones que el análisis y la discusión temática más que aportar prometen. Fue una constitución que no llegó a ser ni los mecanismos dispuestos tampoco. La Constitución es la nación, es el pueblo, es la comunidad. Lo que denuncia o insinúa Sieyès en su glosa sobre el Tercer Estado ha de rápidamente invocarse para articular el necesario puente histórico entre el nacimiento de la Constitución moderna y la edificación del constitucionalismo como resultante de su evolución histórica. Así toma claridad el inicio de la Constitución Americana:

“We, the people of the united states. Do ordain and establish this constitution”.

Seguimos con (García de Enterría, 2001) quien tercia en la doctrina y acuña:

“La Constitución, por una parte, configura y ordena los poderes del Estado por ella contruidos, por otra, establece los límites del ejercicio del poder y el ámbito de libertades y derechos fundamentales, así como los objetivos positivos y las prestaciones que el poder debe de cumplir en beneficio de la comunidad”. **Inclusive agrega:** *“La constitución jurídica transforma el poder desnudo en legítimo poder político. El gran lema de la lucha constitucional ha sido la exigencia de que el (arbitrario) government by men debe disolverse en un (jurídico) government by laws”.*

La Declaración de Virginia en 1776 y antes la de New Hampshire y la de Carolina del Sur de enero y marzo respectivamente del mismo año enuncian

los elementos y principios constitutivos del llamado constitucionalismo moderno que incluyen, por cierto, fundamentos como la independencia judicial y desde luego la protección de la libertad frente a la autoridad y frente a la ley inclusive cuando la susodicha resulte una transgresión de los derechos de los hombres. Es menester ofrecer lectura al magnífico trabajo de (Dippel, 2005) quién reclama un reexamen del asunto, aportando útiles y succulentos comentarios. Los colonos norteamericanos habían tomado de los ingleses la convicción de que el poder está limitado, y todavía la ley y el Parlamento mismo lo están. Locke les había mostrado que frente a la injusticia era legítima la rebelión. El metabolismo histórico político y la significación de las decisiones que como colectivo tomara la nación norteamericana constituyen la arquitectura del constitucionalismo tal como lo entendemos hoy en día.

No será, sin embargo, hasta inicio del siglo XIX, cuando se producirá un evento que para muchos es realmente sino el antecedente, la primera de las acciones concretas de control de la constitucionalidad a partir de las grandes revoluciones. Me estoy refiriendo al “**Madison vs. Marbury’s case**” que concierne a la decisión de la Corte Suprema de Justicia de los Estados Unidos de América, con ponencia de su magistrado presidente John Marshall:

“...decididamente es competencia y deber del ministerio judicial decir lo que la Ley es. Cuando dos leyes se contradicen los Tribunales deben decidir la acción de cada una de ellas. Lo mismo acontece cuando una Ley se opone a la Constitución..., si pues, los Tribunales han de observar la Constitución, y si la Constitución es superior a cualquier disposición ordinaria de la legislación, aquélla, y no ésta, deberá regir el caso a que ambas se refieran”

Aún cuando la decisión que recién comentamos tiene carácter de pionera para la federación norteamericana, (García de Enterría, 2001) citando a Schwartz precisa

“...entre la revolución y el momento de esa sentencia (Madison Vs. Marbury), los tribunales de los estados habían ejercido el poder de declaración de inconstitucionalidad al menos veinte veces...” (negritas nuestras)

Posteriormente, se producirá un consistente y valiosísimo crecimiento en la conciencia cultural y en el ejercicio jurisprudencial norteamericano del control de la constitucionalidad de las leyes, por medio de la acción judicial y si bien, las sucesivas enmiendas han remozado la escritura constitucional, ha sido la interpretación judicial la que ha cumplido el rol de guardián de la constitucionalidad y ello, por cierto, ha tenido una influencia notable en América Latina.

En Europa las cosas fueron distintas y la evolución de las instituciones y la tozudez de las regresiones monárquicas hicieron de la Constitución un código formal escasamente, despojándolo de su trascendencia liminar. En efecto, a partir del Congreso de Viena de 1814 el tránsito histórico político intentó reescribir la historia estampándole a la constitucionalidad una debilidad frente a la cual, el modelado político actuaba erosionando de acuerdo a las coyunturas y a los intereses. El tránsito decimonónico actuó como una centrifuga echando por los lados buena parte de la sustancia constitucional propiamente y dejándole a la susodicha apenas un rol formal de delineamiento del poder y sus funciones, opacando a menudo incluso el principio de la separación de los poderes o enervándolo inclusive en construcciones institucionales que eximían al poder de los controles que en el marco constitucional le son ínsitos. Basta leer la base de la teoría de los actos políticos o de gobierno de (Penagos, 1985) que debuta en Francia hacia 1814 para comprender la trama de fondo.

Las experiencias de las guerras mundiales y las circunstancias que les dieron origen mostrarán, sin embargo, cómo la consideración de la Constitucionalidad evidenció, la grosera carencia de principios de hondo y profundo arraigo que tal vez enervarían los intentos y conatos que contra las

bases de la moderna Constitucionalidad se llevaron a cabo. Sorprende por ejemplo la actitud que tomó buena parte de los más reputados juristas alemanes quienes, no vacilaron a la hora de desconocer no sólo a la Constitución de Weimar, sino también a los derechos humanos fundamentales que aparecían consagrados en el variado y bien elaborado ordenamiento jurídico teutón.

Parecería no obstante que; es a partir de Núremberg, de la fundación de la Organización de las Naciones Unidas y, sobre todo, de la suscripción de los tratados de París y Roma de 1951 y 1957 respectivamente, creadores de la Comunidad Europea del Acero y del Carbón y de la Comunidad Económica Europea en que se replanteará para los europeos, nuevamente el tema de los Derechos Humanos y la necesaria revisión del orden constitucional y legal para cumplir los propósitos que ese esfuerzo implicaba... Los tratados para la integración sectorial de aéreas de la economía y para la constitución de un mercado común traían un lente amplísimo en el que los derechos humanos cabían y especialmente la claridad de los objetivos postulaba una imaginación jurídica y una audacia doctrinaria que reconcibe, la relación de poder y competencia y desde luego a la hermenéutica de la soberanía. Paulatinamente fue aclarándose la imagen de la Constitucionalidad al tiempo que igualmente se perfiló diáfananamente aquella de la soberanía, de regreso a su legítimo titular, pero precisaremos más.

6.4. DE LA SOBERANÍA Y OTROS SOBRESALTOS MÁS

No hemos querido dar por terminada la modesta reflexión que sobre el Jury Constitutionnaire y su significación política y jurídica hemos intentado sin tomar del hilo de la Soberanía para hacer un nudo de nuestro tejido. En el fondo; Sieyès, que había logrado despojar al monarca del atributo para acordárselo a la nación y todopoderosa ella cambiar al mundo, que había también suturado el Rey al cuerpo ciudadano, en un ejercicio quirúrgico sólo comparable al desmontaje y paralela construcción de la sociedad absolutista

en sociedad democrática, logrado con su pluma panfletaria y el ensayo sobre los privilegios y ¿qué es el Tercer Estado? sabía, conocía Sieyès que el engendro deslumbrante del poder constituyente llevaba en sus genes el peligro, el lastre, la tara de la pretensión de omnipotencia llamada Soberanía al cuerpo orgánico de su nuevo titular.

Paralelamente; Sieyès citado por (Pandoja, 1993) pronunció otro conjuro para suturar en el trámite a la representación y más allá de ella...

no hay sino usurpación, superstición y locura.

También (Schmitt, 1998) en su texto la defensa de la Constitución en 1931 anotaba:

“En la actualidad, el frente de la justicia no se dirige ya contra un monarca, sino contra el Parlamento”.

Sin ánimo de recurrir a un intercambio de citas sobre el asunto en cuestión y consciente de que las mismas fuera de contexto valen poco, recordaré sin embargo lo que constituirá el valor jurídico fundamental de la Constitucionalidad y es el gobierno de la norma y no de la personalidad dominante. Regla de oro y en ello obra su calidad que controla al Estado evitando su degeneración, su perversión. Límite al Poder por la vía de su disposición de competencias y, además, por la animación de factores activos en el espacio societario que cumplirían roles diversos de protección ciudadana pero también, asegurando la concreción de la política pública, aunque suene redundante. La participación que a menudo vemos como un derecho es también un deber y en uno y otro ejercicio se advierte el ejercicio del control. La Soberanía que Bodino trajo al mundo para sustentar un poder otrora vacilante, fragmentado, difuminado y precario se convirtió luego en una empresa esotérica de misterios y aliados reservados que servían a la causa de un régimen emergente concentradas sus fuerzas para paulatinamente aniquilar al feudalismo. Esa etapa consumaba sus propósitos

en medio de una concéntrica que desprendía valores, creencias, ideas contrarias al interés y a la naturaleza del hombre que el renacimiento en su esfuerzo de redención mostraba cada vez menos elemental y perceptible. Esa fuerza que reunía la entidad y el afán societario sincronizó a la nación que a su vez emprendió la travesía iconoclasta aprovechando el lance histórico que se le presentaba. Se convirtió desde luego en fragua de la potencia y la impotencia, en altar popular, en icono, en invocación que sin embargo apuntaba acusadora, terca, rencorosa, dominadora y segura de sí a unos y a otros eventualmente. Parecía moverse como una sombra caprichosa detrás del telón donde el poder popular o más bien su representación discurría, vacilaba, embestía ora por el genuino interés popular ora por el mas circunstancial interés oligárquico.

Sieyès que repetimos era un hombre de Estado advirtió el drama y desafió el peligro. Lo hizo como quien navega entre rápidos y piedras en el tumulto de la revolución. ¿Cómo podía denunciar a la Soberanía popular quien la había invitado a la fiesta constituyente? ¿Cómo limitar a la voluptuosa Soberanía quien la había consagrado como todopoderosa? ¿Cómo reclamar disciplina, temple a quien la revolución vulgarizó? El asunto en realidad no era fácil y menos aún hacerlo ante el representante de la Soberanía. Todavía resonaba en la Asamblea la voz de Robespierre citado por (Márquez, 2006) y sus discursos estremecían la memoria de la representación:

“La democracia no es un estado en el que el pueblo constantemente reunido regula por sí mismo los asuntos públicos, la democracia es un estado en el que el pueblo soberano guiado por leyes que son el fruto de su obra, lleva a cabo por sí mismo todo lo que está en sus manos y por medio de sus delegados todo aquello que no puede hacer por sí mismo...”

Rousseau no lo habría dicho mejor. Sieyès citado por (Pandoja, 1993) evocaría tormentoso y así; asumiría la crítica de la idea de Soberanía en términos que me permitiré la licencia de citar textualmente por creer que bien lo amerita el asunto:

“En vez de convencer al pueblo de que se reserve el ejercicio de todos los poderes que le conviene dejar en representación, sería más justo y útil decirle: Cuidado de no vincular a la calidad de un representante único todos los derechos que tenéis; distinguid cuidadosamente vuestras diferentes procuraciones representativas y ved porque la Constitución no permita ninguna clase de vuestros representantes salirse de los límites de su procuración especial...Pero, se dirá ¿en qué se convierten entonces los poderes ilimitados? Los poderes ilimitados son un monstruo político y un gran error de parte del pueblo francés. No volverá a cometerla en el futuro. Les diréis además una gran verdad, en demasía ignorada por nosotros, y es la de que ni el mismo tiene esos poderes, esos derechos ilimitados, que sus aduladores le han atribuido. Cuando se forma una asociación política, no se ponen en común todos los derechos que cada individuo aporta a la sociedad, todo el poder de la masa total de individuos.

No se pone en común, bajo el nombre de poder público o político, sino lo menos posible, y tan solo lo que es necesario para mantener a cada uno en sus derechos y sus deberes. Es indudable que esta porción de poder se parece a las ideas exageradas con que se han complacido en revestir a lo que llamamos Soberanía; y fijaos en que hablo precisamente de la Soberanía del pueblo, pues si existe la tal soberanía, esta última lo es. Esta palabra ha tomado grandes proporciones ante la imaginación porque el entendimiento de los franceses, lleno todavía de las supersticiones reales, se ha creído en el deber de dotarla de todo el patrimonio de pomposos atributos y de poderes absolutos que dieron brillo a las Soberanías usurpadas; incluso hemos visto el espíritu público, en su inmensa largueza, irritarse por no darle todavía más; parecía decirse uno, con una suerte de fervor patriótico, que si la Soberanía de los grandes reyes era tan poderosa, tan terrible, la Soberanía de un gran pueblo debería ser no menos grande.

Y yo digo que, a medida de que nos vayamos ilustrando, que nos vayamos alejando de los tiempos en que se quería saber, cuando lo único que se hacía era querer, la noción de la Soberanía quedará dentro de sus justos límites; pues, repito, la Soberanía del pueblo nos es ilimitada y muchos de los sistemas ensalzados, honrados sin exceptuar a aquel respecto del cual estamos convencidos aun de tener las más grandes obligaciones, no nos parecerán sino concepciones monacales, malos planes de re-total más que de re-pública, igualmente funestos para la libertad y ruinosos lo mismo de la cosa pública que de la cosa privada”.

Había que tener coraje para denunciar la interpretación seductora y fascinante de la Soberanía popular. Años más tarde y cuando el imperio mostró que el período revolucionario capaz de desmontar el estado absoluto, sin aliento, sin ilusión cedía frente a un nuevo autoritarismo, el observador

histórico entre juicios, dudas y dolorosas nostalgias señaló a los jacobinos como responsables.

Para terminar éste segmento acudiremos a (Constant, 1943) al que sabemos continuidad del pensamiento de Sièyes o al menos de larga coincidencia con el de fréjus. Claro que, por elemental congruencia, nos referiremos a un aspecto del testimonio intelectual de Constant pertinente al curso de nuestra reflexión y por ende, metodológicamente admisible en nuestro discurrir. Entre varios temas que trató Constant que son siempre atractivos y útiles, haremos una sencilla recreación sobre la soberanía. En efecto; asume Constant y escribe superando la primera década del siglo XIX que:

“Nuestra Constitución actual reconoce formalmente el principio de la soberanía del pueblo, es decir, la supremacía de la voluntad general sobre toda voluntad particular.”

Constant discurre sobre la naturaleza de esa afirmación, constatando que la misma puede y ha sido manipulada y se ha querido presentar inclusive a la voluntad general como respaldo de felonías, crímenes y traiciones. Convocando una lógica implacable nuestro (Constant, 1943) nos recuerda que:

” ...no existen en el mundo sino dos poderes, uno ilegítimo, la fuerza y otro; legítimo, la voluntad popular. Pero al par que se reconocen los derechos de esa voluntad general, es decir, la soberanía del pueblo, es necesario, es urgente, concebir bien su naturaleza y determinar bien su extensión. Sin una definición exacta y precisa, el triunfo de la teoría pudiera convertirse en una calamidad en la aplicación. **El reconocimiento abstracto de la soberanía del pueblo, en nada aumenta la suma de libertad de los individuos; y si se atribuye a esta soberanía una latitud que no debe tener, puede la soberanía perderse, pese a tal principio, y aún por el principio mismo.” (negrillas nuestras)**

Constant sabe que el liderazgo siempre pretende extender la soberanía; ya para cuando son gobierno o para cuando lo serían. Es una constatación histórica que en esta investigación se ha puesto frecuentemente en evidencia

que, el Poder tiene en su genética una tendencia a sumarse cualidades, capacidades, condiciones y ello hace precisamente a ese poderosísimo concepto de soberanía, portador también y por si mismo de un cromosoma riesgoso.

Releyendo a Sièyès se observa un lienzo similar en el curso racionalizador y lo traemos a colación porque entendemos capital advertir el peligro que disfrazado, escondido, mimetizado en la virtud de la legitimidad puede obrar e incluso accionar sin aparecer de suyo sino, formando parte del discurso que en apariencia se verifica ceñido al ideal democrático. Y agrega (Constant, 1943):

“Cuando se establece que la soberanía del pueblo es ilimitada, se crea y se echa al azar en la sociedad humana un grado de poder demasiado grande por sí mismo, y que es un mal, sea cualquiera las manos en que se coloque.”

La historia ha confirmado el temor de (Constant, 1943) y lo ha legitimado y bastaría mirar el siglo XX en la misma Europa, para dimensionar su verosimilitud. El razonamiento de Smidtt en la Alemania Hitleriana, aquel de Stalin en el país de los soviets o aquel de Mao en China recuerdan bien como la soberanía puede ir en el discurso y en la acción de uno a muchos y en un teatro de simulaciones hundir su puñal en unos y otros y hasta en todos. **El decisionismo** llevado al extremo perdió la sindéresis del pensamiento en provecho de una cínica pragmática que inficionó la comunicación y por esa vía a la sociedad misma. Y ya en Constant y en la claridad de su inteligencia, obran argumentos que si son a ratos buenos para los liberales lo son de suyo también sanos y profilácticos para los republicanos. Y acota (Constant, 1943):

“En una sociedad fundada en la soberanía del pueblo, es seguro que no corresponde a ningún individuo, a ninguna clase someter al resto a su voluntad particular; pero es falso que la sociedad entera posea sobre sus miembros una soberanía sin límites.”

Seguimos con (Constant, 1943) quien desafía a Rousseau al poner límites a la mayoría inclusive y así a la voluntad general. Agrega en otra construcción feliz:

“La universalidad de los ciudadanos es el soberano, en el sentido de que, ningún individuo, ninguna fracción, ninguna asociación parcial puede arrogarse la soberanía si no le ha sido delegada. Pero no se sigue de aquí que la universalidad de los ciudadanos o aquellos que por ellos están investidos de la soberanía, puedan disponer soberanamente de la existencia de los individuos. Hay, por el contrario, una parte de la existencia humana que, por necesidad, permanece individual e independiente y que esta de derecho fuera de toda competencia social.” Dijimos que Constant retaba así a Rousseau que en opinión de (Constant, 1943):

” ...ha desconocido la verdad, y su error ha hecho del contrato social, tantas veces invocado a favor de la libertad, el más terrible auxiliar de toda clase de despotismo. Y precisa Constant que Rousseau:” Definió el contrato celebrado entre la sociedad y sus miembros, la enajenación completa de cada individuo con todos sus derechos y sin reserva a la comunidad.” (Constant, 1943)

Remata con fuerza su argumentación contra el ginebrino así:

” Rousseau mismo se ha asustado de esas consecuencias; lleno de terror ante el aspecto de la inmensidad del poder social que acababa de crear, no ha sabido en qué manos depositar éste poder monstruoso, y no ha hallado preservativo contra el peligro inseparable de tal soberanía imposible. Ha declarado que la soberanía no puede ser enajenada, ni delegada, ni representada. Esto era declarar, en otros términos, que no podía ser ejercitada; esto era anular de hecho el principio que acababa de proclamar.”

(Constant, 1943) reúne en el ejercicio a Rousseau con Hobbes:

“El hombre que ha reducido más espiritualmente el despotismo a sistema, Hobbes, se ha obstinado en reconocer la soberanía como ilimitada, para concluir de aquí la legitimidad del gobierno absoluto de uno solo. La soberanía, dice, es absoluta; esta verdad ha sido reconocida en todo tiempo, aún por aquellos que han excitado las sediciones o suscitado las guerras civiles: su objeto no era aniquilar la soberanía, sino más bien transportar a otros su ejercicio. La democracia es una soberanía absoluta en manos de todos; la aristocracia una soberanía absoluta en manos de algunos; la monarquía una soberanía absoluta en manos de uno solo.

El alcance de la conceptualización que va ensayando Constant se advierte, en la diapositiva que resulta de presentar el objeto subsumido en el discurso

de Rousseau, pero también en el de Hobbes. En un giro liberal, pero de suyo universal por su trascendencia fija un criterio que nos ubica en la disertación (Constant, 1943):

” La soberanía no existe sino de manera limitada y relativa. En el punto en que comienza la independencia de la existencia individual, se detiene la jurisdicción de esta soberanía. Si la sociedad franquea esta línea, se hace tan culpable como el déspota que no tiene más título que la cuchilla exterminadora; la sociedad no puede exceder su competencia, sin ser usurpadora, la mayoría sin ser facciosa. El asentimiento de la mayoría no basta, en modo alguno, en todos los casos, para legitimar sus actos; nada existe en él que los pueda sancionar, cuando una autoridad cualquiera comete actos análogos, importa poco de que fuente se dice emanada; poco importa que se llame individuo o nación; aún cuando fuese la nación entera la que al ciudadano oprimese, no sería por eso la opresión más legítima.”

Hemos insistido en Constant y antes en Siéyès para clarificar uno de los pasajes más confusos y de mayor tentación para los hombres del liderazgo y como hemos visto, no es sencillo el asunto. El concepto de soberanía y su ejercicio desbordan evidentemente la titularidad para convertirse en un material complejo en el acento semántico que Morín le colocaría y desde luego de manejo cauteloso. Especialmente porque arrastra inevitablemente a otros elementos del quehacer político, de las formas de gobierno, de la naturaleza misma de los Estados. Regresaremos pues más adelante al abordar capítulos pendientes como el Poder y la Democracia en la República.

7. DEL PODER Y SU SIMBOLOGIA

Considerar al Poder, aún en la expresión más modesta, constituye una auténtica aventura intelectual con visos temerarios. El concepto mismo de poder abre un debate intenso en el que la realidad se acompleja frente a la historia y las múltiples aproximaciones, conexiones, relaciones de la más variada naturaleza emergen petulantes llenas de especificidad y también de mimetismo. El poder parece alojarse en todas las relaciones humanas. El

poder fue antes y ahora muchos significados y traducciones que difieren y ensamblan en una dinámica paradójica en el que el tiempo, el espacio, la filosofía, la psicología, la cultura, la ciencia, la economía, la antropología, la religión, la sociología, la lengua, el lenguaje, la lingüística son variables influyentes.

Miraremos hacia esa excelsitud no obstante con sobriedad, pero, también curiosos porque de su clínica dependerá buena parte de nuestro análisis. Iniciaremos nuestro fluir de pensamiento afirmando que el poder comienza en la voluntad sin la cual no son posibles las acciones o conductas que mueven al ser humano y más aún a la sociedad. Poder es querer y ello no se cuaja sino desde la voluntad que a su vez entendemos como un ejercicio propiamente del humano por el cual se gobierna y decide aún y más allá de su base animal. Poder sin embargo es, afán de trascendencia, es proyección, es alcance y radiación desde el ser humano y hacia su mundología, poder nos luce pues una acción eficaz del hombre, de concreción de su voluntad sobre las cosas y los congéneres. Acción eficaz expresa capacidad y/o competencia para procurarse un resultado esperado y/o deseado. Empero el atrevimiento se salda con humildad. La doctrina atiende la definición del poder desde planos disímiles pero complementarios. Comencemos sin embargo notando que ya (Arendt, 1972) lamentaba los términos confusos en que la materia se trataba en el mundo de las ciencias políticas y, « Il me parait assez triste de constater qu'à son stade actuel, la terminologie de notre science politique est incapable de faire nettement la distinction entre divers mots clefs tels que « pouvoir », « puissance », « force », « autorité » et finalement « violence », dont chacun se réfère à des phénomènes distincts et différents. »

La imprecisión que reclama Arendt, pudiera explicarse así por (Leroux, 1989):

« La notion de pouvoir est l'une des plus confuses qui soit. Rarement approfondie, souvent utilisée, elle suggère, plus qu'elle ne définit. Impressionne plus qu'elle n'informe. Elle est l'alliée privilégiée de tous ceux qui, pressés d'en finir, veulent faire l'économie du raisonnement tout en gardant l'apparence de la rigueur. Le mot se tord au fil des lignes, épouse l'argumentation au lieu de la contraindre. Victime de sa force de persuasion, la notion de pouvoir peut actuellement tout dire. Elle ne dit donc pas grand chose. »

Recurrir a los idiomas no siempre salva el diferendo. En francés el vocablo “*pouvoir*” es verbo, pero también es sustantivo y se usa desde luego como verbo, para conjugar sobre el sentido de capacidad, posibilidad o permiso. Como nombre; lo vemos participar de una sinonimia con *puissance* que sin embargo supondría la potencia, pero no en un sentido biunívoco. En cuanto al vocabulario científico, el vocablo *puissance* apunta al desarrollo de formulas que aluden a la cantidad de energía que se gana, pierde o se requiere en los distintos procesos y su uso como poder tal vez se haga impropio. En la lengua inglesa, *power*, y así un solo sustantivo denominaría lo que entendemos por poder y también por potencia. Empero el verbo sería **to can**, lo cual facilita las cosas semánticamente. En alemán, como era de esperarse es más complejo y así debemos invocar dos vocablos para referirnos a poder. En efecto; trabajemos desde éste ángulo con Max Weber y:

“El esfuerzo teórico de Max Weber, el más importante sociólogo político del siglo XX, dará en cierta forma continuidad a esa reflexión iniciada tempranamente y romperá, al mismo tiempo, con algunos de esos presupuestos clásicos. La definición que Weber propone del poder (Macht) reitera algunos de esos elementos e introduce otros nuevos. Cuando Weber define el poder como “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”, subraya algunos rasgos que aparecían en la definición de Hobbes, como el carácter intencional y voluntario de esas acciones de poder, pero además destaca otros elementos a los cuales no se había prestado igual atención: 1) la probabilidad efectiva de hacer valer esa voluntad a pesar de las resistencias reales o potenciales del más variado orden y 2) el ejercicio de ese poder que puede tener un fundamento muy diverso y no parte, en modo alguno, de una legitimación de orden contractual

como lo había supuesto Hobbes. Asimismo, la definición de poder de Weber, se acompaña de la caracterización correlativa que él mismo hace del fenómeno de la dominación (*Herrschaft*) entendida como la “probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas”⁶. De esta manera, la dominación restringe el campo de análisis del fenómeno del poder a su ejercicio efectivo, en la medida en que, la capacidad de mando se expresa mediante el acatamiento concreto de quienes obedecen o están dispuestos a obedecer determinadas órdenes.

Como lo subraya Aron citado por (Fernández O. , 1988):

“La dominación supone un cierto grado de institucionalización (sin la cual el dominante no se atrevería a mandar) pero el término de dominación evoca la relación directa entre el amo y el servidor más que la relación entre el gobernante y los gobernados”.

En latín, cabe un recurso a la semántica especializada y a la lingüística como veremos :

« Le latin faisait aussi la différence entre ces deux sens potentia (puissance, pouvoir) et potestas (permission). Notons parallèlement, que politique a deux traductions en anglais : politics et policy, le deuxième sens ayant amené à « vulgariser », en français, la politique au delà du sens premier, vers des applications non étatiques, ni gouvernementales relevant de la stratégie d'action, dans les domaines les plus divers (politique commerciale d'une entreprise, etc.). Dans les langues principales, heureusement, le mot démocratie, lui, se retrouve immuablement correspondre à sa racine hellénique. (Lalande, 1943)

En el idioma español acontece como en francés y seguramente por la raíz latina que, el vocablo poder se usa como verbo que expresa posibilidad y capacidad e igualmente, como sustantivo que llama un fenómeno de control y dominación. Ese mismo sustantivo es utilizado para denominar a las instituciones, aunque se le usa como por antonomasia como autoridad. Y es capital apreciar lo que la lengua y el lenguaje, la semántica y la pragmática pueden definir en el uso y sanción de las ideas y los conceptos.

Es menester ahora; visitar algunos templos doctrinarios, y en nuestro periplo, comenzaremos con los maestros Bobbio, Matteucci y Pasquino. En el Diccionario de Política se lee:

“En su significado más general, la palabra poder designa la capacidad o posibilidad de obrar, de producir efectos, y puede ser referida tanto a individuos o grupos humanos como a objetos o fenómenos de la naturaleza.” (Bobbio, Matteuci, & Pasquino, Diccionario de Política, 1997). Sin mayor novedad se repite allí caracteres bien conocidos del poder, pero, seguidamente se ofrece una precisión útil, (Bobbio, Matteuci, & Pasquino, Diccionario de Política, 1997) *“...el poder sobre el hombre es bien distinguible del poder sobre las cosas. Y este último, en el estudio del poder social, es relevante solo en cuanto se convierta en un recurso para ejercitar poder sobre el hombre.”*

Inmediatamente nuestros profesores estrechan que el poder, no son cosas e inclusive no lo es la tenencia de cosas, colocándose frente a la célebre opinión del inglés Tomás Hobbes quién temprano asentó:

“El poder de un hombre.... consiste en los medios para obtener determinada ventaja futura.” Y luego evocan a Gumpłowicz en (Bobbio, Matteuci, & Pasquino, Diccionario de Política, 1997) quién, a su vez espeto: *“.... la esencia del poder, consiste en la posesión de los medios para satisfacer las necesidades humanas y disponer libremente de tales medios.”* Argumentan y replican entonces los italianos para concluir que, *“El poder social no es una cosa o su posesión: es una relación entre hombres.”*

Sigue la academia elucidando y así se establece que la relación del poder social es “tríadica” entendiéndose entre hombres y un determinado campo o esfera de acción. De otro lado y aún con Hobbes se advierte que habría otro carácter en la relación de poder y es que concierne a un agente activo y uno paciente o, visto desde otra perspectiva, hay una relación causal. Hobbes citado por (Máiz, 1979) lo define así:

“Poder y causa son el mismo efecto, correspondiente con causa y efecto, son el poder y el acto.” Y desde esa línea y, muy a pesar de otros criterios, se reúnen en correspondencia pareceres importantes que la doctrina citada (Máiz, 1979) recoge: *“Pues bien, desde David Hume a Denis H. Wrong pasando por Bertrand Russell, el poder se ha relacionado, cuando no identificado con causalidad, con la habilidad o la capacidad de hacer que sucedan cosas, de producir fenómenos, de generar intencionalmente efectos (Russell, 1938). Y ésta ha devenido con el tiempo, la concepción dominante: Poder es la capacidad de un actor para producir resultados exitosos, (1979): Poder político, en consecuencia, sería la capacidad de un actor de conseguir que otro haga lo que de otro modo éste no haría (Dahl 1957).”*

El “Diccionario de Política” de (Bobbio, Matteuci, & Pasquino, Diccionario de Política, 1997) dedica una extensa cobertura al examen de la tesis del poder y la causalidad. Un elenco de situaciones pone a prueba la variable y van inclusive a la probabilística de la condición suficiente. No es la necesidad tampoco una condición simétrica que legitime entonces una secuencia de causa y efecto, o más claramente de poder y acto. El trío de los italianos aborda entonces, una dinámica de análisis que se refiere a la naturaleza del poder y así acude al llamado poder potencial:

“El poder potencial es la capacidad de determinar los comportamientos ajenos.”

Atrae, en éste momento de la reflexión, afichar un criterio que resulta del aprecio de la cavilación griega. En efecto; (Máiz, 1979) adelanta un pertinente comentario en su obra:

“Ahora bien, heredada del pensamiento clásico de Aristóteles a Cicerón, otra concepción del poder, minoritaria, ha resistido hasta nuestros días, en el seno de la teoría política normativa. Así, a partir de la idea de telos, de finalidad de la vida humana, el ejercicio del poder se refiere a la capacidad de pasar de la potencia al acto, de actualizar una concepción determinada del bien, de ser capaz de realizar una determinada idea de vida buena. De hecho, el propio Hobbes en Leviatán, resulta parcialmente deudor de esta concepción cuando afirma que el poder consiste en los medios presentes de obtener algún bien futuro (Hobbes, 1979, 1:10.) Y acota el español:” Tal es el origen de la escisión latina de la potentia en auctoritas y potestas: la primera entendida como la capacidad de la autoridad de decidir y vincular legítimamente con sus decisiones a los ciudadanos y la segunda; como la capacidad de éstos de actuar de consuno y apoderar o desapoderar a los que ejercen la autoridad (por ejemplo, en Cicerón: potestas in populo, auctoritas in senatu). De este modo se elabora un concepto de poder como capacidad de realización del bien común ora desde el Estado, ora desde la ciudadanía activa.”

No obstante; Máiz connotará que existen otras concepciones y argumentos que provienen del debate de la teoría social que obstaculizan el arribo a una conceptualización del poder. Recordamos a Weber que ya mencionamos y

su celo en distinguir entre autoridad y legitimidad y aún coerción y dominación.

“Parsons ofrece una interpretación de los conceptos de Weber, Macht y Herrschaft, como respectivamente, poder (power) y autoridad (authority). Mientras que Herrschaft se traduce como autoridad legítima, Macht, poder, adopta en buena medida un significado de coerción ilegítima, de dominación, esto es, de uso de los recursos para obtener determinados fines en interés del agente principal coaccionando la conducta de los subordinados.”

Y remata (Máiz, 1979) así:

*“De esta suerte la autoridad constituirá, jerárquicamente, el ámbito sistémico de la política y de la legitimidad. Solo desde ésta tradición puede comprenderse la conocida definición de **Easton** del sistema político como **la asignación de valores mediante la autoridad. (authoritative allocation of values)**. (negrillas nuestras).*

El Diccionario de Política de (Bobbio, Matteuci, & Pasquino, Diccionario de Política, 1997), en el que venimos examinando la temática del poder, dedica e intitula el capítulo VII así:

*“**El poder en el estudio de la Política.**”* Inmediatamente, sin embargo, apunta que el poder es uno de los fenómenos más difundidos de la vida social. Agregan los académicos italianos, *“Se puede decir que no existe prácticamente relación social en la cual no esté presente, de alguna manera la influencia voluntaria de un individuo o de un grupo sobre la conducta de otro individuo o grupo.”*

De allí que resulte muy frecuente relacionar al poder con los más variados episodios del devenir societario, aunque la política reclama su ascendiente en la consideración de la materia y así; la academia gesticula hacia Weber no sin antes recordar que la derivación opera tanto en el campo de las Ciencias Sociales como en aquel otro de la Filosofía.

*“Para Weber, las relaciones de mandato y obediencia más o menos continuas en el tiempo, que se hallan típicamente en la relación política, tienden a basarse no solamente en fundamentos materiales o en la pura costumbre de obedecer que tienen los sometidos sino también y principalmente, en un específico fundamento de legitimidad. **De este p. legítimo, que es frecuentemente designado con la palabra autoridad (v.),***

Weber individualizó tres tipos puros: el p. legal, el p. tradicional y el p. carismático.” (negritas nuestras).

Seguidamente el Diccionario precisa que el **p. legal** propio de la sociedad moderna:

se funda en la creencia en la legitimidad en ordenamientos estatuidos que definen expresamente el papel del detentador de poder. La fuente del poder es pues la ley a la cual obedecen no solo quienes prestan obediencia (los ciudadanos o los asociados), sino también el que manda.

Acotan los italianos (Bobbio, Matteuci, & Pasquino, Diccionario de Política, 1997) de seguidas que:

*“El aparato administrativo del poder es el de la burocracia, con su estructura jerárquica de superiores y de subordinados, en la cual, las órdenes son impartidas por funcionarios dotados de competencias específicas.” El **poder tradicional** se basa en la creencia del carácter sacro del p. existente **desde siempre**. La fuente del p, es pues, la tradición que, impone también vínculos al contenido de los mandatos que el **señor** imparte a los **súbditos**. En el modelo más puro del p. tradicional el aparato administrativo es de tipo patriarcal, y está compuesto de **servidores** ligados personalmente al **señor**. El p. carismático, en fin, se basa en la sumisión afectiva a la persona del jefe y, al carácter sacro, la fuerza heroica, el valor ejemplar o la potencia del espíritu y del discurso que lo distinguen de manera excepcional. La fuente del p. se conecta con lo que es nuevo, que no ha existido jamás y por ello el p. tiende a no soportar vínculos predeterminados. El que manda es típicamente el guía, (por ejemplo, el profeta, el héroe guerrero, el gran demagogo) y aquellos que le prestan obediencia son los discípulos. El aparato administrativo es escogido sobre la base del carisma y de la entrega personal, y no constituye por ello ni una burocracia ni un aparato de servidores.”*

El Diccionario señala luego de Weber a Harold Lasswell, de quién destaca el estudio del poder como fenomenología susceptible de observación y apreciación empírica. Se curtió en el examen de la comunicación y alcanzó notoriedad igualmente por un libro titulado Técnicas de Propaganda en la guerra mundial. Introdujo desde su confeso culto freudiano una variable al estudio del poder y la personalidad. Los académicos se refieren seguidamente a uno de los más influyentes y decisivos pensadores del siglo

XX; Talcott Parsons. No son muchos entre los hoy acatados y respetados pensadores sociólogos, filósofos o psicólogos sociales e inclusive los alemanes, Luhmann o Habermas por solo citar dos de ellos, los que no bebieron de esa fuente o no aprendieron el discurso del sistema leyendo de la mano de Parsons. En efecto; el norteamericano atiende en su reflexión a la **consecución de los fines**. El Diccionario (Bobbio, Matteuci, & Pasquino, Diccionario de Política, 1997) se hace eco de:

“...en la capacidad de dar eficacia a los objetivos colectivos, la función propia del sistema político, en el ámbito del funcionamiento complejo de la sociedad, Parsons define el poder, en el sentido específico del poder político, como la capacidad generalizada de asegurar el cumplimiento de las obligaciones vinculadoras de un sistema de organización colectiva, en el que las obligaciones están legitimadas por su coesencialidad con los fines colectivos. Y por lo tanto `pueden ser impuestas con sanciones negativas, sea cual fuere el agente social que las aplica.” (negritillas nuestras).

Regresando a (Máiz, 1979); reiniciamos con un segmento del trabajo citado del catedrático español que denomina:

“Poder sobre alguien y poder para algo”. El laboratorio del académico labora con afán para examinar el primero de los asertos y así, describir el fenómeno partiendo de una aseveración: “Un actor A tiene poder sobre otro agente B si y solo si A restringe estratégicamente el entorno de acción de B. (Wartenberg, 190: 85)

Antes quiso Máiz precisar:

“En primer lugar, debemos considerar el poder de unos actores sobre otros. Pues el poder (sobre) es la capacidad estratégica y relacional de un actor para conseguir objetivos modificando la conducta de otros actores. Así mediante la voluntad e influencia intencional (Wrong, 1979: 4), y no meramente colateral a la acción de un actor A, las opciones de un actor B se restringen y se ajustan a las preferencias de A.”

Concluye (Máiz, 1979) **en el carácter transitivo de ese poder (sobre) pues:** *“implica sujeto y objeto, una relación de interferencia legítima (autoridad) o arbitraria (dominación). Máiz aborda luego de una derivación extensa y no desprovista de complejidad, la segunda modalidad del poder: El*

poder (para) es la capacidad de un actor de actuar, de conseguir algún resultado en su interés. Por contraste con el poder (sobre), se trata de una capacidad intransitiva y en razón de ello de suma positiva o variable; puede generarse sin disminuir el poder de otros actores. (Máiz, 1979) lo explica también desde otro balcón:

“Resulta bien conocido cómo la teoría de juegos, aportando una explicación que es a la vez individualista, considerando los intereses de los actores y sus estrategias, y estructural, atendiendo a las relaciones pautadas, entre los actores en presencia, muestra cómo diferentes tipos de juego, esto es, de estructuras de incentivos que se presentan ante los actores, pueden conducir a diferentes capacidades y poder de los mismos (Hardin 1995; Dowding 1996; Lichbach 1995). Así, por ejemplo, el conocido dilema del prisionero, (en su variante no iterada) ilustra bien cómo, a despecho de los beneficios individuales de la acción colectiva, ésta tiende a no producirse, pues el juego pone de relieve que, si bien la cooperación universal entre los actores es universalmente preferible a la defección universal, resulta individualmente inestable, dada la imposibilidad de acuerdos vinculantes entre los actores e incluso inaccesible pues requiere la colaboración del otro.

Nietzsche grita de su lado Der Wille zur Macht y así retrasamos en el tiempo para comprender más. Se hace eco de Hobbes citado por (Mayz-Vellenilla, 1999) el alemán e imagino que recuerda aquello:

“De este modo señalo en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder que termina solamente con la muerte.”

El filósofo Nietzsche descubre en el poder, el rasgo más característico de la condición humana.

“En cierto tiempo de la historia cuando Schopenhauer demandaba que el impulso fundamental en todas las criaturas es la voluntad de vivir; (Nietzsche, 2009) en desacuerdo, afirmó que cualquier criatura que arriesgue deliberadamente su vida por cualquier razón, está negando la voluntad de vivir; en tal situación, esa criatura demuestra algo aún más fundamental: la voluntad del poder.”

Y en una frase lo expresa con fuerza y convicción:

“¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos los enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más impávidos, los más de media noche? ¡Este mundo es la voluntad de poder, y nada más! ¡Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder, y nada más!” (Negrillas nuestras).

En la doctrina nacional destaca y así lo señala Avila, en la misma línea que Hobbes y Nietzsche el rector de la Simón Bolívar y reconocido filósofo (Mayz-Vellenilla, 1999) y:

“Uno de los rasgos más ostensibles y característicos en el comportamiento del hombre es su afán de poder. Su presencia, tácita o expresa, directa o indirecta, mueve los hilos de la trama humana, comunica pasión a las acciones y guía los pasos de sus protagonistas hacia lo noble, lo mísero o trágico que encierra la existencia. Atraído por sus estímulos y móviles, el hombre encuentra en sus incitaciones, una de las fuentes primigenias y fundamentales de su vida y del esfuerzo creador que le acompaña. De esa manera su enérgico llamado lo conduce ante la historia, perfila el sentido de sus gestas y prepara el escenario donde le corresponde actuar ante sus semejantes.”

En ese accionar de pensamiento pendular, transportamos a Foucault, quién por cierto trajo, con sus reflexiones, toda una mundología, conceptos, lenguaje, locuciones, integrantes de un pasaje filosófico extraordinario y susceptible de nuevas exploraciones. Foucault irrumpió insolente de talento e inteligencia en la academia francesa y se postulo en simultáneo para el orbe en los años setenta del pasado siglo. El acomplejado muchacho, sufrido y turbado, devino en genio. En su inmersión en los mecanismos del poder, en procura de asir su verdadera naturaleza, Foucault desnuda como fenómeno el retorno de los saberes, a través de la irrupción de los susodichos. Se trata por supuesto del pensamiento político del francés, en medio de una diversidad epistemológica impresionante, sin embargo. Docente e investigador. Visto como de tanto que, de nada por sus congéneres y discípulos, el francés conmueve con su originalidad y osadía intelectual, pero puntualizando nuestra temática se lee en doctrina nacional por cierto **Sobre el concepto de Poder en Foucault citado por (Avila, 2007):**

“El pensador francés actuaba con sentido de investigador mediante exploraciones y desciframiento de campos de problemas, para analizar el tipo de discurso que se utilizaba en la genealogía de las relaciones saber-poder, que a partir de la década de los setenta sustituirá al programa de la arqueología de las formaciones discursivas al cual le había dedicado hasta entonces sus esfuerzos.

Foucault fue un estudioso de los mecanismos del poder y la insurrección de los saberes, no contra los métodos, contenidos o conceptos de una ciencia sino una insurrección contra los efectos o consecuencias de poder centralizadores que están ligados al discurso científico y a su funcionamiento dentro de una universidad, en un aparato escolar o en un aparato político como el marxismo o en toda la sociedad. El pensador de origen francés, al igual que el austro-inglés Karl Popper, la alemana Hannah Arendt y el venezolano Ernesto Mayz-Vallenilla, se interesaron a investigar el poder en sus distintas variantes y formas y cada uno de ellos lo abordó de una manera distinta, dándole un matiz personal, aunque comparten algunos criterios si se comparan las obras de estos cuatro intelectuales. Sin embargo, es conveniente mencionar que en sus estudios sobre el poder no siguieron los postulados de los pensadores tradicionales en esta materia como son Maquiavelo, Hobbes y Weber. En este sentido, creemos conveniente recomendar a los participantes, mediadores o investigadores de universidades públicas y privadas interesados en las tramas del poder, realizar un estudio comparativo de este tema, utilizando el legado político de Foucault, Popper, Mayz-Vallenilla y Arendt, a fin de encontrar similitudes, áreas de coincidencias y diferencias entre los puntos de vista bajo los cuales analizan el tejido molecular del poder . El poder se ejerce clama Foucault y desde allí, intenta decirnos que no es por su entidad por donde hay que buscar sino por su trascendencia y fenomenología. Veamos como (Máiz, 1979) resume el asunto: “Pero será en la tradición de la Escuela de Frankfurt, y más recientemente en la compleja obra de Foucault, donde como ya hemos avanzado la colusión del poder con la dominación alcance el grado más alto. Pese a que un mérito indisputable, entre otros, de los análisis de Foucault será el de subrayar la cualidad productiva y no meramente negativa del poder, no debe olvidarse que el poder disciplinario, concebido como estructura total de acciones se manifiesta en los instrumentos, técnicas y dispositivos que condicionan las acciones de los sujetos.”

Desde los denominados efectos del poder discursivo, de los saberes sometidos a los saberes locales, nos traslada Foucault a una de varias interrogantes que en su vereda apreciamos. “¿Puede el análisis del poder inferirse desde los planos de la Economía? Destaca el filósofo que obran dos probables respuestas. De un lado; aquella que se sustenta en el credo liberal

y en su estructuración política y jurídica y, la otra sería la marxista. Lo común en las respuestas sería, para el francés, el economicismo. En la teoría liberal, el poder está en unos y otros y a través de variados mecanismos de derecho se transa; en tanto que, en la doctrina marxista, se establece en los roles que se cumplen con respecto a los medios de producción y a los planos sociales de dominación que se configuran desde luego. El poder pues, en la perspectiva marxista, se trama en un esquema de *funcionalidad económica*, desde luego el *telos*, el fin del poder estaría en la dinámica económica que auspicia. En la modernidad; se podría sin embargo notar el forcejeo, entre el *imperium* y *el dominium*, entre el poder económico y el poder político.

Foucault examina el asunto y focaliza fuera del ángulo económico para concluir que en la relación saber/poder se dibuja un sujeto producto de esas tensiones. Derivaríamos seguidamente en una constatación más que en una definición; el poder es lo que se hace, es un acto, un ejercicio. Avila se permite una elucidación:

*“No obstante, para hacer un estudio no económico del poder, tenemos a mano dos hipótesis de trabajo: -el poder no se cede ni se intercambia, sino que se ejerce y solo existe en acto; el poder no es mantenimiento ni continuación de las relaciones económicas, sino básicamente una relación de fuerza en sí mismo. En base a ésta hipótesis, una reflexión que hace Foucault es esta: **El poder es esencialmente lo que reprime (2000:28). Es lo que reprime a la naturaleza, a los instintos, a una clase a los individuos.** En tal sentido, fue Hegel el primero en sostener esta afirmación en Principios de la Filosofía del Derecho, luego fue Freud en su obra El Inconsciente y posteriormente W Reich en La Función del Orgasmo: El descubrimiento del Orgon. En cualquier caso, **“ser órgano de represión es en el vocabulario de hoy en día, el calificativo casi homérico del poder” (Foucault 2000:28); así que al analizar la represión estamos de hecho estudiando el poder. (negrillas nuestras).** (Avila, 2007)*

Por eso la prisión constituye la expresión más exuberante y pestilente del poder por cuanto concreta brutalmente, sin mascaradas, la represión. Pero dentro de una moral que legitima la experiencia y que la asume como *“una dominación del bien sobre el mal, del orden sobre el caos.”* (Avila, 2007)

Se diría entonces que Poder es fuerza y dominación y es en la guerra, en la batalla, en la lid como se expresa. Avila recuerda aquella afirmación ya oída en Clausewitz y la guerra sería más de la política misma, pero por medios distintos. La convierte, a la política, en instrumento y hace de las relaciones de poder, una suerte de eterno combate, de mito de repitencia constante, inexorable secuencia como el castigo al Titán Prometeo, encadenado a la piedra y sabiéndose condenado para siempre a iniciar, recomenzar, terminar y volver. Nietzsche vería sus ojos humedecerse fascinado en la recensión. *“La política es la continuación de la guerra, es la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra.”*Foucault citado por (Avila, 2007)

Pero; (Avila, 2007) profundiza más en el examen de Foucault y en su seguimiento conceptual, en lo que denomina Topología del poder y:

“Para Foucault el poder no es algo que posee la clase dominante; postula que no es una propiedad sino una estrategia. Es decir, el poder no se posee, se ejerce. En tal sentido, sus efectos no son atribuibles a una apropiación sino a ciertos dispositivos que le permiten funcionar plenamente. Pero, además, postula que el Estado no es de ninguna manera, el lugar privilegiado del poder sino que es un efecto de conjunto, por lo que hay que estudiar lo que él llama sus hogares moleculares.”

Advierte (Avila, 2007) la complejidad del asunto y ensaya de aclarar así:

“En el estudio del poder, disiente de la afirmación de que el Poder debe entenderse como algo intrínseco al aparato del Estado. el cual dependería de un modo de producción que sería su infraestructura. Por el contrario, destaca que el poder no es una mera sobreestructura, es decir, toda economía supone unos mecanismos de poder intrínsecos a ella, a pesar de que es posible hallar correspondencias en cierto sentido estrictas, entre un modo de producción que esgrime algunas necesidades y un conjunto de mecanismos que se ofrecen como solución.

Añade rápido (Avila, 2007):

“Ante el axioma según el cual el poder actúa por medio de mecanismos de represión e ideología, manifiesta que ambas no son más que estrategias extremas del poder que, en modo alguno se contenta con excluir o impedir, o hacer creer y ocultar.

En cambio, sostiene Foucault citado por (Avila, 2007) que:

“...el poder produce a través de una transformación técnica de los individuos (...), el poder produce lo real.” (negritas nuestras).

Intenta decir Foucault que el ser humano resulta mediatizado entre saberes que se le imponen en la normación societaria y leyes que desde el Estado lo condicionan. Para el francés, la normalidad es la sujeción, la subordinación, la servidumbre en lenguaje de otro tiempo. La ley es hecha por el Estado, pero para violarla, ignorarla o recibir sanción en el juego societario. Para Foucault; el Derecho es la máscara que Occidente ensayó desde siempre y así, afirma también que la separación oficiosa del saber y el poder promueve una distinción de perspectivas artificial y nociva. Habría así dos tipos de verdad; la de la historia de las ciencias y aquella resultante de nuestra subjetividad. Observa Foucault que la dinámica del saber, del poder, de la verdad y del derecho rigen desde distintas variables el marco existencial de occidente. Afirma igualmente y al hacerlo se aproxima a Kuhn que, cada época esta tejida y se sustenta en esa relación de saberes, culturas, valores, poderes y se mantienen como paradigmas hasta que son simplemente sustituidos, superados, cambiados, pero, en sus afanes críticos, opone al poder un valor, un concepto paradigmático, los llamados derechos humanos.

Bertrand (De Jouvenel, 1998) escribió un texto considerado clave para el estudio del Poder y hemos de su lectura extraída algunas ideas que atraemos a nuestra reflexión. El conocido tratadista nos señala que el poder no necesariamente entretiene relaciones fecundas y sinalagmáticas con la sociedad y, por cierto, opina el francés, eso no significa que deje el poder de cumplir su cometido. Más claramente :

« Il n est pas vrai que le pouvoir s'évanouisse lorsqu'il renie la source de droit dont il est issu, lorsqu'il agit a l'encontre de la fonction qui lui est assignée. » Y agrega (De Jouvenel, 1998): *“ Il continue de commander et d'être obéi : ce qui est la condition nécessaire pour qu'il y ait du pouvoir ; et la condition suffisante”.*

En el criterio de este autor y se trata de uno de los clásicos consagrados, el Poder no atañe a sus fines ni depende de ellos. El Poder tendría una esencia pura y se trataría de su naturaleza ; el Poder es mando, comando y desde allí hay que partir para comprenderlo y conocerlo; *"Je prendrai donc le Pouvoir à l'état pur, commandement existant par soi et pour soi, comme concept fondamental à partir duquel j'essaierai d'expliquer les caractères développés par le pouvoir au cours de son existence historique, et qui lui ont donné un aspect tellement différent.*

Finalmente (De Jouvenel, 1998) deriva en su análisis a una interesante afirmación; el examen del fenómeno del poder no puede explicarse en presencia de un escenario básico, pequeño de la misma manera que de uno grande, extenso, social y allí arriba a otra importante conclusión:

"C'est à l'instinct de domination que le grand ensemble doit son existence."

El asunto se redimensiona si lo miramos en la perspectiva y Leon Duguit citado por (De Jouvenel, 1998) advierte :

"Les personnes qui interviennent au nom de la souveraineté, qui expriment une volonté souveraine sont supérieures aux autres et agissent vis-à-vis d'elles par voie de commandement et uniquement par voie de commandement. Les personnes auxquelles s'adresse le souverain sont obligées d'exécuter l'ordre qu'il leur donne, non point à cause du contenu de cet ordre, mais parce qu'il émane d'une volonté supérieure par nature à leur propre volonté.

El mando se confunde con la persona que lo ejerce. Se trata, en el trazo de De Jouvenel, de resaltar la circunstancia del Yo gubernamental que sin embargo descenderá hacia la dualidad esencial del Poder. En efecto; antes se dijo que, no era posible visualizar la fenomenología del poder en la misma perspectiva si aludía a la experiencia de una unidad social básica, que si apuntaba a un gran conglomerado siendo que obraban dinámicas diferentes y elementos distintos desde luego. (De Jouvenel, 1998) regresa en el argumento para extraer con respecto a la nación y a su gobierno una

consideración similar. Se trata pues de asumir dos órdenes, dos esferas que se relacionan íntimamente pero que conservan su especificidad:

« Si l'on veut regarder la nation come une « personne morale », dotée d'une « conscience collective », et capable d'une « volonté généralé », alors il faut reconnaître dans le Pouvoir come fait Rousseau, une autre personne, avec sa conscience et sa volonté et qu'un égoïsme naturel entraîne à poursuivre son avantage particulier.»

El maestro (De Jouvenel, 1998) citando a La Visse Ernest trae al tapete un par de convincentes, notables y pertinentes citas que nos serán útiles ahora y luego:

"Il est vrai, constatai l'écrivain Lavisse, que la puissance publique en France, sous tous les régimes, le républicain come les autres, a ses fins propres, égoïstes, étroites. Elle est, pour ne pas dire une coterie, un consortium des personnes arrivées au pouvoir par un accident initial, occupées à prévenir l'accident final. La souveraineté nationale est certainement un mensonge."

Igualmente es invitado el elocuente e inteligente Bolingbroke quién, apunta (De Jouvenel, 1998), se permite una confesión sin desperdicios:

"Je crains fort que nous soyons arrivées au pouvoir dans les mêmes dispositions que tous les partis; que le principal ressort de nos actions ne fût de tenir en mains le gouvernement de l'État, que nos objets principaux fussent, la conservation du pouvoir, des grands emplois pour nous-mêmes et des grandes facilités pour récompenser ceux qui avaient contribué a nous élever, et pour frapper ceux qui s'opposaient à nous."

Poco a poco navegamos hacia una consideración ética del poder y para con el poder, debemos trabajar con ese clásico reciente, por así llamarlo Comunicación y Poder de Manuel Castells, pero antes de nuevo Hannah Arendt. En efecto; (Máiz, 1979) la invita a su discurrir ampliamente citado en estas líneas, resaltando la naturaleza del poder en el rasgo de la dominación así:

"Pues bien, en contra de esta larga tradición, Hannah Arendt recuperaría, al hilo de su nuevo léxico de la política y (frente al dualismo sujeto/objeto) postulando la intersubjetividad del sujeto/sujeto, la noción de poder enraizado en la acción colectiva, esto es, la capacidad humana de actuar de consuno:

El poder surge de la capacidad que tienen los individuos no solamente de actuar para hacer cosas, sino también para concertarse con los demás y actuar de acuerdo con ellos.(Arendt 1973:143). A partir del hecho de la pluralidad y la diversidad constitutivas de toda comunidad se constata que su unidad no está garantizada por una esencia previamente dada y objetiva, sino que debe ser construida políticamente. De este modo, la acción colectiva, más que un proceso de descubrimiento resulta un proceso de creación.”

La doctrina asume como un paradigma, la originalidad del planteamiento arendtdiano que se erige en realidad como una posición que antagoniza, contra la historia de las ideas y del pensamiento político desde Platón mismo y frente a las listas todas que, destacan a los pensadores y teóricos políticos y que incluyen a Hobbes, Weber y Foucault por citar algunos. El tratamiento que igualmente recibe el concepto de violencia y del que ya hicimos comentario, provee también material distinto, insólito, novísimo en la perspectiva del poder y conceden a Arendt una condición de deferente consideración. Más insistirá en la doble unidimensionalidad de las modalidades del poder, el poder sobre y el poder para, el primero como ejercicio de dominación y el segundo como acción colectiva distinguiendo y atribuyéndolo a la teoría normativa de la democracia, la interferencia legítima desde el poder y la movilización ciudadana generadora de poder.

Comunicación y Poder: En el ejercicio de nuestra metodología hemos hecho uso de parámetros y referencias orientadoras de nuestra investigación y aún cuando la problemática sabemos es en su examen, asaz fecunda, partimos del seguimiento de autores destacados y obras ineludibles en la consideración material y temática. Así llegamos a Manuel Castells y a Antonio Gramsci para atender una veta de necesaria explotación sobre la dinámica de la génesis del poder, de un lado en la perspectiva institucional societaria y de otro, en el manejo del pensamiento y de sus hombres en la incidencia deliberativa y decisoria. Afirma (Castells, 2009):

“...el tema de este libro: por qué, cómo y quién construye y ejerce las relaciones de poder mediante la gestión de los procesos de comunicación y

de qué forma los actores sociales que buscan el cambio social pueden modificar estas relaciones influyendo en la mente colectiva. Mi hipótesis de trabajo es que la forma esencial de poder está en la capacidad para modelar la mente.”

El español (Castells, 2009) ofrece de seguidas precisiones sobre el objeto de su reflexión que por ellas solas son ricas en pertinencia e interés en nuestro propósito de mirar las formas arquitectónicas del poder en la sociedad:

“La forma en que sentimos y pensarnos determina nuestra manera de actuar, tanto individual como colectivamente. Es cierto que la coacción y la capacidad para ejercerla, legítimamente o no, constituyen una fuente básica de poder, pero la coacción por sí sola no puede afianzar la dominación. La capacidad para lograr el consentimiento o al menos para instilar miedo y resignación respecto al orden existente es fundamental para imponer las reglas que gobiernan las instituciones y las organizaciones de la sociedad. Y en todas las sociedades esas reglas representan las relaciones de poder incorporadas en las instituciones como resultado de los procesos de lucha y compromiso entre actores sociales enfrentados que se movilizan por sus intereses bajo la bandera de sus valores. Además, el proceso de institucionalización de las normas y reglas, y el desafío a dichas normas y reglas por parte de actores que no se sienten bien representados en el funcionamiento del sistema, se producen simultáneamente, en un movimiento incesante de reproducción de la sociedad y producción de cambio social. Si la batalla primordial para la definición de las normas de la sociedad y la aplicación de dichas normas a la vida diaria gira en torno al moldeado de la mente, la comunicación es fundamental en esta lucha, ya que es mediante la comunicación como la mente humana interactúa con su entorno social y natural. Este proceso de comunicación opera de acuerdo con la estructura, la cultura, la organización y la tecnología de comunicación de una determinada sociedad. El proceso de comunicación influye decisivamente en la forma de construir y desafiar las relaciones de poder en todos los campos de las prácticas sociales, incluida la práctica política.”

Ensayo (Castells, 2009) una definición de poder cónsona con las que hemos señalado ya e inclusive, admitiendo la naturaleza dominadora del susodicho. Pudiera decirse que no difiere mucho de Weber y Foucault en aspectos tales como el de los roles públicos e institucionales en el sistema societario:

“El poder se ejerce mediante la coacción (o la posibilidad de ejercerla) y/o mediante la construcción de significado partiendo de los discursos a través de los cuales los actores sociales guían sus acciones. Las relaciones de

poder están enmarcadas por la dominación, que es el poder que reside en las instituciones de la sociedad.”

Nuestro autor (Castells, 2009) sin embargo ratifica el carácter social del poder y sus características asimétricas:

“Propongo la idea de que la pura imposición por la fuerza no es una relación social, ya que lleva a la obliteración del actor social dominado, de forma que la relación desaparece con la extinción de una de sus condiciones. Sin embargo, se trata de una acción social con significado social, porque el uso de la fuerza supone una influencia intimidatoria sobre los sujetos supervivientes bajo una dominación similar, lo que sirve para reafirmar las relaciones de poder ante esos sujetos. Además, en cuanto se restablece la relación de poder con sus diversos componentes, la complejidad del mecanismo de dominación multinivel funciona nuevamente, haciendo de la violencia un factor más de un amplio conjunto de determinación. Cuanto mayor es el papel de la construcción de significado en nombre de intereses y valores específicos a la hora de afirmar el poder de una relación, menos necesidad hay de recurrir a la violencia (legítima o no). No obstante, la institucionalización del recurso a la violencia en el estado y sus derivados establece el contexto de dominación en el que la producción cultural de significado puede desplegar su eficacia.”

Castells encuentra en su discurso necesario convocar a Habermas para explicar la diferencia en la ontología del Estado que puede ser un Instrumento de dominación o un instituto de la representación y en el ejercicio crear una crisis de legitimidad. Se permite (Castells, 2009) una elucidante presentación así:

“Por ese motivo el proceso de legitimación, el núcleo de la teoría política de Habermas, es la clave para permitir al estado estabilizar el ejercicio de su dominación. La legitimación puede hacerse por distintos procedimientos, entre los cuales la democracia constitucional, el preferido de Habermas, es uno más. Porque la democracia se refiere a un conjunto e procesos y procedimientos, no se refiere a la política. Efectivamente, si el estado interviene en la esfera pública en nombre de los intereses concretos que prevalecen en el estado, induce una crisis de legitimación porque se muestra como instrumento de dominación en lugar de ser una institución de representación. La legitimación depende en gran medida del consentimiento obtenido mediante la construcción de significado compartido; por ejemplo, la creencia en la democracia representativa. El significado se construye en la sociedad a través del proceso de la acción comunicativa. La racionalización

cognitiva proporciona la base para las acciones de los actores.” (negritas nuestras).

Seguidamente (Castells, 2009) avanza una interesante constatación de acuerdo a la cual, en el examen que adelantan sobre la dinámica institucional y la societaria, en la formulación de significados, se aproximan, “mutatis mutandis”, los criterios de Habermas y de Gramsci:

*“De forma que el acceso constitucional a la capacidad de coacción y el acceso a los recursos comunicativos que permiten coproducir significado se complementan a la hora de establecer relaciones de poder. Así pues, en mi opinión, algunas de las teorías del poder más influyentes, a pesar de sus diferencias teóricas e ideológicas, comparten un análisis similar y multifacético de la construcción del poder en la sociedad : **la violencia, o la amenaza de recurrir a ella, los discursos disciplinarios, la amenaza de implantar la disciplina, la institucionalización de las relaciones de poder como dominación reproducible y el proceso de legitimación por el que los valores y las reglas se aceptan por parte de los sujetos de referencia son elementos que interactúan en el proceso de producción y reproducción de las relaciones de poder en las prácticas sociales y en las formas organizativas.**” (negritas nuestras).*

Como pie de página señala (Castells, 2009) y dada la calidad de la afirmación, anotamos así:

*“El **análisis de Gramsci de las relaciones entre el estado y la sociedad civil en términos de hegemonía se aproximan a esta formulación, aunque conceptualizado desde una perspectiva teórica distinta, anclado en el análisis de clase (véase Gramsci, 1975).**” (negritas nuestras).*

Se hace evidente el arribo en el discurrir de (Castells, 2009) a un plano epistemológico compartido por otros y que constituye un asiento pacífico en la doctrina pareciera. En efecto:

“Esta perspectiva ecléctica sobre el poder -y esperemos que útil como herramienta de investigación más allá de su nivel abstracto- articula los dos términos de la distinción clásica entre poder sobre y poder para, propuesta por Talcott Parsons 9 y desarrollada por varios teóricos (por ejemplo, la distinción de Goehler entre poder transitivo [poder sobre] e intransitivo [poder para]) 10, Porque, si suponemos que todas las estructuras sociales se basan en relaciones de poder que están integradas en las instituciones y organizaciones 11, para que un actor social participe en una estrategia con el fin de lograr un objetivo, adquirir el poder para actuar en los procesos sociales significa necesariamente intervenir en el conjunto de relaciones de

poder que enmarcan cualquier proceso social y condicionan el logro de un objetivo concreto.”

Castells se enfrentaría así a Arendt desconociendo a la concertación como base para la generación de poder y al contrario, reconociendo más en el forcejeo de los intereses y en el manejo de las variables, elementos instrumentos que legitiman la prevalencia de unos sobre otros. En efecto:

*“El empoderamiento de los actores sociales no puede separarse de su empoderamiento contra otros actores sociales, a menos que aceptemos la ingenua imagen de una comunidad humana reconciliada, una utopía normativa que la observación histórica desmiente 12 El poder para hacer algo, a pesar de Hannah Arendt 13, es siempre el poder de hacer algo contra alguien, o contra los valores e intereses de ese «alguien» que está consagrado en los aparatos que dirigen y organizan la vida social. Como escribió Michael Mann en la introducción a su estudio histórico sobre las fuentes del poder social: **«En un sentido muy general, el poder es la capacidad para perseguir y lograr objetivos mediante el dominio de lo que nos rodea»**14. Y tras referirse a la distinción de Parsons entre poder distributivo y colectivo, señala (Castells, 2009) que: **En la mayoría de las relaciones sociales, ambos aspectos del poder, distributivo y colectivo, explotador y funcional, operan simultáneamente y están entrelazados. Efectivamente, la relación entre los dos es dialéctica. Para perseguir sus objetivos las personas establecen relaciones de poder colectivas y cooperativas. Pero a la hora de llevar a cabo objetivos colectivos, se establece la organización social y la división del trabajo ... Los pocos que están en la cumbre pueden mantener a las masas obedientes en la base, siempre que su control esté institucionalizado en las leyes y normas del grupo social en que ambos operan”** (negritas nuestras)*

Admite (Castells, 2009) que el enfoque no es original, en el se advierten trazos de Parsons, Touraine, Giddens y un más extenso elenco de investigadores sociales. Lo presenta (Castells, 2009) como sigue:

“Por tanto las sociedades no son comunidades que compartan valores e intereses. Son estructuras sociales contradictorias surgidas de conflictos y negociaciones entre diversos actores sociales, a menudo opuestos. Los conflictos nunca acaban, simplemente se detienen gracias a acuerdos temporales y contratos inestables que son transformados en instituciones de dominación por los actores sociales que lograron una posición ventajosa en la lucha por el poder, si bien cediendo un cierto grado de representación institucional para la pluralidad de intereses y valores que permanecen subordinados. De forma que las instituciones del estado y, más allá del

estado, las instituciones, organizaciones y discursos que enmarcan y regulan la vida social nunca son expresiones de la «sociedad», una caja negra de significado polisémica cuya interpretación depende de las perspectivas de los actores sociales. Se trata de relaciones de poder cristalizadas; es decir, los «medios generalizados» (Parsons) que permiten a unos actores ejercitar el poder sobre otros actores sociales a fin de tener el poder para lograr sus objetivos.»

Empero lo anotado, es menester advertir que lo que llama Habermas y cita (Castells, 2009), como el principio de la legitimidad, compara mucho como el de concertación de Arendt siendo que el poder requiere necesariamente para sostenerse del concurso constructivo de la sociedad, entiéndase, del manifiesto y perceptible deseo convertido en acciones hacia y no contra las relaciones derivativas del acuerdo, del pacto que ofrece paz y tolerancia al intercambio intersubjetivo que alimenta la convivencia y la coexistencia. Convocamos este comentario inclusive tratando de comprender a Castells sin negar a Arendt y aún admitiendo la gesticulación del poder llena de ademanes propios del discurso de la dominación.

Siguiendo sin embargo con (Castells, 2009) y su línea de pensamiento arribamos a:

“Así pues, el poder no se localiza en una esfera o institución social concreta, sino que está repartido en todo el ámbito de la acción humana. Sin embargo, hay manifestaciones concentradas de relaciones de poder en ciertas formas sociales que condicionan y enmarcan la práctica del poder en la sociedad en general imponiendo la dominación. El poder es relacional, la dominación es institucional. Una forma especialmente relevante de dominación ha sido, a lo largo de la historia, el estado en sus distintas manifestaciones 21, Pero los estados son entidades históricas”. Por tanto, ¡la cantidad de poder que ostentan depende de la estructura social genera! en la que operan. Y ésta es la cuestión decisiva para comprender la relación entre poder y estado. En la formulación weberiana clásica, «en última instancia se puede definir el estado moderno sólo en términos de los medios específicos característicos del mismo, como de cada asociación política, a saber, el uso de la fuerza política. El fundamento de todo estado es la fuerza» 2.

Sigue (Castells, 2009):

“Los discursos se entienden, de acuerdo con la tradición foucaultiana, como combinaciones de conocimiento y lenguaje. Pero no existe contradicción entre dominación por la posibilidad de recurrir a la fuerza y por discursos disciplinarios. De hecho, el análisis que hace Foucault de la dominación por los discursos disciplinarios que subyacen a las instituciones de la sociedad se refiere principalmente a las instituciones estatales o paraestatales: prisiones, ejército y hospitales psiquiátricos. La lógica basada en el estado también se extiende a los disciplinarios mundos de la producción (la fábrica) o la sexualidad (la familia patriarcal heterosexual) 24. Dicho de otra forma, los discursos disciplinarios están respaldados por el uso potencial de la violencia, y la violencia del estado se racionaliza, interioriza y en última instancia se legitima mediante discursos que enmarcan/conforman la acción humana 25. Efectivamente, las instituciones y para instituciones estatales (instituciones religiosas, universidades, élites intelectuales y hasta cierto punto los medios de comunicación) son las principales fuentes de estos discursos. Para desafiar las relaciones de poder existentes se necesitan discursos alternativos que puedan vencer la capacidad discursiva disciplinaria del estado como paso necesario para neutralizar su uso de la violencia. Por tanto, aunque las relaciones de poder están distribuidas por la estructura social, el estado, desde una perspectiva histórica, sigue siendo un elemento estratégico para el ejercicio del poder por diferentes medios. Pero el propio estado depende de diversas fuentes de poder. **Geoff Mulgan ha teorizado sobre la capacidad del estado para asumir y ejercer el poder mediante la articulación de tres fuentes de poder: violencia, dinero y confianza:** Estas tres fuentes de poder sustentan el poder político, el poder soberano para imponer leyes, dar órdenes y mantener unidos un pueblo y un territorio.... El estado concentra fuerza mediante sus ejércitos, concentra recursos mediante el tesoro público y concentra poder para modelar las mentes, en los últimos tiempos mediante los sistemas de educación y comunicación que son los aglutinantes de los modernos estados-nación... **De las tres fuentes de poder, la más importante para la soberanía es el poder sobre las ideas quedan lugar a la confianza. La violencia sólo puede usarse de forma negativa; el dinero sólo puede usarse de dos formas: dándolo o quitándolo. Pero el conocimiento y las ideas pueden transformar las cosas, mover montañas y hacer que el poder efímero parezca permanente** 26. No obstante, las formas de existencia del estado y su capacidad para actuar sobre las relaciones de poder dependen de las características de la estructura social en la que opera el estado. Efectivamente, las propias nociones de estado y sociedad dependen de los límites que definen su existencia -en un contexto histórico dado. Y nuestro contexto histórico está marcado por los procesos contemporáneos de la globalización y el nacimiento de la sociedad red, que dependen de redes de comunicación que procesan el conocimiento y las ideas para crear y destruir la confianza, la fuente decisiva de poder. (negrillas nuestras).

Castells estaciona su reflexión frente al elemento contemporáneo que llamamos globalización que exhibe, por cierto, una variable central modificatoria de la perspectiva espacial y de la dimensión temporal trascendental para el hombre, para la sociedad y desde luego para las relaciones de poder en cuya estructuración inciden turbadoras. En efecto, el territorio entendido como el asiento físico y societario en el cual el Estado ejerce sus competencias soberanas, no es el mismo ya. La dinámica se cumple con líneas decisivas que desbordan los parámetros convencionales del estado-nación. Invoca Castells algunos criterios que acogen el fenómeno y lo metabolizan así:

“Ulrich Beck cuestiona acertadamente este «nacionalismo metodológico» porque la globalización ha redefinido los límites territoriales de ejercicio del poder: La globalización, cuando se lleva a su conclusión lógica, significa que las ciencias sociales deben refundarse como una ciencia basada en la realidad delo transnacional, y ello desde el punto de vista conceptual, teórico, metodológico y organizativo. Aquí se incluye el hecho de que es necesario liberar los conceptos básicos de la «sociedad moderna» -hogar, familia, clase, democracia, dominación, estado, economía, esfera pública, política, etc.- de las fijaciones del nacionalismo metodológico y redefinidos y reconceptualizarlos en el contexto del cosmopolitismo metodológico 29.

David Held, empezando por su artículo fundamental de 1991, Y continuando con una serie de análisis políticos y económicos sobre la globalización, ha mostrado de qué forma la teoría clásica del poder centrada en el estado-nación o en las estructuras de gobierno subnacionales carece de un marco de referencia desde el momento en que los elementos clave de la estructura social son locales y globales al mismo tiempo, en lugar de locales o nacionales 30 Habermas reconoce los problemas derivados del nacimiento de lo que él llama la constelación posnacional »par~ el proceso de legitimidad democrática, ya que la constitución (la institución definitoria) es nacional y las fuentes de poder se construyen cada vez más en la esfera supranacional ".Bauman teoriza una nueva interpretación de la política en un mundo globalizado 32 Y Saskia Sassen explica la transformación de la autoridad y los derechos -y portanto de las relaciones de poder- mediante la evolución de la estructura social a «ensamblajes globales»” .

Para resumir y aclarar volvamos con (Castells, 2009) así:

”si las relaciones de poder existen en estructuras sociales concretas que se constituyen a partir de acciones espacio temporales, y estas formaciones espacio temporales ya no se sitúan primordialmente a nivel nacional, sino

que son locales y globales al mismo tiempo, los límites de la sociedad cambian, lo mismo que el marco de referencia de las relaciones de poder que trascienden lo nacional 54, Esto no quiere decir que el estado-nación desaparezca. Significa que los límites nacionales de las relaciones de poder son tan sólo una de las dimensiones en las que operan el poder y el contrapoder, En última instancia esto afecta al propio estado-nación. Aunque no desaparezca como forma específica de organización social, cambia de papel, de estructura y funciones, evolucionando gradualmente hacia una nueva forma de estado: el estado red que analizo a continuación. ¿Cómo se entienden en este nuevo contexto las relaciones de poder que no se definen fundamentalmente dentro de los límites territoriales establecidos por el estado? El constructo teórico propuesto por Michael Mann para entender las fuentes sociales del poder ofrece algunos elementos para comprender el asunto, ya que, partiendo de su investigación histórica, conceptualiza las sociedades como «formadas por múltiples redes socioespaciales de poder superpuestas y que interactúan». Por tanto, en lugar de buscar límites territoriales, tenemos que identificar las redes de poder socioespaciales (locales, nacionales y globales) que, en su intersección, configuran las sociedades. Mientras que la visión de la autoridad política mundial centrada en el estado proporcionaba una clara indicación de los límites de la sociedad, y por tanto de las sedes de poder en la era global, en la caracterización de Beck, para entender las instituciones debemos empezar desde las redes 36. O, en la terminología de Sassen, las formas de ensamblaje, ni locales ni globales sino ambas cosas a la vez, definen el conjunto específico de relaciones de poder que proporcionan las bases de la sociedad”.

No nos corresponde ahondar más profundo y Castells nos lleva al apasionante teatro de las redes, la comunicación y el poder que apenas y levemente podemos tocar dada nuestra planificación investigativa y epistemológica y así, abordaremos más bien un capítulo inescapable para luego continuar; trabajaremos con La Política y el Poder.

7.1. MAS SOBRE POLÍTICA Y PODER

Qui ne connait le sens des mots, ne peut connaitre les hommes. Confucius citado por (Vullierme, 1989).

No es exótico el concepto de Política en nuestra investigación y a él hemos acudido varias veces. Regresamos sin embargo y con algún afán al susodicho, porque entendemos necesario ampliar su espectro

epistemológico y en el ejercicio, precisarlo para comprenderlo en sus complejas relaciones con el poder. De entrada, evocaremos sus orígenes que pudieran remontarse a los griegos y la antigüedad, como lo afirman distinguidos profesores de Teoría Política y Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (Rossi & Amadeo, 2010) en estos términos:

*“La política y su marco conceptual son productos de un momento singular en que se entrecruzan dos frutos de la historia griega: por un lado, un nuevo modo de pensar, surgido alrededor del siglo VI antes de Cristo, fundado en el libre examen e interrogación sobre el fundamento de las cosas, y por otro una nueva forma de relación entre los hombres que aparece a partir del siglo VIII a.C. y, cuya matriz de significancia se resume en la noción de polis. Como resultado de ese entrecruzamiento se anunciaría el surgimiento de la política, que en concreto podemos sostener es **la práctica social de la polis, que al tornarse consciente de sí misma anuncia –utilizando una significación hegeliana – la existencia y riqueza de su propio concepto**”.*(negrillas nuestras).

Seguidamente nuestros citados académicos (Rossi & Amadeo, 2010) agregan:

“De esta forma, la existencia de la poli generó condiciones de posibilidad de un pensamiento racional sobre la práctica política; esto es, permitió la actuación política de un número de ciudadanos con conciencia de su dominio sobre las cosas de la ciudad. En sentido estricto, la política son los negocios –deconstruyendo- el sentido peyorativo del término- de la poli. Esta palabra griega designa urbe por oposición al campo), pero también designa civilización (por oposición a naturaleza o barbarie) y finalmente y sobre todo ciudad-estado, entendida ésta como entidad comunitaria autónoma en la cual viven algunos miles de habitantes, al mismo tiempo que se rescata en la noción de estado el elemento político de la autarquía, dado que una ciudad-estado podía conglomerar en torno suyo varias ciudades. De esta forma, puede advertirse cómo la política constituye para un ciudadano griego su horizonte de sentido. No vivir en un estado-ciudad es para un griego no vivir políticamente, esto es, no vivir civilizadamente (Wolf: 1999), no tener una vida esencialmente humana”

Viene al rescate la reminiscencia de la apología de Sócrates para el que la condición ciudadana asemejaba a su ser mismo. Renunciar a ello implicaba para el maestro, una desfiguración más ostensible que la muerte.

Continuando con los docentes citados (Rossi & Amadeo, 2010) se acopla otra elucidación así:

“Como bien afirma Vernant (1996), la aparición de la poli constituye un hito en la historia del pensamiento griego. Es en la poli donde se constituye por primera vez el espacio público, en tanto sólo en éste ámbito los griegos han pensado lo ‘político’. La vida política toma forma de agón, es decir una disputa, oratoria, un combate codificado y sujeto a reglas cuyo teatro será el ágora, un nuevo espacio social que se configura junto con las transformaciones políticas y sociales. Desaparecido el papel del antiguopalacio como eje de la vida social, la ciudad está ahora centralizada en el ágora, espacio común, espacio público en que son debatidos los problemas de interés general. Sobre los orígenes del ágora nos dice Poratti (1999): “(...) El lugar pasa ahora a llamarse ágora, palabra que no significa originariamente un lugar (y menos el mercado), sino la institución que en Homero era la discusión solemne de los jefes en presencia del ejército, en la cual el que hablaba estaba religiosamente protegido por la sustentación del cetro: transposición regulada, pues, del conflicto de la palabra. Este juego, llevado a cabo ahora por clases, partes y partidos, será el lugar que ocupe el lugar vacío del Centro. Y con ello tenemos la Ciudad. El conflicto llevado a la palabra sobre el fondo de la ley será la condición de posibilidad del lógos” (p. 39). Para los griegos la esfera de la vida pública tenía dimensiones mucho más amplias de las que hoy pueden pensarse. Aún no se había producido el fenómeno de la privatización de la vida pública; el individuo no se había recluido en el ámbito privado. El campo de la política incluía temas como la ética, problemática fundamental que no escapará a ninguno de los grandes pensadores del Ática, junto con la educación, otro de los temas vitales del pensamiento griego. El terreno político pertenece para los griegos al terreno común, y abarca las actividades prácticas que deben ser compartidas, que ya no son más privilegio de uno. Hacer política es participar de la vida común, es la actividad social por excelencia, una obligación de cada ciudadano para con sí mismo y para con los demás. Renunciar a hacer política es renunciar a gobernarse, y por tanto, a ser libre.”

Aparece pues el *Espacio Público* y con el hallazgo, el escenario de la política. La libertad de su lado se configura, en ese accionar de concurrencia y participación en la actividad que en el marco societario se desarrolla. Resalta, nutre y constituye al ser ciudadano ese desempeño y de allí, emergerán con lujo de detalles otras categorías ínsitas al ejercicio tales como la isonomía y la isocracia. Arendt agregaría y con prístina pertinencia que, la política supone pluralidad, entendemos por eso aceptación, comprensión y

tolerancia. Ese instante compartido por los hombres es también espacio y tiempo político en la medida del accionar plausible en el colectivo, de cada uno y de otros. A mayor abundamiento diremos que, la política no es del hombre sino en cuanto a los hombres y su pertenencia al género humano. La soledad es la apolítica y la socialización es al contrario la esencia de la politización

Sin embargo; otras reflexiones atestiguan de una perspectiva distinta e incluso, radicalmente se podría acotar. P. Braud es citado (Vullierme, 1989) cuando ensaya una afirmación que rayaría la insolencia y apunta que la Ciencia Política es una disciplina del siglo XX, la última de las llamadas Ciencias Sociales como si Filosofía Política y Ciencias Políticas entonces anduvieran distantes de 24 siglos, en un desordenado devenir epistémico.

No obstante, el impacto de ese aserto se constata que, se trata de un rasgo del sujeto político **conceptualmente** en movimiento y anotamos que se confunden y mezclan nociones y definiciones. Se encararían entonces la política y lo político como complementarios, pero requiriendo ubicación en el lenguaje sociopolítico. Tentación operando trabajaremos con Vullierme y el concepto del Sistema Político. Asumimos que, si la política es de suyo esencia societaria, obra en un contexto sistémico propio de la sociedad. En efecto; nuestro autor Jean Louis Vullierme en cuya formación aparece lo más granado de la academia francesa, Arón, Castoriades, Morín entre ellos, aborda el desafío con brillo y audacia para sustentarlo con basamento epistémico radiante. Luego de una densa introducción arriba Vullierme a útiles precisiones. Fijando los monumentos para el estudio topográfico de ideas, conceptos y nociones en los que ensaya su investigación, Vullierme funda una referencia que se legitima cómoda.

Anota el francés que sería (Hobbes, 2004) en el inicio secular de la modernidad quién anotaría antes que nadie que en la República obra un Sistema político.

“Tras haber hablado de la generación, forma y poder de una república, me preparo a hablar ahora de sus partes. Y primero de los sistemas, que se asemejan a las partes similares o músculos de un cuerpo natural. Por sistemas entiendo cualquier número de hombres agrupados por un interés o un negocio. De los cuales algunos son regulares y otros irregulares. Son regulares aquellos donde un hombre o asamblea de hombres es constituido representantes de todos. Los demás son irregulares.”

Partiendo de la glosa del texto estelar de Hobbes y del párrafo citado, Vullierme acota que el objeto principal de la teoría política sería la *unidad social individualizada*, siendo El Leviathan su concreción. Todavía más abunda (Vullierme, 1989) :

*« Common Wealth est en effect la simple transposition anglaise du latin res-publica que désigne à la fois, comme nous le verrons ultérieurement, ce qui concerne collectivement les membres de l'unité sociale, (par opposition à ce qui concerne privativement les uns les autres), et l'unité sociale elle-même en tant qu'elle est en retour ce qui les intéresse primordialement. Wealth ne doit pas être compris ici au sens purement patrimonial d'une propriété marchande, mais au sens du res, chose qui concerne, affaire. **La République est affairée publique**, en ce qu'elle est entreprise commune, objet de l'intérêt commun ; donc le lieu où une communauté subjective se prend réflexivement comme objet de son propre intérêt. »* (negrillas nuestras).

Ese sistema político se desempeña sin embargo desde el poder y se nutre de su dinámica y en particular de la asunción de su pensamiento como insumo básico. No obstante, se advierte el peso de la Constitucionalidad como guardiana del Poder y de la libertad.

8. DE LA DEMOCRACIA Y OTRAS APORIAS MAS

“El conformismo generalizado y la consecuente insignificancia de la política tiene un precio. Un precio muy alto, en realidad. El precio se paga con la misma moneda en que suele pagarse el precio de la mala política: el sufrimiento humano”.

Zygmunt Bauman

Inevitable resulta la consideración sobre la democracia, aunque ha sido y será aludida en otros pasajes de la reflexión. Quisimos y siguiendo la metodología que escogimos, partiendo del examen de un autor y una obra que apreciamos clásica. Antes, sin embargo; estamparemos una glosa temática por así llamarla y relativa a la democracia y a la mayoría como mecanismo legitimatorio. En términos sencillos; la democracia sería igual al dictamen de la mayoría que a su vez gozaría de la impronta soberana.

Pero lo que a la distancia parece natural, mas cerca despierta dudas al menos. La decisión mayoritaria concierne y arrastra a todos y ello incluye a los que componen la o las minorías que pueden a su vez ser diferentes entre ellas. Siendo así, la armonía democrática pudiera ser un espejismo simplemente y en el desenlace tropezar con conceptos fundamentales como la libertad o acaso los derechos humanos.

Tampoco se trata de exigir la unanimidad que terminaría convirtiéndose en un derecho de veto en manos de cada cual y desde luego, en una desconsiderada postura en la que el interés individual aún legítimo racionalmente, tropieza con ese otro interés y no menos racional que es el interés colectivo. Al respecto cabe, una vez más, evocar a Sieyes, y asumir en la mayoría la pluralidad como posible y como deseable solución a medias cuestión puede profundizarse en (Girard C. , 2004).

No es difícil advertir que la minoría y la individualidad se sientan amenazados. Más aún; la libertad como cualidad propia del hombre que se dimensiona en la dignidad de la persona humana puede resultar afligida por esa mayoría que además, como antes dijimos se pretende soberanía. Algunos ven también una encrucijada entre la equidad y la verdad democrática según te ubiques en uno de los dos senderos entre los que prefieren la igualdad del trato de las individualidades que contiene la mayoría y la oportunidad de ellos a hacer valer su criterio (Girard C. , 2004):

« Il faudrait donc opter pour l'une de ces deux voies : choisir un mode de prise décision qui traite de façon égale les volontés indépendamment de leur contenu ou au contraire en choisir un qui cherche à favoriser l'opinion juste au détriment de l'égalité de traitement. Entre la vérité et l'équité, la démocratie devrait choisir, et elle ne pourrait en outre opter pour la première qu'en discréditant la règle de majorité, au risque de se perdre elle-même. Contre cette thèse, défendue par de nombreuses théories contemporaines, cet article entend au contraire montrer que la justification de la règle de majorité ne peut pas davantage faire l'économie de considérations épistémiques qu'elle ne peut renoncer à l'exigence procédurale du traitement égal des volontés. »

Y agrega (Girard C. , 2004):

« Si la règle de majorité doit être préférée aux autres modes de prise de decisión disponibles, c'est parce qu'elle est la seule à satisfaire en même temps, autant que cela est posible, le souci de l'équité et celui de la vérité. »

Avancemos entretanto a la consideración planificada de una obra que despertó en el ambiente académico gran polémica al aparecer. Democracia y Totalitarismo constituye ese hito al cual hacemos referencia. Ensayo (Aron, 1965) la descripción de los llamados Regímenes Políticos Modernos en el texto "Democracia y Totalitarismo", que constituye un seguimiento, un desarrollo a la temática que anteriormente abordó y concerniente a los tópicos "Dieciocho Lecciones sobre la Sociedad Industrial" y "La Lucha de Clases". Nótese que las reflexiones del autor se cumplen en el medio de un cambio de instituciones, normas, actores en la vida política francesa de envergadura. Se va la Cuarta República con sus vacilaciones, titubeos, dudas y, arriba la Quinta con Charles de Gaulle y un giro hacia el fortalecimiento del liderazgo político con reflejo institucional. El evento llamará la atención de (Aron, 1965) al extremo de dedicarle varios comentarios críticos que formarán parte incluso de un prefacio escrito en 1965 y como el mismo apuntaba:

"consacré á la République morte par une analyse critique de la République gaulliste".

Aron muestra la calidad de su testimonio analítico y lo que él supo representar para Francia y aún para Europa es válido. Constituyó una perspectiva y un ejercicio basado en tres elementos fundamentales. De un lado, el docente universitario inclinado con pasión a la presentación académica de un mundo a ratos, hecho jirones y en el que las ideas medían fuerzas, en el tatami de la historia. De otro lado, el sociólogo cuya penetrante visión hurga en la sociedad para comprenderla y describir sus elementos definitorios, además de hacer clínica para el diagnóstico de sus falencias, y, aún de sus patologías. Finalmente; está también el filósofo sin pretensiones pero, al tiempo que sujeta a escrutinio, a seguimiento, la dinámica de los distintos sujetos sociales convocados por su espíritu, igualmente elabora una sobria pero consistente propuesta de interpretación epistemológica que funge de material empírico para confirmar toda una teoría sobre la libertad.

La naturaleza de la exploración, acordada con la tutoría en nuestras reuniones de trabajo y que, evoco como instrumental orientador de la tarea propuesta, sugiere hacer acopio de elementos de la llamada teoría de análisis de contenido para, con sencillez y sin poses y petulancias, tratar de aprehender de la lectura de Aron y del texto encomendado los conceptos, ideas, comentarios útiles al propósito de nuestro trabajo académico para lo cual consultamos (Piñuel, 2002).

Comienza Aron dividiendo el ensayo de la siguiente manera. Una introducción que revela su ánimo crítico hacia De Gaulle y lo que Aron advierte como tendencias mesiánicas. Hace notar el autor (Aron, 1965) en el comportamiento de De Gaulle su pretensión de “Encarnación de la Legitimidad”. Agrega (Aron, 1965) entre varias succulentas expresiones una que bien vale la pena resaltar:

“El General de Gaulle no habría aportado su concurso a la descolonización, sino hubiera llegado el tiempo para él de asumir la responsabilidad y el mérito de la empresa”.

Glosa (Aron, 1965) ampliamente el proceso de agotamiento de la Cuarta República que precede, como antes dijimos, al arribo, al nuevo arribo de De Gaulle al poder y desliza con ironía una frase que habla de su inconformidad:

“No ha habido ejemplo después de dos siglos de un régimen francés que haya sabido reformarse a si mismo”.

Aron mira en de Gaulle ora un dictador romano ora un legislador. Deriva el discurrir que como un lamento se permite Aron hacia la temática de nuestro curso. Al final de la introducción y casi por disciplina metodológica aterriza en la comparación de regímenes que es, en lo estratégico, el propósito del libro que analizamos.

9. PRIMERA PARTE: CONCEPTOS Y VARIABLES.

A los fines de mejor y más fiel rastreo del pensamiento de Aron, seguiremos en lo fundamental el mismo plan para la indagación del libro objeto de nuestra averiguación que siguió el autor y así, constatamos el paseo conceptual que se permite y que se inicia con reflexiones sobre la política y su naturaleza, opiniones sobre el tránsito de la filosofía a la sociología política, aproxima la temática de las dimensiones del orden político para concluir refiriéndose a los distintos tipos de partidos políticos y a la variable principal que a fin de cuentas en su criterio tiene que ver con la ontología de los regímenes políticos.

Aron se brinda una especulación sobre la política y su esencia. Parte de criterios tan complejos como la valoración lingüística y el uso que el inglés acuerda con distintos vocablos al mismo fenómeno. Sigue destacando el equívoco que representa la designación terminológica de la realidad pero también de la conciencia, aún cuando acota (Aron, 1965):

“la conciencia de la realidad es parte de la realidad ella misma”

Incluye (Aron, 1965) en su discurrir constataciones que serán luego necesarias para asegurar la necesaria continuidad en la interpretación de los fenómenos de la política y así:

“en toda colectividad, los individuos deben saber aproximadamente quienes los dirigen, como han sido escogidos, de que modo se ejerce la autoridad. Todo régimen político supone, de la parte de los individuos que lo integran, el conocimiento de ese régimen...”

Se abre pues la noción de política-conocimiento y el desarrollo, agrega (Aron, 1965), de esa conciencia espontánea de la política. Admite Aron además el natural antagonismo entre la llamada política vivida y las otras posibles menciones que para el común constituyen igualmente experiencias políticas. Aron enuncia un equívoco que califica de mas importante que otros y que resulta del hecho de vernos designar con el vocablo política de una parte, un sector particular del ensamblado social, pero de otra, al entramado social todo. En su criterio; estos elementos contaminan la calidad de las referencias y dan lugar a malos entendidos. Claro, (Aron, 1965) tomará el riel y dirá que la política es aquello que la traducción del griego llamó *politeia*. Piensa en el modo de organización y de mando de la sociedad por los griegos. No hay novedad en la invocación histórica y al contrario se ciñe estrictamente a la ortodoxia.

Pero, (Aron, 1965) en su recorrido por la política y su naturaleza opondrá Tocqueville a Marx así:

“Tocqueville consideraba que el movimiento democrático comprendía al ensamblado de las sociedades modernas evolucionando hacia la desaparición de distinciones de status y de condición entre los individuos. Ese movimiento irresistible podía, de acuerdo a Tocqueville, orientarse hacia dos tipos de sociedad, una sociedad igualitaria y despótica o una sociedad igualitaria y liberal. Tocqueville nos había aportado al inicio un punto de partida y es que el desarrollo de la sociedad industrial contiene todas esas formas por sí mismas”

Marx, afirma (Aron, 1965):

“buscaba en las transformaciones de la economía, la explicación de las transformaciones sociales y políticas. Él pensaba que las sociedades

capitalistas estaban afectadas por contradicciones fundamentales que en consecuencia, las llevarían hacia una explosión revolucionaria y que más allá de la explosión revolucionaria habría de sobrevenir un régimen socialista y una sociedad homogénea sin lucha de clases. La organización política tendería a su desaparición porque el Estado, a sus ojos, era el instrumento de explotación de una clase por otra y tenderá a desaparecer con la distinción de clases”

Aron se inclina a favorecer la primacía de los fenómenos políticos sobre los fenómenos económicos, entendiendo que en el origen de la sociedad industrial de tipo soviético será menester la irrupción de un evento, de un acontecimiento a saber, la revolución y aún cuando buena parte del espectro económico anima de su racionalidad el proceso y la revolución misma no dejará de observarse la preeminencia de lo político en el plano decisional.

Mismo sonido de campana y valga el lugar común para referirse a la lucha de clases y a su significación material en el camino de la estructuración del orden político y social. En el fondo se oponen y allí la paradoja, dos semblantes ideológicos, la una, la soviética que hace de la economía el prisma y la otra, la occidental que prefiere a la política. Esa conclusión a la que arriba Aron no obvia la concurrencia de elementos propios de la condición humana, con aquellos otros que conciernen a la organización y designación de la autoridad, surgiendo una interesante inferencia que (Aron, 1965) establecerá en los siguientes términos:

“yo me esforzaré por estudiar el sistema particular que se llama la política para ver en qué medida los filósofos del pasado tenían razón de admitir que las características fundamental de las colectividades es la organización de los poderes.”

Aron abre una ventana que le permitiría abordar el estudio sociológico de los regímenes políticos a su juicio indispensable y distinto a los estudios filosóficos o jurídicos. Tal vez deba decirse además de aquellos y no en lugar de ellos, sin jerarquizar unos u otros elementos, prefiriendo el examen corriente también de sujetos como los partidos. Comienza no obstante (Aron, 1965) su trabajo con Aristóteles y La Política que, a su juicio, ha servido

simultáneamente dos siglos al menos, a la filosofía y la sociología política. Señala Aron que Aristóteles privilegia dos asuntos entre otros; ¿Cómo un régimen se mantiene? ¿Cómo se transforma o es abatido? Aguas abajo, entenderemos que Aron se sitúa en el plano de mirar la política, en la medida de los distintos términos de organización societaria y más particularmente, en la evolución que conocen los regímenes fundamentalmente y de nuevo con Aristóteles evocará, las diversas formas de gobierno para continuar invitando a su reflexión tal como lo hiciera Hannah Arendt al considerar la temática de la naturaleza del totalitarismo, a Montesquieu. En efecto, Aron examina los dos tipos de regímenes que mediando la observación de la realidad resultan significativos, valiéndose como antes se dijo de la inferencia de acuerdo a la cual la política es fundamentalmente la organización de la sociedad y del poder. Dice (Aron, 1965):

“Yo quisiera aplicar a esos dos tipos de regímenes el concepto de Montesquieu, ese del principio. Cuál es el principio del régimen pluralista, ¿cuál es el principio del régimen del partido monopolístico? Montesquieu llama principio al sentimiento adaptado a una organización institucional que responde a las necesidades del poder dentro de un régimen dado”

Aron simplifica en dos especímenes los llamados regímenes políticos contemporáneos. A la distancia y pasados más de cincuenta años de haberse escrito el texto analizado, pudiera considerarse sesgado el argumento, pero en medio de la guerra fría, radicalizada las posturas y el desafío este-oeste en su nivel más alto, se entiende perfectamente la escogencia Arondiana y desde luego su pertinencia. Así pues, debe entenderse que cuando Aron aplicaría por decirlo de alguna manera el método Montesquieu a los regímenes políticos contemporáneos, sencillamente, glosaba la realidad de su tiempo. Sigamos con (Aron, 1965) y Montesquieu:

“Dentro de un régimen pluralista, el principio es una combinación de dos sentimientos que llamaré el respeto de la legalidad o de las reglas y el sentido del compromiso. Según Montesquieu, el principio de la democracia es la virtud, definida de entrada por el respeto a las leyes y por el cuidado de la legalidad. Yo modifico la concepción de Montesquieu en función de

fenómenos nuevos de la representación y de la concurrencia de partidos. Efectivamente, el principio básico de la democracia, es el respeto a las reglas porque, tal como lo hemos visto la esencia de la democracia occidental es la legalidad dentro de la competencia por el ejercicio del poder, es la legalidad dentro del ejercicio del poder. Una democracia sana es esa en la que los ciudadanos guardan respeto no sólo por la Constitución que establece las modalidades de las luchas políticas sino por todas las leyes que marcan el cuadro dentro del cual se desarrollan las actividades de los individuos. No es suficiente que exista al respecto reglas o leyes, es menester algo mas que incluso no siempre está escrito o ligado a la legalidad me refiero, al sentido del compromiso”.

La noción de compromiso a la que se refiere (Aron, 1965) y aun para el mismo pudiera resultar equívoca y el juego de las distintas lenguas y traducciones contribuye a ello, pero en términos claros digamos que significa la ambientación tolerante que en la sociedad transcurre para que tengan cabida todos. Fuerza y debilidad al mismo tiempo de la democracia. *¿Cuál es el principio del régimen de partido monopolístico?* Se pregunta (Aron, 1965) y Ensayo la siguiente respuesta a su interrogante:

“manifiestamente el principio que sostiene en vida y en prosperidad un régimen de esa naturaleza no puede ser, el respeto de la legalidad o el espíritu del compromiso. Probablemente un régimen de partido monopolístico estaría afectado de muerte si el estuviera afectado, corrompido por el espíritu democrático del compromiso. El principio de un régimen de partido monopolístico se sitúa en el otro extremo. Buscando cuál pudiera ser la respuesta de un discípulo de Montesquieu a la cuestión de principio de un régimen de partido monopolístico, yo encuentro, sin que sea completamente certero, dos sentimientos, el primero es la fe y el segundo es el miedo”¹¹.

Continúa (Aron, 1965):

“Decir que uno de los principios de un régimen de partido único es la fe no es mas que repetir en otros términos que el partido monopolístico es partido de acción, partido revolucionario. Ahora bien, ¿de qué puede vivir un partido revolucionario sino de la fe de sus militantes? Nosotros lo hemos visto al justificar, su monopolio por el tamaño de las ambiciones que le nutren, el carácter glorioso del fin hacia el que se dirigen. Para que los militantes y los simples ciudadanos acepten de seguir un partido revolucionario, deben creer en su doctrina, en el mensaje de ese partido pero por definición el partido es monopolístico en tanto que la sociedad no es homogénea y existirán

¹¹ *Siendo que el texto *démocratie et totalitarisme* con el que trabajamos y ya citado múltiples veces está escrito en francés, se advierte que las traducciones son nuestras.

opositores actuales o virtuales, traidores, contrarrevolucionarios, agentes del extranjero o simplemente aquellos que no están de acuerdo con el mensaje del partido. La estabilidad de un régimen monopolístico debe resistir el escepticismo o a la hostilidad de aquellos que no lo adhieren. ¿Cuál es el estado de espíritu de los disidentes más favorable a la seguridad del Estado? El miedo. Los que no creen en la doctrina oficial del Estado deben ser convencidos de su impotencia. Maurice Barrès, hace un poco más de medio siglo había usado una fórmula, suficientemente odiosa que era más o menos la siguiente: “El orden social es fundado sobre la conciencia que el pueblo tiene de su impotencia”.

A guisa de conclusión me permito anotar lo que pareció guiar el examen y las conclusiones a las que arriba a Raymond Aron al explorar los regímenes políticos que caracterizaban su realidad temporal. De un lado, el escenario democrático cuyas bases son la tolerancia, la coexistencia, la convivencia de unos y otros en el espacio público y la actuación militante de los ciudadanos y de los partidos políticos alrededor de un principio dual; el respeto a la legalidad y el compromiso ideológico por la democracia. De otro lado, el modelo de partido único que incluye un presupuesto dominante y envolvente también de naturaleza ideológica pero que suplanta aquél occidental con el doble anclaje de la fe, la exclusión, la des ciudadanización y el miedo. Veremos cómo se articulan ambos sistemas porque más que regímenes nos lucen sistemas, en la medida en que, postulan y se ensamblan, una serie de elementos derivados y concurrentes a una decisión política estratégica inicial y capital.

10. SEGUNDA PARTE: DE LOS REGÍMENES CONSTITUCIONALES PLURALISTAS

En esta acepción, Aron ofrece estudiar los regímenes de democracia occidental que él prefiere llamar como se intitula, Regímenes Pluralistas-Constitucionales. Al inicio, admite nuestro autor la dificultad que surge como resultado de las muy variadas modalidades institucionales, prácticas, usos que pueden ser parte de una definición como regímenes constitucionales y pluralistas. Apunta (Aron, 1965):

“En el caso de los regímenes de partidos monopolísticos, se puede distinguir los regímenes según la ideología y los objetivos del partido único, según los medios que emplea y el tipo de sociedad que quiere crear. En revanche, cuando observamos los regímenes constitucionalistas-pluralistas la diversidad es evidente, impactante y es que insurge modalidades institucionales que permiten determinar numerosas especies”

Aron dedicará buena parte del texto a registrar en profundidad los regímenes susceptibles sin embargo de ser llamados por él mismo constitucionales y pluralistas asentándose en las fundaciones que los juristas llaman constitucionalidad y en aspectos que conciernen a la legitimidad. Generalizando describirá (Aron, 1965) los regímenes pluralistas-constitucionales como aquellos constantes de cuatro aspectos principales. 1) Se debe considerar el sistema político en cuanto que sistema social particular desde la lección hasta las decisiones tomadas por el gobierno, pasando por la estructura del partido, el funcionamiento de las asambleas y la escogencia de los ministros. 2) Relacionando el sistema político con la infraestructura social. El ejercicio del poder o la toma de decisiones dependen de los grupos sociales, de su interés, de sus rivalidades, de sus ambiciones, de su acuerdo posible y de su competitividad. 3) Conviene analizar la administración o la burocracia siendo ésta a la vez agente de ejecución de decisiones tomadas por el gobierno, consejero técnico de los gobernantes y una instancia indispensable del funcionamiento de las actividades privadas. 4) hay que estudiar igualmente el entorno histórico del sistema político. En efecto, cada sistema político es influenciado, sino determinado por un conglomerado de traiciones, de valores, de manera de pensar y de actuar propio de cada país.

El paseo analítico de los regímenes constitucionales-pluralistas llevará a Aron por Europa Occidental y los Estados Unidos, pero lo convencerá de la inconveniencia que significa tratar de clasificarlos. Dejemos sin embargo apuntalado el criterio de acuerdo al cual, la tenencia de una Constitución compagina con una economía abierta y un ejercicio del poder que, como

hemos dicho ya, fundamenta su dinámica en la tolerancia y en el respeto a las instituciones, a la ley y al compromiso democrático sustantivo. (Aron, 1965) no obstante infiere:

“Para comprender la esencia de un régimen político es menester asir los problemas que le caracterizan; confrontar el principio de legitimidad con la práctica, precisar las dificultades que surgen de las instituciones, aclarar las causas y elementos que son su fuerza y su debilidad” y agrega buscando elucidar la temática lo que sigue: *“¿Cuáles son los problemas fundamentales de un régimen constitucional-pluralista?”*

Se recreará Aron a partir de la teoría que propugna el carácter oligárquico de los regímenes constitucionales-pluralistas. Citando a lo que él llama la teoría maquiavélica pero que igualmente se encuentra comprendida en Pareto, Mosca o Burnham se constataría que en su evolución, los regímenes de esas características culminarán, inexorablemente en escenarios oligárquicos. Trae al apoyo a Roberto Michels y sus aseveraciones en su libro sobre los partidos políticos que por cierto, resulta contundente si lo tomamos como referencia para el análisis venezolano de lo que la doctrina y el coloquio conjuntamente llaman el puntofijismo.

¿Cómo no reconocer el giro oligarquizante que conocen los partidos políticos que asumieron desde el año 58 la conducción de la democracia venezolana? ¿Cómo no admitir igualmente el deslizamiento hacia la inestabilidad y la pérdida de eficacia que pareció acompañar a los partidos venezolanos como resultado de esa oligarquización que si bien temporalmente, no constituyó motivo de turbación para las masas militantes, paulatinamente se tradujo en desnaturalizaciones chocantes que alcanzaron al ciudadano tornándolo desconfiado, crítico y al final antagónico? Si bien no luce comprendida una reflexión de este género en el tópico metodológico que hemos querido y escogido para el trabajo de leer y comentar un texto de Aron, no es menos cierta que salta a nuestra comprensión y a nuestra conciencia ciudadana dolorosamente la pertinencia del comentario sobre la tendencia

oligarquizante a la que se refiere largamente Aron. Más grave aún, se denunció que los males que fundamentalmente afectaban a la democracia venezolana y al sistema político todo podrían resumirse en tres capítulos, a saber; Estatismo, Centralismo y Partidismo. Si el exceso y la radiación de estos perjudicó definitivamente al puntofijismo pienso que no tanto como la oligarquización de las organizaciones políticas y de ello bastaría con advertir que, el cambio gatopardiano que el Presidente Chávez significó dejó catalécticos, a los partidos políticos con el concurso popular ya por ignorancia ya con morbosidad y ello no impidió en paralelo, que la llamada Quinta República y es así con todas sus letras, se caracterice por el Estatismo, el Centralismo y el Partidismo. Sólo que y por eso recordamos a Giovanni Tomaso de Lampedusa, subsiste el vicio venenoso como tendencia histórica de la oligarquización en el nuevo régimen emergente y tal vez con promesas más deletéreas.

Aron redunda en la temática para concluir admitiendo que el gen oligarquizante es propio de todos los regímenes políticos pero que tal vez, los regímenes constitucionales pluralistas lo son menos que otros y en su discurrir se detiene en el análisis de las minorías económicamente dominantes y su relación con los actores políticos lo que comienza con una constatación; los que dirigen la política no son siempre los que lideran el escenario social. Es una dualidad de élites que configura una división del poder. Y es tal vez propicia la ocasión para evocar una hermosa cita que el mismo autor (Aron, 1965) transcribe integralmente:

«On parle, écrit-il, de gouvernement autocratique là où le gouvernement est seul à délibérer, à décider et à agir, sans aucune intervention obligatoire d'autres instances. Nous parlerons, à défaut d'un autre terme, de gouvernement constitutionnel là où le gouvernement se considère et est considéré par les citoyens comme tenu à l'observation de certaines règles légales qui limitent sa liberté d'action par l'intervention obligatoire d'autres

*institutions et définissent ainsi les conditions de la validité des actes gouvernementaux »*¹²

¿Son acaso en razón de su carácter oligárquico los regímenes constitucionales pluralistas necesariamente inestables, débiles, ineficaces? Avanza (Aron, 1965) una respuesta ora una proposición general ora una conclusión:

“la estabilidad pareciera tener por condiciones fundamentales primeramente, el acuerdo entre las reglas constitucionales y el sistema de partido, en segundo lugar, el acuerdo entre el ensamblado de la Constitución y los partidos de una parte y la infraestructura social o las preferencias de la colectividad de otra parte” La reflexión de Aron se orienta en dos direcciones en las cuales se evalúa el Poder Ejecutivo que resulta del forcejeo de los partidos, estables y eficaces. La primera convoca a los Estados Unidos, (Aron, 1965): *“Escoger al Presidente por una consulta mas o menos directa de la soberanía siendo que media la representación evidencia que la Constitución Americana lleva esta posibilidad hasta el final. El Ejecutivo es estable por esencia porque el jefe es electo cada cuatro años y no puede salvo incapacidad física ser destituido. Es representante de la colectividad toda entera y exhibe por disposición constitucional podría decirse, un prestigio y una autoridad superior a los otros electos que no responden sino a una fracción de la colectividad”*.

A reserva de mejor estudio salta a la vista la necesaria evocación del impeachment que igualmente contiene la Constitución norteamericana y que deja igualmente en los representantes el inicio procedimental de un mecanismo que puede conducir a la destitución del Presidente lo que pudiera hacer el senado actuando como Corte Política. El sentido que Aron da a la estabilidad del Presidente de los Estados Unidos derivaría más bien de la experiencia que ha confirmado la especie siendo que ningún Presidente en la historia norteamericana ha sido destituido. Ni siquiera Richard Nixon aún cuando, sabido es que su renuncia evitó una secuencia que pudiera haber evolucionado así.

¹² Traducción nuestra: “Se habla, escribe él, de Gobierno Autocrático donde el Gobierno es sólo a deliberar, a decidir y a accionar, sin ninguna intervención obligatoria de otras instancias. Nosotros hablaremos, a defecto de otro término de Gobierno constitucional, donde el Gobierno se considere y sea considerado por los ciudadanos como susceptible de observación de ciertas reglas legales que limiten su libertad de acción por la acción obligatoria de otras instituciones y definan así otras condiciones de la validez de los actos gubernamentales”.

La segunda dirección en la cual, opina (Aron, 1965), puede encontrarse autoridad y estabilidad al ejecutivo es esa de la Gran Bretaña, donde el gobierno es expresión de una mayoría parlamentaria. El Gobierno dura tanto tiempo como esa mayoría; es decir, en general tanto tiempo como la asamblea misma y el tiene la posibilidad de accionar porque dispone del asentimiento de la representación. Algo más de cincuenta años después surge un necesario comentario que agregaría sin dudas Aron, a los expuestos en el libro in comento. ¿No es acaso la Quinta República Francesa ejemplo de estabilidad? Ciertamente, Aron fue testigo de la evolución hacia una República francesa diseñada a la medida del liderazgo intenso y dominante de Charles de Gaulle pero fuerza es admitir que de un lado el Presidente de la República Francesa es electo por el pueblo y en ello, trasciende inclusive al Presidente americano que sabemos es electo por un Colegio de electores pero, la estabilidad del Presidente francés se fundamenta además en la técnica constitucional que lo hacía hasta hace poco, irresponsable de los actos que realizare salvo el muy rebuscado supuesto de la alta traición. En efecto; examinada la Constitución francesa encontramos el artículo 68 que anota lo que recién afirmamos. Empero lo anotado, la reciente modificación constitucional precisa que el Presidente es irresponsable por los actos propios de su desempeño, pero puede ser destituido por la asamblea nacional en caso de resultar responsable políticamente. La Constitución Francesa recién modificada no obstante permite participar al Presidente, como cualquier ciudadano, en la selección electoral de un nuevo Presidente para sustituir al depuesto. A fin de cuentas, el soberano es el último árbitro y desde luego muy a la francesa queda resuelto el asunto.

A propósito de la responsabilidad política tomaremos otro hilo dispuesto por Aron para comentar un trazo de la personería de los regímenes políticos constitucionales pluralistas que ha sido acuñado a los susodichos como una

tara hereditaria, como una secuencia genética, como un rasgo del fenotipo del sistema. Nos referimos a la corrupción.

10.1. De la Corrupción de los Regímenes Constitucionales-Pluralistas

El boceto de (Aron, 1965) se inicia con ironía recordando la vieja fórmula según la cual: *“La República era bella bajo el imperio...”*.

Suscita Aron comentarios sobre las imperfecciones de la naturaleza humana y el reflejo natural desde luego, en las instituciones y en general en la obra de los hombres pero precisa (Aron, 1965):

“la corrupción de las instituciones políticas aparece cuando el sistema de partidos no corresponde más a los diferentes grupos de interés o cuando el funcionamiento del sistema de partido es tal que, ninguna autoridad estable deriva de las rivalidades entre los partidos”.

Las organizaciones políticas, en su devenir, asumen a menudo posturas oligarquizantes y a todo evento, exhiben sintomatologías que por lo general anuncian patologías inclusive, perniciosas. Esta afirmación es buena para cualquier época histórica. Sirve para evocar a Julio Cesar y a los idus de marzo. Es buena como marco referencial en las a veces incomprensibles situaciones que las guerras religiosas produjeron y en las que la búsqueda de la justicia frecuentemente extravió la misericordia. Bolívar en sus postreros suspiros lamentaba la corrupción del sistema y enfilaba sus baterías hacia los partidos... la lista es mucho más larga.

Paralelamente, convoca Aron otro tipo de corrupción que él llama del espíritu público haciéndose eco de reflexiones de Montesquieu sobre la corrupción de los principios. Seguidamente, se refiere Aron a la corrupción que se origina en la infraestructura social, y la misma resulta de la disfunción de la sociedad industrial como resultado de la incapacidad de los partidos políticos para morigerar las rivalidades de grupos, actores y partidos. Aron hurga, escarba, escudriña para en su búsqueda, repetir a Aristóteles y a Polibio. Se refiere en efecto, a esas dos generadoras de corrupción que sustantivamente

llamamos demagogia y oligarquía y a las porciones que de una y otra se descubren en la observación que hacemos de los regímenes constitucionales pluralistas, pero apostará nuestro autor a elementos concretos y objetivos de los que inferirá, diagnosticará, auscultará la corrupción mas común en los regímenes constitucionales pluralistas sobre lo que recae la clínica arondiana, (Aron, 1965):

“La primera dificultad de arraigo, la mas banal, la mas conocida, la constituye el irrespeto de la norma constitucional. Después de todo el régimen tiene como característica, el establecimiento de una regla según la cual se desenvuelve la competencia de los individuos, de los grupos y de los partidos de acuerdo a elementos conocidos. Toda violación de la regla por la fuerza constituye un incumplimiento ala esencia misma del régimen”.

La cita que hacemos de Aron se acompaña de detalles alusivos a la historia de Francia que contienen referencias que sostienen su conclusión. Es pues, la inobservancia de la Constitución, la manipulación de la norma fundamental y agregaríamos nosotros la anomia que emerge como fatal consecuencia del alejamiento, de la segregación, de la marginación que como una suerte de purulenta secreción brota de los circuitos formales o como reacción de la misma sociedad. Aron visita en una interpolación de planos políticos e históricos diversas experiencias democráticas admitiendo luego de análisis la existencia de situaciones distintas que tienen en común sin embargo la desviación, el extravío, la carencia de rumbo y dirección. *Grosso modo* puede anotarse, como ya dijimos, los elementos propios de las oligarquías y la demagogia presentes en numerosos escenarios constitucionales-pluralistas para corromperlos. Advierte también el autor, en el juego de los partidos, tendencias perniciosas y aún se permite en la ausencia de la virtud propia de la República encontrar otro maligno corruptor. Precisa (Aron, 1965):

“los ciudadanos en el régimen constitucional-pluralista deben mostrar tres cualidades: ellos deben respetar las leyes y en particular la regla constitucional porque ésta es la carta a la vez de sus conflictos y de su unidad; ellos deben también formular reivindicaciones, tener opiniones propias, yo diría que deben sentir las pasiones partisanas para animar el régimen y evitar la modorra de la uniformidad; ellos no deben empujar las

pasiones partisanas hasta el punto de borrar la posibilidad de entendimiento, es decir ellos deben guardar el sentido del compromiso democrático.”

Nótese en esta cita que hacemos de Aron que se ha creado un círculo en su reflexión en el que, de una parte, el fenómeno de la corrupción concierne a la marcha de las instituciones, pero de la otra, atiende a la actuación ciudadana que también puede dar lugar a excesos, desvíos, extravíos que igualmente derivarían en formas de corrupción del régimen.

Se refiere Aron y lo reiteramos, siendo que ya había sido mencionado, a la corrupción de los principios y encuentra probablemente en ese prisma radiactivo, el pivote más peligroso de aquellos que se observan en la clínica de los regímenes constitucionales-pluralistas y en la variedad de endemias que se conocen a lo largo del testimonio histórico, pero arriba y era previsible una interrogante más; ¿es evitable la corrupción? Para responder el autor examina la perspectiva de los economistas que presentan en un ejercicio teórico por lo general, una base etiológica desde la cual, realizar su ejercicio de ciencia y pensamiento. Trasladado al tablero de la política (Aron, 1965) reencuentra su vocación sociológica para orientar su búsqueda en la dinámica social sobre la que se articula fenomenológicamente la evolución y se interroga así:

¿Cuáles son las transformaciones que conocen los regímenes constitucionales-pluralistas como resultado de la evolución social general? Para responder el autor acota: 1. El respeto de la jerarquía social tradicional tiende a desaparecer. Una suerte de pensamiento que se llamará racionalista y materialista se difumina. Los grupos privilegiados que pertenecen al pasado, esos que la propaganda llama hoy en día feudales (hace mucho tiempo que no hay feudos en el estricto sentido en ninguna parte de Occidente), las aristocracias tradicionales pierden prestigio y autoridad. Los que piensan que los regímenes constitucionales-pluralistas no viven que, gracias a una suerte de aristocracia, concluyen, que esos regímenes están condenados. En los hechos, las cosas son más complejas las aristocracias tradicionales ven disminuir su influencia, pero existen minorías que se forman y poseen prestigio social, autoridad moral o acaso, potencia económica y política.

Aron relaciona pues, en el Estado moderno, aspectos que conciernen a la economía, a la política y a los actores sociales. En esa trama se encuentran, el juego de intereses propios de cada uno de los factores citados y, la naturaleza del cemento ideológico e institucional de que están hechos y así agrega (Aron, 1965):

“La teoría ideal del Estado Constitucional es que los poderes públicos formulan leyes, reglas generales a las cuales deben obedecer los individuos pro no toman decisiones particulares que podrían afectar a los intereses privados. Ahora bien, cuando la economía funciona medianamente planificada un número de decisiones públicas no presentan ni el carácter de leyes ni se asumen como aplicación de las mismas.”

Y así, incorpora Aron a la burocracia como otro factor y no necesariamente de segundo orden, otro actor, otra fuerza influyente en la fragua de la decisión y en la realización de la misma. En este espectro también pudiera inocularse, en cualquiera de sus versiones, antes citadas, el virus de la corrupción, (Aron, 1965):

“¿Cuáles son los adversarios irreductibles de los regímenes constitucionales-pluralistas?” Aron quisiera develar y cree hacerlo así, (Aron, 1965): “la primera categoría de los enemigos es compuesta por los tradicionalistas, aquellos que conservan el recuerdo y la nostalgia del régimen anterior. Esta primera oposición se debilita normalmente por el desarrollo de la sociedad industrial. La segunda categoría de enemigos asume los privilegios en materia económica, sólo que se sienten amenazados por las tendencias socialistas del régimen. Este segundo grupo compara con aquello que Aristóteles llama los “riches menacés par les lois spoliatrices,” en las cuales él veía una de las facciones que sostienen a los regímenes tiránicos”

Pero agrega el autor, (Aron, 1965):

“la tercera suerte y enemigos se recluta en el bajo proletariado y son los que se sienten desfavorecidos por el funcionamiento del régimen tal como éste es. En todos los regímenes de democracia pluralista, ciertas minorías son víctimas de leyes impuestas por los grupos económicos”. Culmina (Aron, 1965) recordando que: “las masas populares que adhieren a una ideología de clase hostiles a los regímenes pluralistas porque sueñan con crear, hacer una sociedad homogénea en la que las clases desaparecerían. Esas masas, animadas por una consciencia de clase, existen pero en la mayor parte de los regímenes de civilización industrial desarrollada más que aumentar disminuyen.”

Aron amplía su especulación al agregar que:

“es cierto que más allá de los grupos sociales hostiles a los regímenes constitucionales pluralistas se divisan, tres grupos de dirigentes o de hombres hostiles al régimen pluralista por ideología o por temperamento. Yo los llamo, a falta de mejores términos, los puros, los violentos y los utopistas. Los puros tienen horror de un régimen en el que no se acaba de hablar de contribuciones, impuestos, primas, subvenciones, tienen horror del “maquignonnage économique” característico e inevitable de todos los regímenes representativos. Esta revuelta de inspiración noble contra los regímenes materialistas existe, continuara de existir, pero no alcanza sino una minoría. Los violentos son aquellos que a la manera Georges Sorel, piensan que los compromisos son abyectos y que es deplorable tener por negociaciones lo que puede arrancarse por la fuerza, guardan la nostalgia de un régimen de otro estilo y en fin, los utopistas conscientes o demasiado conscientes de las imperfecciones de los regímenes de los partidos sueñan con regímenes radicalmente distintos.”

Los regímenes que se corrompen pueden y probablemente serán objeto de acciones revolucionarias. Entre los enemigos y los adversarios de estos regímenes, se mueven fuerzas siempre atraídas y expectantes para jugar un rol que permita abatir al régimen. El golpe de estado y recuerda Aron, cuánto en América Latina hemos vivido la experiencia, el arribo legal y legítimo, pero rápidamente orientado al control total del poder y Hitler es un fiel ejemplo, lo que no impide que, en términos de actualidad, no se nos acerque la imagen de Hugo Chávez Frías son demostraciones, unidas a aquellos que, devienen como consecuencia de hechos y circunstancias cruentas y radicales. El liderazgo luego de una derrota militar suele padecer la deslegitimación y muy frecuentemente es sustituido. Viene a nuestra memoria, al apoyo de la especie, Mussolini, pero también Videla. Arribamos en nuestro examen del texto de Aron ***Démocratie et Totalitarisme*** a la tercera y tal vez más importante de sus segmentaciones; un régimen de partido monopolístico.

11. TERCERA PARTE: UN RÉGIMEN DE PARTIDO MONOPOLÍSTICO

Inicia (Aron, 1965) dedicando su meditación bajo el título sugestivo de **“Filo de seda y Filo de espada”** a su adorada Francia, a los sinsabores,

frustraciones, inconsistencias que vive para el momento en que el texto es escrito y que hemos ya comentado, a nuestro juicio suficientemente para detenerse y en la cavilación introducirse en la médula del asunto que la segmentación del texto comprende como tercera parte. Aborda (Aron, 1965) bajo el título de “**Ficciones constitucionales y realidad soviética**” un mapa institucional cuya topografía es distinta a la del régimen constitucional-pluralista y de esa forma corre también el velo que legitima la calidad y la pertinencia de buena parte de sus alegatos. (Negrillas nuestras) La primera afirmación de (Aron, 1965) marca la pauta de toda su reflexión:

“A menudo llamamos ideocracia, al régimen comunista por cuanto, invoca su ideología y además se pretende conforme; es siempre necesario confrontar ideología y realidad, por cuanto la distinción a veces es difícil.”

Afirma (Aron, 1965):

“Para creer en una idea falsa, eventualmente es suficiente, asumirla como verdadera. En la medida en que los ciudadanos no creen en la existencia de clases, en una cierta manera éstas no existen porque, ellas son definidas por la conciencia de una oposición entre los grupos al interior de un colectivo.”

Inicia (Aron, 1965) evocando la Revolución Rusa, más bien el régimen soviético que resulta de una revolución violenta porque, como bien sabemos, el poder fue tomado por el Partido Bolchevique en noviembre de 1917:

“En enero de 1918 tuvieron lugar las últimas elecciones libres, en el sentido occidental, que haya conocido Rusia. La Asamblea Constituyente libremente electa, fue disuelta luego de unos días porque, ella contenía una larga mayoría hostil al Partido Bolchevique.”

Recorre seguidamente (Aron, 1965), el camino histórico del “proceso constitucional” soviético así:

“En la primera constitución que fue aprobada por el V Congreso de los Soviets el 10 de julio de 1918 el lenguaje empleado se resentía todavía de la revolución, se refería a la instalación de una dictadura del proletariado, un gobierno fuerte y centralizado; los representantes de las clases explotadoras perdían el derecho al sufragio, así como también el derecho a estar en la función pública. Perteneían a las clases explotadoras, los comerciantes, la curia eclesiástica, los monjes, los terratenientes. Los derechos fundamentales, en 1918 eran reservados a los trabajadores. Una discriminación se establecía entre los campesinos y los obreros. Los

campesinos, menos favorables al régimen, no tenían derecho sino a un diputado al soviets por cada 120.000 electores y todavía esos diputados serían electos a 2 grados; correlativamente, en las ciudades se escogía un diputado por cada 25.000 electores y se elegía directamente...". Aron continuo su glosa así, (Aron, 1965): "Según las fórmulas constitucionales, el régimen soviético había sido un régimen constitucional-pluralista. Se proclamaba que la soberanía pertenecía al Congreso supremo de los soviets electo al sufragio universal. En los intervalos de las sesiones sesionaba una Comité Ejecutivo Central de 200 miembros, escogidos por el Congreso de los soviets y ese Comité Ejecutivo Central a su vez, escogía un Consejo de Comisarios del Pueblo, es decir, un Consejo de Ministros". Salta a la vista, la ausencia de referencias al partido comunista y (Aron, 1965) remata la idea así: "Sobre el papel, el régimen era comparable a esos de Occidente, con una asamblea representativa, que elegía un Comité permanente y éste último a su vez, designaba los detentadores del Poder Ejecutivo. No podía concebirse nada mas conforme a las concepciones occidentales pero esta Constitución no jugaba ningún rol porque la realidad del poder pertenecía al partido comunista".

Continúa (Aron, 1965):

"En 1924 una nueva Constitución fue promulgada, algo diferente de la precedente. En 1918, el régimen no estaba todavía establecido en el conjunto de provincias que pertenecían al imperio de los zares. Entre 1918 y 1924, la revolución había ganado todos esos territorios o si se prefiere otra expresión, los bolcheviques habían reconstituido la unidad de estado zarista. La declaración ideológica que se encuentra al comienzo de la Constitución fijaba como objetivo a la U.R.S.S. unir todos los Obreros del mundo dentro de una República Soviética Mundial. Una segunda parte proclamaba que las principales repúblicas se unirían libremente dentro de la unidad de un estado federal; sobre el papel, esas Repúblicas continuaban teniendo el derecho a la secesión. La diferencia electoral entre los campos y las ciudades se mantenían, a saber, un diputado por cada 120.000 electores frente a otro diputado por 25.000 electores. Por lo demás fundamental no hay cambios salvo que se elegían dos Cámaras, una Cámara electa directamente por la población y otra que representaría a las nacionalidades, el Consejo de nacionalidades. Se previó que todos los decretos y reglamentos emanados del Poder Ejecutivo debían ser aprobados por las dos Cámaras, así como también que las leyes serían promulgadas a nombre del Consejo ejecutivo que sobre el papel sería electo. La Constitución preveía además una organización jurídica. No se mencionaba al Partido Comunista. Puede decirse que la Constitución se equiparaba a aquella de un país occidental."

Para el momento en que Aron escribe el libro objeto de nuestra investigación, se cumplen los últimos años de la década de los 50 en el siglo XX.

Impresiona sobre todo lo que trascendió posteriormente y que constituye la historia veraz, real, cruda de la experiencia soviética. Llama la atención especialmente la enorme distancia entre las convenciones formales contenidas en las Constituciones descritas y la puesta en marcha de un programa de penetración, captura, control de la población que se acompaña de una política de segregación, exclusión y purificación que victimaba implacablemente toda disidencia. La brecha pues, entre los postulados constitucionales y la cotidianidad de un régimen opresivo de inspiración totalitaria se cumplió inexorable e ineluctablemente.

Prosigue (Aron, 1965) recordando que la Constitución de 1936 contenía 16 capítulos:

“Ella trataba al comienzo la organización social del país, es decir, las leyes sobre la propiedad, enseguida la organización del Estado, los órganos superiores del poder de la Unión Soviética y de las Repúblicas Federadas. La Constitución examina luego la administración al nivel del Estado federal, al nivel de la República federada y en fin, al nivel inferior. Ella precisa igualmente, la organización judicial, los derechos y los deberes fundamentales del ciudadano, el sistema electoral. Para terminar los dos últimos capítulos se refieren a la bandera y a la capital de la Unión soviética y todavía al procedimiento de revisión constitucional.”

Aron encuentra el texto de la Constitución de 1936 incluso más desarrollado que un similar occidental porque no solamente comprende los principios del estado sino aquellos de la sociedad y fija en detalle la organización administrativa a todos los niveles desde el Estado Federal hasta las circunscripciones, pero la novedad con relación a las constitucionales anteriores lo constituirá la invocación del partido comunista. Escribe (Aron, 1965):

“En el artículo 141 se indica que los candidatos a las elecciones serán escogidos por un cierto número de grupos, entre los cuales figura concretamente el partido comunista, puesto con modestia en el mismo plano que los sindicatos. En otra parte, en el artículo 126 se establece que los ciudadanos más activos de la Unión Soviética se organizan en el partido comunista que constituye la vanguardia del pueblo trabajador”. Y habida cuenta de lo anotado se pregunta (Aron, 1965)“¿Cuál es la significación de

esas ficciones constitucionales? ¿Por qué las elecciones a 99%? ¿Por qué redactar con tanto detalle constituciones que no responden al funcionamiento real, en los hechos del poder?"

Aron pone en evidencia el conjunto de simulaciones, el juego de apariencias, el ropaje que a la medida del escrutinio del extranjero coloca el régimen como una suerte de vitrina que exhibe, al gusto de Occidente pero que, es una máscara, un atavío sobre el cuerpo de un sistema que hace del control total del ser humano, de sus emociones, de sus ideas, principios, creencias una empresa ideológica. La denuncia al liminar del autor que se hace eco del término ideocracia adquiere su verosimilitud al contrastar lo que se anuncia hacia fuera y el sistemático, regular, estructural desconocimiento que acontece en el foro interno de la URSS, (Aron, 1965):

“¿Qué es la doctrina marxista? Esencialmente, una interpretación de la sociedad de entrada, según la cual, la infraestructura económica determina el ensamblado todo; una interpretación de la historia igualmente según la cual, el desarrollo de la sociedad moderna va del capitalismo al socialismo. Pero la doctrina marxista no comporta precisiones sobre qué debe ser, un régimen económico socialista ni cómo debe ser u organizarse, el poder político dentro del socialismo”.

Hemos dispuesto, a ratos detalladamente, el examen de la temática constitucional en el régimen de partido monopolístico, en su versión soviética, por considerarlo fundamental para comprender la dinámica que resultará en la experiencia totalitaria más abyecta de la historia. Confesamos sin embargo que una sombra de duda tocó nuestro espíritu al configurar la expresión anterior. Dudamos es verdad, por cuanto, nos asaltó el recuerdo vergonzoso de la experiencia nacional socialista, pero, como nos enseñó (Revel, 2002), el estalinismo superó ampliamente el crimen de Hitler multiplicándolo y sistematizándolo hasta convertirse en un verdugo mucho más maligno y odioso.

En realidad, parte de la reflexión que estimula la lectura de Aron tiene que ver con el ejercicio testimonial de la historia. El registro de esos períodos y de los acontecimientos que los caracterizan eventualmente y que de suyo son

trascendentes compromete a todos aquellos que han tenido la virtud o tal vez la fortuna de reconocerse a sí mismo, cuando piensan a los demás. Valga otra infidencia y con otra interrogante; ¿no es acaso la inquisición un violento y hórrido ejercicio de crueldad y de indignidad? Ciertamente sí pero, ¿es que los relatos, reportajes, crónicas que arriban al conocimiento público del Goulag soviético tienen menos que mostrar que cualquier período de la inquisición?

Aron y fuerza es repetirlo, afirmó que el marxismo no trajo ninguna precisión sobre el modo de implantar la sociedad económica que entendía legítima y menos aún, la organización del poder en la dinámica socialista pero, hasta la fecha, Stalin no se diferenció de Pol Pot, de Ceausescu, Mao, King Il Sun, Fidel Castro por citar algunos, que no todos, los mas notables jefes del socialismo que mas allá de latitudes y temporalidades construyeron y ensayaron la deshumanización como filosofía del régimen socialista.

No debemos, sin embargo, caer en la tentación y, abalanzarnos sobre y desde las emociones que descollan de los contrastes y comparaciones que van surgiendo del análisis y de las inferencias propias de la investigación, pero volvamos con (Aron, 1965):

“los bolcheviques inmediatamente encontraron una solución ideológica: El proletariado se expresa a través del partido bolchevique y éste, disponiendo del poder absoluto realiza la idea marxista de la dictadura del proletariado. Ideológicamente, la solución es satisfactoria y acuerda una justificación al monopolio del partido. Este posee y debe poseer la totalidad del poder porque él es la expresión del proletariado y la dictadura del proletariado marca la fase intermedia entre el capitalismo y el socialismo”.

Evoca (Aron, 1965) a Federico Engels y más particularmente uno de sus pensamientos:

“La administración de las cosas reemplazará al gobierno de las personas”.

Marx a su vez, recuerda (Aron, 1965):

“empleó en una expresión que figura en dos textos, la dictadura del proletariado concebida para el período transitorio de edificación del socialismo, pero ¿Qué debería ser la dictadura del proletariado? Se puede interpretar la noción de dos maneras completamente diferentes. O bien, la

dictadura del proletariado parecería la comuna de París de 1871; en un texto, Marx escribía si usted quiere saber lo que es la dictadura del proletariado, mire la comuna de París; pero según otros textos la dictadura del proletariado sería, esencialmente, el poder absoluto, terrorista, centralizado, de estilo jacobino”.

Resalta entonces palmariamente la fundamentación del monopolio partidista de la legitimidad popular. Sabemos ya porqué el partido comunista liderizará el proceso, pero ¿la exclusividad que, y no es de Perogrullo recordarlo, excluye a los demás, es mecánica, una regla física, un fenómeno político consecuente? Aclara (Aron, 1965):

“la justificación del poder del partido gracias a la fórmula marxista de la dictadura del proletariado implica ciertas consecuencias. La primera es la de prohibir la existencia a los otros partidos socialistas. Al momento en que los bolcheviques tomaron el poder, al menos otro partido se reclamaba marxista, a saber, los mencheviques. Pero si, por definición el partido Bolchevique encarna al proletariado, los mencheviques, que radicalizaban con los bolcheviques, no podían ser sino traidores. De allí una primera conclusión, extraída por Zinoviev: “Cuando los bolcheviques están en el poder, el lugar de los mencheviques está en prisión. Si el partido comunista representa sólo el proletariado, eso que pretenden también representarlo no pueden ser sino traidores a la verdad, entonces traidores al proletariado y deben ser eliminados. La doctrina ideológica sugería y fundaba un monopolio de interpretación”.

Hilo a hilo Aron desata los espejismos y las aporías que surgen del examen del régimen socialista soviético. Así, queda evidenciada la naturaleza antidemocrática del susodicho. ¿Cómo puede haber democracia sin coexistencia, convivencia, tolerancia? Igualmente, el autor muestra la línea inconsistente que la doctrina alegada tiene, puesta la misma en práctica o acaso como veremos más adelante, la subordinación de la doctrina ante el razonamiento pragmático y oportunista. En alguna forma, la sustentabilidad de un régimen que conscientemente prescinde de la verdad está comprometida. Dice (Aron, 1965):

“Si el Estado es un instrumento al servicio de una clase contra otra clase, el debe lógicamente desaparecer cuando desaparecen las clases. Si el proletariado se define como la clase explotada al ascender al poder por

definición ya no es el proletariado. El proletariado no puede ser proletariado en el sentido marxista que contiene el significado del sustantivo a partir del momento en que arriba al poder”.

Aron implacable, revela las incoherencias y asimetrías que se muestran entre la doctrina y la práctica socialista. Además, escapa la secuencia analítica de la lógica que de suyo era importante que la sustentara, pero veamos (Aron, 1965):

“Por otro lado, la clase se define por la propiedad de los instrumentos de producción. Cuando no hay propiedad privada de los instrumentos de producción, por definición, no puede haber clases. Pero, si no hay clase porque no hay propiedad privada de los instrumentos de producción, ¿Cuál es la razón de la dictadura del proletariado? El proletariado ya no existe porque no está siendo explotado y si no hay clases ni enemigos ¿Por qué una dictadura?”

Ante el peso contundente que se advierte de la racionalidad exhibida, el partido bolchevique intenta una respuesta que (Aron, 1965) aprecia:

“El Estado soviético es un Estado de obreros y de campesinos y hay clases distintas, pero no antagónicas. En cuanto al partido comunista refiere, agrupa los ciudadanos más activos y juega un rol comparable al del maestro de escuela. Se concibe pues, una ideología del partido comunista, vanguardia del pueblo de obreros y campesinos, maestro de escuela del pueblo soviético entero”.

Aron insiste como el cirujano que busca y paulatinamente extirpa todo aquello que le luce inconsistente o simplemente falaz: A pesar de todo hay otra dificultad con relación a la doctrina inicial. Si el Estado no tiene otra razón de ser que la explotación de una clase por otra, el día en que no existe más clases antagónicas ¿por qué debería continuar existiendo el Estado y porque, se refuerza más y más? A la pregunta, Stalin antes de morir ofreció una primera respuesta. Dijo: Antes que el Estado desaparezca debe reesforzarse. Respuesta satisfactoria desde el punto de vista dialéctico (Aron, 1965):

“El Estado será perfecto antes de explotar y desaparecer. El Estado se refuerza más y más porque está rodeado de Estados Capitalistas. Hay

necesidad de un Estado más y más fuerte porque el socialismo no es universal. Entonces resulta que la doctrina según la cual, el Estado es solamente el instrumento de una clase explotadora no es verdadera; el Estado es necesario en tanto en cuanto la humanidad no está unida. Mientras no haya un Estado universal, los Estados deberán dirigir y representar a cada colectivo frente a otros colectivos”

Con notable coraje intelectual y mucha disciplina espiritual avanza (Aron, 1965) y afina:

“La segunda fórmula que Stalin había descubierto es verdaderamente sorprendente: La lucha de clases se intensifica en la medida en que se va edificando al socialismo. La fórmula es sorprendente porque nosotros estamos en pleno delirio lógico. Las clases han sido definidas con relación a los instrumentos de producción; para que haya entonces clases enemigas, tendrá que haber una clase propietaria e instrumentos de producción. En la sociedad soviética no hay propiedad privada e instrumentos de producción, la sola propiedad que no es pública, fuera del conuco individual, es esa de los kolkhozes, que es propiedad cooperativa. Ahora bien, aún en el delirio stalinista no puede decirse que la lucha de clases sea la de la sociedad soviética contra la propiedad colectiva de los kolkhozes. Para que la lucha de clases se intensificara, tendrían que haber clases, y que las mismas estuvieran unidas a la propiedad de instrumentos de producción”.

Aron todavía realiza constataciones ya en el plano económico ya en el plano político del mismo género. Resalta contradicciones y atrapa en el ejercicio el fundamento del régimen y del sistema que es una construcción ideológica que no se corresponde ni con los postulados marxistas ni tampoco con el ideario democrático pretendido por el socialismo. Al contrario, si bien se construye una economía está lejos de ser aquello que previó Marx y si en efecto, se reivindicaban los derechos de los trabajadores es a costa de los mismos trabajadores y más grave aún, tallando a sangre y fuego una estructura social despojada de los criterios más elementales de cohabitación entre los inevitablemente distintos grupos humanos.

¿Cómo se hizo entonces? ¿Dónde radicó la fuerza y el aliento de un régimen en el que gobernantes y gobernados sabían bien que la lógica y la doctrina no explicaban ni permitían la concreción de políticas inconvenientes al

interés general? El partido comunista y la ideología se encargaron de responder esas preguntas configurando un cuadro vital, existencial, cósmico de oligarquización. Al igual que Hitler y el partido nacional socialista, los soviéticos construyeron un mundo contra el mundo, frente al mundo, a pesar del mundo y todo ello, a través de la ideología y el terror.

11.1. IDEOLOGÍA Y TERROR

“La dictadura del proletariado sirve de justificación al monopolio que se reserva al partido, la fórmula del centralismo democrático sirve de justificación y de camuflaje a la reunión de toda la potencia sobre algunos e inclusive de uno solo. El régimen soviético es pues, esencialmente oligárquico y ello, aún cuando no se muestre tiránico”. (Aron, 1965)

Aron, seguro de sí, encaminase a las conclusiones, (Aron, 1965):

“La realidad oligárquica del régimen soviético explica por una parte la denuncia obsesiva de los monopolios por la propaganda comunista...” “..La soberanía del pueblo o del proletariado es delegada al partido, vanguardia del proletariado”.

Y Continúa (Aron, 1965):

“El Estado es inseparable del partido como éste de su ideología. La ideología a su vez no se separa de una cierta visión de la historia y esta visión descubre no solamente una evolución de las sociedades hacia una forma final sino también una lucha a muerte entre las clases, entre el bien y el mal. Ese Estado que absorbe todas las organizaciones profesionales y políticas es por esencia el porvenir”.

Alguna doctrina (Chaton, 2010) considera la ideología como el discurso del otro, invocando la ideología se pretende descalificar el argumento del interlocutor. En el debate público la cosa no es diferente y el concepto sirve para desacreditar las ideas del adversario con el pretexto de que las mismas están alejadas de la realidad. El sentido peyorativo de esta peligrosa arma retórica deriva directamente de la historia de un concepto que impresiona, turba a la filosofía política moderna y a las ciencias sociales también.

La palabra ideología habría aparecido en 1796 referida a una nueva ciencia que tenía por objeto el estudio de las ideas. Antoine Destutt de Tracy y sus discípulos persiguieron en su reflexión encuadrar una ciencia materialista de las ideas basada en el análisis del lenguaje, la gramática y la lógica. El concepto no obstante se asoció a connotaciones peyorativas y Napoleón, inclusive la utilizó para estigmatizar a aquellos pensadores que se le oponían o a su política de potencia y que rehusaban a tomar en cuenta la realidad. Será entrado el siglo XIX cuando Marx le ofrecerá una nueva significación, (Chaton, 2010).

En “La ideología alemana” Marx citado por (Chaton, 2010) propone una definición de ideología que para el autor citado:

“radicaliza el alcance crítico de la expresión” y reza como sigue (Chaton, 2010) citando a Marx: *“En todas las épocas, las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes; dicho de otra manera, la clase que es la potencia material dominante de la sociedad es al mismo tiempo la potencia espiritual dominante. La clase que dispone de los medios de producción material dispone al mismo tiempo y por ese hecho, de los medios de la producción intelectual y en general ella ejerce su poder sobre las ideas de aquellos que no tienen los medios. El pensamiento dominante no es sino la expresión de ideas y condiciones materiales dominantes, esas condiciones concebidas como ideas son entonces la expresión de relaciones sociales que hacen a una clase, la clase dominante y a sus ideas, la supremacía.”*

Marx imagina la ideología como una deformación intelectual de la realidad material y, sus intérpretes y seguidores terminan convirtiendo la locución en un instrumento fundamental para la lucha política. En tal sentido, (Chaton, 2010) opina:

“Lenin en ¿Qué hacer? Utiliza el concepto en plural para describir las ideologías como simples sistemas de ideas movilizados por los diferentes grupos sociales en el cuadro de la lucha de clases. Esta utilización puramente instrumental revela que el concepto se asume como un arma al servicio de la praxis revolucionaria pero será Karl Mannheim que le ofrezca el acabado indispensable”.

Mannheim citado por (Chaton, 2010) se trae el concepto desde la filosofía de las ciencias sociales pensando en una nueva ciencia; la sociología del conocimiento. En "Ideología y Utopía" enfrenta la paradoja de la ideología según la cual:

"toda crítica de la ideología es ella misma necesariamente inscrita dentro de una ideología."

La ideología se popularizará en el lenguaje, en el discurso, y en el pensamiento de la llamada izquierda. Antonio Gramsci y Luis Althusser en dos partes desarrollan la tesis que permite asumir la ideología más allá del Estado como lo había previsto Lenin y extenderla a los distintos aparatos ideológicos del Estado pero también a las instituciones sociales y así la familia, la escuela, el derecho, la religión, la cultura, la policía constituyen el aparataje ideológico del Estado y de la sociedad. Toma partido (Aron, 1965) y afirma:

"La ideología marxista es seguramente, un instrumento de gobierno de la misma manera que, la ideología democrática lo es en un régimen constitucional pluralista pero se equivocan quienes creen que la doctrina es solamente un instrumento del poder y que los gobernantes soviéticos no creen en su propia doctrina. Los Bolcheviques no son oportunistas que utilizan cualquier idea que les fortalezca. Ellos se definen por una combinación de fanatismo doctrinal y de una extraordinaria flexibilidad en la táctica y en la práctica. Un partido que posee el monopolio de la actividad política domina el Estado e impone a todas las organizaciones su ideología. Por intermedio del Estado, se reserva el monopolio de los medios de fuerza, de la publicidad y la propaganda. La ideología no es ni el fin único ni el medio exclusivo; hay una perpetua interacción o una relación dialéctica. A veces, la ideología es utilizada como medio para alcanzar un fin y en otros momentos se utilizan los medios de fuerza para modelar la sociedad según la ideología."

Desciende pues (Aron, 1965) hasta los infiernos y desde allí apura:

"Una de las consecuencias más chocantes del régimen ideológico, es el terror. Para comprender ciertos aspectos del régimen del partido monopolístico hay que recordar el fenómeno terrorista que ha llenado al mundo de estupor durante un largo período y que ha simultáneamente alejado y atraído a los extranjeros. Formalmente en el régimen soviético se observan tres formas de terror: El terror puede ser legal, codificado."

Hará Aron, una descripción de los distintos mecanismos que el poder dispondrá, a instancia del partido comunista por supuesto para criminalizar las conductas y encuadrar en todo caso a la disidencia inicialmente y luego, morbosamente a la misma militancia comunista en parámetros susceptibles de persecución y represión y agrega (Aron, 1965):

“esta represión legal no es el aspecto esencial del fenómeno terrorista. Desde 1934 figuraba en el Código Criminal Soviético artículos que acordaban el derecho a la policía secreta y al Ministerio del Interior para arrestar a los individuos socialmente peligrosos que se librarán actividades contrarrevolucionarias a condenarlos por años a los campos de concentración, algunas veces juzgados en ausencia del acusado, en todo caso sin presencia de defensores ni posibilidades de apelación.”

Continúa (Aron, 1965):

“Los tribunales administrativos representaban un segundo aspecto formal del terror, más peligroso que el primero. La aplicación del Código Criminal reducía las garantías de que gozaba los individuos en Occidente. Un texto jurídico de 1937 preveía, en caso de actividades contra-revolucionarias una represión sumaria; todo debía ser terminado en algunos días, sin ninguna posibilidad de defensa, y las condenas eran sin apelación. Sin embargo, aún esta legislación no implicaba todavía el terror stalinista”.

Aron aborda seguidamente, el tercer aspecto del terror que no debe ser confundido con los dos primeros, (Aron, 1965):

“es el de la deportación de poblaciones enteras. Una cita de Khrouchtchev al apoyo ratifica más allá de parcialidades las observaciones de Aron.”

Aron y posterior a él Revell harán historia para recordar como el terror policial caracterizó el régimen convirtiéndose en un factor esencial del susodicho. Al comienzo por allá entre 1917 y 1921 podría explicarse por seguridad, pero la recurrencia del terror parece haber a su vez formado parte de las revoluciones y de allí que Aron evoque a Cromwell, Robespierre y Lenin como parte del mismo fenómeno. Paralelamente, (Aron, 1965) señalará el período horrible de la colectivización agraria hacia 1929-1930 que él califica

de racionalmente explicable siendo que los Koulaks se batieron intensamente contra el proceso llegando a convertirse en una real oposición.

En su detallado análisis (Aron, 1965) se referirá también a las purgas en el seno y contra la misma dirigencia y militancia del partido comunista. En efecto, condenado por el mismo Khrouchtchev se cita el período en el que el terror ya no iba dirigido a los opositores, al koulaks sino más bien al interior, al mismo seno, al mismo cuerpo del partido comunista con el afán de purificar, de limpiar y de probar la consistencia del régimen. Ni siquiera la inquisición lo habría hecho mejor.

11.2. DEL TOTALITARISMO

Como hemos venido estableciendo, siguiendo paso a paso el pensamiento de Aron, el proceso de implantación del socialismo en la URSS se cumplía con la asistencia de la ideologización, como referencia de pensamiento, suerte de inoculación de un virus mutante que se había apartado del genoma marxista para convertirse por la práctica y el pragmatismo en un sistema de valores y creencias útiles a la nueva oligarquía dominante y a la sazón, deshumanizados, enajenados, víctimas y victimarios del terror al que convirtieron en un compañero existencial mórbido. Aron lo identifica, en ciertos períodos que como anomalías mostraron el frenesí ideológico y el terror policial en una combinación que nos recuerda a George Orwell y su clarividente obra: 1984.

Entre 1934 y 1938 inicialmente, y luego entre 1949 y 1952 sitúa Aron el climax del terror, pero igualmente cae el velo de la sospecha que desnuda el fenómeno del totalitarismo. Se pregunta (Aron, 1965): ¿En qué consiste? Tratándose de un fenómeno social se presta a múltiples definiciones, pero, enuncia el autor 5 elementos principales que lo identifican: 1) El fenómeno totalitario interviene en un régimen que acuerda a un partido el monopolio de la actividad política. 2) El partido monopolístico se asiste de una ideología a

la cual el confiere una autoridad absoluta y además la convierte en la verdad oficial del Estado. 3) La imposición de esa verdad oficial es posible por el Estado para cuyo cometido se reserva un doble monopolio; el monopolio de los medios de fuerza y el de los medios de persuasión. El entramado de medios de comunicación, radio, televisión, prensa, es dirigido por el Estado y por aquellos que éste designa. 4) La mayoría de las entidades económicas y profesionales están sometidas al Estado y en cierta medida forman parte de él. Como el Estado es inseparable de su ideología, la mayor parte de las actividades económicas y profesionales son vehículos para la difusión de la verdad oficial. 5) Siendo toda actividad del Estado y estando toda actividad del Estado sometida a la ideología, una falta cometida en cualquier actividad económica o profesional imputa una falta ideológica. La politización resulta en una transfiguración ideológica de todas las faltas posibles de los individuos y en conclusión el terror es a la vez policial e ideológico.

Aron resume inclusive lo esencial en una definición de totalitarismo, (Aron, 1965):

“el monopolio del partido, la estatización de la vida económica o acaso el terror ideológico. El fenómeno es perfecto cuando todos estos elementos son reunidos y se cumplen plenamente”.

Examina luego (Aron, 1965) como los 5 elementos antes enumerados han aparecido y coincidido y la significación que para el régimen soviético ello ha supuesto:

“En el caso del régimen soviético el monopolio del partido, el monopolio de la ideología es ínsito al bolchevismo y a su voluntad revolucionaria. La centralización de medios de fuerza y de persuasión está ligada a la idea del monopolio del partido en el interior del Estado. La estatización de la entidad económica es la expresión de la doctrina comunista”.

De su lado (Attali, 2005) y a los fines de mejor comprender contrasta o complementa Aron de la manera siguiente; el régimen totalitario exige 6 condiciones reunidas:

1) *“Una obra que ofrezca una visión global de la historia resultante de una clara distinción entre un presente desastroso y un porvenir brillante; 2) Complejidades y lagunas que permitan numerosas interpretaciones; 3) Una práctica suficientemente ambigua para legitimar la recuperación política; 4) Un amigo o varios suficientemente reconocidos para reducir la obra a sus principios más simples; 5) Un líder carismático para distribuir el mensaje, mas allá de los primeros discípulos y apoyándose en una organización que le sea devota; en fin; 6) Una coyuntura política que permita el acceso al poder”*¹³.

Advierte (Attali, 2005) que:

“La visión global del mundo es esa del Manifiesto Comunista y la del Capital; las lagunas abriéndose a varias interpretaciones son las que tiran de la obra de Marx. La práctica, a la vez, libertaria y dictatorial es también la suya. Los amigos que simplificaron y luego convirtieron en mentiras la obra de Marx fueron Engels y Kautsky. Los líderes carismáticos, Lenin y Stalin apoyándose en el partido comunista soviético, así como también en la internacional comunista. La coyuntura política que detona la toma del poder por el marxismo resulta de la primera guerra mundial, en Rusia y en Prusia, ambos países herederos de votos de Hegel y de Marx, de un dirigismo nacionalista y de un socialismo internacional. Es allí que van a nacer las terribles perversiones del siglo XX: El Nazismo y el Stalinismo”.

Aron realiza la recensión de los distintos movimientos revolucionarios y la compulsiva tendencia que los acompañó a recurrir al terror, para indagar sobre la naturaleza del totalitarismo y así se demanda, (Aron, 1965):

“¿Hasta qué punto se trata de un fenómeno históricamente singular o más bien una repetición de fenómenos históricamente conocidos? ¿Hasta qué punto el totalitarismo soviético es o no es comparable a experiencias de otros regímenes y en particular al nacionalsocialismo? ¿Hasta qué punto el régimen de partido único a planificación total está condenado a totalitarismo?”

Aron al igual que Arendt encontrará en la experiencia totalitaria un fenómeno inédito, dada sus características y especificidades aunque por otra parte (Voegelin, 2002) encontrará más bien en el desmejoramiento de las masas, y su condición de superfluas y pragmáticas una razón para ese por qué? (Talmon, 1956) de su lado, argumentará que la democracia totalitaria se

¹³ (Traducción nuestra)

incuba por dos siglos para reaparecer con las tendencias que exhibe en Alemania y en Rusia.

Aron concluye advirtiendo que la diferencia entre las experiencias nacionalsocialista de Hitler y la comunista de Stalin tiene que ver con las bases ideológicas que sustentan los movimientos promotores, lo que a la postre conducirá a unos a la cámara de gas y a otros al campo de concentración. Aron especula sobre el rol, la significación que podrían haber tenido Hitler y Stalin, ambos dotados de personalidades cruciales, deterministas, implacables, pero y, ¿sino hubieran estado ellos habría sido igual?

12. CONCLUSIONES

Entendemos que el totalitarismo se define, como una experiencia de dominación política conducida por un movimiento revolucionario, organizado en un partido militarmente disciplinado que responde a una concepción totalizante de la política que, exige el monopolio del poder, para asaltar al Estado, usurparlo y desde allí conquistar la sociedad.

Aron nos ha mostrado que el régimen de partido monopolístico no puede compararse con el régimen constitucional-pluralista siendo que, sus objetivos difieren, los medios empleados para la conquista del poder son distintos y el objetivo que persiguen desde el poder también lo es.

Las democracias formales se sustentan en un trípode; primeramente, el respeto a los derechos humanos, seguidamente, el acatamiento a la voluntad popular y finalmente, la obediencia a la Constitución y a la ley. El propósito de estos regímenes es en la forma y en el fondo el de la convivencia tolerante que coadyuva, hacia la más eficiente procura existencial. Las

llamadas democracias totalitarias de su lado, conservan la libertad como discurso, aunque privilegian el sentido de la igualdad. En el fondo, su objetivo es el de modelar al individuo y a las masas, por una suerte de revolución antropológica que ambiciona la redención del ser humano o acaso, una derivación gnóstica que resulte en un hombre nuevo y de allí, otra civilización con carácter supranacional.

La esencia de la democracia consiste en el respeto a la dignidad de la persona humana lo cual, significa un compromiso de libertad, tolerancia y seguridad para cada ser humano. El marco de desarrollo democrático será pues, el del Estado Constitucional, lo que presupone, la educación del poder como instrumental al servicio de la libertad y el bienestar general.

Aron demuestra que la esencia del totalitarismo constituye una trama que, persigue borrar todo vestigio de división entre las llamadas esferas sociales y desde luego, componer un todo unificado en el que el Estado irradie como un prisma la economía, la escuela, la cultura, el partido, la fe. El totalitarismo es una empresa ideologizada cuyo desarrollo pragmático prescinde de las bases trascendentales del acuerdo, de la convención societaria, para servir al objetivo de la conquista universal

La democracia admite la división social, la separación entre múltiples instancias, sociedad civil y Estado, vida privada y vida pública, clases sociales, separación de los poderes, responsabilidad y responsabilización.

Ofrece (Lefort, 2003) un pensamiento que hemos querido reflejar, al tiempo que hacemos un balance desde el pensamiento de Aron, que nos ha postulado las ideas que venimos de verter:

“Los pensadores marxistas durante mucho tiempo negaron la autonomía del sistema político en cualquier sociedad, considerando que, el poder del Estado, no era en el fondo sino la expresión de la clase dominante. Realizándolo, los marxistas descubrieron una imposibilidad; No podían pensar ni en la naturaleza de los fenómenos totalitarios ni en la naturaleza de la democracia”.

III. CAPÍTULO III

1. DE LA RESPONSABILIDAD

“Si el ciudadano no alcanza a comprender que su bien particular será definido, en principio, por la calidad del bien común, su acción cotidiana afectará negativamente el orden fundamental del conjunto social.”

Carlos Martín Gutiérrez González, en (Gutiérrez)

En Norteamérica la confrontación de las ideas, de sus antecedentes, de sus hitos evolutivos y de las ciencias ha producido en los planos académicos una escisión que arroja dos cuerpos, dos planos, dos esquemas de pensamiento. De un lado; la llamada filosofía política adscrita por cierto al campo de las humanidades y constante del elenco, del ideario que podemos ubicar fundamentalmente en la antigüedad. En términos sencillos, la reflexión helenística que incluye a los romanos, la cual trabaja con el hombre y con la representación que de él y de sus características definitorias en su doble perspectiva individual y colectiva pudieron anotar.

De otro lado; los norteamericanos sitúan a la teoría política apuntando por cierto al poder, al ejercicio del poder, al gobierno, pero imbuidas las investigaciones metodológicamente, de las bases de experimentación y comprobación propias de la ciencia. Nadie puede negar el peso del conductismo en el mundo de la academia teórico político norteamericano.

Entretanto; la humanidad incorpora y asume al riesgo como de su rutina. El desempeño de la tecnología y su peso en el remodelado de la civilización es tan influyente, tan atrayente, tan inmanente, que abunda en todos los escenarios de actuación del liderazgo, en su examen, cálculo, conocimiento y una suerte de determinismo acompaña la meditación desde hace algún tiempo, de la vida y del porvenir admitiendo a ese actor, al riesgo, en el primer acto de la puesta en escena, pero en los demás también.

Es probable que intentemos hablar de libertad para referirnos a la actuación del ser humano que opta, que ejercita su discernimiento, que se guía en su voluntad por aquellos pareceres, sentimientos, ideas, creencias, que le son propias, consciente de la naturaleza trascendente de su conducta. La acción del hombre es, la libertad del hombre, pero, ella no es inocua, no es neutra, impacta al ambiente, al entorno, a él mismo y desde luego se acompaña de un concepto de envergadura; nos referimos a la responsabilidad. Con alguna poesía se lee y repetiremos de Legendre citado por (Vacquin, 1995):

*“Ce qu’une génération doit à l’autre, c’est la limite”*¹⁴

En efecto, el hombre que desafía las leyes de la naturaleza en la búsqueda de respuestas y soluciones que dentro de esas leyes no encuentra compromete en el gesto su esperanza y su propia entidad. El hombre de hoy en día, pretencioso de su saber, inseguro sin embargo, vulnerable al riesgo, depende más que nunca de sí mismo Algunos atribuyen a Aristóteles citado por (Francois) que la libertad se consume en la responsabilidad, lo que por cierto, también nos lleva directamente a Cristo en el Evangelio, Mateo 7,12 citado por (Sábada, 2004):

*“Omnis ergo quaecum quevultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis”*¹⁵.

Mirando al concepto de Responsabilidad apreciamos que se aloja, básicamente, en la acción del hombre, entendida como ese movimiento, esa incidencia, esa influencia que partiendo del hombre recae sobre otro hombre u objeto. De allí aquel aforismo latino *“Nullum crimen sine actio”*. La responsabilidad es social; es no obstante, dimensión personal al mismo tiempo, es trascendencia. Una omisión se expresa y de acuerdo con la presentación que intentamos como una actuación negativa en oposición a aquella tangible y evidenciada por la conducta misma. Quizá; sin embargo, debemos comenzar por la encrucijada del lenguaje y ab initio diremos que se

¹⁴“Lo que una generación debe a la otra es la consciencia del límite” (Traducción nuestra)

¹⁵“Todo lo que queréis que los hombres hagan con vosotros, hacédselo también a ellos”.

enrarece el significado del vocablo responsabilidad por los variadísimos usos que hoy detenta. En efecto; el lenguaje es la combinación que permite acceder a significados y conexiones que se acumulan en los contextos pero que igualmente nos definen. Resalta al respecto las ponderaciones que hacemos mediando el lenguaje como una pasarela que une ideas y contenidos con la expresión puesta de manifiesto. Responsable es hoy muchas variables y elementos a comunicar. (Para ello ver¹⁶)

Responsabilidad nos traslada al derecho, a la moral, a la libertad, al deber pendiente o a la consecuencia de nuestros actos, o a los resultados de nuestro accionar, en lo inmediato o mediato. El uso del vocablo por el jurista, el sociólogo, el médico o acaso del caporal o el ama de casa, el estudiante, el agricultor tienen unas maneras, formas, circuitos interrelacionados a su vez con las construcciones éticas de las que ellos y nosotros nos reclamamos generalmente y en paralelo con sus específicos contextos.

El asunto se hace más importante en la medida que leemos en los teóricos republicanos consideraciones estelares, por llamarlas y distinguirlas así, (Negrete, 2011):

*“Según Pettit, de las tres connotaciones que podemos reconocer en el concepto de Libertad (la de ser responsable, la de poder considerar la acción como algo propio de un yo, y la de ser una elección no condicionada) la más prometedora a la hora de buscar una definición lo más comprensiva posible, es la primera: **la Libertad es la capacidad de responsabilizarse de los propios actos**. Esta connotación o aspecto de la Libertad incluye a los otros dos, pero no a la inversa. Según el aspecto que se elija como punto de partida, cada teoría tendrá sus aporías propias: Si partimos de la **responsabilidad**, nos encontramos con el problema de que **es una noción recursiva** (si soy responsable, debo serlo tanto de la elección como de aquellos principios o hábitos desde los que hago la elección, etc.); si partimos de la idea de Libertad como algo atribuible*

¹⁶WITTGENSTEIN, Ludwig, Los cuadernos azul y marrón, p. 108; WITTGENSTEIN, Ludwig, Investigaciones filosóficas, p. 31; AUSTIN, John, *A pleafor excuses*, p. 1 y ss.; BIERI, Peter, El oficio de ser libre, p. 27- 28; PINKER, Steven, El mundo de las palabras, p. 13 y ss.

a un Yo, siempre quedará la pregunta de por qué el yo se identifica con esas elecciones y acciones, en lugar de presenciarlas como mero espectador; y si partimos de la idea de Libertad como ausencia de condicionantes, se plantea el “problema modal”, es decir, la dificultad de explicar cómo puede entenderse que haya alternativas realmente posibles a una acción, cosa que no parece compatible con una visión naturalista (sea determinista o indeterminista) de la realidad. Pero en conjunto, es más productivo explicar la Libertad a partir de la capacidad de responsabilizarse.”

Mas claramente acota el docente español (Negrete, 2011):

“Adoptando, pues, el punto de vista de la responsabilidad, Pettit define a un individuo como libre si tiene la capacidad para ser considerado responsable, es decir, susceptible de censura o alabanza, según la acción sea mala o buena. Esto implica, señala el autor, que definimos la libertad en virtud del compromiso que adquirimos con otros seres humanos, y que queda reflejado en la práctica habitual de la atribución de responsabilidades. La aptitud para ser considerado responsable encierra tres condiciones: hay que reconocer al individuo como apto para ser responsable, desde antes de que actuase; debe serlo desde un punto de vista personal, y no sólo según modelos sociales aceptados; debe estar capacitado para ello en sentido estricto. El principal argumento para entender la libertad principalmente como aptitud para ser considerado responsable es, según Pettit, que intuitivamente no tiene sentido pensar que si alguien ha hecho algo libremente no sea considerado responsable de haberlo hecho. Hay una relación a priori entre ser libre y ser responsable. Y esto todos lo sabemos.”

Y el profesor de filosofía continúa, (Negrete, 2011):

“Además, esta aproximación al concepto de libertad, tiene otras ventajas, según Pettit: por ella podemos entender mejor las otras dos connotaciones antes señaladas; con ella impedimos que la libertad sea un “juguete en manos de filósofos”, al anclarla en una práctica real; nos permite ver por qué hablamos con tanta facilidad de la libertad en los tres campos, el de la acción, el del yo y el de la persona; explica cómo es que la libertad pueda darse en diferentes grados; permite entender por qué juzgamos libre una acción aunque el sujeto no podría de todos modos haber hecho otra cosa: es libre porque lo hizo por voluntad propia; permite pensar en la libertad como algo simétrico respecto del bien y el mal; permite comprender por qué resulta tan natural pensar que la existencia de opciones no afecta a la libertad, pero sí lo hace la presencia de amenazas; explica por qué la libertad es considerada un gran bien; explica por qué somos propensos a negarle la libertad a los animales aunque les atribuyésemos autoconciencia; nos permite entender por qué ciertas consecuencias y no otras son atribuibles al individuo.

Aunque esta teoría, señala Pettit, tiene un importante elemento

antropocéntrico, eso no la hace menos objetiva. Hay que tener en cuenta que esta teoría considera libre a un individuo por características propias, previas (y, en esa medida, independientes) a que sea considerado responsable. La libertad, además, no es, en esta teoría, algo “escurridizo”, porque no lo es considerar responsable a una persona. Por último, esta teoría no liga la libertad a los valores, lo que para el autor es una virtud. La libertad tiene que ver con cómo son las cosas. Tiene que haber un lugar para la libertad como responsabilidad en la descripción naturalista.”

2. ANTECEDENTES Y ETIMOLOGÍA DE LA RESPONSABILIDAD

Es interesante abrir apuntando que los griegos no manejaron esa noción con la dinámica de contenido que la palabra encierra. Acaso imputación pero, como antes señalamos, el término responsabilidad se originaría desde el modo latino de *spondere* que aludía a una promesa de cumplimiento tal como lo acota (Villey M. , 1977). Más adelante se leerá *responderé* y en la misma línea postula una idea de promesa de una determinada prestación sin que se detenga en la búsqueda de una relación sinalagmática. Se trataría de una acción unilateral. A una pregunta sigue una respuesta lo que implicaría una acción sin embargo dialógica por cuanto requiere de dos interlocutores y uno de los cuales resulta obligado ante el otro. Referencias de Corominas, De la Brosse, Henry, Roulliard, Cruz, Villey, Henriot y Bayertz citados por (Krause)¹⁷

El uso del vocablo, como ya recordamos, se remontaría al siglo XIX en España, en Francia al siglo XVIII y en Alemania, también hacia el siglo XVIII.

¹⁷COROMINAS, Joan, Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana, p. 1099, en que aparece como derivado del término responder y del latín *respondere*; DE LA BROSSE, Olivier/ HENRY, Antonin- Marie/ ROULLIARD, Philippe et. al., Diccionario del cristianismo, p. 647; citados por CRUZ, Manuel, *Los filósofos y la responsabilidad moral*, p. 16; DE ÁNGEL, Ricardo, *Sobre las palabras „responder“, „responsable“ y „responsabilidad“*, p. 1336 y ss.; VILLEY, Michel, *Essai historique sur le mot responsable*, p. 46; HENRIOT, Jacques, *Note sur la date et le sens de l’„apparition du mot responsabilité“*, p. 59; COROMINAS, Joan, Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana, p. 1098- 1099. En alemán, aunque el término data del siglo XV, su uso comienza en el siglo XVIII, generalizándose sólo en la segunda mitad del siglo XIX, BAYERTZ, Kurt, *Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung*, p. 3 y ss. Citados por KRAUSE MUÑOZ, María Soledad. *Hacia un Sistema Unitario de Responsabilidad y Deberes de Responder*. Universitat Pompeu Fabra: Departamento de Derecho.

Conoce una articulación en el lenguaje social comprensible en la observancia de la experiencia normativa que caracterizará a los tiempos modernos. De una aproximación jurídica, sigue una social y luego hacia lo tecnológico. Al respecto cabe una cita de (Sanz):

“La responsabilidad aparece, como un concepto angular del derecho, en el sentido de que sin él nos resultaría muy difícil entender el Derecho, porque nos faltaría el elemento por el cual reacciona el ordenamiento ante el individuo que infringe un determinado precepto jurídico. En definitiva (...) la función coactiva del derecho sería difícilmente comprensible sin el concepto de responsabilidad”.

En este orden se inscriben algunas consideraciones que, derivan del ensayo *El Principio de Responsabilidad* de (Jones, 2004), el cual nos ofrece desde el punto de vista de lo que entendemos por Filosofía Política, un enganche con la noción de responsabilidad que estimamos capital. La ética, y en este caso, una reconsideración de ésta, tiene que existir para ordenar las acciones del hombre y regular su poder, y mientras más poderoso éste sea, mayor debe ser la presencia de la ética con el propósito de adaptarse a la magnitud de lo que va a regular. Sin embargo, la pregunta a responder es ¿Por qué? Simplemente porque de la previsibilidad de los actos hechos por el hombre y para el mismo hombre, está su propia salvación. Mientras el peligro es desconocido no se sabe qué es lo que hay que proteger ni por qué; solamente sabemos qué está en juego cuando sabemos que está efectivamente ese algo en juego. La mera presencia del mal nos impone su conocimiento, mientras que la presencia de lo bueno puede pasar desapercibida y quedar ignorada sin que hayamos reflexionado sobre ello. Por ética entenderemos y a estos fines, la autonormación de la vida.

Ese es el caso de la ética orientada al futuro, donde lo que ha de ser temido (y preservado) no ha sido todavía experimentado. De este modo, la procuración anticipatoria de dicha representación se convierte en el deber primero y pilar fundamental de la “nueva ética”. Esto necesariamente nos

lleva a la adopción de una nueva actitud reflejada en la preparación para la disposición de “dejarse afectar” por el otro, del próximo, es el segundo deber de este nuevo tipo de ética. Ese deber necesitará contener- por lo menos- la premisa conjeturable del condicional temporal **entonces** (Ej.... si A se une a B... **entonces** puede suceder tal cosa), y la existencia de esa sola posibilidad implica la necesidad de nuevos y renovados principios éticos y la asunción plena de la alteridad.

El carácter meramente posible de las proyecciones, que viene dado por cierto inseparablemente con la debilidad teórica de los procedimientos de extrapolación disponibles, es por lo general desechado. En ese momento, el interés (personal, empresarial, etc. o ambos), la inclinación a una u otra opción o la opinión, pueden escoger para sus futuros planes el pronóstico más favorable entre los posibles, o rechazarlos todos, con la afirmación agnóstica de que sabemos demasiado poco como para “sacrificar” lo conocido (por muy malo, o no tanto que fuera) por lo desconocido (que probablemente no nos brindará los mismos frutos. El simple hecho de creer estar sacrificando algo implica que lo posterior está siendo visto de forma despectiva, negativa, en vez de considerarlo- como económicamente podría ser considerado- una inversión a largo plazo.

Estos nuevos dioses, defensores de la *libertad tecnológica* que pretenden deshacerse de las trabas a las que deben estar sometidos, argumentan y defienden su posición mediante el constante proceso evolutivo llevado a cabo- y paradójicamente experimentado- por el hombre, considerado como una real suficiencia de la naturaleza humana para auto-adaptarse a sus propias creaciones. Sin embargo, es necesario aclarar que tal “*suficiencia de la naturaleza humana*”, bastante presumida y arrogante, y que hay que postular como premisa para toda autorización de una dirección del destino, para la determinación de los valores y para la libertad en su sentido más abstracto, es algo grandioso que surge en el curso del proceso evolutivo, al

que por cierto acaba absoluta y completamente excediendo. Esta posición éticamente errada, manifiesta que hay un infinito al que debemos preservar, pero también (si cometemos el error de no prever un infinito al que podemos perder. Lo primordial que es necesario resaltar, es que ninguna ganancia vale tal precio, y aún, ninguna perspectiva de éxito justifica tal riesgo.

Otro elemento substancial a considerar es el referido a poner en riesgo no sólo nuestros intereses, sino el de los demás; o mejor dicho, poner en riesgo la vida de los demás poniendo en riesgo nuestra propia vida. Es bien sabido que, imbuidos en este mundo globalizado, cuyas fronteras son cada vez más porosas y menos absolutas, aunque pretendamos actuar de manera individual y separados del resto, la realidad nos muestra que existe un inevitable entrelazamiento de las acciones humanas que hace imposible que un hecho no afecte el destino de otros. Es esta especie de culpa o quizá de conciencia, la que determina de una u otra manera nuestro comportamiento.

La interrogante que nos viene a la mente es hasta qué punto puede una elevada conciencia ética permitir justamente tal “falta de conciencia”. En otras palabras, hasta dónde nos es lícito llegar en la violación consciente, o aún, sólo en la puesta en peligro de los intereses ajenos inmersos inevitablemente en nuestros proyectos. Sólo el hecho de que ese “otro” se halle incluido en mi apuesta, hace de esa ligereza algo inaceptable. El único caso en el que esta premisa pudiera conducir a resultados favorables, sería aquel donde las acciones emprendidas intenten evitar o persuadir la amenaza de un mal mayor, lo cual es muy diferente de la esperanza de un mejor futuro, pretexto utilizado para evadir responsabilidades-, pues se puede vivir sin ese bien supremo tan anhelado, pero jamás se permite la existencia, ni siquiera la convivencia, de ese mal supremo, resultado de falta de previsibilidad o un simple error en los cálculos. Es más; puede estar moralmente justificado e incluso prescrito el intentar salvar aquello que es irrenunciable (la vida, por ejemplo) aunque con ello exista el riesgo de

perderlo todo en el intento, pero sin que la arrogancia se sobreponga a la necesidad de toda la humanidad en su conjunto.

Sin embargo, no podemos olvidar por ningún motivo que, esa humanidad a la que nos hemos referido no sólo está circunscrita a nuestro hoy, al presente, sino que, todo lo contrario, abarca una temporalidad que, aunque desconocida, debe ser resguardada. Justamente para lograr este objetivo si se quiere universal, la primera regla que debemos tener presente es que no es admisible ninguna esencia humana de los futuros descendientes de la especie humana que sea contraria al fundamento que exige la existencia de una humanidad. En este sentido, y yendo mucho más allá de las grandes interrogantes filosóficas que pudieran surgir durante el transcurso de la presente investigación, no debe bastarnos reflexionar sobre el por qué del deber moral de la existencia de los hombres, sino que es necesario tomar en consideración cómo estos deberán ser.

Como cualquier teoría ética, la teoría de la responsabilidad ha de tener en cuenta tanto el fundamento racional de una obligación-es decir, el principio legitimador subyacente de la exigencia de un deber vinculante-como el fundamento psicológico de su capacidad de mover la voluntad-es decir, de convertirse para el sujeto en la causa de dejar determinar su acción por aquél. Esto no es otra cosa que demostrar el lado objetivo y subjetivo de la ética: el primero relacionado con la razón, mientras que el segundo se encuentra inmerso en el sentimiento humano.

2.1. FUNDAMENTO DE LA TEORÍA DE LA RESPONSABILIDAD SEGÚN JONAS

El poder causal es condición de la responsabilidad. El daño causado tiene que ser reparado, incluso si la causa de su accionar no haya sido un delito, y por ende la consecuencia no estuviera prevista ni mucho menos dirigida intencionalmente. No obstante, la pena que debe ser impuesta y con la que el agente es llamado a responsabilidad no sirve para reparar el daño o el

perjuicio ocasionado a otros, sino para restablecer el orden moral perturbado-de ser esto posible. La responsabilidad así entendida no establece fines, sino que es la mera carga formal que pesa sobre toda acción causal sobre las que además pueden reclamarse las respectivas cuentas. Esto sólo constituye la condición previa de la moral, más ella misma no es aún la moral en sí.

Existe un concepto de responsabilidad diferente, que no concierne a la “cuenta por pagar” ex post-facto por lo hecho, sino que está referida a la determinación de lo que se ha de hacer. De acuerdo con esta visión, la persona ha de sentirse responsable, no sólo por su comportamiento y las consecuencias que trae consigo, sino también por la inmanencia que exige tal acción. Es decir, la responsabilidad por el bienestar de otros no examina ni requiere sólo los propósitos dados del acto en lo que respecta su admisibilidad moral, sino que además obliga a realizar actos que no tienen otro propósito que ese fin. Es por ello que el poder (hacer algo) se vuelve objetivamente responsable de lo que ha sido encomendado de ese modo, y, en virtud de la toma de partido de su sentimiento de responsabilidad, queda al mismo tiempo comprometido afectivamente. Si a ello se agrega el amor, sentimiento de satisfacción con las acciones o beneficios de otros, a la responsabilidad le da alas la entrega de la persona que aprende a temblar por la suerte de lo que es digno de ser y es amado.

A esa especie de responsabilidad y de “sentimiento de la responsabilidad”, y no sólo a la responsabilidad del tipo formal, la cual está vacía de todo agente y vínculo por el acto ejecutado, es a la que nos referimos cuando hablamos de la ética, y como consecuencia de la hoy necesaria responsabilidad orientada al futuro. Pero para llegar a ella, primero es necesario comenzar con su contrario, por lo que comenzaremos definiendo qué significa actuar irresponsablemente. Tomemos el caso de un chofer de autobús. Si este conduce imprudentemente actúa con ligereza en lo que respecta a sí mismo,

pero actúa irresponsablemente si con ello también pone en peligro a los pasajeros. Éste, desde el mismo momento en que decide dejarlos subir a su vehículo ha asumido por un determinado espacio de tiempo y con respecto a ese asunto en concreto, una responsabilidad que de ordinario no tiene para con esas personas ni para su mismo bienestar. En este tipo de situaciones, las circunstancias o un convenio han puesto bajo la custodia de esa persona el bienestar, el interés, el destino de otros, y eso significa que el control que ejerce sobre ellos incluye también su obligación para con ellos.

2.2. ORIGEN DE LA RESPONSABILIDAD PARA JONAS

El arquetipo de toda responsabilidad es el paterno, cuyo objeto es el *niño* en todas sus posibilidades, no sólo en sus necesidades inmediatas. Muy similar al pensamiento aristotélico acerca de la razón de estado, es decir, que fue constituido para que fuera posible la vida humana y que debe seguir existiendo en el tiempo para que esta vida sea buena y duradera.

Si hacemos un breve recorrido por la evolución de la responsabilidad desde épocas primitivas, nos daremos cuenta que el soberano arcaico gustaba hacerse considerar por sus súbditos como “padre”. Hay en ello sin duda una especie de tutela que hace menores de edad a sus súbditos. Ello explica por qué el gobernante tiene responsabilidad sobre la vida de todos los que integran la comunidad durante todo el tiempo que se mantenga en su cargo y ejerza el poder. La responsabilidad paterna y estatal-por lo general se interfieren la una a la otra. Por esa razón, se dice que la historia de la política muestra un progresivo aumento de las competencias asumidas por el Estado, esto es, un creciente traspaso a éste de las responsabilidades paternas. De tal modo, el Estado Moderno, sea capitalista, socialista o liberal, es cada vez más paternalista.

2.3. ANALOGÍAS DE AMBOS TIPOS DE RESPONSABILIDADES SEGÚN JONAS

Este tipo de responsabilidades no sólo se encuentran conectadas con relación al objeto, sino que también lo están con respecto a las condiciones subjetivas. En el caso de los padres, lo representa la conciencia de la autoría total, la observación inmediata de la desprotección del niño y el amor espontáneo. Este último es al comienzo sólo un impulso afectivo “ciego” hacia el recién nacido como tal, elemento característico de las madres en los mamíferos. En tal ímpetu indiscriminado de lo inmediato, la condición subjetiva, al igual que la objetiva, carece de similares en relaciones menos primarias. En el caso del gobernante, este no es concebido como origen de la comunidad por la que asume responsabilidad, sino más bien por el *estar ya ahí*, razón por la que se le atribuye el poder necesario para ejercerla. Otra analogía que encontramos en la historia sobre responsabilidad, es la de la dependencia, -la del niño- es decir, de las cosas que no se hacen por sí solas sino que precisan una dirección y una serie de decisiones. Esto no es otra cosa que afirmar que la república es hija de la necesidad, de una necesidad que va más allá de un simple mantenimiento en el tiempo, sino que se extiende hasta lograr una serie de condiciones favorables para su buen funcionamiento. Ni el cuidado de los padres ni el del gobierno permite descanso ni cese de dicha actividad, pues la vida de otros sujetos continúa ininterrumpidamente y renueva una y otra vez sus exigencias y valores. Ante todo, la responsabilidad debe estar referida al futuro, mucho más allá de su presente inmediato. Esta evidente inclusión del mañana en la preocupación del hoy, adquiere una dimensión y una cualidad totalmente nuevas en el concepto de la responsabilidad considerada en la presente investigación. Según esto, a cada acto de responsabilidad individual preocupado por lo próximo, acompaña el futuro de la existencia. El primero entra en el ámbito de la previsión posible; el segundo es para ello inalcanzable. Esta especie de

ecuación filosófica expresa que la responsabilidad representa en sí el complemento moral de la naturaleza ontológica de nuestro ser temporales.

2.4. LA TEORÍA DE LA RESPONSABILIDAD: EL HORIZONTE DEL FUTURO SEGÚN JONAS

Es innegable que el poder de los controles públicos sobre el acontecer social, es decir, sobre la intervención de la causalidad de la voluntad política o el poder del Estado sobre la sociedad, ha aumentado notablemente operando a favor de la predicción y la planificación a largo plazo. Como muestra de ello encontramos el diseño técnico de estados futuros, para los que ya se dispone de modelos teóricos. Por ello, hoy en día, con un horizonte de futuro mucho más amplio, el entramado de saberes teóricos que deben estar imbuidos en una ética de la responsabilidad es inmensamente mayor de lo que cualquier política anterior podía soñar. Ahora, toda política es y debe ser responsable de la posibilidad de una política futura. Este principio consiste en que cualquier responsabilidad total es también responsable de que más allá de su propio cumplimiento siga siendo posible en el futuro una acción responsable. El alcance temporal de la responsabilidad política tiene que ver con lo próximo, lo inmediato, sin que se vea limitada su mirada hacia lo posterior.

Con lo anteriormente planteado se puede decir que el alcance de la responsabilidad presenta dos horizontes: uno cercano, en el que es posible calcular relativa e hipotéticamente los alcances de una acción determinada más allá de la situación inmediata; y el otro, uno más amplio, en donde el poder de lo que se ha realizado conlleva a magnitudes acumulativas de la interacción de todos los elementos de la condición humana. Sobre esas magnitudes no es posible obtener nada concluyente, salvo que ciertas posibilidades causales evidentes pueden después escapar a nuestro control, y además, que la magnitud de dichas posibilidades es enorme. Es indudable que nuestro saber causal analítico es mucho mayor que el de nuestros

antepasados, pero a la vez es menor cuando nos damos cuenta de que nosotros tenemos que vérnosla con un estado de cosas cambiante y cada vez más difícil de controlar, mientras que nuestros predecesores trataban con situaciones relativamente permanentes, frente al que podían estar aseguradas sus costumbres, ideas, formas económicas y hasta las mismas relaciones de poder. Lo único de lo que nosotros sabemos con certeza, es que la mayoría de las cosas que ya conocemos en muy poco tiempo, quizá menor del que nos imaginamos, serán completamente distintas. Es una contradictoria batalla entre la pasividad vs el dinamismo; entre la antigüedad vs la modernidad; entre el hoy vs el mañana, si logramos que este último tenga posibilidades de subsistir.

El fenómeno de los progresos futuros, con sus costos y beneficios, se está moviendo en un campo oscuro. En la evaluación filosófica de las oportunidades de éxito de esa gran apuesta en la que se ha convertido la empresa humana, los científicos no van a limitarse en cuanto al riesgo que pueden correr, tanto ellos como nosotros. Es el gobernante el que debe evitar que este tipo de riesgos se materialicen. Estos sólo podrán apostar los excedentes vistos en términos de éxito, más no el núcleo en torno al cual gira la planificación política, es decir, el bien común. Este último debe ser defendido frente a las expectativas de milagros inspiradas por el deseo y la necesidad alimentadas a menudo por la fe supersticiosa en la omnipotencia de la ciencia. Esto no excluye las agradables y positivas sorpresas del progreso que muchas veces nos sacan de apuros. Pero sería irresponsable construir nuestro futuro (y el de todos aquellos que todavía no están) sobre simples expectativas.

2.5. ¿POR QUÉ LA RESPONSABILIDAD NO HA ESTADO HASTA AHORA EN EL CENTRO DE LA TEORÍA ÉTICA?

La responsabilidad es una función del poder y del saber. Sin embargo, el poder y el saber eran otrora tan limitados que, en lo que respecta al futuro, la

mayor parte de las cosas había sido confiada al “destino”-quizá la mágica fortuna de Maquiavelo- y a la permanencia del orden natural. Como resultado, la ética tenía que ver principalmente con la virtud, característica que representa el mejor ser posible del hombre, su disposición al bien, y por ello se aludía poco a lo que no era cercano a él, a lo próximo. Al hablarse de las generaciones siguientes se estaba pensando en meras réplicas de las generaciones actuales, sin pensar en cambios profundos en su existencia, ni mucho menos una paralización de su continuidad a causa del mismo hombre. Si existe alguien que expresa con contundencia esta preocupación por la continuidad del hombre y la humanidad, ese tendría que ser Platón. En él, la responsabilidad se convierte en el principio moral dominante. El eros platónico, orientado a la eternidad y no a la temporalidad, no es responsable de su objeto. Lo que en él se aspira es algo superior, algo que no “será” sino que efectivamente ya “es”. Sin embargo, aquello a lo que la temporalidad no es capaz de transformar nunca puede ser objeto de responsabilidad. Solo es posible ser objeto de esta última a lo mutable, aquello que de una u otra manera se ve amenazado por la natural decadencia, por la caducidad. En este sentido, y trasladando esa interpretación a nuestra realidad, es indudable que nuestra preocupación por la conservación de la especie es, muy por el contrario, al filósofo griego, una necesidad de garantizar la temporalidad a los objetos venideros y que carecen hasta ahora de precedente alguno. Temporalidad, por cierto, que debe estar garantizada mediante muestras y ensayos de responsabilidad. Esta forma de pensamiento cambia radicalmente gracias a la orientación del bien presentada por Immanuel Kant. Según él, la meta anhelada-la supervivencia-se halla determinada en su temporalidad, y se extiende no sólo delante del objeto sino también delante del sujeto hacia el futuro. Lo que en la concepción platónica era confiado al progreso personal del individuo, aquí se encomienda al decurso propio de la historia, en la que la participación del hombre en el proceso histórico es simplemente un eslabón más. Es por ello

que se trata de una responsabilidad ficticia, no causal, a la que le es lícito ignorar el probable curso de las cosas terrenales, pero que dota al acto individual de un horizonte casi escatológico. El hombre y su responsabilidad son finitos en su decurso.

Es con Hegel con quien se da el paso definitivo a la inmanentización radical. Para él, la meta moral desaparece ante el poder autónomo del dinamismo de la historia, y, por ende, nadie es responsable de ella ni de sus consecuencias. **Maté Reyes interpreta distinto y asume en Hegel** una postura que establece en la ejecutoria un signo de responsabilidad trascendente. Es, por así decirlo, un auto-movimiento de la historia, sin embargo y es también Hegel quién visualiza la historia como un tribunal ante el cual el mundo comparece.

Karl Marx, por su parte, ejecuta la inversión del dinamismo hegeliano e inserta la acción consciente como coagente del impulso revolucionario, y más allá, de la historia per se. Con él aparece por primera vez en el panorama ético, la responsabilidad por el futuro histórico bajo el signo del dinamismo. Según Hans Jonas, al ser nosotros herederos del marxismo, debemos tomarlo en cuenta, pero no al pie de la letra. Con la toma del poder por parte de la tecnología-revolución ni planteada ni anticipada-debemos reconocer la existencia de tal dinamismo, pero como un fenómeno de magnitudes no previstas, ni siquiera por los marxistas. Esto ha tomado un rumbo que, en vez de conducirnos a la culminación del presente ciclo, nos puede llevar a una catástrofe universal, debido al ritmo y aceleración exponenciales que ya nos amenazan con escapar a cualquier control. Este planteamiento convierte en obsoletas las discusiones sobre si la mejor sociedad debe ser socialista o individualista, autoritaria o libre, porque en lo que ahora debemos enfocarnos es sobre cuál de todas las posibles es la más apropiada para enfrentarse con las situaciones que nos esperan en un futuro cada vez menos lejano. Es más una cuestión de conveniencia que de concepción del mundo.

Al ser la responsabilidad un correlato del poder, la clase y la magnitud de éste determinan la magnitud de la responsabilidad. Cuando el poder y su ejercicio alcanzan ciertas dimensiones no sólo cambia la magnitud de la responsabilidad, sino que también se produce un cambio cualitativo en su naturaleza, haciendo que los actos del poder produzcan el contenido del deber. Desde esta óptica, el deber le es asignado al poder por el *factum* causal de su hacer. El deber ser de lo que existe por sí mismo e independientemente de nosotros puede ser relevante para nuestra conciencia metafísica sobre cómo debe ser el mundo. Pero ¿qué ocurre con lo que todavía no es, que nunca ha sido, pero que podría ser y que además sólo con nuestra ayuda puede llegar a ser? Más adelante se tratará este tema, pero era importante traerlo a colación para que se vaya dando evidencia de lo complicado que resulta el tipo de responsabilidad (a futuro) que se está tratando en la presente investigación.

2.6. LA RESPONSABILIDAD HOY: EL FUTURO AMENAZADO Y LA IDEA DE PROGRESO SEGÚN JONAS

En la era de la civilización técnica, que trágicamente se ha convertido en omnipotente de un modo negativo, el futuro de la naturaleza como condición *sine qua non* se encuentra contenido en el futuro de los hombres, en especial, debido al hecho de que éstos se han convertido en una amenaza no sólo para ellos mismos sino también para toda la biósfera. Por esa razón, ese deber de cuidarla se ha convertido prácticamente en un deber del hombre para el hombre (sea este el presente o el futuro), un deber para con la naturaleza como la condición de su propia permanencia y como un elemento de su perfección existencial. Esto nos hace redescubrir la dignidad propia de la naturaleza y nos llama a preservar más allá de lo puramente utilitarista, su integridad.

Con la supremacía del pensamiento y con el poder de la civilización técnica posibilitada por el ser humano, una forma de vida, “el hombre”, se ha

colocado en situación de poner en peligro a todas las demás formas de vida, y con ellas, a sí mismo. Es con el hombre con quien la naturaleza se ha perturbado a sí misma, y sólo en la capacidad moral de aquel-cuyo propio origen dependió de esa naturaleza- se abre la posibilidad de un ajuste de las convulsiones provocadas en su homeóstasis. Pero ¿de dónde podemos esperar que proceda este poder que devuelva al hombre el control sobre “su” poder y ponga fin a la tiranía de este? Como es en la economía de mercado de las sociedades industrializadas donde se encuentra la fuente del dinamismo que provoca ese peligro mortal, nuestra mirada se dirige al marxismo, al ser propio de su naturaleza fijar posición ante el futuro de la empresa humana en su conjunto: la revolución mundial.

Sólo una disciplina moral rígida e impuesta políticamente es capaz de ejecutar la subordinación de las “ventajas del presente” al mandato a largo plazo del futuro. Si prescindimos de la incierta fe en el progreso moral de la humanidad por medio de la cultura, se puede decir que en la historia hay dos formas práctico-prescriptivas de ideal: la baconiana, referida al poder que ejerce el hombre sobre la naturaleza, y la marxista de la expectación de una sociedad sin clases. Sin embargo, si colocamos estas dos visiones, una frente a la otra, vemos que no son necesariamente excluyentes entre sí. Pudiera decirse que el marxismo coloca los frutos de la revolución baconiana bajo el control de los mejores intereses del hombre para con ello cumplir su promesa de una elevación de la especie humana, cuestión que en el capitalismo no se halla en las mejores manos. Con ello, y sin ánimos de petulancia, el marxismo se nos ofrece bajo el signo de esperanza.

Trasladando esa esperanza a la sociedad industrializada, la distribución justa de lo insuficiente representa una clara mejora para los demás, aunque esta sea mínima. Una pobreza igual para todos garantizada por el Estado pudiera resultar menos repulsiva que la riqueza de unos pocos frente a la pobreza de la mayoría. No obstante, tal remota ganancia por sí sola no habrá

hecho del ideal socialista un verdadero motor de la historia. Ideal, que, es necesario destacar, ha estado fundamentado gracias al advenimiento del capitalismo y el desarrollo de la técnica. Por ello, ese marxismo progresista nacido bajo el principio de esperanza y no el del temor, es tan fiel al ideal baconiano que el adversario capitalista con el que compite. Su principal ideal era alcanzarlo con la mínima ayuda de la técnica y del progreso, pero con un nivel de responsabilidad superior. Sólo podrá superarlo si logra transformar su papel de portador de la salvación por el de conjurador del desastre, aunque haciendo un sacrificio importante, la renuncia de la utopía. De esta forma, la sociedad sin clases dejaría de ser el sueño de los hombres para dar paso a algo mucho más modesto pero imperante: ***la conservación de la humanidad.***

Si profundizamos el planteamiento de un sistema centralista como el socialista, pero en su caso extremo, el comunista, encontramos que en este tipo de regímenes las decisiones de la cúpula dirigente, tomadas sin previa consulta de los subordinados, no chocan con ninguna resistencia del cuerpo social, y por ende, pueden estar seguras de su ejecución, incluyendo medidas que difícilmente llegarían a aceptarse en sociedades democráticas. Son este tipo de medidas las que exige y seguirá exigiendo cada vez más el futuro visiblemente amenazado. En este caso, y si la ocasión lo permite, estaríamos hablando de una “tiranía benevolente”. Analizando el entusiasmo que ha logrado desarrollar el marxismo en sus seguidores, y si se plantea un cambio de esa utopía marxista por el deseo manifiesto de preservación material, respiramos ciertos aires de esperanza de un mejor futuro posible. Lo importante es lograr que ese entusiasmo de conservación de la humanidad permanezca vivo, frente a decisiones quizá poco populares o limitantes que hicieran posible mejores condiciones a las existentes. Aunque para sincerarnos políticamente, lo más probable es que con el tema de la conservación para el futuro se tenga que crear una “falsa conciencia”-aunque

sea esta positiva a largo plazo- para poder lograr este cometido, y probablemente, esta sea la única vía posible para lograr el bien. Esto lo que nos quiere decir es que la democracia no es lo suficientemente apta como para enfrentarse a la crudeza de una política de abnegación responsable. La verdad es que el cómo comunicar públicamente esta incómoda verdad ya es tarea del arte de la política y no de la filosofía. No obstante, el socialismo en unos cuantos países no es suficiente garantía para la conservación de la humanidad. Es necesario que dicho sistema de gobierno se extienda a escala mundial, y para que eso sea posible, habría de producirse una guerra mundial de magnitudes inimaginables, cuestión que resultaría absurda si lo que se pretende es evitar a toda costa una catástrofe, sea cual sea su procedencia y naturaleza.

Como ya se ha planteado en varias ocasiones, el presente trabajo está basado en el progreso técnico, garantizado desde siempre por un régimen de libertades personales y colectivas, en el que se vela por la seguridad del individuo, pero dejando el mayor espacio posible para el libre accionar del hombre, inmiscuyéndose lo menos posible en su vida privada. Esta concepción debilita la noción de los deberes frente a los derechos que deben estar garantizados, muy por el contrario de la meta social comunista de la perenne penetración de los intereses públicos en cualquier manifestación de vida individual. Los regímenes de libertad presentan muchos problemas, pero el mayor de ellos lo constituye la libertad misma, pues cualquier ampliación de ésta significa una gran apuesta-y por ende incertidumbre-sobre si el buen uso de ella prevalece sobre el malo. Lamentablemente, y gracias a innumerables evidencias históricas, aquel que se encuentre confiado de un resultado positivo definitivamente no ha vivido en el mismo planeta que nosotros, si no, ni siquiera estuviéramos desarrollando esta discusión.

Sea cual sea el resultado, un sistema de libertad hace posibles virtudes que sólo en la libertad pueden prosperar. Un sistema de libertades que sea capaz

de protegerse de sus posibles excesos es moralmente preferible a un sistema sin libertad, incluso si con la ausencia de ella se logren concretar objetivos importantes como el de la protección de la humanidad. Pero no podemos tampoco olvidar que la seguridad personal y pública son mejores que la inseguridad, y por lo tanto, una policía y “justicia” que aunque centralistas efectivas son mejores que unas ineficaces; incluso la garantía para todas de la satisfacción de sus necesidades primarias es mejor que la permisión de carencias debido a los caprichos no controlados de la economía.

Con el anterior recuento de las bondades y males de los sistemas político-económicos se deduce que no es posible tener todo a la vez y en igual medida, sino que, por lo general, los bienes de una parte sólo pueden obtenerse a costa de los bienes de la otra. Lo más sano es concertar un arreglo entre los extremos, y para ello es necesario determinar qué sacrificar y qué no. Lo que sí no podemos sacrificar es nuestro destino, y aunque no es posible hablar de auténticas predicciones, la perspectiva que se nos abre de una inminente anarquía internacional es lo suficientemente atemorizadora como para hacernos ver que una sabia política de prevención constructiva es lo mejor para nuestro propio interés a largo plazo. Y la solución va en esa dirección; una solución voluntaria-preferiblemente-o impuesta-si es necesaria- en la que la tecnología, lo queramos o no, tiene que jugar un papel importante, pero para ayudarnos y no para crear más problemas de los existentes. En este sentido, la solución debe ser la cautela y no la desmesura, y jamás dejar que la utopía, sea tecnológica o socialista, invada nuestra claridad.

Para el planeta es indiferente si una agresión la produce la izquierda o la derecha, si el culpable es marxista o liberal. Lo esencial no es determinar de qué más es capaz el hombre, sino de cuánto más podrá soportar la naturaleza sus agresiones. Hasta ahora, no se han visto verdaderamente los

efectos del accionar humano, pero éstos serán cada vez más notorios cuando dichos efectos secundarios comiencen a empañar las ventajas y ganancias del progreso, y aún peor, las sobrepase. Las posibilidades son reales: con las técnicas de maximización agraria ya comienza la contaminación química de las aguas, con su acción en cadena sobre los organismos vivos; para la extracción y refinado de los recursos existentes en el fondo oceánico, se deberá utilizara cada vez más energía, sin hablar de la posible escasez dentro de unos años de los recursos no renovables como el petróleo, el gas y el carbón, lo que conlleva a la posibilidad de la utilización de la energía nuclear como fuente alternativa tanto de energía como de conflictos mundiales (terrorismo)

La exhortación a plantear metas modestas constituye per se un primer deber, un deber constitutivo de nuestra ética de la responsabilidad. Desde el mismo momento de sus reflexiones, la crítica de la utopía era implícitamente una crítica a la tecnología en una suerte de visión anticipatoria de sus posibilidades extremas. Por ello, dicha crítica no servía tanto como modelo de refutación de una idea político-filosófica, como en cuanto a la fundamentación de la alternativa. La ética de la responsabilidad, sobrevivientes de varios siglos post-baconianos, ha de poner freno al desbocado impulso hacia adelante, como una manera no de coartar libertades (aunque puede hacerlo) sino como la última posibilidad de salvación. Esto sería más allá de un dictado de nuestra prudencia, un simple gesto de solidaridad y consideración para con nuestros descendientes, antes de que sea la propia naturaleza la que más tarde nos demuestre lo que es capaz de hacer, y cuando hayamos quedado verdaderamente presos de lo que nosotros mismos hemos dado inicio.

La crítica de la utopía le asigna a la responsabilidad lo que le niega a la necesidad. De ello depende de si afrontamos esta perspectiva desarrollista con júbilo o precaución, y en especial, si fomentamos desarrollos, pero les

ponemos frenos e intentamos encauzarlos y no se nos salgan de las manos. Responsabilidad es el cuidado reconocido por otros como deber, que dada la amenaza de su vulnerabilidad se convierte en preocupación. Para la custodia de lo que *está* y en especial de lo que aún no lo está pero que viene en camino, el respeto y el estremecimiento que nos protegen de caminos errados son cosas que debemos volver a aprender. En la medida en que nos devela algo sagrado, el respeto nos impedirá mancillar el presente en aras del futuro; impedirá que, en nuestras ansias de controlarlo lo que se ha vuelto incontrolable, pretendamos comprar el presente al precio del futuro. No cesar en este empeño es nuestra mejor garantía de permanencia. Mantenerlo incólume a través de los peligros de los tiempos y sobre todo, frente al propio accionar del hombre, no es una meta utópica pero tampoco una meta modesta de la responsabilidad por el futuro de los hombres. Y es en esa dirección en la que debemos avanzar...

2.7. OTRAS PERSPECTIVAS DE LA RESPONSABILIDAD

El comentario sobre la visión de Jonas nos impulsa a una meditación orientada hacia la complejidad de la responsabilidad y para entender, será menester acudir a la clasificación de la idea de responsabilidad. En efecto; tomamos con una doctrina de abolengo un interesante sendero que descubre que emerge lo social en la responsabilidad por cuanto es acción, desempeño, tarea, actividad, conducta y no un mero concepto. Son los hechos sociales los portadores de la responsabilidad, son consecuencias, derivaciones, resultados enmarcados en los marcos jurídicos y morales a los que hacemos mención. De esa dinámica surgiría una teoría de la responsabilidad, tomando como referencia a (Fauconnet) y acotaríamos nosotros, una teoría social de la responsabilidad. Así entendemos el juicio jurídico o aquel moral. La responsabilidad obra en el evento, en esa acción que genera una relación causal y traduce una invasión en otra esfera individual. Es un fenómeno, una percepción, un diálogo consentido o no. Es entretanto; una transgresión normativa, una consumación tipificada en una

regla. La responsabilidad es humana y societaria, no pensamos en una responsabilidad de la naturaleza, pero no dejamos de buscarla en las acciones del hombre y más aún, del hombre en el contenido que la alteridad nos muestra que, funde a uno en todos y a todos en uno.

La responsabilidad recae pues como una consecuencia de un hecho social, pero de consuno concita una dinámica entre un hecho social y otro hecho, también social, la observación y secuencia articulada de esa experiencia societaria. De allí que advirtamos que en la realidad de la vida social milita la realidad de un concepto de responsabilidad.

3. CONVICCION Y RESPONSABILIDAD

Ética y políticos antagonistas? Sabido es que la ética concierne a cada cual que no por individuos dejan de asumir la alteridad que les ofrece la dignidad de la persona humana, Sin embargo; el asunto fue visto por Weber entre otros y elaborado como una presentación que contrasta dos perspectivas. En efecto; “La distinción entre una “ética de la convicción” (*Gesinnungsethik*) y una “ética de la responsabilidad” (*Verantwortungsethik*) es uno de los más rutinarios y difundidos tópicos cada vez que se habla de la relación entre ética y política, y fue formulada, como se sabe, por Max Weber a comienzos del siglo XX, apenas terminada la Primera Guerra Mundial.¹⁸ La primera de esas éticas pone el acento en el *principio* de la acción; la segunda, en el *éxito* de la misma. Los pensadores anglosajones vieron algo semejante –aunque no exactamente igual— cuando establecieron la diferencia entre ética deontológica y ética teleológica (o “consecuencialista”). Pero el propósito weberiano apunta más bien a establecer un criterio para resolver el viejo problema de si es, en definitiva, posible manejarse en el ámbito político ateniéndose a principios “morales”. Y ese criterio, que se ubica en la línea del “realismo político” inaugurado por Maquiavelo y

¹⁸ Su primera versión fue una conferencia dictada por Max Weber el 28 de enero de 1919 en Munich. El texto, ampliado, se publicó en julio del mismo año por Duncker & Humblodt. Cf. Weber, M., (1988) y Ed.Cast. (1976)

proseguido con algunas variantes por Hobbes, consiste en negar aquella posibilidad, según (Maliandi, 2008).

El autor argentino (Maliandi, 2008) agrega: *“Recordemos brevemente algunos conceptos centrales de esta obra ya clásica. Siguiendo expresamente a Trotsky, declara Weber que el Estado moderno “se funda en la violencia”*. Aunque admite que la violencia no es el único medio de que dispone el Estado, éste necesita de ella para evitar la caída en la anarquía. El monopolio de la violencia física legítima es esencial al Estado. Hay tres modos de legitimación: el *tradicional*, el *carismático* y el *legal*. O sea. 1) el de la costumbre que determina un dominio apoyado en una tradición y ejercido por ejemplo por un *patriarca*, 2) el de un dominio emanado de un “carisma” personal, como el que puede ejercer un demagogo o un caudillo, y 3) el de la legalidad basada en la vigencia de normas de un estatuto.

Weber hace una serie de interesantes consideraciones también acerca de las diferencias entre políticos “ocasionales” y políticos “profesionales”, y, sobre estos últimos, entre los que viven “para la política” y los que viven “de la política” (aunque a veces un mismo político pueda o tenga que hacer ambas cosas). Pero lo que ahora nos interesa es que el ejercicio profesional (o vocacional) de la política requiere según Weber citado por (Maliandi, 2008) tres importantes cualidades: *“pasión, sentido de la responsabilidad y sentido de las proporciones”*. La “pasión” está ahí entendida como devoción a una “causa” dominante, pero asumiendo responsabilidad hacia ella, mientras que el “sentido de las proporciones” es la capacidad para “tomar distancia” y no perder la calma ante la realidad. El político tiene que unir en una misma persona “una pasión cálida y una fría responsabilidad”. Es interesante tener en cuenta, para lo que diré después, esta admisión weberiana citado por (Maliandi, 2008) acerca de la posibilidad de conjugar una actitud fuertemente emocional con otra de imperturbable desapego.

Las citas que hacemos de Maliandi, son a nuestro juicio, claras y suficientes para evidenciar la formulación de una necesaria ponderación entre la Ética y la Responsabilidad y marca al político que se debe a su tarea para ser lo que el pretende. Otro giro lo deja en una dimensión existencial tal vez más cómoda para si, pero menos auténtica para lo que de él se espera. En el primer caso él es él y en el segundo, él es él con nosotros y por nosotros, lo que lo conduce a una instancia ética compleja.

Siguiendo con Maliandi:

“Pero, así como le son menester esas específicas virtudes, el político necesita, por otra parte, evitar el vicio que constituye su peor enemigo: la vanidad, que se opone al indispensable desapego también *frente a sí mismo*. Cualquier entusiasmo con la propia persona le sustrae al político su *objetividad*, cuya ausencia es uno de los “pecados mortales” que puede cometer. El otro es la irresponsabilidad., que lleva a perder de vista los fines del poder y conformarse con “el poder por el poder mismo”, convirtiendo lo político en fanfarronada. El poder tiene que acompañarse de alguna forma de *fe*; quien lo ejerce tiene que estar íntimamente convencido que lo hace por una “causa”.

Una suerte dilemática pareciera se va postulando entre el yo y, el nosotros a través de mi mismo. Entre el presente y sus consecuencias, entre el impacto ante mi y la radiación que de mis actos puede alcanzar a otros y me desborda largamente. El episodio personal palidece en el ejercicio político que se debe a su causa, a su alter ego, a su representación para que tome su ejercicio un camino que le es natural y es el de la trascendencia.

Acota con brillo (Maliandi, 2008):

“Aquí aparece el planteamiento que propone Weber del viejo problema de las relaciones entre la ética y la política. Quiere, ante todo, superar la concepción según la cual lo ético puede operar coacción sobre lo político. Cualquier intento de justificación que apele a esa idea equivale para Weber a comisión de hipocresía. Las normas éticas que pueden ser válidas para muchas relaciones intersubjetivas –como la impugnación de la violencia– resultan inaplicables en la política. La ética del “Sermón de la Montaña” es

una ética auténtica, e incluso más seria de lo que suelen suponer quienes la invocan.

No se la puede usar a medias: “Se la toma o se la deja por entero, pues éste es precisamente su significado; de lo contrario se lo vulgariza”.

Una ética que obliga a no resistir el mal con la fuerza no le sirve al político, quien, si no lo hace, tiene que responsabilizarse del triunfo del mal. Una ética cristiana se contradice si apoya una huelga o una revolución, que son formas de coacción, y si no rechaza la guerra abandonando las armas, mientras que el político tiene que apelar a las armas precisamente para lograr una paz que favorezca a su pueblo y no al enemigo. Algo semejante ocurre con la mentira: si ésta se prohíbe, como en la ética del Evangelio, hay que decir también las verdades que perjudican al propio país. Pero el político no puede atender a la verdad, sino a las *consecuencias* de sus actos. Ahí es donde Weber introduce su distinción: o bien se obedece a una “ética de la convicción” o a una “ética de la responsabilidad”. La primera no se preocupa por las consecuencias: si éstas son malas, serán atribuibles a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios. La segunda en cambio tiene de antemano en cuenta los defectos humanos, pero consiste precisamente en hacerse cargo de lo que tales defectos pueden causar. Puede medir la tensión entre fines y medios, y calcular la probabilidad de que éstos “justifiquen” a aquellos, mientras que con la ética de la convicción el rechazo de todo medio peligroso puede derivar, tras sus reiterados fracasos, en su contrario: la apelación a una “fuerza *última*” que acabe con *toda* violencia.

V. CAPÍTULO IV

1. DE LA DECADENCIA, EL MITO, EL RIESGO Y EL PROGRESO COMO AGENTES DE LA HISTORIA. LA POLITICA Y LA TEORIA

Aunque algunos militantes del celo metodológico piensen que las siguientes anotaciones constituyen una digresión, pensamos al contrario que, se presenta pertinente ahondar en una categoría conceptual que ha recibido a lo largo de nuestro trabajo numerosas menciones. Decidimos, además; colgar otros comentarios sobre la idea de progreso que por cierto ubica en planos antagónicos a conspicuos estudiosos de la historia y de la fenomenología societaria. Pensamos que la perspectiva de nuestro estudio lo permite y tal vez más, lo requiere. Decadencia, Mito, Progreso son categorías históricas y conceptos básicos para explicar y comprender. Ellos nos acompañan en la reflexión sobre el devenir de la republica y la política y sobre ellas, otras consideraciones teóricas.

¿La Decadencia de Roma comienza con la de la República? ¿Es el imperio el climax de esa experiencia civilizatoria? ¿Ese siglo de oro de Atenas y de la humanidad no acontece acaso en medio del declinamiento de Grecia? ¿Socrates, Platon, Aristóteles no son testigos y críticos de la sociedad que los vió y albergo decayendo? ¿Qué se llevo al imperio romano? Hay un ritmo histórico que se caracteriza por altos y bajos, ascensos y descensos, auge y caída y cabe examinar aspectos que a esa dinámica corresponden en la procura del auscultar que intentamos. La Republica y la Democracia se ausentaron por siglos y eso se llamo a ratos decadencia, mitos, progreso incluso ¿Y el hombre? Intentaremos y como hemos dicho e insistido en despejar algunas incertidumbres

El riesgo es, además; un agente modelador y un insumo al mismo tiempo en la dinámica existencial que alcanza no solo los linderos económicos y sociales, sino que por ello mismo se alza hasta la política. Siendo así, es

menester traerlo, aunque sin pretensiones a nuestra consideración estratégica. De hecho, recientemente apareció en una distinguida publicación un trabajo que aborda la temática y que nos mereció atención y creemos, legítimo interés. En efecto; una afirmación pertinente es el marco para formular interrogante también visiblemente procedente, (Korstanje, 2014):

“Todo riesgo apela a dos ideas bien definidas, una es la inminencia de un peligro que excepto sea regulado puede derivar en catastróficas consecuencias o activar un estado de crisis (Korstanje, 2009). Lo segundo se orienta a repensar que lugar adquiere el mismo dentro de la sociedad. Las sociedades se reservan para sí la posibilidad de controlar, normalizar y disciplinar los riesgos (Foucault, 2006). Empero, normalizarlos, cualquiera su causa supuesta fuera, sugiere la idea de un gobierno. Llevada la discusión a este punto, la misma sociología como disciplina humanista se encuentra en un dilema. ¿Es el riesgo el instrumento de legitimidad del estado para lograr la lealtad de sus súbditos como sugieren los constructivistas? o, ¿es el Estado quien debe proteger a los ciudadanos por la imposición normativa frente a los riesgos?”

Y agrega el argentino, (Korstanje, 2014):

“En este abordaje conceptual, breve tal vez para la magnitud del fenómeno, exploramos parte de la literatura anglosajona y francesa respecto al rol que debería tomar la jurisprudencia y el estado respecto al riesgo. Reconstruimos no solo la noción misma de la geopolítica, sino de la precaución como forma política estereotipada que amenaza el orden democrático.”

Empero lo anotado recurriremos a la metodología aplicada y hemos trabajado partiendo siempre de un autor y de una obra como referencia y en este caso, Arnold Toynbee nos interpreta completamente, aunque haremos, por necesidad, otros llamados a autores que nos asistirán en el intento por elucidar lo que de suyo es más que complejo, a ratos, enigmático. Lo haremos recorriendo los textos y a menudo reproduciéndolos pensando que la literatura especializada que encontramos debe ser seguida tan fielmente como posible y de allí las citas que para algunos son demasiado extensas, pero, creemos, que la fidelidad pasa también por la sobriedad de las lecturas e interpretaciones que hacemos de ellas. Nos permitimos en este trabajo

esa licencia que apunta repetimos a la invocatoria del pensamiento demandado mas que a nuestra siempre modesta comprensión de los mismos.

1.1. SOBRE ARNOLD TOYNBEE O EL DEVENIR DE UN GENIO DE LA HISTORIA.

Quisimos comprender las notas biográficas que es de suyo importante acompañar a los comentarios que hacemos sobre la obra de un escritor y más aun de un filósofo de la historia, quizás el más intenso y polémico de todos los tiempos, con una frase que recogiera su deambular existencial; un hombre que logró trascender ciertamente. Arnold Joseph Toynbee, nació en abril de 1889 en la ciudad de Londres. Integraba una familia en la que la lectura, el conocimiento de la historia y el análisis de los relatos ofrecieron una constante atractiva para los miembros del clan. Toynbee; sobrino del también historiador del mismo nombre, estudio primario en el Winchester Institute e ingresó en el Balliol College en la Universidad de Oxford en 1908. El mismo (Toynbee, 1975) explica cómo, en el niño que alguna vez fue y, en su biográfica perspectiva, la historia se convirtió en el tema de su vida:

“Me ha incitado estudiar historia una curiosidad de toda la vida. Tenía una mentalidad histórica a la edad más temprana que puedo recordar. Mi madre era historiadora y, su interés por la materia era contagioso y estimulante. Crecí también junto a un tío abuelo que había sido marino, capitán de East-Indiaman (barco de tres mástiles y velas cuadradas), y los relatos de sus viajes a la India y China excitaban mi imaginación. Así, pues, aparte mi curiosidad, estudié historia desde el principio, pues crecí con la ilusión de que iba a vivir siempre en un mundo racional, ordenado y pacífico. Hasta agosto de 1914 cuando contaba 26 años, no hallé una razón práctica para el estudio global de la historia. El estallido de la primera guerra mundial me colocó frente a la realidad.”

Los estudiosos de la vida de Toynbee ubicaban alrededor de 1911 de un lado su licenciatura en Clásica, pero, igualmente un desplazamiento que habría de marcarlo definitivamente. Se trató de una pasantía en la Escuela Británica

de Atenas que le permitió hacer contacto con el pensamiento helénico y con un muy distinguido y dilecto miembro de aquella elite encumbrada y dominante. Nos referimos a Thucydide...claro que en los textos y análisis que sobre el historiador y escritor se tenían. Las guerras del Peloponeso y las secuelas que de esas intestinas rivalidades y disputas derivaron, abrieron una claraboya desde la cual Arnold miró y se explico importantes situaciones y conclusiones sobre la fuerza y la debilidad de las culturas y civilizaciones.

De regreso a Londres; se desempeña como docente en el Balliol College de la Universidad de Oxford y luego a partir de 1919 en la cátedra de Estudios Griegos y Bizantinos de la Universidad de Londres. A partir de 1925, fue nombrado Director de Investigaciones de Historia Internacional en la London School of Economics y al mismo tiempo, asume la Dirección del Real Instituto de Relaciones Internacionales evidenciando su talento y sapiencia además de su bonhomía.

No sólo será sin embargo Toynbee, un docente universitario, sino que, resulta atraído para el análisis y la asesoría en materia de política internacional y de historia, destacándose tanto en 1919 como 1946 por las funciones importantes desempeñadas en el Foreign Office. Prontamente fue llamado a la Academia Británica en 1937, lo que completaba una mesa de tres patas, la Academia, La Universidad, El Gobierno para estimular y asistir la formación, el entrenamiento, la reflexión que hicieron de él un personaje extraordinario, dueño de una portentosa inteligencia y de una inmensa capacidad de trabajo.

Toynbee; aun sorprende al mundo a pesar de cumplirse ya más de 37 años de su muerte, por la riqueza, la pertinencia, la clarividencia, la agudeza y la dimensión de su obra y de su pensamiento. Una lista de trabajos revela su laboriosidad y productividad, pero especialmente, hemos de destacar la que será sin dudas su mayor contribución intelectual y espiritual y, se trata de su "Estudio sobre la Historia", que por cierto empezó a escribir en 1920, iniciándose según él mismo nos relata, con una frustración y el sacrificio de la inconformidad que quemaba un manuscrito. Continuará no obstante

escribiendo, investigando, escrutando hasta 1972, elaborando, plasmando su visión sistémica sobre la historia que él intenta desentrañar e interpretar, moviéndose entre las principales teorías cíclicas contemporáneas, al lado por cierto de lo más granado de la intelectualidad europea tales como Spengler y Danilevsky, por citar a algunos de ellos.

Toynbee escribe y, publican en 1976, lo que fue su última obra intitulada “*El género humano y la madre tierra: una historia narrativa del mundo*”. Publicación póstuma que recoge comentarios, precisiones, ordenaciones de sus anteriores trabajos y trata algunos asuntos novedosos más a la moda como el ecologismo.

Termina su ciclo existencial en 1975 y como tal vez diría Víctor Hugo “...*Muere un inmortal*”. Su obra inmensa aun motiva críticas y despierta admiración. Como antes dijimos al iniciar el segmento, es Toynbee sin hipérbole, sin exageración un genio de la historia.

1.2. A STUDY OF HISTORY

La obra de Toynbee es inmensa e increíblemente prolija, extensa y acuciosa. Se trata de examinar la noción de civilización desde distintas perspectivas. Pretender asir el devenir humano puede verse como una insolencia que Toynbee galopa, como un lugar común nos facilita la comprensión, sobre un tigre. Lo hace entre la episteme y la doxa que sin embargo por ejercicio erudito se asume como conocimiento también. En efecto; Toynbee es un filósofo de la historia. La cabalga, siempre apuntando a lo que a su juicio representa la verdad. Como otros, mirará en la elipse una relación entre puntos y distancias. Toynbee asimila la historia atraído por los hechos y no por los espacios temporales. La historia no será para él, el relato de los tiempos sino, la focalización de la secuencia que las culturas y los procesos integran con trascendencia humana y social. No sólo los acontecimientos, sino el acontecer, repito, le ofrecen simetría a la historia.

Para estudiar el segmento correspondiente a los puntos 3 y 4 de lo que conocemos como la versión Toynbee Caplan del Estudio de la Historia que, es la resulta del trabajo conjunto de Oxford University Press y Thames and Hudson, acudimos a distintas traducciones de manera de recabar, hasta donde nos fuese posible, la más cercana y fiel traslación. Simultáneamente nos permitimos seguir los puntos III y IV del compendio conocido como Toynbee and D.C. Somervell y, de esa forma, creemos pudimos ofrecernos una mejor captación de la temática agudizando aspectos que de suyo son complementarios y en el que ambos trabajos acabaron sincronizando perfectamente. Este último texto antes mencionado, lo manejamos en lengua española.

Antes de considerar lo que, como ya dijimos, constituyó el objeto específico de nuestra reflexión, es decir, el análisis de los capítulos atinentes al Crecimiento y al Colapso de las Civilizaciones y allí dentro, la noción de decadencia, nos permitiremos, breve y sucintamente glosar con notas y observaciones el conjunto de la maravillosa construcción de Toynbee. Hemos tenido frente a nosotros y, admitimos sentirnos deslumbrados; resúmenes de la obra que alcanzó numerosos volúmenes del original de Toynbee. Escasamente podría decirse; porque el trabajo genuino de Toynbee desbordaría ampliamente nuestras posibilidades. Debemos empero anotar que, las versiones leídas y, repetimos, apreciadas como complementarias muestran, en nuestro criterio, gran armonía y se postulan sustancialmente suficientes para alimentar nuestra curiosidad e interés. En una frase ensayamos de resumir la coherente, consistente y congruente investigación y reflexión que, si bien maneja al fenómeno civilizatorio, *interroga al hombre y lo convierte en su interlocutor*. Toynbee nos recordó a (Della Mirandola, 1486):

“He leído en los antiguos escritos de los árabes, padres venerados, que Abdala el Sarraceno, interrogado acerca de cuál era a sus ojos el espectáculo más maravilloso en esta escena del mundo, había respondido que nada veía más espléndido que el hombre. Con esta afirmación coincide aquella famosa de Hermes: "Gran milagro, oh Asclepio, es el hombre".

Sin embargo, al meditar sobre el significado de estas afirmaciones, no me parecieron del todo persuasivas las múltiples razones que son aducidas a propósito de la grandeza humana: que el hombre, familiar de las criaturas superiores y soberano de las inferiores, es el vínculo entre ellas; que por la agudeza de los sentidos, por el poder indagador de la razón y por la luz del intelecto, es intérprete de la naturaleza; que, intermediario entre el tiempo y la eternidad es (como dicen los persas) cópula, y también connubio de todos los seres del mundo y, según testimonio de David, poco inferior a los ángeles. Cosas grandes, sin duda, pero no tanto como para que el hombre reivindique el privilegio de una admiración ilimitada. Porque, en efecto, ¿no deberemos admirar más a los propios ángeles y a los beatísimos coros del cielo?

Pero, finalmente, me parece haber comprendido por qué es el hombre el más afortunado de todos los seres animados y digno, por lo tanto, de toda admiración. Y comprendí en qué consiste la suerte que le ha tocado en el orden universal, no sólo envidiable para las bestias, sino para los astros y los espíritus ultramundanos. ¡Cosa increíble y estupenda! ¿Y por qué no, desde el momento que precisamente en razón de ella el hombre es llamado y considerado justamente un gran milagro y un ser animado maravilloso?

Pero escuchen, oh padres, cuál sea tal condición de grandeza y presten, en su cortesía, oído benigno a este discurso mío.

Ya el sumo Padre, Dios arquitecto, había construido con leyes de arcana sabiduría esta

mansión mundana que vemos, augustísimo templo de la divinidad.

Había embellecido la región supraceleste con inteligencia, avivado los etéreos globos con almas eternas, poblado con una turba de animales de toda especie las partes viles y fermentantes del mundo inferior. Pero, consumada la obra, deseaba el artífice que hubiese alguien que comprendiera la razón de una obra tan grande, amara su belleza y admirara la vastedad inmensa. Por ello, cumplido ya todo (como Moisés y Timeo lo testimonian) pensó por último en producir al hombre.

Entre los arquetipos, sin embargo, no quedaba ninguno sobre el cual modelar la nueva criatura, ni ninguno de los tesoros para conceder en herencia al nuevo hijo, ni sitio alguno en todo el mundo donde residiese este contemplador del universo. Todo estaba distribuido y lleno en los sumos, en los medios y en los ínfimos grados. Pero no hubiera sido digno de la potestad paterna el decaer ni aun casi exhausta, en su última creación, ni de su sabiduría el permanecer indecisa en una obra necesaria por falta de proyecto, ni de su benéfico amor que aquél que estaba destinado a elogiar la munificencia divina en los otros estuviese constreñido a lamentarla en sí mismo.

Estableció por lo tanto el óptimo artífice que aquél a quien no podía dotar de nada propio le fuese común todo cuanto le había sido dado separadamente a los otros. Tomó por consiguiente al hombre que así fue construido, obra de naturaleza indefinida y, habiéndolo puesto en el centro del mundo, le habló de esta manera:

-Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el

arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que Son divinas. (Subrayado nuestro)

¡Oh suma libertad de Dios padre, oh suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido el obtener lo que desee, ser lo que quiera!”

Es en el pensamiento de Toynbee que se enriquecerá la teoría cíclica de la historia, desbordando los parámetros fijados por su predecesor Spengler, retándolo con el argumento de la libertad y apostando en el intercambio a las posibilidades ínsitas al hombre, y no así, a los determinismos que complacientemente deambulaban en el análisis del alemán. Ambos comparten la idea de que la historia tiene una estructura cíclica, pero, difieren en cuanto a la perspectiva de la secuencia, inevitable, inexorable en Splenger y abierta, expectante, posible en su devenir para Toynbee. Lo que Splenger llamará cultura siguiendo la corriente de los historiadores alemanes, lo llamará Toynbee civilización. En efecto; si bien los hombres son los autores de la historia, parecerían moverse, en el teatro de las civilizaciones. A partir de ese elemento, las civilizaciones y desde luego apartándose de aquella de los Estados, Naciones o Etnias, encuentra Toynbee racionalidad para postular su teoría. No en vano se permite el historiador repetir a Lord Acton citado por (Toynbee, 1946):

“La historia general depende naturalmente de la acción de fuerzas que no son nacionales, sino que proceden de causas más amplias. El desarrollo de la monarquía moderna en Francia es parte de un movimiento semejante en Inglaterra. Los Borbones y los Estuardos obedecieron la misma ley, aunque con diferentes resultados”.

Y continúa (Toynbee, 1946):

“En otras palabras, el sistema parlamentario que fue un resultado local en Inglaterra, constituyó el producto de una fuerza que no era peculiar de Inglaterra, sino que operaba simultáneamente en Inglaterra y en Francia”.

Se va desplazando el pensamiento de Toynbee hacia criterios tales como: “La unidad del estudio histórico” que por cierto recoge su planteamiento básico de acuerdo al cual no son los Estados, ni las Naciones o Etnias sino las civilizaciones el fundamento inteligible de la sociedad humana...Toynbee; descubre y propone la relación dialéctica entre el desafío y la respuesta como la base de sustentabilidad del proceso civilizatorio. Una afirmación sustantiva que educa el método con el cual, el historiador pasará por encima de otras teorías que pretende explicar el fenómeno, asidas al espectro racial, ambiental, social, en términos deterministas. Toynbee examina en “El Estudio de la Historia” el auge y la caída de las 26 civilizaciones a las que dedica acucioso, meticoloso, minucioso examen, concluyendo que, el forcejeo, el combate, la lucha que culmina con la trascendencia es el resultado no de una victoria, no de una batalla sino de la capacidad de una sociedad que evidencia responder a un círculo por llamarlo así, a un proceso, a una serie de retos, desafíos que superados, sin embargo engendran nuevos episodios de su propio seno, de su propia naturaleza, que ponen a prueba las aptitudes y la entidad espiritual de los hombres que las protagonizan. Se diría que para Toynbee el hombre en la fragua de su destino tiene la oportunidad de tallar en la piedra dura de los tiempos su vigencia. Llamó nuestra atención sin embargo una cita atribuida a Manuel García Pelayo citado por (Pio, 1900) y que reza como sigue:

“El descubrimiento de la personalidad humana solo comienza con los griegos y se perfecciona con el cristianismo, pero entre tanto, y en lo que respecta a oriente, la individualidad, y sólo hasta cierto punto, es monopolizada por el déspota”

Toynbee en la clínica de la historia, aborda con soltura, sin complejo, sin prejuicio al hombre, de tal suerte que es en él donde en realidad obra el sentido y la significación de los hechos, y no en las variables concomitantes

que si bien ofrecen una incidencia inclusive gravitacional no son, sino elementos del entorno frente a los cuales emerge el hombre para protagonizar la historia.

Antes de continuar y, acometer el objeto de este trabajo, segmentado y focalizado en los temas III Y IV de las versiones señaladas como resúmenes de “El Estudio de la Historia”, nos permitiremos una recreación sobre las nociones de cultura y civilización, y ello por cuanto es una de las primeras que no por ello menos sustantivas diferencias, que pudieran establecerse en los criterios de Spengler y de Toynbee. En efecto, entre el alemán y el inglés, y marcando necesariamente distancias, la temática adquirirá significación, lo cual será oportunamente resaltado, pero, entendimos útil dedicar algún comentario a las nociones de cultura y civilización. Aprovechamos para guiar la reflexión el trabajo intitulado “Ideas sobre una introducción a la cultura”, del Profesor (Leañez Sievert, 1978), y haremos una cita de seguidas:

“De un modo muy amplio la filosofía de la Edad Moderna y de la Edad Contemporánea ha señalado que la cultura es justamente lo opuesto a la naturaleza. La Edad Media, en cambio, distinguía entre gracia y naturaleza, entre mundo natural y mundo sobrenatural. El mundo natural, que nuestra época conceptualmente opone al mundo cultural, tiene dos características principales. Se nos presenta, en primer lugar, como una realidad en la cual no existe libertad, pues está rígidamente determinada por la ley de la causalidad. En ella la necesidad natural fija todo suceder de manera unívoca e invariable, ya que las mismas causas producen siempre los mismos efectos. Y en segundo lugar, se nos presenta como una realidad a la cual el hombre no le ha incorporado ningún valor, manifestándosele como una simple presencia. Lo valioso de este mundo no resulta, pues, del fruto o del esfuerzo de la actividad creadora del hombre. El mundo cultural, en cambio, es justamente lo opuesto, ya que constituye el producto del espíritu del hombre”

Es pues necesario situar al hombre en el plano especial de su espiritualidad para conocer los aspectos en que se funda su entidad histórica. Así se advierte nuevamente en el texto de (Leañez Sievert, 1978):

“En su radicalidad esencial, lo que define y distingue al hombre, de los otros seres, vivientes o no vivientes, es el espíritu, el cual le da, como dice Max Scheller, su especial puesto en el cosmos...”

Y más adelante se lee en (Leañez Sievert, 1978):

“Radicalmente el hombre se diferencia de los otros entes por su espíritu, el cual, en su simplicidad y desde su inmaterialidad, plenitud de ser y de fuerza destaca, según Scheller, las siguientes características. Su libertad, a diferencia de toda la realidad infra espiritual, cometida, como se ha dicho, mediante la causalidad natural, a un determinismo o forzosidad en el comportamiento; su objetividad o posibilidad del conocimiento de la verdad; y la conciencia de si mismo, mediante la cual el espíritu se auto posee y culmina, convirtiéndose, de simple ser en sí, en ser para sí. El centro activo en cual el espíritu se manifiesta es la persona, vale decir, es el hombre. Y por poseer al espíritu como agente activo, el hombre se convierte, como dice Nicolai Hartman, en el sujeto intermediario entre dos distintas regiones de lo existente, la ideal de los valores y el mundo de las realidades.”

Llama la atención la dimensión que alcanza la noción de libertad en el hombre, poseedor de un espíritu y como se ha mencionado, agente activo ante el cual se presenta al contingente humano, al colectivo, a un pueblo que en la estatura de su diversidad, número y complejidad propone una objetividad distinta. Bastaría recordar la diferencia que encuentra Toynbee, valora y destaca, y que le permite distinguir al hombre de las sociedades, a los hombres, a las minorías creadoras, a las élites de los conglomerados societarios. Toynbee encontrará en el hombre la energía, en los hombres, la fuerza, el “Élan vital” de las civilizaciones y no en las sociedades como entiende de su lado Spengler.

Roberto Lara Velado de su lado, prefiere la noción de cultura histórica como producto, esencialmente espiritual que específica sobre las manifestaciones individuales y aún las colectivas creando un estilo propio de vida del grupo humano al que pertenece. Y así afirma el autor (Lara Veleo, 2009):

“Una cultura histórica es, a la vez, un producto social porque tiene vigencia como manifestación colectiva y únicamente en cuanto es colectiva. En efecto

el hombre vive y ha vivido siempre en sociedad y no puede ni concebirse siquiera la vida humana fuera del medio social”.

El autor salvadoreño (Lara Veledo, 2009) realiza una recensión del concepto de cultura histórica y en el ejercicio aprecia que:

“El fenómeno de las culturas históricas ha sido de reciente descubrimiento. Los autores a quienes debemos haber formulado con caracteres definidos, su teoría, son Nicolás L Danilevski, Oswald Splenger y Arnold Toynbee”.

Y para (Lara Veledo, 2009) debiera entenderse por cultura histórica pues a esas:

“Realidades psicosociales que, o han tenido vigencia en un periodo histórico dado, o lo tienen todavía; se trata de maneras de pensar, sentir y obrar fundamentalmente comunes a todos los miembros de un grupo dado sin que esto excluya cierta diversidad en cada uno de sus componentes, hay una unidad fundamental de mentalidades, tendencias y reacciones, compatibles con la pluralidad de sectores de toda índole, de corriente de opinión y de individualidades”.

Tenemos entonces al hombre en su individualidad y en el componente colectivo que su condición societal propone, es espiritualmente, el actor de la cultura. Podemos notar eso fenomenológicamente en algunas acciones que lo distinguen, que lo lanzan, que lo separan y estiman y aquilatan específicamente, pero, no podríamos dejar de admitir que la cultura es un producto social, del conjunto humano, fruto de la sociedad entonces. Continuando con (Lara Veledo, 2009):

“El alma colectiva no es otra cosa que la idealización de ese algo en común antes referido; la voluntad colectiva es la combinación de las voluntades individuales de los miembros del grupo humano en cuestión, la cual, como resultado del mismo proceso, está fuertemente influida por el algo en común ya mencionado. Una cultura histórica es la suma de las manifestaciones del alma colectiva del grupo humano que las realiza, en cuyo proceso de formación, ese algo en común que le sirvió de punto de partida se concreta en un estilo propio que se hace sentir en todas las manifestaciones que la integran.”

A guisa de conclusión pues, dejaremos asentado que, citando a (Lara Veledo, 2009):

“Desde luego no por ser las culturas históricas productos colectivos vamos a desestimar los aportes individuales que contribuyen a su formación y desenvolvimiento; las sociedades están constituidas por conjuntos de individuos, por lo que las manifestaciones colectivas son, en resumen, el resultado del esfuerzo de gran número de personas. Entre estos aportes, se destacan los realizados por los individuos superdotados, los genios, los héroes o como quiera llamárseles; solamente que sus aportaciones tienen influjo en la cultura, en la medida en que son aceptados por los demás miembros del grupo, o sea, en cuanto entran a formar parte de ese acervo común que se encuentra en el fondo del alma colectiva”

Cuidando de no caer en tentaciones, reflexionando no obstante sobre una suerte dialéctica que también creemos advertir, reconocer en las relaciones existentes entre el sujeto individual y el sujeto colectivo que entendemos parece rica y compleja, pudiéramos evocar ese período decimonónico en el que la cultura alemana alcanza un nivel sobresaliente, pero, no sólo en cuanto a la producción del colectivo sino de individualidades notables. Probablemente la cultura histórica sea ese registro, esa sumatoria, ese producto en el que el hombre y su marco societal conviven, coexisten, tropiezan inclusive, pero se mantienen a menudo como referencias el uno del otro. El asunto no es sencillo, sin embargo; si intentamos examinar el foro interno, el espíritu profundo, los sentimientos íntimos de un pueblo para ensayar una respuesta a sus interrogantes que sus acciones proponen, requeriremos necesariamente, observar al colectivo al tiempo que, miramos al fondo de los ojos de algunos de sus vástagos preclaros. Viene a nuestra memoria una cita de Nietzsche citado por (Goldaracena):

“Yo soy, en el fondo, todos los nombres de la historia”

O aquella otra del mismo Nietzsche citado por (Goldaracena):

“El individuo ha luchado siempre para no ser absorbido por la tribu. Si lo intentas, estarás solo, y a veces asustado. Pero ningún precio es demasiado alto por el precio de ser uno mismo”

El maestro (García-Pelayo, 2004), en la época de oro del Instituto de Ciencias y Estudios Políticos de la Facultad de Derecho, en el contexto de un seminario que dirigía y alrededor del tema “Las Actitudes políticas” se refirió a La Politización del Resentimiento y anotó:

“El sujeto del resentimiento es siempre el hombre pero el origen de su resentimiento puede estar en su dimensión puramente individual o en su dimensión social, en cuyo caso el resentimiento se extiende en toda o en buena parte de la sociedad.”

Comprender el fenómeno que encierra las actitudes de los pueblos comienza por comprender igualmente a las distinguidas voces que hacen manifestación individual y que a menudo son sin embargo ecos de lo que acontece en el circuito interno de la tribu... De allí la importancia del Trabajo de Max Scheler “Sobre el resentimiento” que por cierto Ortega y Gasset reconoce y lleva a España publicándola en la revista de occidente, en 1927 en traducción de José Gaos.

1.3. ELEMENTOS DE LAS CULTURAS HISTÓRICAS

Dijimos antes que, pensar en cultura histórica era pensar en Danilevsky, Spengler y en Toynbee. Los dos primeros no se conocieron y se considera difícil que se hayan influido. Danilevsky trabaja con la figura de los grupos históricos-culturales a los que concibe como las grandes civilizaciones históricas que asumen una misión, desarrollar un contenido axiológico. De inspiración determinista la tesis del ruso atribuye al entorno y a la secuencia existencial la semejanza con el mundo de las plantas, sujeto a una dinámica inmutable, nacer, crecer, florecer, decaer y desintegrarse. Acota (Lara Veledo, 2009):

“El periodo de florecimiento y fructificación lo considera muy breve y agota de manera definitiva sus posibilidades; por regla general, cuando vemos sus frutos la curva de crecimiento interno se ha quebrado y ya comienza a descender”

Danilevsky postula distintos tipos históricos-culturales como el egipcio, el chino antiguo, el judío, lo románico-germánico o europeo, el eslavo (ruso), entre otros. La idea central de Danilevsky consiste metodológicamente en observarlos en el eje de sus tiempos, como respuestas a la pregunta de “¿Cuál está más alto? ¿Cuál está más bajo?” “¿Cuál es más progresista, ¿cuál es menos?”, como si las relaciones entre ellos se encontraran en otras superficies similares a las relaciones entre los géneros naturales, perros, caballos, gatos. Danilevsky no se dedica a la problemática ética, prescinde de ella. Spengler de su lado, hace de la cultura, fenómeno que ya dijimos de naturaleza social una especie distinta a los demás. **Opone al mundo como naturaleza, el mundo como historia.** Se refiere a una morfología de la historia para interpretar el futuro partiendo de la comprensión fenomenológica del pasado. Utiliza además la sistemática y la fisiognómica. La sistemática para Spengler supone la valoración del principio causa efecto y en su criterio no puede aplicarse a la historia que será desde luego independiente y compartida en sus culturas. Si Danilevsky creía en el ciclo de las plantas, Spengler focaliza las estaciones y el ciclo humano, nacimiento, niñez, adolescencia, juventud y vejez para el estudio de la historia. Una cultura nace entonces, crece, se desarrolla y muere. Para Spengler cuando una cultura se degenera llega a ser civilización. La historia no será pues, susceptible, define trascendente, como quiera que las culturas están determinadas por el ciclo. Al igual que Danilevsky, cree en el devenir, niega la existencia de planes universales comunes a los seres humanos. La historia es evolución ciega, neutra y la humanidad un producto biológico. Como Danilevsky en sus grupos históricos culturales, para Spengler los pueblos, las civilizaciones y en general los productos del espíritu nacen y mueren como los árboles.

Spengler en términos sencillos imagina una dinámica en que los hechos posibles, constituyen el futuro que de consumarse se traduce en historia. Precisa (Lara Veleo, 2009):

“Así como hay una oposición entre el espacio y el tiempo, la hay entre causalidad y sino; la relación de causa efecto, se analiza, se capta por medio del raciocinio; la razón de sino es irracional, no se comprende, se intuye.”

Nótese pues la coincidencia entre Danilevsky y Spengler, y el carácter ineluctable, inexorable del destino que juega sus cartas en el nacimiento y a lo largo de la vida como una fuerza desconocida que determina lo que ocurrirá, pero el ciclo se cumple y la muerte arriba. Como también llegará para las culturas la decadencia que las llevará a mutar y convertirse en civilizaciones, reflejando en el fenómeno cultural la más entera fatiga interna que muestra la escasa vitalidad de los signos exteriores.

Es menester en este estado y grado de la reflexión, recordar que Spengler piensa en occidente, al que diagnostica decadente, exhausto, precario, y buscando precisamente comprender la idea de decadencia encontramos unas notas que nos resulta útil transcribir, y así J. (Le Goff, 1991) inicia el capítulo 3 de su monumental obra “el orden de la memoria” así:

“El concepto de decadencia, es uno de los más confusos que haya sido aplicado al campo histórico.”

Decadencia sugiere declinación, fatiga, debilidad, palidecer, y es por ello que el término ha sido aplicado frecuentemente a variadas formas históricas, a sociedades, imperios, civilizaciones, y si bien el término se acuña a la edad media, ligado a una problemática religiosa, ya se conocía la “decadentia” en la antigüedad greco-romana, apuntando para describir una suerte de degradación del mundo (Los trabajos y los días de Hesíodo, siglo XII a.C.), (Le Goff, 1991):

“Griegos y romanos fueron testimonio de dos grandes acontecimientos históricos, susceptibles de un análisis en términos de un declinar; el fin de la independencia del mundo griego conquistado por los romanos, y la destrucción del imperio romano de occidente, por parte de los bárbaros.”

Esos eventos serán considerados por alguna doctrina, el eje central alrededor del cual se articulará la producción historiográfica de la decadencia. Pero; sigamos escarbando en la idea de la decadencia y desde luego intentamos comprender, aprehender, asir su ontología lo que debería asistirnos en la formación del criterio con el cual caminar el campo de nuestra temática de reflexión. En efecto, continuamos con (Le Goff, 1991) al que citaremos mucho y muchas veces, pero cuya riqueza y profundidad son imprescindibles:

“Al pensar, decline; el alemán parece dudar entre muchos términos, de los cuales sobresalen Verfall y Untergang. Este último término evoca una segunda confusión: el sistema metafísico de referencia, consciente o inconsciente, al que remiten la palabra y la idea. Existe duda entre dos tipos de sistemas «naturales»: el sistema biológico de los seres vivos y la idea de decadencia estará de que la invención de este concepto sea, de común acuerdo, atribuida a los historiadores y a los pensadores de la antigüedad greco-romana, parece que ni en latín ni en griego haya existido un término sinónimo de aquel que significó más tarde la palabra decadencia. También para expresar una idea análoga los griegos y los romanos recurrían más gratamente a formas gramaticales concretas (verbos, participios) antes que a términos abstractos. Por ejemplo, Tito Livio escribe en el prefacio de su historia de Roma: «Labente deinde paulatim disciplina velut desidentes primo mores sequatur animo, deinde ut magis magisque lapsi sint, tum iré coeperint praecipites, doñee ad haec témpora quibus neqvitia nostra nec remedia pati possumus perventum est» («Decayendo poco a poco la disciplina moral y las costumbres en primer lugar se han relajado, después siempre han descendido más hacia abajo, y finalmente hemos caído al precipicio, hasta que hemos llegado a estos tiempos, en los cuales no estamos dispuestos a soportar ni nuestros vicios, ni los remedios»). En ese pasaje la «decadencia» de las costumbres romanas está expresada a través de un impulso de resbalamiento (labente), luego de caída (lapsi) y finalmente de ruina (praecipites). Las palabras latinas que parecen más cercanas a la idea de decadencia permanecen muy concretas: labes y ruina "caída" y "ruina". La palabra decadencia habría aparecido en el medievo bajo, la forma latina decadentia en condiciones todavía mal conocidas. Como han demostrado Stam [1975] y Burke [1976], del siglo XV al XVIII toda una serie de términos

más o menos vecinos ocupan el campo semántico de la idea de decadencia, en obras a menudo escritas en un latín en el que se mezclan elementos antiguos, medievales y humanísticos: *declinado* e *inclinatio*, conectadas con la idea de curvarse o envejecer; *decadentia*, *lapsus* y *vacillatio*, que evocan la inestabilidad o la caída; *eversio* o *conversio*, con el sentido de un giro, que asumía un matiz peyorativo con *perversio* o *subversio*, aproximándose, en una perspectiva de condena moral, a *corruptio*. **En el latín clásico *inclinatio* (del que nacerá *déclin* 'declinación') es el término que parece prevalecer: en Cicerón como en Salustio encontramos la expresión *inclinata res publica* 'la declinación del Estado**. Mientras el término «decadencia» conoce a partir del Renacimiento una gran fortuna en francés y en italiano (*decadence*, *decadenza*, no obstante, la concurrencia relativa de *déclin* y de *tramonto*), en inglés el que prevalece es el término casi equivalente liada a la de envejecimiento y muerte) o el sistema astronómico del universo (y la decadencia evocará el declinar, el ocaso del sol o de «decadencia» del año, el otoño. Huizinga ha dado a su obra sobre el fin del Medioevo el significativo título, *El otoño de la Edad Media* [1919], mientras que la primera traducción francesa, con una inexactitud no menos significativa, se intitulaba *Le déclin du Moyen Age* y la inglesa, con una expresión aún más nebulosa, *The Waning of the Middle Ages*). Otra fuente es signo de confusión: el concepto de decadencia no toma siempre sitio y significado en el mismo sistema y no se opone siempre a las mismas palabras (e ideas correspondientes). **En la antigüedad, cuando el sentimiento y la idea de progreso son prácticamente inexistentes**, el concepto de decadencia no tiene conceptos que le hagan verdaderamente de contrapeso, pero no en una perspectiva religiosa que puede, en diversas épocas del imperio romano, por ejemplo, devenir la base y la inspiración de un programa político” (negrillas nuestras)

Y (Le Goff, 1991) agrega en esta magnífica, aunque larga cita lo que a nuestro juicio, es una afirmación importantísima y sobretodo viniendo de un especialista en el Medioevo, **“La idea de *renovatio*, a veces, ha aparecido como antídoto a la de ruina.”**

Caracterizada la época por la empresa espiritual y religiosa enteramente confundida, el Medioevo permitirá a (Le Goff, 1991) una nueva precisión, útil a nuestro propósito de elucidante examen:

*“En el Medioevo la idea de *decadentia* asume evidentemente un acento religioso, propiamente cristiano o cristianizado. A esta idease opone principalmente el concepto de *reformatio* (o de *correctio*) que se puede aplicar tanto a la sociedad laica cuanto a la religiosa. A partir del siglo XIII la*

reforma es una palabra de orden recurrente de los príncipes y de la Iglesia. Por ejemplo, inspira a la institución de inquisidores y de reformistas reales en la Francia de San Luis y de Felipe el Hermoso. Está regularmente a la orden del día en los concilios. Pero la reformatio mira sobre todo a la corrección de los abusos. La idea de proceder a una renovatio de la Iglesia o del mundo para remediar la decadencia de la sociedad cristiana es una idea herética o para-herética.”

Sigue (Le Goff, 1991) y hace mención a Joaquin de Fiore como un interesante ejemplo:

“Y a todos sus herederos espirituales del bajo medievo que hacen penetrar una edad de perfección en la decadencia catastrófica que reinará bajo el primer Anticristo.”

No será ocioso evocar el pensamiento de (Voegelin, 2002) quién igualmente traerá a Joaquin de Fiore para referirse a una sustancial referencia de la búsqueda del verdadero espíritu de las ideas cristianas en oposición al ambiente frivolidado y extraviado de su época...

Ese trabajo de Voegelin trajo como consecuencia una respuesta de (Kelsen, 2006) que le denunció como un enemigo del positivismo y a pesar de haberlo tenido como discípulo, lo contradijo severamente en otro de los grandes debates que el austriaco nacido en Praga protagonizó.

Lo cierto es que el vocablo decadencia cuya genealogía intentamos conocer, aunque apenas superficialmente, *en opinión de nuestro autor*, nunca tuvo como antónimo ni como contrasentido la idea de progreso, aunque no está claro que progreso implique renovación conceptualmente y no estuvo tampoco en el imaginario antiguo y pareciera resultar de los productos de la modernidad. Así nuevamente recurrimos a (Le Goff, 1991):

“Contrariamente a cuanto han escrito algunos, como Barbagallo [1924], el término «decadencia» jamás se ha opuesto directamente a «progreso» cuando el concepto ha emergido en la época del iluminismo; el concepto de decadencia se coloca, en efecto, en una lectura vertical de la historia, de lo alto hacia lo bajo, mientras que el de progreso se coloca en una lectura horizontal, orientada hacia adelante.

Sin duda, el concepto de un progreso lineal parece excluir el reclamo a la idea de decadencia que parece salida del campo de la historia y Oswald Spengler, el más grande teórico de la decadencia, en La decadencia de Occidente [1918-1922] ha hecho del postulado de la no-continuidad el principio de su concepción de la historia. Pero el concepto de decadencia puede encontrar puesto —y lo ha encontrado en la edad moderna— ya en las concepciones de la ruina y de la muerte de los complejos históricos (por ejemplo, según Paul Valéry: «Nous autres, les civilisations, nous savons que nous sommes mortelles») ya en las teorías que dejan un puesto esencial a la involuación (teorías de los renacimientos; sistema de Vico, que por otra parte no utiliza el concepto de decadencia propiamente dicho; concepción de Adams expresada en su correspondencia y en The Law of Civilisation and Decay [1893]; etc.) ya en el pensamiento de los ideólogos de un progreso dialéctico de la historia (Marx y, más todavía, Lukács) (negrillas nuestras)

A riesgo de forzar las citas y su extensión nos permitiremos todavía otra de (Le Goff, 1991):

“Finalmente la última confusión —pero no la menos grave— es la tendencia propia de aquellos que utilizan este concepto de mezclar ideas y mentalidades históricas del pasado con el análisis «objetivo» de los períodos, al que le ha sido aplicado el concepto mismo o, inversamente, la tendencia a considerar una sola de estas dos perspectivas. El que conduce, o ha de hacer una historia de las ideas y de las mentalidades aislada del sistema global en el interior del cual el concepto funcionaba, o a mutilar la historia de la conciencia que de ella habían tenido los hombres del pasado. Hay que señalar, en consecuencia, con una piedrita blanca una reflexión como la de los historiadores que, en 1964, en Los Ángeles, en torno a White [1966] se plantearon un triple interrogante: ¿por qué Gibbon, en el Settecento, habló de «decadencia y caída» del mundo romano? ¿Los hombres (en todo caso, los intelectuales del bajo imperio y del alto medievo) tuvieron la impresión de vivir en una época de decadencia? ¿Los historiadores de mediados del siglo XX piensan que el concepto de decadencia manifiesta bien cuanto sucede en torno al Mediterráneo entre los siglos III y VII? Resta el hecho de que, en la medida en que el concepto de decadencia ha sido un instrumento de lectura de la historia, se impone la necesidad de estudiarlo. Finalmente, dado que el uso del término «decadencia» se ha convertido en una trivialidad del lenguaje corriente y del vocabulario de los historiadores (el estudio cuantitativo y cualitativo de tales automatismos verbales, que también sería interesante, escapa de nuestros fines), se limitará aquí a evocar teorías y movimientos significativos que han hecho de éste un uso sistemático. El término pertenece en realidad, en un primer tiempo, a la filosofía tradicional de la historia, a la Geistesgeschichte, y es una razón suplementaria porque suscita la desconfianza de muchos historiadores.”

Esta evolución; por llamarla de una manera que conoce el concepto de decadencia, no está exenta de dudas y de sesgos lo que nos traslada a los planos de (Foucault & Nietzsche) para quienes la clínica genealógica se traduce inevitablemente en la paradoja:

“La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces rescritas. Paul Ree se equivoca, como los ingleses, al describir las génesis lineales, al ordenar, por ejemplo, con la única preocupación de la utilidad, toda la historia de la moral: como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas. De aquí se deriva para la genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia --los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos, captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar (Platón en Siracusa no se convirtió en Mahoma...).

Como Toynbee, (Le Goff, 1991) recurriendo al mito y a la leyenda. Hesiodo invitado, se remontará a Prometeo y a Pandora con quienes agudizará el instinto para explicarse la secuencia de la humanidad. En realidad, es el deterioro lo que sintomatológicamente se advierte o tal vez una causa remota pero consistente en cuanto a los efectos que implica, Soliviantado el espíritu de Zeus por el curioso, el irregular, el titán desleal de Prometeo que entrega el fuego a los hombres, el Dios de Dioses envía a Pandora maligna, deletérea, cargada de los vicios que lo corromperán:

“Zeus creó entonces cinco razas sucesivas de hombres, cada una de las cuales constituía un paso hacia atrás respecto de las precedentes. Los hombres de la edad de oro no conocían el trabajo, el sufrimiento ni la vejez y morían durmiendo. La raza de plata que sucedió a aquélla, inferior en estatura y en inteligencia, después de una juventud de cien años se abandonó a los excesos, sufrió y fue sepultada por el dios. Advino luego una raza de bronce, dura y guerrera, cuyos miembros se mataron entre sí, y descendió a su vez bajo tierra. Zeus imaginó entonces un intermedio creando

una cuarta raza, más justa y más animosa, la raza de los héroes y semidioses, pero la mayor parte de estos héroes murieron delante de Tebas o delante de Troya, mientras que los otros se establecieron en los confines de la tierra, separados de los hombres, en las islas de los Bienaventurados. Finalmente, los hombres de la quinta raza, la raza de hierro, a la que pertenece Hesíodo, no conocieron más que fatigas, miserias y angustias, con excepción de «algunos bienes mezclados a sus males». Una sexta raza, compuesta de hombres que nacerán viejos, todavía debe venir; no conocerá más que tristes sufrimientos y no tendrá defensa contra el mal.»

Es preciso, con todo, notar que Hesíodo no profesa un pesimismo sin límites. A los hombres de la edad de hierro el trabajo, como forma de lucha, y la justicia pueden llevarles felicidad y salvación. A pesar de que Vernant forzó un poco las cosas afirmando que «la sucesión de las razas, también dejando aparte el caso de los héroes, no parece seguir enteramente un orden continuo de decadencia» [1965], y también por cierto que este ciclo no está explícitamente interpretado según una idea de decadencia. Eso, sin embargo, alimentará un mito de la edad de oro del que arrancará la idea de una declinación, de un envejecimiento de la humanidad.

La segunda dirección en la que se desarrolla la idea de decadencia pasa a través de la tendencia a privilegiar el pasado en conexión con el presente (es el caso del *laudator temporis acti* de Horacio), y los antiguos (*prisci, antiqui*) en oposición a los modernos. La *antiquitas* está generalmente valorizada entre los romanos; de ahí las expresiones ciceronianas: «*exempla... plenadignitatis, plena antiquitatis*» [*Verrinae orationes, III, 209*] y «*gravitas plena antiquitatis*» [*Pro Sestio, 130*]. La idea está sobre todo ligada a la evolución de las costumbres e implica más o menos un deterioro constante de los tiempos, de los períodos históricos (*¡O témpora! ¡O mores!*).

El tercer camino es el de la filosofía política y ha sido practicado sobre todo entre los griegos, principalmente por Platón y Aristóteles. Para Platón la atracción del placer tiene como consecuencia el desprecio del bien y conduce a la corrupción y al desorden, en las técnicas y en los oficios, en las

costumbres y en las ciudades. La perversión nacida de la búsqueda del placer y de su forma más peligrosa, el provecho, conduce a un «sucederse de los regímenes decadentes: la aristocracia militar, la oligarquía mercantil y, luego de un intermedio democrático, la odiosa tiranía». Pero Platón permanece optimista. Después de haber trazado en la *República* la imagen de la ciudad ideal, en las *Leyes* demuestra que la educación puede vencer la injusticia y la impiedad y formar a los guardianes de un Estado nuevo en el que reinarán la justicia,” Las ideas de Aristóteles citadas por (Le Goff, 1991) sobre la constitución y la evolución de las sociedades presentan algunas semejanzas con las de Platón. También para Aristóteles «el mejor Estado es aquel que, a través de la educación, inculca la virtud a los ciudadanos», pero las dos concepciones se distinguen por algunas diferencias importantes. En primer lugar, cada uno de los tres regímenes políticos fundamentales (aun cuando Aristóteles tiene una preferencia teórica por la monarquía, una preferencia concreta por la oligarquía y la máxima desconfianza respecto de la democracia) puede, según su modelo, salir al encuentro del éxito, o bien, de la corrupción y de la decadencia. La monarquía puede precipitarse en el desafuero y transformarse en el peor de los regímenes, la tiranía. La democracia, que es en principio el menos corruptible de los regímenes, la mayor parte de las veces se deteriora por la falta de educación del pueblo. En cuanto a la oligarquía, puede dejarse corromper por la avaricia mercantil y por sus sueños imperialistas. El modelo político aristotélico se opone al modelo platónico sobre todo por su realismo y su pragmatismo. El último libro de la *Política* citada por (Le Goff, 1991) atribuye como fines para la educación de los ciudadanos, los principios «del justo medio, de lo posible, de lo conveniente» [1342b, 5]. A este precio la corrupción y la decadencia pueden ser evitadas o combatidas con éxito.

2. HACIA EL RENACIMIENTO Y LA MODERNIDAD EN LA PERSPECTIVA DE LA NOCIÓN DE DECADENCIA.

Preferimos dar un salto histórico para adelantarnos en la procura temática hipnotizados por las secuencias conceptuales y racionales que nos llevaron a Le Goff y sus amplísimas citas que entendimos sin embargo legítimas. Permanecer en la cadena del medievo habría sido demasiado, pero, comencemos recordando lo que a guisa de resumen (Le Goff, 1991) postula:

“Los últimos tres siglos de la sociedad occidental preindustrial aparecen como la edad privilegiada del concepto de decadencia. Concepto de esencia religiosa, laicizado y moralizado, conviene a una sociedad que, católica, protestante o libertina, por razones diversas y bajo diversas formas, diluye lo sagrado en lo profano. Ello permite, en primer lugar, mantener a distancia a la época aborrecida de la que acaba de salir la humanidad, el bárbaro medievo, edad de tinieblas finalmente disipadas. Los eruditos y los lexicógrafos lo dicen bien en su jerga: el medievo que se revela a través de la lengua —índice por excelencia del nivel cultural y moral— no es sólo la media, sino también la baja latinidad: media et ínfima latinitas. Este ejemplo próximo permite la extensión del uso del término a otros períodos y a otras formaciones históricas. El término tiende a especializarse en el campo histórico y particularmente en el campo de la historia del arte, tan significativa para estos siglos. Los ejemplos de la palabra decadence que da el diccionario de Trévoux (editado en el siglo XVIII por los jesuitas) son significativos: allí se hace notar, en primer lugar, que Bouhours, gran hombre de la Compañía, en sus Remarques nouvelles sur la langue française (1675) advierte que decadence se usa sólo en sentido figurado. Luego se recuerda que Vigenerio ha escrito sobre la decadencia del imperio de Oriente y que el padre Mainbourg sobre la del imperio de Occidente después de Carlomagno. Se cita la opinión del padre Bouhours, que en la Maniere de bien penser dans les ouvrages d'esprit (1687), sostiene que la decadencia de las artes ha seguido a la caída del imperio romano. Concepto moral a menudo aplicado a la estética, el concepto de decadencia ofrece a los antiguos un fácil instrumento polémico. Contra los modernos, mientras, limitado al campo de las costumbres, ha obtenido gran éxito entre los partidarios de la lucha contra el lujo, lucha que, adaptándose a las nuevas realidades, hace penetrar el arma de la decadencia del campo de las costumbres al de la Economía y de la sociedad. Pero también concepto que se trivializa y que, finalmente, en los más importantes autores, ya no es portador de significado en sí mismo, sino que se revela sólo a través del contenido que se le va dando. Es el caso de las célebres Considérations sur les causes de la Grandeur des Romains et de leur décadence de Montesquieu [1734]. Por cierto, las Considérations son, como ha dicho Ehrard [1968, Pág. 20], una obra «empeñosa», como

todas las obras de Montesquieu, y es preciso leerla «como una denuncia del despotismo amenazador y, sobre todo, como una meditación sobre las Condiciones concretas de la libertad». Pero las Considérations son También un case-study sobre la racionalidad en la historia. La grandeza de Roma ha sido fundada sobre una base esencial pero única, la guerra. De ahí un doble problema: 1) ¿Cómo puede fundarse sobre tal base un imperio? Respuesta: porque los soldados fueron también ciudadanos, y la igualdad y la libertad reinaron durante largo tiempo en Roma. 2) ¿Cómo pudo, sobre esta base, declinar? Respuesta: fue la guerra la que, después de haber hecho la grandeza de Roma, causó su ruina. Generales y soldados perdieron en el imperio el espíritu de ciudadanos, Roma misma, desmesuradamente engrandecida, se convierte en presa de las facciones. Y, concluido el imperio, Roma «perdió la libertad». Su corrupción todavía no fue total ni inmediata porque ella conservó, «en medio de las riquezas, de la molice y del gozo, un valor heroico y todo su empeño en la guerra... De ese modo permanecieron las virtudes guerreras, después de que se hubieron perdido todas las otras» [1734]. Por último, la caída final fue también militar: «Roma se había engrandecido porque sólo había tenido guerras sucesivas... Roma fue destruida porque todos los pueblos la atacaron al mismo tiempo, penetrando por todas partes» (ibid., Pág. 169). Sutil jerarquía entre causas internas y causas externas en torno a una tesis explicativa; la historia de Roma se ha desarrollado desde el principio al final sobre el terreno de la guerra donde se cristalizaron sus instituciones y sus costumbres. Ningún reclamo a una teología o a una moral de la decadencia. Los últimos tres siglos de la sociedad occidental preindustrial aparecen como la edad privilegiada del concepto de decadencia».

Gibbon aparece en escena con su significativa obra *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* [1776-1788] que viene a poner sentido y congruencia a las meditaciones sobre la materia. La doctrina que nos guía opina que el texto más que una reflexión sobre la decadencia se orienta hacia la civilidad que supuso la experiencia romana, aunque de una vez destaca la presencia fenomenológica de civilización, barbarie y cristianismo en una suerte de complejo acontecer. Para la doctrina pues, el uso de Gibbon a la noción de decadencia es metafórico y no lo asume en la entidad de su particularísima esencia.

Creemos haber recorrido el sendero de la decadencia en algunas de sus segmentaciones temporales, pero nos viene al espíritu aún tres consideraciones y dos de ellas siguiendo a Le Goff; la primera atañe al

pensamiento de György Lukács teórico marxista. En realidad, Lukács es un intelectual que mora en las interioridades de la sociedad soviética, de formación marxista pero distinto al común de sus colegas locales a los que desdeña. Mirará las cosas desde su balcón revolucionario imputándole a la burguesía del Ottocento su decadencia ideológica y por esa vía su condena. Hacer de la decadencia un término, un instrumento en el análisis marxista no es posible en genuina interpretación siendo que Marx no lo utilizó, pero Lukács artista, literato, auténtico intelectual en el sentido gramsciano del vocablo quiso hacerlo como un esteta examina la cultura y le pone acentos a aquellas situaciones que concernían a las figuras y a sus representaciones.

La otra consideración, nos llevará de nuevo a Spengler y a Toynbee. Tiene que ver con una presencia agnóstica de raíces religiosas que impregnará sus análisis y que no quisimos dejar de resaltar. Esta entidad de pensamiento también será visible en otros intelectuales de su tiempo y entre ellos citamos a Voegelin y éste a Le Fèvre como ya se dijo, pero acotaremos a Strauss historiadores de las ideas ambos para los que el principio y su manejo religioso, con sus valoraciones y rituales evidencian una postura que en la apariencia se agota en su conservadurismo pero que tiene visos de una calidad más intensa y pundonorosa.

Spengler, sin embargo, derivará en profecías oscuras y en una coherencia fáustica vislumbrará un duelo de voluntades en que occidente exhausto acudirá desprovisto de su alma para encarar su fin. De su lado Toynbee diagnóstica al cisma del alma de las minorías creadoras y a las idealizaciones como los signos de la enfermedad de la desintegración. A diferencia de Spengler no trata a las civilizaciones con menosprecio ni las condena al ineluctable fin como detalle mecánico. Cree que el hombre puede resolver dotado de su fuerza interior y de su genio creador.

La tercera y última concierne al último de los más reputados estudiosos del fenómeno de las civilizaciones y se trata del politólogo Huntington quien ha marcado este tiempo por cierto y, a quien pudiéramos ver en numerosos puntos de opinión sobre la materia. En efecto, el pensamiento de (Huntington, 2002) nos interesa desde variadas perspectivas. Comenzaremos recordando que las define, las civilizaciones como “*una entidad cultural*” en términos psicoculturales, como la forma más elevada de reunión de individuos que comparten una identidad cultural. Huntington supone que la alternativa de toda civilización no será otra que su propio paradigma.

Recordando a Thomas Kuhn los paradigmas nacen del trabajo revolucionario de algunos investigadores, cuyas resultas ejemplares derivan en elaboraciones y explicaciones convincentes. Esas aproximaciones o paradigmas con las que trabaja Huntington, al igual que Toynbee, Spengler, y Danilevsky se mueven en el pensamiento dialéctico-histórico lo cual justifica la tendencia que marca la glosa y el análisis de Huntington, cuyo aporte más importante será pues aquel que ensaya de comprender e interpretar la actualidad a partir de una dinámica de relaciones dialécticas que se cumplirían entre las civilizaciones, y entre éstas y otras civilizaciones.

Si agregamos cuanto se resalta el elemento identidad cultural con sus características antropológicas, pero sobre todo histórico culturales, en las que la afirmación postula un ademán dominante y desafiante, pudiéramos al menos apreciar y comprender, las derivaciones escatológicas que pudieran percibirse en los análisis de Huntington. Viene a nuestra memoria y por cierto, lo hemos estado repitiendo en nuestros intercambios regulares con los discípulos el maravilloso trabajo de (Sen, 2007) “*Identidad y violencia*” en la que ofrece el intelectual y premio Nobel un relato turbulento y turbador que pone en evidencia el alcance que puede tener, y de hecho tiene, el elemento cultural cuando funciona como un rasgo específico de identidad. El relato en

cuestión muestra como las confrontaciones que degeneran en episodios de inusitada violencia al examinarse la secuencia de sus antecedentes apenas aporta y sin embargo como detonantes sórdidos, agresivos e imparables, algunas conclusiones eventualmente de tipo religioso en que las comunidades se asumen excluyentes e intolerantes en un proceso de pretendida afirmación.

La civilización llamada occidental postuló sin embargo un modelo atesorado por la conjunción y consolidación de un historial de valores entre los que destacan la postura axiológica del hombre, de los derechos humanos y acá reside su principal y más protuberante rasgo definitorio además el imperio de la ciencia y del poder económico y militar. Dijimos que el modelo atractivo y fascinante del occidente exitoso cautivó a algunos al extremo de asumirlo en cuanto a la maestría sobre las ciencias y una dinámica simbiótica consecuente que programa esfuerzos regulares y sistémicos por alcanzar el dominio basado en el saber, en el conocimiento, y en la tecnología, pero occidente no siempre fue como los turcos lo asumieron un modelo con capítulos que habría que metabolizar y asimilar en la propuesta de vida, en una suerte de ensamblaje civilizatorio. Occidente más bien penetró y retó al otro mundo, al de las otras entidades culturales con pretensiones de civilizaciones, ora arrasándolas, transformándolas, mediatizándolas, al menos en apariencia ora soliviantando su espíritu.

Se le cuestiona a Huntington la relativa carencia que exhibe su análisis en materia de singular importancia para el examen complejo e indispensable para comprender que es menester articular entre las civilizaciones y la doble perspectiva interna y externa. Sigue (Huntington, 2002) quien se va a ir en el remolino sobre la disertación de los conflictos para llegar al momento escatológico por excelencia y así, afirma “la próxima guerra mundial, si hay alguna, será la guerra entre civilizaciones...” y continúa:

“El eje central de la política mundial será probablemente en el futuro, según la expresión de Kishore Mahbubani, el conflicto entre el oeste y el resto y las respuestas que las civilizaciones no occidentales aportaran frente al poder y a los valores occidentales”.

Y todavía acota Huntington citado por (Hayard):

“El sentimiento de pertenecer a una civilización está muy difundido, los conflictos entre civilizaciones reemplazarán los conflictos ideológicos o las otras formas de conflictos, como formas dominantes de conflictos; las relaciones internacionales, arena que históricamente se juega en el seno de la civilización occidental, serán paulatinamente des occidentalizada y se convertirán en arena en las que las civilizaciones no occidentales asegurarán el rol de autores y no simplemente sujetos concernidos”.

3. ANOTACIONES SOBRE OTRAS CIVILIZACIONES

La decadencia o, lo que pudiéramos asumir como tal, esa mezcla de sentimiento, intuiciones, constataciones, conclusiones que tienen en común advertir o aceptar o nadar en la idea de la declinación, no es ni exclusiva, ni excluyente, ni específica de la experiencia civilizatoria occidental. Se encuentra igualmente el mismo: *“Leitmotiv de la decadencia como auto lectura de su historia por parte de aquellas mismas civilizaciones.”*

Recurrimos nuevamente a (Le Goff, 1991):

“Es probable que este tema aparezca tanto más fuerte cuanto más estas sociedades o civilizaciones hayan estado bajo el influjo de una religión dominante porque, como ha escrito Leeuw [1956], el hombre recibe en general de la religión una explicación de la propia «historia» en relación con un tiempo originario, antes de la creación, el inicio (Urzeit), y con un tiempo escatológico (End zeit), después del fin del mundo. «La descripción del estado originario, cuando todavía no era eso que conocemos como existente, es frecuente en los mitos de varios pueblos y comporta habitualmente la presunción de un estado mejor, vecino al divino». Así, más nos alejamos de los orígenes sagrados de una historia particular, más parece debilitarse la energía de una sociedad. A nivel de generaciones, la tentación —cultivada por ideólogos casi siempre al servicio de la reproducción de los sistemas dominantes— de ver que la historia declina con ellos, lleva a menudo a una visión del «buen tiempo antiguo» que hace renacer incesantemente la impresión de tantas pequeñas decadencias en el interior de un deterioro más o menos continuo interrumpido sólo de tanto en tanto por períodos-faro, los

siglos de Voltaire, los *Blütezeiter*, a menudo dominados por las figuras míticas de grandes hombres. **Esta ideología de la decadencia se encuentra en general ya en la mayor parte de los mitos sobre los orígenes de varios pueblos.** Sebag [1971] nota que el mito de los indios pueblo sobre los orígenes, entre otras lógicas generales, describe el empobrecimiento de una realidad originaria dada inicialmente bajo una «forma sintética». En China, Needham [1969], después de haber subrayado la importancia de la historia que ha sido «la reina de las ciencias», nota que los pensadores chinos han estado constantemente divididos a partir de dos temas contradictorios sobre la historia de la sociedad humana: para unos el concepto esencial es el de una primitiva Edad de oro, una edad de reyes sabios a partir de la cual la humanidad ha declinado constantemente; para otros, en cambio, la teoría de los héroes civilizadores, creadores de algo más grande que ellos, produce la idea de un desarrollo y de una evolución a partir de un estado salvaje primitivo. **La china es quizá la única civilización en la cual el concepto de decadencia haya entrado de modo casi permanente a formar parte de una abundancia de oposiciones, decadencia/creación, que suministra a lo largo de toda su historia una doble y contradictoria lectura de la evolución histórica. La teoría de la decadencia inspiró, por ejemplo, el clásico de la medicina Huang Ti Nei Ching SuWéng (siglo II a.C), para el cual, en el curso de los períodos históricos, la resistencia de los hombres a las enfermedades era disminuida progresivamente debiendo recurrir a medicinas siempre más poderosas.** También en el mundo musulmán encontraremos muy pronto una corriente convencida de que el islam había perdido rápidamente su vigor y su pureza luego de la muerte del Profeta. Pero querría recordar el pensamiento de un autor original cuya obra ha quedado particularmente interesante por su fuerza de penetración y por el recurso a un análisis de tipo histórico y sociológico: se trata evidentemente de Ibn Khaldün, en el capítulo III de la *Muqaddima* [circa 1377], en las secciones 12-15. Ya en las dos primeras partes de la *Muqaddima* Ibn Khaldün afirma su creencia en un esquema orgánico de evolución de los imperios: «Tales imperios, como los individuos, tienen una vida, una existencia que les es propia. Crecen, llegan a la edad madura, después comienzan a declinar... **La decadencia de los imperios siendo una cosa natural, sucede del mismo modo que cualquier otro accidente, como por ejemplo la decrepitud que golpea la constitución de los seres vivientes.**» (negrillas nuestras)

Todavía cobra significación y, confesamos que como es de su ontología, atractivo y magnético interés la idea del mito. Esa intuición, por llamarlo como una escuela psicoanalítica lo hace, que obra en el espíritu de los seres humanos y en la cual hacen llamado frecuentemente los historiadores, e inclusive los historiadores de las ideas para explicarse

situaciones que en su examen aparecen o acaso para ubicar una idea fuera del contexto desde la cual fundar un parámetro o una referencia para ensayar una clínica de pensamiento pudiera igualmente contener, repetimos, en su esencia el gen de la decadencia como ciertamente sabemos que contiene aquel del inicio o la sensación de que todo tiene su final. Para confirmar la especie (Le Goff, 1991) acude a lo que fue la experiencia Azteca:

“Se considerará el caso particular de los aztecas; se ha afirmado que el lugar ocupado en sus creencias por el concepto de decadencia contribuyó a disminuir su resistencia frente a los españoles. Según Soustelle [1955, Págs.294-95] la caída de Tenochtitlán en manos de Cortés tuvo lugar (el 13 de agosto de 1521) en un día (I coatí) considerado generalmente como favorable, pero en un año calli, cuyo signo evoca la declinación, el ocaso, la decadencia, la noche. El último emperador mejicano se llamaba Cuauhtemoc «el águila que desciende», es decir, «el Sol en el ocaso». Su predecesor Moctezuma II, impresionado por los presagios de muerte y por las predicciones de los sacerdotes respecto al «fin del mundo», había considerado a los españoles como seres divinos.”

Nótese pues que la decadencia está presente en el pensamiento de los hombres, de todos ellos, de los asirios, de los griegos, de los hebreos, de los romanos, pero igualmente de los “Bárbaros”, de los hindús, de los chinos, y desde luego es menester agregar un elemento que la lectura emerge implícita. El mito y la decadencia parecen tomarse de la mano con la significación que para el análisis de la historia pueda suponer. No creemos obrar en la aventura al reconocer en la historia altos y bajos, que no denuncien los afanes de uniformidad y que no postulen a la decadencia como una ideología, pero tampoco hay historia que no requiere, necesite, recurra en su devenir, en su pensamiento, en su búsqueda, en su filosofía, en su secuencia antropológica y cultural al mito sobre el cual volveremos eventualmente.

3.1. LOS CRITERIOS DE LA DECADENCIA

P. Burke es citado por (Le Goff, 1991) a partir de su texto “*Tradition and Experience: the Idea of Decline from Bruni to Gibbon*”, quien estudiando

la idea de decadencia (Decline) desde el siglo XV al XVIII, establece una tipología de la decadencia constituida por seis criterios diversos. 1.) La decadencia cósmica, 2.) La decadencia moral o, en otros términos, la decadencia de las costumbres, 3.) La declinación religiosa. Esta última merece extender la cita:

*“Se trata de la decadencia de la Iglesia que se ha alejado siempre más del modelo de la Iglesia primitiva, abandonándose a la avaricia y al orgullo, descuidando la piedad, la virtud —sustituida por la hipocresía—, la disciplina, la caridad, la humildad y, a los ojos de muchos, tolerando la tiranía creciente del papado. Este tema, ya difundido en el medievo (por ejemplo en Nicolás de Clémanges, *De corrupto Ecclesiae statu* (finales del siglo XIV), o en Johann Huss que describe la Iglesia rozada por la lepra de la cabeza a los pies, está evidentemente difundido sobre todo entre los protestantes a partir del siglo XVI. Si Lutero ve en los pontificados de Gregorio Magno y Gregorio VII las etapas esenciales de tal decadencia, los anabaptistas la hacen retroceder a la conversión de Constantino y a la transformación del cristianismo en religión oficial en el siglo IV. El monje veneciano Paolo Sarpi, que Bossuet definía como un «protestante disfrazado», retoma este tema en su *Trattato delle materie benefiziarie* (1609) y Gottfried Arnold, en su *Unparteyische Kirchen und Ketzer-Historie* (1699), lo extiende a los luteranos. 4.) La decadencia política, la desaparición de los Estados y los Imperios. “*

También aquí ampliaremos la cita de (Le Goff, 1991):

*“Es un tema predilecto sobre todo de ciertos pensadores de la antigüedad, del medievo, del renacimiento y de la edad clásica. A partir del iluminismo, el análisis político en términos de decadencia se enriquece con consideraciones económicas y culturales que casi no permiten abrir más el criterio político como único o como principal. Este criterio se ha presentado especialmente bajo dos formas: La corrupción interna de los tipos fundamentales de gobierno, desarrollada a menudo en una teoría de los ciclos, y el envejecimiento inevitable de los imperios que conduce a sucesivas dominaciones. Pero la primera forma puede volver a conducir las más de las veces a un criterio moral: en la antigüedad y en el medievo la corrupción de los gobiernos deriva sobre todo del abandono de la virtud, de la justicia y de la piedad. En el renacimiento y en la antigüedad clásica el signo de la corrupción es la pérdida de libertad. Es el pensamiento de Bruno, de Maquiavelo, de Le Roy y de Harrington. A la pérdida de la libertad se añade, en general, el abandono al lujo. Este segundo tema, del que hemos visto el éxito en el medievo, conoce su apogeo en el siglo XVI con la obra de Giovanni Sleidano, *De quatuor summis imperiis* (1556). La idea de Orosio*

—que atraviesa el medievo— según la cual el poder, en la historia, se desplaza del Este hacia el Oeste, de Oriente hacia Occidente, fue retomada por Joost Lips y por George Berkeley. 5.) La decadencia cultural, 6.) La decadencia que por razones económicas sobreviene, aunque en la antigüedad sólo la declinación demográfica fue invocada como causa de decadencia.”

Pensando con Le Goff finalmente cabe acompañar a los precedentes comentarios aquellos otros sobre la decadencia y la concepción del tiempo. La decadencia si bien visualiza un final, a menudo igualmente presente la renovación. El asunto es complejo, dijimos antes que la antigüedad no se afirmó en la idea de progreso y la edad de oro, ese estadio de realizaciones cimeras, de referencias alcanzadas, de ambiciosa continuidad conocerá el deterioro, el desgaste, la fatiga, como signos obligados, pero también el regreso en fuerza. Gibbon sitúa en vértice de la civilización romana en el siglo II. *“He descrito el triunfo de la Barbarie y de la religión. Como bien nos deja entender Le Goff, religión en este caso significa cristianismo”* y ello precisa en la relación de valores y creencias un momento estelar, el de la redención. Precisa (Le Goff, 1991):

“Una explicación teórica de estos sistemas y de estas creencias ha sido propuesta por Mircea Eliade en particular en Le mythe de l'éternel retour [1949], Méphistophélès et V Androgyne [1962] y Aspects du mythe [1963]. Para Eliade la importancia de los mitos y de los ritos de renovación se explica con la creencia difusa en muchas religiones y sociedades en la existencia de un tiempo mágico cíclico [véase Pomian, 1977], creencia que da origen a la del Eterno Retorno. Los ritos del nuevo año, por ejemplo, manifiestan la creencia en la muerte del mundo y en su renovación. «Para que alguna cosa verdaderamente nueva pueda comenzar, es preciso que las ruinas y los restos del viejo ciclo sean completamente aniquilados» [Eliade, 1963, Pág. 69]. De ahí la existencia de muñecos representantes del año viejo que son ahogados o quemados. La decadencia es una fase necesaria de la renovación. Eliade recuerda incluso [ibid., Pág. 77], por ejemplo, el mito de los indios maidu, según el cual el creador del mundo asegura a la primera pareja por él creada que «cuando este mundo sea pronto consumido, lo reharé desde el principio; y cuando lo haya rehecho, conocerá un nuevo nacimiento». En el caso de la creencia en una primitiva edad de oro y en un deterioro continuo del mundo o de una civilización, asistimos a un fenómeno de inversión. También aquí existe una búsqueda de regeneración, pero esta

vez no se trata de alcanzar un nuevo ciclo, sino de remontar el tiempo a través de un retorno al estado salvaje («locura» de los héroes de las novelas medievales, rousseauianismo, movimientos ecológicos, etc.). Sería oportuno buscar más precisamente los lazos entre el uso del concepto de decadencia y la creencia en estos tiempos, en el tiempo mágico, en el tiempo cíclico, en el tiempo invertido. Parece en todo caso que, más o menos conscientemente, las teorías de la decadencia se apoyan sobre una explicación mágica del universo y de la historia.”

El mito que tanta trascendencia parece tener a los fines de desentrañar los secretos de la historia y con el instrumental de la imaginación construye referencias sobre las cuales se articula todo un pensamiento, hemos visto pues que se trenza con esa idea de decadencia, pero también con esa de renovación, pero el mito parece haber servido más a la comprensión que cualquier otro elemento o herramienta que el hombre allá dispuesto en su tránsito y en su búsqueda. Denis De Rougement en su amplísima y erudita reflexión sobre El Amor en Occidente nos recuerda la misteriosa pero inobjetable entidad mitológica del sentimiento y no olvidemos que, toda la teoría psicoanalítica está conteste con relación a la fundamentación, en la psiques del hombre tienen los sentimientos y el placer hacia lo cual apunta una definición que señala desde luego, la idea del mito tal como Mircea Eliade nos lo enseña y que advierte de la existencia de un tiempo mágico y cíclico, creencia que da origen a la del eterno retorno como ya antes arriba afirmamos. La tentación de ofrecernos una recreación sobre el mito es comprensible si lo anotamos, a él también como a la decadencia como un concepto de uso regular.

4. DEL MITO Y OTRAS HISTORIAS MÁS

“En aquellas épocas el cielo y la tierra eran tan brillantes como la luz misma y cada uno encerraba dentro de sí los principios del ying y del yang, a cuya unión todo debe su existencia. Durante los cinco mil cuatrocientos años que siguieron, en efecto, aparecieron las bestias, los animales y los hombres. De esta forma, quedaron establecidas para siempre las tres fuerzas que rigen los destinos de la naturaleza: el Cielo, la Tierra y el Hombre, que como queda dicho, vio la luz durante la milagrosa época del Ying”. Anónimo chino, Viaje al Oeste.

A lo largo del trabajo del historiador, de cualquiera de ellos, y en particular, del que realiza Arnold J. Toynbee hicimos contacto, regularmente, con el mito. Entre fascinados y seducidos, constatamos el uso recurrente que el historiador realiza en su desplazamiento de esas formulas, herramientas, instrumentos que son los relatos míticos. Como si se tratara de una fuente, nutriente de su imaginación, de una consecuente revelación, de una llamarada que en su crepitante acto reclamara su atención, el estudioso de la historia aproxima el mito para comprender.

Siempre fue así. ¿Que significa siempre? A menudo nos vemos involucrados casi como en un gesto autómatas, en un azariento viaje que nuestra mente hace a extrañas y sorprendentes latitudes que inmediatamente superan nuestra temporalidad y se incrustan en la sensualidad de los tiempos. Inútil pretender la verdad si la misma a su vez nos requiere certeza. Ese salto fantástico se cumple sin embargo porque nuestro espíritu necesita creer y tal vez luego conocer. De eso se trata; del inicio, de la mañana, del alba, porque todo lo demás inclusive nuestra propia existencia simplemente viene a continuación, es historia, son los hechos, sus detalles pero también sus perspectivas. Cabe pues preguntarse por la historia “**ex ante**”.

Desde hace un par de siglos, el estudio de los mitos alcanzo el reconocimiento universitario. No opero como una elevación a los altares académicos como quiera que, bien sabemos que la modernidad positivista, racionalista, verosimilita hizo retroceder la magia y la fantasía armada de sus conjuros comprobatorios, de las ciencias, de la pretensión absurda de capturarlo todo. Los mitos se fueron a los museos, a los libros, a las novelas como si supieran que allí mimetizados con la imaginación, con el arte dormirán nuevamente. Segismundo Freud en alguna ocasión resumió así: *“Los mitos son los sueños colectivos de la humanidad”*.

Lo que nos trae inmediatamente una interrogante a la consciencia: ¿al ausentarse los mitos de la cotidianidad o al menos, al descender de su pedestal como resultado de los procesos que desincorporan a la religión como es el caso de occidente, y proponen e imponen un marco laico dejamos de soñar juntos? ¿Seguimos juntos? ¿Somos nosotros y al mismo tiempo el colectivo humano? Degradamos al mito como materia rara para las investigaciones de antropólogos, etnólogos, teólogos y demás cultores del pasado; pero los mitos como un gen que forma parte de la genealogía del hombre que, si bien se esconde en ocasiones en una generación, reaparecen en la otra y probablemente estemos en presencia de uno de esos periodos, secos, áridos, en que los tiempos se hacen viejos y no por ello fantasiosos.

El siglo XX mostró sin embargo una singular confrontación. El mito y la razón se postularon y entre floretes se batieron. En alguna forma el mito conservo para si, como su espacio el terreno de la política, de lo político, de los políticos, pero también aquella dimensión que nos concierne como entidad plural.

De su lado, la razón casi siempre victoriosa con la ayuda de la ciencia conservo la pretendida autorización de la verdad, como si la verdad fuera siempre convincente. La ciencia no obstante en sus intersticios obro y fragua constantemente opciones que necesariamente recurrirán en su búsqueda comprobatoria a la compulsiva dinámica del comienzo. Por ello la búsqueda del filósofo como la del científico no supone antagonismo sino complementariedad. Comprendemos la historia en el mito y la ciencia en la historia. Somos animales y espíritu. La cultura es el fruto de nuestro espíritu si además debemos admitir que nuestra compleja entidad tiene en la psiquis el componente rector de nuestra identidad, no es difícil derivar hacia la dinámica que a fin de cuentas los historiadores asumen en el que el hombre en la cultura, en el devenir, en sus emociones necesita del mito tanto como la

ciencia misma. Los mitos han sido vistos en su necesidad, como sistemas de representación y desde luego constitutivos de una cultura, responderían a una estructura fundamental del imaginario. Los mitos tienen un valor antropológico universal y si bien no desaparecen mutan y se redefinen culturalmente. Por eso si hay cultura hay historia y entre ellas el mito.

4.1. DE LA NATURALEZA DEL MITO.

El mitólogo rumano (Eliade, 1963) ha propuesto una definición sencilla y muy acatada en el ambiente doctrinario:

“Le mythe raconte une histoire sacrée; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des commencements. [...] C'est toujours le récit d'une création: on rapporte comment quelque chose a été produit, a commencé à être.”¹⁹

El mito es pues una historia y se presenta bajo la forma de un relato. Su estructura es narrativa lo que le permitirá definirse por oposición al símbolo o a la alegoría que no son narrativas. También se distingue el mito de la temática que apunta a la abstracción. Así es como el personaje de Edipo puede ser considerado como el símbolo de la humanidad; su historia puede suscitar análisis de distintos temas tales como el deseo, la vida, el nacimiento, la consciencia humana o la muerte. Igualmente alegorizaría el pasaje de la naturaleza a la cultura, pero; nos parece que el mito de Edipo es antes que nada una historia. De hecho, cuando Edipo responde al enigma que le presenta la serpiente (¿qué es eso que tiene cuatro patas en la mañana, dos patas al medio día y tres patas en la noche?) es una suerte de relato histórico su respuesta, un recuento, una recitación, la del hombre, de su infancia, de su vejez.

¹⁹*“El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que tuvo lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos... es siempre el recital de una creación o un reporte que concierne a alguna cosa, a como se produjo, como comenzó a ser” Traducción nuestra.*

Etimológicamente el vocablo mito provendría del nombre griego *muthos* que significaría precisamente una historia, un relato, una fábula. Alguna otra teoría indica que la palabra mito derivaría del verbo *Myo*, que significaría “*entrecerrar los ojos*”, para poder ver “entre líneas” ... algunos filósofos de la antigüedad como Homero, Hesíodo y Platón le adjudican al término mito la significación de palabra y la acepción la recoge y sostiene Roland Barthes quien lo afirma en su obra “Mitología”. Claude Lévi-Strauss en su antropología estructural enuncia que el mito forma parte integrante del lenguaje²⁰.

El mito cuenta una historia y ello lo define y también le ofrece su principal propiedad, pero también evidencia su falencia. Es eso lo que lo descalifica históricamente frente, a otro régimen discursivo el de la lógica, el del razonamiento. Es Platón quien distingue los dos tipos de discurso en apariencia análogos en la Grecia antigua, pero se cumple la supremacía de la lógica frente al mito.

Platón reconocerá en el mito un valor pedagógico comprendido el susodicho en el discurso filosófico. En el mito (Platón, 2007) encuentra a la ficción con un poder más penetrante y agradable que la demostración teórica, sin embargo, admite que el mito apunta menos a la razón que a la fe. El filósofo entiende un proceso de adhesiones en el que el discurso racional coexiste con el relato inexplicable que sin embargo aún desafiando a la razón se asume espiritualmente.

Platón en el mismo texto citado no obstante, descarga sus baterías sobre las ficciones creadas por los poetas, que reposan sobre la ilusión, lo increíble, la mentira y así denuncia el mito que engaña y que debería ser rechazado por la República en (Platón, 2007). Establece pues el filósofo la

²⁰Ver Psicoanálisis y mito

http://terapeuticaintegral.com.ar/joomla/index.php?option=com_content&task=vie...

superioridad de la lógica obrando desde el concepto de abstracción, pero dejando al mito asociado al pasado y a la tradición. Esta superioridad que visualiza el filósofo será la misma que la ciencia metabolizará en la antes mencionada confrontación entre el mito y la prueba empírica. Suele citarse el ejemplo de la génesis, mito de origen que parece quedar en la cuneta de la autopista de la historia ante el paso autoritario y arrogante que el descubrimiento de la evolución de las especies en el siglo XIX significó.

Pero decimonónico también; el filósofo Nietzsche le saldrá al paso a la hegemonía del logos que instaura la metafísica platónica. Nietzsche concibe y presenta a la tragedia como una forma que permitiría históricamente mantener el mito. Nietzsche constata la carencia de mitos y quisiera revivirlos, redescubrirlos, reinventarlos más que volver mansamente a las explicaciones lógicas.

Si la explicación objetiva se sobrepone al discurso mítico, éste, quedaría todavía en capacidad de representar aspectos que escapan al análisis racional. La literatura ha tenido o asumido la función de alojar al mito y transmutarlo hacia un lenguaje lógico con éxitos relativos, pero no pudo prescindir de él. El forcejeo continuará pues entre la lógica y el mito como si para ser, lo que son ambos, se necesitaren simbióticamente.

Se nos ha abierto otra ventana en el examen que pretendemos hacer sobre la naturaleza del mito y que comenzó reconociéndole la condición de narración. Al respecto (Cassirer, 1974) apunta:

“Entre el mito y el lenguaje no sólo existe una íntima relación, sino una verdadera solidaridad. Si entendemos la naturaleza de esta solidaridad, habremos encontrado la llave del mundo mítico”.

Evidentemente las primeras verdades fueron intuitas y expresadas a través del lenguaje mítico; el pensamiento mítico es el primer pensamiento para el hombre y para la comunidad a la que pertenece. Los mitos transitaron

con el hombre compartiéndolo todo y así el folklore, la cultura y las tradiciones están influidos de la mitología necesariamente. Pudiera no ser exacta, pero escuchamos decir que Los Piaros y los Yanomani, etnias indígenas que habitan en la Amazonia venezolana se refieren a la creación partiendo de divinidades y una de ellas sería “Boajari” que habría con el canto de su mano chocado al universo y desde luego producido una sacudida que permitió que cayeran como semillas en la tierra, las flores, las plantas, los animales y el hombre. Desconocemos la veracidad y, certeza antropológica de la especie tampoco tenemos; pero, si repiten o confunden en sus narrativas y tal vez mezclen con cuentos oídos de los misioneros, no obstante, los relatos de la vida de esas modestas comunidades nos sorprenden y maravillan al mismo tiempo porque; aunado a la belleza de cada relato apreciamos los distintos elementos que la evocación pretendida significa, montada sobre el vehículo de su lengua que aún en la traslación a la nuestra, encuentra imagen, color, detalle como para constituir un valor específico.

El mito es sin embargo anónimo y colectivo, se traslada en el tiempo por la tradición oral antes de refugiarse en escritos, en algunos textos singulares. En la perspectiva antropológica la escritura que recoge el mito en alguna forma también lo degrada tal como nos enseña (Levi-Strauss, 1968) en un trabajo intitulado *“del mito y el romance”*. Pareciera que el mito llega a los textos y en el esfuerzo se extenua, se fatiga. La invención de la literatura implica un nuevo sistema de representación social y de cierta manera, víctima al mito. Para la modernidad la literatura será una suerte de mito cultural.

El asunto sin embargo reviste su importancia y así (Cassirer, 1974) acota:

“El descubrimiento de la lengua y literatura sánscritas fue un hecho decisivo en el desenvolvimiento de nuestra consciencia histórica, y en la evolución de todas las ciencias culturales. Por su importancia e influencia, puede

compararse con la gran revolución intelectual que produjo el sistema copernicano en el campo de la ciencia natural. La hipótesis copernicana invirtió la concepción del orden cósmico. La tierra ya no estaba en el centro del universo; se convirtió en un astro entre los astros. La concepción geocéntrica del mundo físico fue descartada. En el mismo sentido el contacto con la literatura sánscrita puso fin a esa concepción de la cultura humana que establecía su centro verdadero y único en el mundo de la antigüedad clásica. A partir de entonces, el mundo greco-romano no podía ser considerado más que como una simple provincia, un pequeño sector del universo de la cultura humana. La filosofía de la historia tuvo que fundarse sobre una base nueva y más amplia. Hegel llamó al descubrimiento del origen común del griego y el sánscrito el descubrimiento de un nuevo mundo”

Todavía más se produce entonces una relación entre el mito en su versión oral y aquello que recoge el texto lo que vendría a ratificar una dinámica dialéctica, de constantes enriquecimientos que comienza sin embargo con alguna verdad pero que igualmente deja ver al mito asediado de imprecisiones, vaguedades, deformaciones, y anomalías propias del devenir y especialmente del salto entre la oralidad y la escritura. No hemos sin embargo reconstituido y comprendido el sentido de los mitos sin el testimonio de las escrituras y así la *Ilíada* y la *Odisea* son obras, literatura, escritos, pero sobre todo mitos. Precisa (Cassirer, 1974):

“Cierto es que el lenguaje y el mito tienen una raíz común, pero no son en modo alguno idénticos en su estructura. El lenguaje ofrece siempre un carácter estrictamente lógico; el mito parece desafiar todas las reglas lógicas: es incoherente, caprichoso, irracional. ¿Cómo podemos reunir estos dos elementos incompatibles?”

Para responder a esta pregunta, Max Müller y otros autores pertenecientes a la escuela de la mitología comparada idearon un plan muy ingenioso. El mito, dijeron, no es en realidad sino un aspecto del lenguaje; aunque un aspecto más bien negativo que positivo. El mito no se origina de sus virtudes sino de sus vicios. Es cierto que el lenguaje es racional y lógico, pero, por otra parte, es también una fuente de ilusiones y falacias. El logro mayor del lenguaje es a la vez fuente de sus defectos”.

El psicoanálisis y en particular las reflexiones de (Freud, 1993) llevaron el análisis de lo profano al significado de los sueños, de los legos a los expertos, del concepto de lo inconsciente a los impulsos instintivos, a la

sexualidad humana, al principio del placer y al principio de la realidad y si algo parece haber quedado claro es que gran parte de nuestra vida transcurre fuera de nuestra consciencia como diría el mismísimo maestro vienés: *“Nuestro yo no es el amo de su propia casa”*.

De lo cual puede inferirse que tomamos conocimiento de nuestro inconsciente que incluye la vida instintiva, cuyos derivados en forma de deseos pugnan por su satisfacción.

No obstante, lo anotado conviene convocar a los fines de precisar esa producción compleja que va más allá de nuestra consciencia al actor singular que desde nosotros mismos parece pugnar para escapar, para sortear, para evadir las limitantes y ofrecerse una recreación interior. La función del dormir es precisamente desactivar el pensamiento consciente; abolir la censura moral cuya labor es la de custodiar el acceso del inconsciente a la consciencia y como habría dicho el maestro (Freud, 1993):

“...posibilitar que los impulsos optativos derivados de la temprana infancia emerjan de nuevo a la superficie; en suma, que el durmiente retorne a un estado primario y consiga experimentar en el sueño aquello que, en beneficio de la realidad, mantiene durante el día bajo estricto control”. Y nuevamente el maestro austriaco: *“...el sueño es la vía más importante hacia la fuerza subterránea que determinan los actos fallidos en la vida cotidiana, la elección del Partenaire en el amor, y la formación de síntomas neuróticos y síntomas psicóticos en la enfermedad mental”*.

Antes de Freud se consideraba que existía una única forma de pensamiento, el pensar de acuerdo a la lógica, a la razón. A partir de sus trabajos y descubrimientos advertimos que ese pensamiento lógico va acompañado de otra estructura, de otro lenguaje, de otra gramática. No se relacionan desde el enfoque de la causalidad sino más bien desde aquel de la significación.

Freud alude al mito en lo que denomino el proceso primario o pensamiento a lógico, que se maneja por cierto con una gramática vinculada

al principio del placer, donde la energía fluye libremente, pasando de una representación a otra en virtud de los mecanismos de condensación y desplazamiento. El logos atañe al proceso secundario o pensamiento lógico, que se rige por el principio de la realidad, allí obran los conceptos y las ideas en términos constituyentes para concluir vale una cita Thomas Mann:

“El Saber Psicoanalítico y la Experiencia Mitológica se enlazan, a pesar de sus diferencias, en la recuperación de los trasfondos inconscientes de nuestro psiquismo”²¹.

El mito hemos dicho antes ha mutado. Cambia de entorno, son otras sus voces y sus lamentos. Su expresión oral parece comprometida, la literatura lo desafía y eventualmente lo pone a prueba. En cuanto a las formas refiere continúa encarando y en ocasiones utilizando las imágenes, las efigies, las estatuas, lo que por momentos sugeriría afanes simbólicos. Se lee que símbolo, mito, imagen, pertenecen a la sustancia de la vida espiritual; que pueden camuflarse, mutilarse, degradarse, pero jamás extirparse. En un estudio sobre el simbolismo y el psicoanálisis se lee en Burgaleta Mezo en (Eliade, 1963):

“El Símbolo revela ciertos aspectos de la realidad (los más profundos) que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser.

Los sueños, los ensueños, las imágenes de sus nostalgias, de sus deseos, de sus entusiasmos, etc; son otras tantas fuerzas que proyectan al ser humano, condicionándolo históricamente hacia un mundo espiritual infinitamente más rico que el mundo cerrado de su momento histórico.

El hombre más realista vive de imágenes no desapareciendo jamás los símbolos de la actualidad psíquica se trata sólo de descubrir sus nuevas máscaras. Para asegurar su supervivencia las imágenes se han hecho”.

²¹Ver Psicoanálisis y mito

http://terapeuticaintegral.com.ar/joomla/index.php?option=com_content&task=vie...

5. ¿MITO O HISTORIA SAGRADA?

Todo mito dispone de una parte, de una sección, de un segmento sagrado. Sin pretensiones, una aproximación de lo sagrado puede ser aquello que reza como sigue:

*“Lo sagrado es una noción que permite a un grupo o una sociedad humana creer en una separación binaria (lo opuesto a Profano) espiritual o moral entre diferentes elementos que la componen, la definen o la representan (objetos, actos, ideas, valores...). - - el término se utiliza en los grupos basados en la iniciación o la revelación para describir los elementos que los constituyen y fundamentan, así como todo aquello que está ligado a ellos (manifestaciones, organizaciones, etc.). Por ejemplo, en la mayoría de las religiones lo Sagrado designa todo lo que atañe a lo más fundamental de su culto. - - Esta noción se utiliza hoy en día de manera más general en otros contextos: una nación puede definir como sagrados los principios que la fundan; una sociedad puede definir como sagrados algunos de sus valores; etc. Los antropólogos contemporáneos dicen además que la noción de Sagrado es demasiado borrosa para ser utilizada en el estudio de las religiones - aunque sigan trabajando en ello. - - Los elementos de lo Sagrado se consideran generalmente como intocables: su manipulación, incluso con el pensamiento, debe obedecer unos rituales bien definidos. No respetar estas reglas, incluso actuar contra las mismas, se considera generalmente como un pecado o crimen real o simbólico: es lo que llamamos sacrilegio. El peor de los sacrilegios es la profanación, que se define como la introducción de elementos profanos en un recinto sagrado (real o simbólico). - - Nótese que la noción de "Sagrado" se encuentra en todas las sociedades”.*²²

El mito correspondería a una irrupción de lo sagrado en el mundo. Permitiría, escapar al espacio y a los tiempos profanos, remontar hasta el origen, al alba de toda la creación. El mito encuentra y simboliza una totalidad extraviada haciendo notar, la relación inmediata entre el hombre y el cosmos el mito hace así al mundo concebible para la colectividad y le ofrece al hombre un espacio en el universo.

Paralelamente el mito cumple una función social capital: conduce a la identificación y a la estructuración del colectivo comunitario. El mito suele estar empapado también de intensos valores afectivos estimulando la asunción de los elementos primordiales de la condición humana como la

²²Enciclopedia Libre Wikipedia.

generación y la muerte. El mito constituye un discurso que despierta adhesión, un discurso que compromete en tanto que la lógica a la inversa marca sus frías distancias de análisis crítico.

El discurso mítico desnuda pues una eficacia mágica que solivianta los espíritus vacilantes, reúne, amalgama e identifica. El mito es telúrico e hipersensible, hiperestésico, de amplia cobertura. Valdría la pena recordar al maestro del psicoanálisis Freud cuando define en carta del 15 de octubre de 1897 al personaje trágico de Edipo como encarnando un complejo nuclear de la personalidad. Freud habría escrito posteriormente que la tragedia de Sóphocles estaba dotada de un influjo, de una compulsión inescapable porque todos a su lectura sentirían su drama.

Rousseau en sus *“Confesiones”* convoca al mito cristiano del juicio final y anota que la trompeta del juicio final suene cuando quiera; yo vendré, libro en mano a presentarme ante el juez soberano. La referencia bíblica a un valor pragmático e ideológico define un cuadro interlocutor en el que el lector termina llamado a participar del relato sobre el plan afectivo y se involucra con él reconociendo que todo hombre es imperfecto, pero aún estando efectivamente excluido de la confesión puede dirigirse a Dios así:

“¡oh Ser Supremo! Reúne en torno mío la innumerable multitud de mis semejantes para que escuchen mis confesiones, lamenten mis flaquezas, se avergüencen de mis miserias. Que cada cual luego descubra su corazón a los pies de tu trono con la misma sinceridad; y después que alguno se atreva a decir en tu presencia: “Yo fui mejor que ese hombre.”²³

El recurso al mito perseguiría atajar la crítica y establecer un cierto tipo de comunicación. El ardid de Rousseau resalta y se manifiesta invocando el mito cristiano como dijimos y nosotros agregaremos y el mito del eterno perdón que como ninguna otra religión concede el cristianismo.

²³www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Recordando nuevamente aquel relato Piaroa y a Boajari experimentamos un sentimiento de diferencia y de identidad al mismo tiempo. La referencia mítica actúa como un recinto sagrado de comunión y conversión. Como la patria, como la iglesia, como el hogar.

En una conferencia pronunciada en (Leiris, *Le Sacré dans la vie quotidienne*, 1938) se interroga sobre lo sagrado en la vida cotidiana así:

“Qu'est-ce, pour moi, que le sacré? Plus exactement : en quoi consiste mon sacré ? Quels sont les objets, les lieux, les circonstances, qui éveillent en moi ce mélange de crainte et d'attachement, cette attitude ambiguë que détermine l'approche d'une chose à la fois attirante et dangereuse, prestigieuse et rejetée, cette mixture de respect, de désir et de terreur qui peut passer pour le signe psychologique du sacré?”²⁴

Eso que es definido como sagrado, esa revisión, esa actitud ambigua, esa amenaza nefasta, esa de la muerte en particular, se retorna en una representación a la vez atractiva e impactada tabú. El horror se trastoca en fascinación por la vía de la imagen sacralizada lo que permite instaurar una mediación frente a la muerte.

En la edad del hombre (Leiris, 1996), las figuras míticas ejercen claramente esta función de lo sagrado: ellas encarnan terrores originarios (sexualidad, heridas y muertes) bajo una forma estética y atractiva: los retratos de Lucrecio y de Judith suscitaron a la vez miedo, respeto y deseo. Gracias a la referencia mítica, el sujeto puede delinear lo que lo amenaza, puede asumirlo en escena y superarlo; puede vivir simbólicamente su muerte por la interposición de alegorías femeninas. Puede también transportarse al

²⁴ “¿Que es lo que es sagrado para mí? Más precisamente ¿En qué consiste para mí lo sagrado? ¿cuáles son los objetos, los lugares, las circunstancias que despiertan en mí esa mezcla de temor y adhesión, esa actitud ambigua que determina la aproximación de una cosa a la vez atractiva y peligrosa, prestigiosa y chocante, esa combinación de respeto, de deseo y de terror que puede significar para mí lo sagrado?” Traducción nuestra.

plan de la composición estética y conferirle un valor metafísico revelador y deslumbrante para sí mismo tanto como la condición humana.

Es menester, en este estado y grado de la reflexión abordar como lo haremos de seguida las nociones de mito e historia, de tal suerte que, ubiquemos el objeto correcto de nuestra búsqueda.

6. DEL MITO Y LA HISTORIA

Comenzaremos con una larga y hermosa cita, no desprovista sin embargo de crudeza e impudicia:

“L’Histoire m’est toujours apparue comme un mensonge délibéré, destiné à orienter, selon les circonstances et les idéologies au pouvoir, à mener les peuples dans une direction choisie par ceux qu’on persiste à appeler les «élites» et qui ne sont que les manipulateurs des sociétés. J’ai dit ailleurs (dans "Les Celtes et la civilisation celtique" et "La Tradition celtique"), que je considérais l’Histoire comme une matérialisation du mythe, ce mythe étant une structure mentale inhérente à l’humanité, mais qui, en tant que tel, équivaut au néant : la seule façon de prouver l’existence du mythe, c’est de le reconnaître dans sa matérialisation, dans son incarnation par des hommes et des femmes qui, au moment opportun, cristallisent les pulsions inconscientes de cette humanité à la recherche d’elle-même. Je n’ai pas changé d’opinion. Je l’ai seulement affinée et surtout, j’ai tenté de la rendre plus compréhensible, plus adaptée aux mutations que notre société universaliste et industrielle fait subir aux valeurs primitives trop longtemps considérées comme immuables, dogmatiques, et donc parfaitement stériles. L’Histoire suscite ses héros lorsqu’elle en ressent la nécessité. Mais, comme le Libre Arbitre est la seule richesse de l’être humain (même s’il n’existe que dans la proportion d’un pour cent !), le héros, quel qu’il soit, influe sur le déroulement de l’Histoire. Les chemins qui montent sont aussi ceux qui descendent.

Cette digression sur le Mythe et l’Histoire n’est pas inutile, car elle permet de mesurer la distance qui sépare la plupart du temps l’événement historique qui a effectivement eu lieu, et le récit qui en est donné par la suite, quelle que soit l’objectivité, ou même la bonne volonté, de ceux qui se chargent d’animer ce récit. Le Mythe étant pure potentialité, il n’a d’existence reconnue que grâce au récit (épopée, conte, légende) qui le concrétise et le rend accessible à la compréhension des auditeurs ou des lecteurs. Mais il en est de même pour l’Histoire. Celle-ci, se trouvant de facto dans un Passé qui n’est plus mesurable que par souvenirs (mémoire, écrits, monuments divers), apparaît dans la même situation que le Mythe. Et pour la rendre concrète et vivante, compréhensible et accessible à tous, il convient de lui donner un corps, que

ce corps soit de l'histoire événementielle ou de savants diagrammes codés faisant intervenir les notions les plus scientifiques. Mais c'est là où tout risque d'être faussé. Car quel crédit peut-on accorder aux témoignages de ce passé ? Même en s'entourant des meilleures garanties d'authenticité, on risque de s'égarer à travers des erreurs d'appréciation ou des faiblesses de sensibilité. L'objectivité pure n'est qu'un leurre, et de toute façon, le regard qu'on projette sur le passé se trouve dans la complète dépendance d'un regard actuel, chargé des motivations les plus diverses et des interprétations les plus abusives. Mythe et Histoire subissent donc un sort identique²⁵.

²⁵De Jean Markale (extrait de Rennes-Le-Château et l'énigme de l'or maudit) "La historia me ha parecido siempre como una mentira deliberada, destinada a orientar según las circunstancias y las ideologías del poder a los pueblos en la dirección escogida por ellos que se hacen llamar las elites y que no son sino los manipuladores de las sociedades. Dije en otra parte (en "los celtas y la civilización céltica" y "la tradición céltica"), que yo consideraba la historia como una materialización del mito, y el mito una estructura mental inherente a la humanidad pero que en tanto que tal equivale a nada: la única forma de probar la existencia del mito, es la de reconocerle en su materialización en su encarnación en hombres y en mujeres que oportunamente cristalizan las pulsaciones inconscientes de esta humanidad de anda a la búsqueda de si misma. No he cambiado de opinión. Solamente afiné el criterio y sobre todo intenté hacerlo más comprensible, más adaptable a las mutaciones de nuestra sociedad universalista e industrial hace sufrir a los valores primitivos demasiado tiempo considerado inmutable, dogmático y desde luego perfectamente estériles. La historia suscita héroes cuando los necesita. Pero como el libre arbitrio es la sola riqueza del ser humano (aún si no existiera que en la proporción del uno por ciento) el héroe cualquiera que sea su influencia sobre el desenlace de la historia transitará por caminos que a veces suben, pero también bajan.

Esta digresión sobre el mito y la historia no es sin embargo inútil porque permite medir la distancia que separa la mayor parte del tiempo el acontecimiento histórico que tuvo efectivamente lugar, y el relato que se postuló consecuentemente, cualquiera que sea la objetividad e incluso la buena voluntad de los encargados de recitar el evento. El mito siendo pura potencialidad no tiene una existencia reconocida sino gracias al relato (epopeya, cuento, leyenda) que le concretiza y le da acceso a la comprensión de la audiencia o de los lectores. Lo mismo pasa con la historia. Esta se encuentra de hecho ante un pasado que no es apreciable sino por los recuerdos (memoria, escritos, testimonios diversos), aparece la misma situación que el mito. Y para hacerla concreta y viva, comprensible y accesible a todo, conviene ofrecerle un cuerpo, que ese cuerpo sea de la historia de los acontecimientos o diagramas codificados eruditos haciendo intervenir las nociones más científicas no importa. Pero es allí donde todo arriesga de ser falso porque que crédito podemos acordarles a los

En pureza de análisis el estatuto originario del mito como nos enseñó Mircea Eliade, se reporta a un tiempo primordial al tiempo fabuloso de los comienzos. El se sitúa de esa manera fuera de la historia o acaso, antes del inicio del tiempo histórico. Siendo así su tiempo es el de la eternidad, de la permanencia y de la repetición. Él se debe a un orden arcaico y cíclico, se refiere entonces a una verdad primordial y no a una realidad objetiva; él ofrece sentido a lo que el hombre no es capaz de asir en su propia historia y por ello, derivará su función explicativa o etiológica al mostrarnos la causa simbólica de nuestra situación en el universo.

Es pues el propósito del mito descriptivo. Es un cuento sobre las relaciones fundacionales, las dinámicas que organizaban. Atrae a la literatura porque tiene fuerza y convencimiento y porque de su seno puede legitimarse la repetición, la reiteración fecunda. Es arrogante, vanidoso, se sabe perenne.

El mito y la historia ambicionan la totalidad, se quisieran universales, se pretenderían cíclicos porque prefieren terminar, pero no finalizar.

Entre tanta fuerza es admitir que no todos los mitos son de origen. Bastaría evocar la Apocalipsis u otros mitos escatológicos como el juicio final en contraste con la génesis para confirmar la afirmación. Los mitos que culminan permitirían a la historia tomar sentido, hacerse temporales sujetándola a una temporalidad aparente, simbólica. Los mitos de ese género, crean un sino, un destino, un sentido, pero... nada más.

testimonios de ese pasado. Aún rodeando de las mejores garantías de autenticidad arriesgamos el extravío por medio de errores de apreciación o de debilidades, de sensibilidades. El objetivo puro no es sino un espejismo y de todas formas esa mirada que proyectamos sobre el pasado se encuentra completamente dependiente de la visión actual, cargada de motivaciones diversas y de interpretaciones abusivas. Mito e historia corren pues la misma suerte” (traducción nuestra).

La historia y el mito pueden encontrarse todavía más reflejándose el uno en la otra en la búsqueda, en la interpretación, en el examen de los significados simbólicos de los mitos, en lo que Denis de Rougement llamó “*El mitoanálisis*”, su función sería la de establecer relaciones entre los textos míticos y el contexto social, (Durán, 1979) se ocupó notablemente del asunto.

Vivimos entre mitos o al menos hacemos construcciones de naturaleza mitológica y esa perspectiva no ha acabado, a pesar del curso que los mismos tiempos anuncian, de que no es época de comienzo sino de final.

7. DEL CRECIMIENTO Y COLAPSO (*BREAKDOWN*) DE LAS CIVILIZACIONES

El concepto de civilización habría surgido a lo largo del siglo XVIII e inicialmente, se identificó con las formas de vida y los conocimientos de las sociedades avanzadas, contraponiéndose al término de Barbarie que se atribuía a la forma de vida y los conocimientos de los pueblos colonizados o más atrasados. De esta manera Braudel citado por (Calduch, 1991), trata el asunto.

Toca pues comentar, glosar, analizar, con modestia y sobriedad las notas que Toynbee recoge sobre dos fases del proceso histórico que concierne a las civilizaciones; el crecimiento y el colapso.

Toynbee en una de los textos objeto de estudio, y al referirse a la temática del crecimiento de las civilizaciones, afirma (Toynbee, La Historia, 1975):

“Una civilización que ha nacido felizmente ha superado el primer y más elevado obstáculo, pero, a partir de ese momento, ¿irá aumentando automáticamente su potencia? La evidencia de algunas sociedades cuyo crecimiento ha sido interrumpido tras su nacimiento sugiere la respuesta de que no siempre es así, y por esta razón me he dedicado a investigar la

naturaleza del crecimiento en sí. Una sociedad continúa creciendo, según parece, cuando la afortunada respuesta a un desafío provoca un nuevo desafío, convirtiendo un momento único en una serie de momentos. Esto me ha llevado a interrogarme si los sucesivos peldaños de esta secuencia desafío-respuesta siguen alguna dirección. La noción de progreso inevitable hacia una meta previsible me parece inapropiada en la esfera humana, pero considero que, en general, el crecimiento de una sociedad puede medirse en términos de un poder de decisión que va en aumento gracias a los conductores de esa sociedad. Y creo que el destino de una civilización está en manos de esa minoría de personas creativas.”

Nuestro autor iniciará sin embargo sus comentarios, en el capítulo sobre el crecimiento de las civilizaciones, refiriéndose a las llamadas “civilizaciones detenidas”. Se refiere el maestro Toynbee al fenómeno que concierne a algunas experiencias civilizatorias que habiendo nacido, en el sentido que Toynbee le atribuye, al nacimiento de las civilizaciones, no son capaces posteriormente de crecer. Para Toynbee no hay una secuencia automática de crecimiento que necesariamente siga al nacimiento y así, a las denominadas civilizaciones desarrolladas y aquellas otras abortadas. Es menester, sin embargo, referirse agregando un tercer tipo de sociedad que no se desarrolló, que se estancó, citando a (Suarez, 1976):

“No todas las sociedades crecen después de nacidas. Algunas permanecen estancadas porque el estímulo del medio o de las presiones es demasiado débil o demasiado vigoroso; esto sucede con los polinesios, los esquimales, los otomanos o los espartanos. En todo se ha producido en ellas una división en casta que quebranta toda iniciativa creadora. Las castas son, entre los esquimales, de orden puramente natural, hombre y animal; entre los otomanos o los espartanos, el resultado del rebajamiento de una parte de los hombres, los sometidos, al nivel de las bestias. La inflexibilidad es consecuencia de un estímulo excesivo o de una respuesta insuficiente. En el caso de los polinesios el exceso procede de su larga aventura marítima; capaces de cruzar el pacífico, no tenían fuerza para dominarlo.”

Utilizando como propuesta metodológica la figura del “Tour de Force”, entiéndase, el desafío al que ha de seguir una respuesta de afirmación que promueve la sustentabilidad, y así de nuevo una y otra vez, Toynbee examina

las experiencias civilizatorias en las que el reto lo constituye el entorno físico y desde luego allí mismo se aloja la dificultad a superar...

Toynbee le llamará incitación física comprendiendo desde luego al escenario del contorno, del entorno y a las comunidades humanas en la relación que se establece para lograr el control y, eventualmente la maestría sobre los elementos físicos que lo componen.

Pero tal vez, lo importa es comprender ese caso de algunas civilizaciones que nacieron, pero allí quedaron. Se detuvieron. No avanzaron como resultado de la naturaleza de la exigencia que el entorno demandó y como antes recordamos citando a Suárez, los polinesios que maravillan, cuando examinamos el esfuerzo realizado en el Pacífico para navegar en él, derivaron exhaustos, agotados y no fueron capaces de crecer.

Igualmente, tenemos el caso de los esquimales, quienes experimentaron otro "Tour de Force" y vencieron a costa de la fuerza misma que otrora permitió su implantación en el agreste, gélido y glacial espacio físico en el que moran. Intentaron y lograron el arraigo, pero su gesto comprendió toda su fuerza.

Compara (Toynbee, 1946) a estas civilizaciones recurriendo a la llamada fábula del alpinista:

"Estas civilizaciones son como los alpinistas que han quedado en suspenso que no pueden ir para adelante ni hacia atrás. Su posición es de una inmovilidad peligrosa a alta tensión; y podemos añadir que cuatro de las cinco civilizaciones que hemos mencionado se vieron al fin obligadas a aceptar la derrota. Sólo una de ellas, la cultura esquimal, se conserva aún."

Y Continúa (Toynbee, 1946): *"La superficie esteparia y la superficie marina tienen en común en que ambas son accesibles al hombre como peregrino y transeúnte."*

En efecto; he allí el "Tour de Force" de los nómadas quienes deberán migrar constantemente y por ello se harán cautivos de esa dinámica,

escapando de la sequía fundamentalmente cambiarán constantemente de escenario, siempre en la estepa, sin embargo, desarrollando la ganadería a través de la domesticación de los rumiantes, y como lo recuerda (Toynbee, 1946) para conservar sus hábitos debieron aprender a cambiar su hábitat, pero:

“El Tour de Force del nomadismo exige un nivel sumamente alto de carácter y conducta, y la penalidad que el nómada ha de pagar es esencialmente la misma que la del esquimal.”

Toynbee examina también las civilizaciones detenidas, ya no como una penalidad, como un gravamen, como un pesado lastre, que acompaña al desafío físico, sino cuando la incitación superlativa es humana. El maestro glosa abundantemente la experiencia de los osmanlíes quienes debieron mutar y cambiar de rebaño para transformarse finalmente en pastores de hombres.

Los Osmanlíes hicieron de los esclavos y de las distintas y variadas formas de subyugamiento, despersonalización y sometimiento un modo de producción y de vida misma, pero, también fueron irradiados por la decadencia llamada de la casa de esclavos otomana al final del tiempo que terminaba por evidenciar la rigidez que constituiría su debilidad. Los espartanos siguen el giro de (Toynbee, 1946) quien lo recuerda así:

“La institución otomana llegó a estar más cerca que nadie en la vida real, de realizar el ideal de la República de Platón; pero la verdad es que Platón mismo, cuando concibió su utopía, tuvo en su mente las instituciones reales de Esparta, y a pesar de la diferencia de escala entre las operaciones otomanas y espartanas, existe una estrecha semejanza entre las instituciones similares con las que se equipó cada uno de estos pueblos para la realización de su Tour de Force.”

Comenta (Toynbee, 1946) inicialmente lo que fue común a los estados helénicos como incitación hacia el siglo VIII a.C. Nos referimos al reto demográfico cuya respuesta fue la colonización entiéndase:

“La extensión colocada bajo manos helénicas por el descubrimiento de nuevas tierras en ultramar y su conquista y colonización a expensas de los bárbaros locales. Esto resultó una tarea bastante sencilla en vista de la ineficacia de la resistencia bárbara. Los espartanos, empero, que (casi únicos entre las comunidades griegas de alguna importancia) no vivían a la vista del mar, escogieron el lugar de esto conquistar a sus vecinos griegos, los mesenios. Este acto los puso frente a una incitación de extraordinaria severidad.”

La secuencia que el asunto de Esparta y los mesenios conoce, compara seriamente con las llamadas guerras púnicas y, en general, con las guerras fratricidas de los griegos que con tanta erudición, brillo y trascendencia recoge Thucydide. El “Tour de Force” resultó en una cadena de constante y renovado esfuerzo que concluye en la debilidad, en la precariedad, en la fatiga de Esparta y de Grecia misma, lo que facilitó a los romanos la tarea de la conquista y el dominio de toda la población de la Hélade.

Descubre (Toynbee, 1946) acá lo que a su juicio constituye un rasgo común a los espartanos y a los otomanos y que terminará por explicar el colapso de la experiencia: *“Fue su gran menosprecio de la naturaleza humana”*.

La arrogancia, la vanidad, la petulancia de los espartanos y de los otomanos, cada uno en su escenario humano, supuso una constante exigente cuya viabilidad resultó nula. Tal vez por ello prefiera (Toynbee, 1946) concluir con una cita de Aristóteles que a continuación reflejamos:

“...Los pueblos no deben ejercitarse en el arte de la guerra con miras a subyugar a vecinos que no merecen ser subyugados (es decir, griego-compatriota, y no razas inferiores sin ley, a quienes los griegos llamaban bárbaros). El fin supremo de todo sistema social debe ser organizar las instituciones militares, como todas las demás instituciones en vista de las circunstancias de tiempo de paz, cuando el soldado está fuera de servicio”.

Viene a nuestra memoria igualmente, y algunos pasajes, de la reflexión de Jacques le Goff, animan el precedente las afirmaciones según

las cuales, la todopoderosa Roma sucumbe al extremo singular de ser atacada interior y exteriormente, de librar guerras contra todos y todas las expresiones plausibles de controversia y algunos dirán que debido al cristianismo que los emperadores cristianos convirtieron en religión de Estado, que no es, y ello es muy importante resaltarlo, a diferencia del Islam, una religión para la guerra, y mucho menos una ideología violenta... El cristianismo es pacífico, lo cual no puede decirse del Islam.

Las civilizaciones detenidas exhiben y así lo resalta Toynbee, dos características comunes a todas ellas que son la casta y la especialización, lo cual dio lugar a elementos que en su naturaleza conspiraron contra su perdurabilidad... Fenomenológicamente, sin embargo, el asunto ha merecido consideraciones diversas y en particular, valdría resaltar aquellas que resultan del examen de los griegos y de su experiencia.

8. DE LA NATURALEZA DE LOS CRECIMIENTOS DE LAS CIVILIZACIONES

Se pregunta y se responde (Toynbee, 1946), luego de la clínica sobre el manejo que las civilizaciones hacen frente a las incitaciones que las ponen a prueba para, de un lado desnudar las pistas falsas, y del otro establecer en qué momento de la serie de desafíos puede flaquear el esfuerzo de crecimiento y eventualmente detenerse el susodicho:

“La verdadera incitación optima es la que no sólo estimula la parte incitada a realizar una sola respuesta con éxito, sino que también la estimula para adquirir un ímpetu que la lleva un poco más allá, del triunfo, a una nueva lucha; de la solución de un problema a la presentación de otro; de Yin a Yang, otra vez. El movimiento finito único de una perturbación a una restauración del equilibrio, no es bastante, si a la génesis ha de seguir el crecimiento. Y para convertir el movimiento en un ritmo repetidor, recurrente, debe haber una Élan vital (Para ampliar el termino de Berson) que lleve a la parte incitada, a través del equilibrio, a un desequilibrio que la exponga a una nueva incitación, y así la inspire para dar una nueva respuesta en forma de

un ulterior equilibrio que termine en un desequilibrio ulterior y así sucesivamente en una progresión que es potencialmente infinita.”

Nótese pues, en la cita del maestro, como se conjugan de un lado el elemento dialéctico y del otro sin embargo lo que pudiéramos llamar es un recodo que visita al hombre en su devenir fundamentalmente tratando de explicar la decadencia, la que sin embargo mirará al mismo tiempo con la renovación. En la versión (Toynbee, 1975) se lee, sin embargo:

“El verdadero crecimiento consiste en un progresivo cambio de intensidad y transferencia de energía, y en el traslado del escenario de la acción del ámbito del macrocosmos al microcosmos.”

Puede pues concluirse que no es el elemento físico, ni su dominio, que no es, el elemento humano ni su control, ni siquiera la técnica aquello que puede ser de naturaleza enervar un proceso de crisis. El homo sapiens frente al homo Faber, no significa necesariamente su éxito o fracaso frente a la subordinación que hagamos uno de otro, aunque ello no deje de significar al valor trascendente de la maquinización que en su momento comentaremos por la significación que le atribuye el maestro y la incidencia que para el modo de crecimiento de la sociedad occidental ha tenido y tiene.

8.1. EL PROGRESO HACIA LA AUTODETERMINACIÓN

Inicia el maestro (Toynbee, 1946) así:

“La historia del desarrollo de la técnica como la historia de la expansión geográfica, no nos ha proporcionado un criterio de crecimiento de las civilizaciones, pero revela un principio por el que está gobernado el progreso técnico que puede describirse como la ley de la simplificación progresiva.”

Nadie podría negar hoy en día la contundencia de la afirmación anterior. En los últimos años el impacto telúrico que ha conocido la humanidad con la informática y con la electrónica, no tiene ni conoce parangón. Un acrecentamiento exponencial de la eficiencia técnica vino

aparejado con el cambio de dimensiones físicas y temporales con las que, la tecnología trabaja. Desde aquellos tiempos del vapor, el telégrafo, hasta aquello que llamamos el microchip, toda una dinámica turbadora parece haber encontrado su desarrollo. Inclusive los fenómenos asociados a la inmediatez y a la instantaneidad, ocupa hoy grandes espacios en la literatura, apuntando a la invención de una perspectiva de tiempo real que seguramente terminará suplantando a la perspectiva del espacio real inventada por los italianos del Quattrocento y un nuevo lenguaje sustituye a la comunicación, ofreciéndose una entidad material y un sustento inmaterial como reacción en la configuración del escenario modular occidental de civilización. Citando a (Suarez, 1976):

“El progreso verdadero en una civilización viene dado por lo que Toynbee llama por influencia griega, una etherialización o, lo que es lo mismo, una distante disociación de minorías selectas. Mientras conserva la capacidad suficiente para responder a los estímulos, más internos que externos, la civilización crece; la decadencia procede de un cambio de términos. A diferencia de Spengler, y difiriendo de Bergson, Toynbee considera que una civilización es campo de acción para los individuos que la componen. Luego el problema de crecimiento o decadencia es moral y no físico; depende sobre todo de sus miembros. Una sociedad se conserva sana, en tanto que los individuos o las minorías tienen la iniciativa del mimetismo y hacen que la masa le siga. Pero la acción directiva se ejerce mediante fases alternadas, a las que Toynbee llama we withdrawal and return. En todos los grandes hombres existe un periodo de oscuridad, reflexión y meditación antes de que surjan a la luz para ilustrar a los demás. La retirada de Jesús al desierto antes de comenzar sus predicaciones es tan sólo la muestra más excelsa de este principio” (subrayado nuestro)

Hemos considerado de lujo el resumen que Luis Suárez realiza de lo que pudiera estar comprendido en el capítulo de Toynbee denominado “Análisis del Crecimiento. La Sociedad y el Individuo” en la versión Toynbee D.C. Somervell, como quiera que contiene los elementos fundamentales a los que se hace alusión. Pudiéramos igualmente extendernos en el examen y confrontación que se cumple en el capítulo entre los criterios de Spengler y Toynbee, que sin embargo hemos decidido dar por comentado, como quiera

que, nos hemos referido a ellos en ocasión de anotar y glosar lo relativo a la evolución de la noción de cultura y aquella de civilización, así como también lo atinente al concepto de decadencia. No es pues para Toynbee, una civilización un cuerpo vivo, no atiende a criterios biológicos, sino que conoce su propia y específica dinámica y, si bien el hecho cultural ofrece su presencia genética y, desde luego su perfil, en el fenómeno de las civilizaciones, como antes dijimos, es el hombre y he allí el rasgo que lo distingue en el pensamiento de Toynbee frente al de Spengler quien asume su destino. Una nueva cita de (Toynbee, 1946) nos explicaría más claramente:

“Todos los actos de creación social son la obra de creadores individuales o mejor aún de minorías creadoras; y cada avance sucesivo la gran mayoría de los miembros de la sociedad es dejada atrás.”

Seguidamente haremos notar, para a guisa de conclusión dejarlo claro, como es recogida la conceptualización que hace (Toynbee, 1946) en este capítulo:

“El crecimiento exige sucesivas respuestas creativas por parte de personas o comunidades que ofrezcan soluciones a los problemas que surgen, y que ex hypothesi no pueden ser los creadores que han surgido con anterioridad, ya que ellos han creado el estado de cosas que ocasiona el nuevo problema. El grupo o persona que encuentre la solución es una minoría creadora, que emprende un movimiento de retiro y regreso, apartándose del curso normal de la civilización y reencontrándose con la misma, ofreciéndole una respuesta. El resultado constante y repetido de este proceso hace crecer a las civilizaciones cada vez más. Existe una dirección del crecimiento, que es marca y señal distintiva de éste. El crecimiento implica traspasar elementos de un plano material a un plano espiritual, más etéreo (etherialización). De este modo, cuanto más crece una civilización, más elementos espirituales surgen de ella. El resultado de este proceso creador no es reductible a leyes fijas y predeterminadas, porque por hipótesis, la creación implica inventar nuevas soluciones originales a viejos problemas, que producirán dos resultados en la sociedad: ésta se hará más compleja (con más elementos), y también más diversa (con elementos que la distinguen claramente de otras sociedades).”

Regresando a (Toynbee, 1946), parece pertinente pues el discurrir de las interrogantes que el maestro se formula, y de las respuestas que él mismo se ofrece:

“¿Cuál es entonces el modo acertado de describir la relación entre la sociedad y los individuos humanos? La verdad parece ser que una sociedad humana es, en sí misma, un sistema de relaciones entre seres humanos, que no son sólo individuos, sino también animales sociales en el sentido de que no podrían existir en absoluto sin tener estas relaciones unos con otros. Una sociedad, podemos decir, es un producto de las relaciones entre individuos, y estas relaciones suyas surgen de las coincidencias sus campos individuales en un terreno común, y este terreno común es lo que llamamos una sociedad. Si se acepta esta definición, surge de ella un corolario tan importante como evidente. La sociedad es un “campo de acción”, pero la fuente de toda acción son los -individuos que la componen.”

Viene a nuestra conciencia la conferencia que dictare en Venezuela el profesor español Agapito Maestre y que recitamos de memoria: *“Lo común nace de lo diferente...”*

En realidad, (Toynbee, 1946) hará más convincente el hilo de su análisis y conclusión citando a Bergson:

“Nosotros no creemos en el factor inconsciente de la historia; las grandes corrientes subterráneas del pensamiento, de las cuales se ha hablado tanto, sólo fluyen a consecuencia del hecho de que las masas de hombres han sido arrastradas por uno o más de sus miembros... Es inútil mantener que (el progreso social) tiene lugar por sí mismo, poco a poco, en virtud de la condición espiritual de la sociedad en cierto periodo de su historia. Constituye realmente un salto adelante que sólo se da cuando la sociedad ha resuelto hacer un experimento; y esto significa que, la sociedad tiene que haberse dejado convencer, o en algún modo haberse dejado conmover; y la conmoción es siempre dada por alguien.”

En lo que parecerá un intercambio, una acción y reacción que complementa un criterio, un ir y otro para seguir, (Toynbee, 1946) continúa:

“Estos individuos que ponen en movimiento el proceso de crecimiento en las sociedades a que pertenecen son más que meros hombres. Pueden hacer lo

que a los hombres les parecen milagros porque ellos mismo son superhumanos en un sentido literal y no meramente metafórico.”

Pero Bergson citado por (Toynbee, 1946):

“Al dar al hombre la conformación moral que requería para ser un animal social, la naturaleza ha hecho probablemente todo lo que era capaz de hacer por la especie humana. Más, tal como se han encontrado hombres de genio para hacer retroceder los límites de la inteligencia humana..., así han surgido almas privilegiadas que se han sentido relacionadas con todas las almas, y que, en vez de permanecer en los límites de su grupo y de conservar la estricta solidaridad que ha sido establecida por naturaleza, se han dirigido a la humanidad en general en un Élan de amor. La aparición de cada una de estas almas ha sido algo así como la creación de una nueva especie, compuesta de un individuo único”

Todavía (Toynbee, 1946):

“El nuevo carácter específico de estas raras y sobrehumanas almas que rompen el círculo vicioso de la vida social humana primitiva y reanudan la obra de la creación puede describirse como responsabilidad. Por el desarrollo interior de la individualidad los seres humanos individuales son capaces de realizar aquellos actos creadores que, en el campo exterior de la acción, producen los crecimientos de las sociedades humanas.”

Aún Bergson citado por (Toynbee, 1946):

“El alma del gran místico no se detiene en el éxtasis místico como si fuera el objetivo de una jornada. El éxtasis puede llamarse en efecto un acto de reposo, pero es el reposo de un a locomotora detenida en una estación bajo la presión del vapor, que continúa con sus movimientos como una vibración estacionaria mientras se espera el movimiento para un nuevo avance hacia adelante... El gran místico ha sentido la verdad fluir en él de su fuente como una fuerza en acción... Su deseo es completar, con la ayuda de Dios, con la creación de la fuerza humana. La dirección del místico es la misma dirección del Élan de la vida. Es este Élan mismo, comunicado en su integridad a seres humanos privilegiados cuyo deseo es después poner el sello de él en toda la humanidad y por una contradicción de la que son conscientes-convertir una especie, que es esencialmente una cosa creada, en un esfuerzo creador; hacer un movimiento de algo que, por definición, es una pausa.”

Toynbee, fascinado, seducido, cautivado de Bergson, entre saca un elenco de conclusiones en la línea de aprovechar la revelación del francés y así en (Toynbee, 1946) acota:

“Esta contradicción es el eje de la relación social dinámica que nace entre los seres humanos por el surgimiento de personalidades inspiradas místicamente. La personalidad creadora se ve impelida a transfigurar a sus compañeros hombres en compañeros creadores recreándolos a su propia imagen. La mutación creadora que ha tenido lugar en el microcosmos de la mística requiere una modificación adaptadora en el macrocosmos antes de que pueda llegar a ser completa o segura; pero ex hypothesi el macrocosmos de la personalidad transfigurada es también el de sus compañeros sus manos transfigurada, y su esfuerzo para transformar el macrocosmos de acuerdo con el cambio ocurrido en el mismo será resistido por su inercia, que tenderá a mantener el macrocosmo de acuerdo con yos inalterado conservándolo justamente como es.”

Una suerte dinámica se dispara pues entre el misticismo y el adiestramiento, recuerda Bergson citado por (Toynbee, 1946):

“El primer método inculca una moralidad consistente en hábitos impersonales, el segundo induce a la imitación de otra personalidad, y aún a una unión espiritual, a una identificación más o menos completa con ella.”

Toma el relevo (Toynbee, 1946) y:

*“La inspiración directa de la energía creadora de alma a alma, es sin duda el ideal, pero descansar sobre ella excluidamente es un consejo de perfección. El problema de poner a la masa no creadora a la par de los pioneros creadores no puede resolverse en la práctica, en escala social, sin poner en juego la facultad de una mimesis cabal, una de las facultadas menos exaltadas de la naturaleza humana, que contiene en sí más de adiestramiento que de inspiración. **Poner en juego la mimesis es indispensable para este propósito, porque la mimesis, en todo caso es una de las facultades del hombre primitivo. Hemos observado ya (en la obra de Bergson, Pág. 65) que la mimesis es un rasgo genérico de la vida social, tanto en las sociedades primitivas como en las civilizaciones, pero que opera de forma diferente en ambas especies de sociedad. En las sociedades primitivas estáticas, la mimesis se dirige hacia la generación más vieja de los miembros vivos y hacia los muertos, en quienes está encarnada “la corteza de uso”, mientras que en las sociedades en proceso de civilización la misma facultad se dirige***

hacia las personalidades creadoras que ha rotado nuevos terrenos. La facultad es la misma, pero está orientada en direcciones opuestas.”
(negrillas nuestras)

Finalmente, Toynbee se referirá a la idea del retiro y del retorno: Los individuos. En el complejo examen que conoce la personalidad creadora en su devenir constatamos que el movimiento va de la acción al éxtasis y del éxtasis a la acción, a lo que el maestro atribuirá una forma de experiencia psíquica de la personalidad, pero, con relación a la sociedad este movimiento, esta suerte pendular de la personalidad creadora se cumpliría entre el retiro y el retorno. Precisa el maestro (Toynbee, 1946):

“...El retiro permite a la personalidad dar realidad dentro de sí a poderes que podrían haber quedado dormidos si ella no hubiera estado libre durante algún tiempo de sus afanes y dificultades sociales. Tal retiro puede ser una acción voluntaria por su parte o puede serle impuesto por circunstancias que están más allá de su control; en uno y otro caso, el retiro es una oportunidad, y quizá una condición necesaria para la transfiguración del anacoreta; en el original griego anacoreta significa literalmente “el que se aparta”; pero una transfiguración en la soledad no puede tener propósito, y quizá ni aun sentido sino como preludio de la personalidad transfigurada al medio social del que originariamente procede; un contorno nativo del cual el animal social humano no puede extrañarse permanentemente sin repudiar su humanidad y convertirse, según la frase de Aristóteles, “en una bestia o en un Dios”.”

Culminando, no sin dificultad, el comentario sobre el crecimiento de las civilizaciones haremos notar que la dinámica de retiro y retorno como la pretensión que sigue a la constatación de la decadencia en la esperanza de la renovación, se cumple no sólo para los individuos sino para la sociedad, y hay numerosos ejemplos que permiten sostener la afirmación. Así la doctrina recuerda que en cada civilización existe un turno mediante el cual se renuevan los elementos directivos, pues la acción de estos ha de precederse de un periodo de retirada. Opina (Suarez, 1976):

“Atenas se retira del cenit de la sociedad helénica en siglo VIII a.C. para surgir pujante pos centurias mas tarde. Italia se reduce a un plano político secundario en el siglo XIII para ilustrarse así mismo en Europa en los siglos

XV Y XVI. *El esplendido aislamiento de Inglaterra ha permitido a este país ejercer luego un liderato. Ejemplo que nos toca más directamente, el aislamiento de España durante toda la edad media sirve para que se alcance luego a la hegemonía del mundo.*”

9. LOS COLAPSOS DE LAS CIVILIZACIONES

Comenzaremos recordando lo que a guisa de resumen inicia con una interrogante, y que en la versión (Toynbee, 1946) constituye el principio de la disertación:

“¿Por qué han fracasado algunas civilizaciones en el pasado? No creo que las civilizaciones estén predestinadas a hundirse, y por tanto comienzo exponiendo los falaces argumentos de los deterministas. Una vez rechazadas sus explicaciones. Busco una alternativa. En primer lugar, encuentro que el autentico proceso en virtud del cual se mantiene el crecimiento es de suyo arriesgado; el caudillaje creador de una sociedad debe recurrir al surco social a fin de arrastrar a lo largo del mismo a la masa no creativa, y este recurso mecánico se vuelve en contra de sus promotores cuando falla su inspiración creadora. Hago referencia a continuación al fracaso de la creatividad, y lo achaco a la desmoralización espiritual a la que los seres humanos parecen propensos tras las grandes realizaciones, una desmoralización a la que no estamos abocados a sucumbir, y cuya responsabilidad, por tanto, nos compete. El éxito parece volvernos indolentes, auto satisfechos o presuntuosos, paso revista a una serie de notables ejemplos históricos a fin de mostrar como aquello sucede en la actualidad y, como los seres humanos han errado en cada caso.”

El llamado “breakdown”, el quebrantamiento, ha sido por los autores más versados, presentado, como un proceso que conoce fases y entre ellas, distingamos dos: el declinamiento y la caída. Hemos dedicado una amplia cobertura en este trabajo, para nuestra satisfacción intelectual, por cierto, al estudio de la decadencia o, como en el inglés se conoce “*decline*”, sus causas, sus antecedentes, el tratamiento que ha recibido y la secuencia de análisis que en el caso de las culturas y/o civilizaciones ha supuesto. Para no ser pues repetitivo, apuntaremos a algunos aspectos, únicamente, de este fenómeno que puede conocer una explicación, la imaginamos, como la que sigue (Toynbee, 1946):

“Si la etherialización está en el fenómeno del crecimiento, en su auge, en su desarrollo, y en su sustentabilidad la falta de ésta (de la etherialización) supondrá necesariamente la detención del crecimiento y eventualmente la decadencia y hasta la caída. Es el caso de las sociedades que ven fracturarse la relación de mimesis, entre minorías creadoras y masas, o aquellas otras, en que las minorías directivas se convierten en minorías dominantes.”

Afirmamos con Toynbee que, una pérdida del poder creador en la minoría dará lugar a un retiro como respuesta del mimesis por parte de la mayoría y, a un deterioro de la unidad social con pérdida de cohesión y fragilidad societal. Lo resume así (Toynbee, 1946):

“Donde no hay creación no hay mimesis.”

Y sigue el maestro (Toynbee, 1946):

“Hemos visto, en efecto, que cuando en la historia de una sociedad una minoría creadora degenera en una minoría dominante que intenta retener por la fuerza una posición que ha dejado de merecer, este cambio de carácter del elemento gobernante, provoca, en el otro lado, la secesión de un proletariado que ya no admira ni imita a sus gobernantes, sino que se rebela contra su servidumbre. Hemos visto también que este proletariado, cuando se consolida está dividido desde el principio en dos partes diferentes. Hay un proletariado interno, postrado y recalcitrante, y un proletariado externo más allá de las fronteras, que entonces se resiste violentamente a la incorporación”

Antes había el maestro apuntado (Toynbee, 1946):

“Hemos descrito también la naturaleza de estos colapsos en términos no materiales, como una pérdida de poder creador en las almas de individuos o minorías creadoras, una pérdida que los despoja de su poder mágico de influir en las almas de las masas no creadoras”

Alguna doctrina resalta el hecho de acuerdo al cual, la derivación de Toynbee constituiría un cambio severo en la óptica mostrada hasta la fecha por los historiadores, como quiera que Toynbee deja caer la causa de la decadencia de las civilizaciones en el terreno de la voluntad y de la capacidad humana pero, igualmente, habría que notar que también Toynbee

encuentra en la voluntad y en la capacidad humana, en la capacidad creadora, en la minoría creadora, en los hombres extraordinarios la posibles superación de las contingencias, crisis, descalabros, en esos mismos hombres como opciones susceptibles de superar los retos y aún los desfallecimientos. Tamaña diferencia de apreciación opone a Toynbee a los historiadores y filósofos, seguidores de la teoría cíclica contemporánea de la historia, a Danilevsky y a Spengler especialmente.

Toynbee examina paulatinamente las distintas posturas a cerca de la decadencia provocada por causas ajenas al hombre. La vejez de la tierra, el agotamiento del potencial humano, visto como de las razas que componen el género, las que ven en las civilizaciones un organismo vivo, o aquellas finalmente que ven en la experiencia un inevitable proceso de evolución natural. Cual competente abogado de su propia causa el maestro evidencia con lujo de argumento el carácter precario de las doctrinas por así llamarlas invocadas.

La mecanización del mimetismo y la rigidez de las instituciones las presenta Toynbee, como causas materiales de los colapsos. El mimetismo como su etimología lo dispone sugiere la imitación, la adaptación, el seguimiento con pretensiones subrogativas y, en el discurso de Toynbee se explica el fenómeno que acontece entre las masas y el liderazgo, entre las multitudes y las minorías creadoras. Se trata de la experiencia importante y presente a lo largo y ancho de la existencia misma de la humanidad en la que algunos destacan, impresionan, impactan, seducen, atemorizan, subyugan y otros, la mayoría, la multitud, “la muchedumbre” de que hablaba José Ortega y Gasset. A propósito de esa dinámica, del mimesis de Toynbee, recurrimos a la Rebelión de las masas de (Ortega y Gasset, 1993) para encontrar claro y diáfano en el discurrir del genio español pertinentes y elocuentes comentarios:

“La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. No se entienda pues, por masas sólo ni principalmente, las masas obreras. Masa es el hombre medio. De este modo se convierte lo que era meramente cantidad (la muchedumbre) en una determinación cualitativa, es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico”

Advierte pues, el filósofo hispánico que la masa se integra de hombres cuyos fines, propósitos, deseos, perfiles a menudo son coincidentes y es eso lo que reúne y cohesiona, pero, (Ortega y Gasset, 1993) se responde así:

“Es evidente hasta perogrullesco, que la formación normal de una muchedumbre implica la coincidencia de deseos, de ideas, de modos de ser en los individuos que la integran. Se dirá que es lo que acontece con todo grupo social, por selecto que pretenda ser. En efecto; pero hay una esencial diferencia. En los grupos que se caracterizan por no ser muchedumbre y masa, la coincidencia efectiva de sus miembros consiste en algún deseo, idea o ideal, que por sí sólo excluye al gran número. Para formar una minoría, sea la que sea, es preciso que antes cada cual se separe de la muchedumbre por razones especiales, relativamente individuales. Su coincidencia con los otros que forman la minoría es secundaria, posterior a haberse cada cual singularizado, y es, por tanto, en buena parte, una coincidencia en no coincidir.”

Pero Ortega con precisión quirúrgica continúa su recorrido por el cuerpo de la masa y por aquel de la minoría, anda diagnosticando y al tiempo que hace clínica con una y otra elabora conceptualmente un tipo que permite diferenciar y que atribuye identidad a cada cual, (Ortega y Gasset, 1993):

“En rigor, la masa puede definirse como hecho psicológico, sin necesidad de esperar que aparezcan los individuos en aglomeración. Delante de una persona podemos saber si es masa o no. Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo (en bien o en mal) por razones especiales, sino que se siente <<como todo el mundo>>, y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás.”

Y más adelante acota, el más importante de los filósofos españoles, (Ortega y Gasset, 1993):

“Imagínese un hombre humilde que al intentar valorarse por razones especiales (al preguntarse si tiene talento para esto o lo otro, si sobre sale en algún orden) advierte que no posee ninguna calidad excelente. Este hombre se sentirá mediocre y vulgar, mal dotado; pero no se sentirá masa. Cuando se habla de <minorías selectas>, la habitual bellaquería suele tergiversar el sentido de esta expresión, fingiendo ignorar que el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino que el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores. Y es indudable que la división más radical que cabe hacer en la humanidad es esta en dos clases de creaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes, y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas, vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva.”

En efecto, la meditación de Ortega nos lleva a lo que él mismo llamará, no una sociedad dividida en clases sociales, sino en clases de hombres. Las civilizaciones, hemos reiterativamente sostenido, crecen en la medida de que la minoría cree, entiéndase, responda, elabore, formule, deduzca criterios e ideas o, acaso, lleve a cabo, inicie o termine las tareas que constituyen los retos y desafíos que la misma dinámica vital, existencial, moral impone. Toynbee lo llamará *etherialización* y, a esa hacienda, a esa industria, vista desde la perspectiva societal, la analiza considerando la pertinencia del liderazgo, su tino, su éxito, que a fin de cuentas le talla un espacio conductor, lo selecciona e incluye en aquella minoría puntera y dirigente. Muchas pueden ser las motivaciones pero, la empresa humana no trascenderá sino en la medida de que, uno o varios hombres puedan pensarse a sí mismos como si por ellos específicamente pudieran pensar al resto de los hombres. Son los hombres que mueren pero, que no desaparecen, los hombres de la historia. Ocurre sin embargo, que, ese carisma, esa capacidad de persuasión, esa legitimidad, ese ascendiente que exhiben algunos, de lo que resulta el deseo y hasta el imperativo de imitar y seguir se desvanece, se agota, se acaba. Pudiera ser también que, las

minorías resultaran despojadas de su condición de excepcionalidad, de ese compromiso existencial de que hablaba Ortega y terminaran convirtiéndose en más masa, fagocitados por el común, metabolizados en la masa. En esa situación ya no crearía, ya no asumiría su rol dirigente, ya no encararía trascendente el desafío, aunque, guardara las apariencias, y hasta jugara el rol consciente o inconsciente. Actuará dentro de una mecánica, como una pieza, rígido, seco, esclerótico. Esa minoría se sostendrá en el plano jefatural encaramada en las alturas de la economía, en los escalones del poder o en las protuberancias de la violencia militar. Fingirá comprender, pero no comprenderá. Simulará servir cuando gobierna, pero, sólo gobernará. Seguirá el guión de la obra, pero, abandonará el personaje.

La ruptura, el quebrantamiento, el quiebre de la relación entre las masas y las minorías creadoras puede tomar diversas formas, con un mismo resultado y, con una secuencia de efectos que ineluctable, inexorablemente conducen a la crisis decadente y eventualmente al colapso. Nuestro recordado y citado (Suarez, 1976) nos ayuda como sigue:

“La estructura de la sociedad está sujeta a cambios, los cuales proceden de la aparición en ella de nuevas fuerzas o nuevos elementos humanos. En cada ocasión esta sociedad necesita un reajuste y puede entonces reaccionar de tres maneras: realizando una síntesis armoniosa, lo que equivale a adaptar las viejas instituciones a la nueva situación; una revolución, que significa romper los antiguos moldes; o una enormidad, conservando en todo su vigor las instituciones y oprimiendo a las fuerzas nuevas que tratan de abrirse camino. La síntesis significa continuidad en el crecimiento, la revolución entraña riesgos y puede conducir al colapso, la enormidad indefectiblemente lo provoca. La rigidez de las instituciones es, sin duda, el gran mal de las sociedades. La Historia demuestra que no pueden usarse <<las viejas botellas para recibir el vino nuevo>>.”

Una suerte de duelo de voluntades se escenifica en el teatro social. De un lado las minorías creadoras conocen en su desplazamiento fuerzas centrípetas que comprometen su necesaria consustanciación con el entorno, al que deben conocer y domeñar y de otro, fuerzas centrifugas que actúan

vaciándolos del más importante y el más exigente de sus empeños; ser orgánicamente rectores del proceso social. En una suerte de danza de espejos, minorías y masa se asedian mutuamente, se seducen, se contaminan. Volviendo a (Ortega y Gasset, 1993):

“La vieja democracia vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y de entusiasmo por la ley. Al servir a estos principios, el individuo se obligaba a sostener en sí mismo una disciplina difícil. Al amparo del principio liberal y de la norma jurídica podían actuar y vivir las minorías. Democracia y ley, convivencia legal, eran sinónimos. Hoy asistimos al triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos. Es falso interpretar las situaciones nuevas como si la masa se hubiese cansado de la política y encargase a personas especiales su ejercicio. Todo lo contrario. Eso era lo que antes acontecía, eso era la democracia liberal. La masa presumía que, al fin y al cabo, con todos sus defectos y lacras las minorías de los políticos entendían un poco más de los problemas públicos que ellas. Ahora en cambio, cree la masa que tiene derecho y dar vigor de ley a sus tópicos de café. Yo dudo que haya habido otras épocas de la historia en que la muchedumbre llegase a gobernar tan directamente como en nuestros tiempos. Por eso hablo de hiperdemocracia”

La glosa de la decadencia, no por ello, renuncia a la verdad. Ortega parece describir un paisaje social, político, institucional de estos días y nótese que escribía este texto, con que trabajamos, en el último lustro de los años 20 del siglo anterior. Toynbee, un demócrata convencido, fue testigo del período más absurdo probablemente que haya vivido la sociedad. Hay que tener coraje, y Toynbee lo tenía, para ser testigo de las dos guerras mundiales, de Hiroshima y Nagasaki y, enfrentar al decadentismo conservando ilusión en el corazón, pero, Toynbee sabía y en este capítulo sobre el colapso de las civilizaciones, contundente y convincentemente lo expuso, que sólo el hombre pierde al hombre. Citemos al maestro (Toynbee, La Historia, 1975):

“Si hemos demostrado, para nuestra satisfacción, que el hundimiento de las civilizaciones no sobreviene, por la acción, ya sea recurrente o progresiva, de

fuerzas más allá del control humano, aún nos queda por dar con las verdaderas causas de esas catástrofes.”

La pesquisa, la orienta el maestro, como ya dijimos, hacia el actor, el autor, el pupilo, a quién hará definitivamente sospechoso del cargo de reo de la responsabilidad histórica. En efecto, insiste el maestro (Toynbee, 1975) con una interrogante:

“¿Nos encontramos con que las civilizaciones han hallado la muerte no por causa del asalto únicamente de un agente externo e incontrolable, sino por sus propias manos?”

Toynbee encuentra en el poeta la respuesta en (Toynbee, 1975):

“Esta es la conclusión a que llegó, con segura intuición, un moderno poeta occidental: <En la trágica, vida, oh Dios, no es necesario el malvado. Las pasiones lían el enredo; somos traicionados por lo que hay de falso en nosotros mismos >”

Continúa el maestro (Toynbee, 1975) recordando a Volney:

“La fuente de sus calamidades... reside en el propio hombre; la lleva consigo en su corazón.”

Y (Toynbee, 1975) citando a Menandro:

“...las cosas se corrompen a causa del mal que de ellas mismas nacen, y todo cuanto daña surge de su interior”

Retumba aún (Toynbee, 1975):

“El concepto de autodecisión como una salida religiosa también se halla en los filósofos de las civilizaciones africanas, que consideran los infortunios que aquejan a un hombre o a su comunidad, no como a los frutos de la fatalidad, sino del pecado. En otras palabras. Como los resultados de una conducta irresponsable. <<Onipa ne asein>>, afirman los akan (un pueblo de África occidental): Lo que importa es la humanidad. En este contexto, lo anterior significa que cada hombre puede ser siempre responsable de sí mismo.”

Es Pues, el hombre la vida y la muerte de las civilizaciones, si pudiéramos decir, que el actor principal obra lo bueno y lo malo, la divinidad

y la malignidad, el éxito y el fracaso. Es en las minorías creadoras y, en sus relaciones con las masas, como ya hemos repetidos varias veces, donde se cumple el juego y la apariencia esotérica, la continuación o el colapso de las civilizaciones.

El triunfo entendido como la respuesta exitosa frente al desafío y, más aun, la serie de decisiones victoriosas, pueden sin embargo traer malas noticias al hombre y, el maestro Toynbee abre una claraboya desde donde mirará fenomenológicamente a partir de dos conceptos; el de pérdida de la autodeterminación y, el del carácter mecánico del mimesis o, acaso una derivación que opera como un efecto la resistencia de las instituciones.

Toynbee examina el impacto que pueden tener en los procesos que relacionan a las minorías creadoras y a las masas y, que pueden acomplejar los mecanismos de mimesis desviándolos o contaminándolos, parte del principio que le ofrece un carácter mecánico al mimesis, que puede, sin embargo, orientarse inversamente a sus anteriores propósitos o, servir de parámetro a pesar de estar evidentemente ya agotado, (Toynbee, 1975):

“Desde entonces la sociedad en crecimiento está obligada a vivir peligrosamente. Además, el peligro es siempre inminente, puesto que la condición que se requiere para sostener el crecimiento es una flexibilidad y espontaneidad perpetuas, en tanto que la condición requerida para una mimesis eficiente, que en sí misma prerequisite de crecimiento, constituye un grado considerable de automatismo de tipo maquinal.”

En otros términos si bien, como en la industrialización repetir, ejercitar, rutinizar conduce a la especialización y a la productividad en el caso de la mimesis, un espejismo a menudo surge que permite creer que, la misma mecánica opera eficazmente siempre. Entiéndase que la misma respuesta a los desafíos que surgen es suficiente para alcanzar el objetivo y el propósito. Banalizamos las oportunidades enervando el movimiento de

“retiro y regreso” fosilizando la secuencia. Esto es lo que entendemos, llamará Toynbee “Némesis de la creatividad”.

Leer y releer a Toynbee no siempre aclara, como quiera que, se amplíen siempre las posibilidades de interpretar, especular, elucubrar. Deducíamos que, las coyunturas obviamente varían y, el maestro nos sitúa en la perspectiva de los distintos impactos que pueden tener, conocer, encajar eventualmente en las sociedades, de los que puede derivar un pasaje progresista, una turbulencia paralizante, una conmoción favorable al proceso civilizatorio o la detención, la rigidización de las dinámicas otrora útiles para el crecimiento.

Hay situaciones que, postulan secuencias paradójicas. Esa que se cumple entre esclavitud, democracia e industrialización, es un ejemplo brillante de lo que allí puede acontecer. Dice el maestro (Toynbee, 1946):

“Dado que la democracia es la expresión política del humanitarismo, y dado que el humanitarismo y la esclavitud son evidentemente enemigos mortales, el nuevo espíritu democrático impulsó el movimiento anti-esclavista al mismo tiempo que el nuevo industrialismo estaba impulsando la esclavitud.”

Toynbee despeja pues algunas incógnitas abriendo sin embargo un espacio para que el fenómeno opere en el orden de las posibilidades humanas. En ocasiones las minorías creadoras se miran demasiado en el espejo de la autosatisfacción perdiendo sintonía, sincronización para la administración de las decisiones y, desde luego, pierden pegada, contundencia, puntería, y empieza a operar allí lo que ya hemos descrito arriba que traerá en suma, como consecuencia la fosilización y la esclerosis, de allí surge la decadencia al apoyo, y el colapso.

Paralelamente pudiera ocurrir lo contrario, lo que Toynbee llama utilizando la expresión griega “hybris”, no es otra cosa que el ejercicio temerario, más basado en la petulancia, la vanidad, en el exceso de

confianza, que en la certeza del análisis y la actuación. Toynbee nos habla de la creación de ídolos que a veces son instituciones, mecanismos o técnica, ideas que convirtieron y le apostaron todo, con una confianza que desbordó razonablemente a la fe. Varios ejemplos son mencionados por el maestro y, en particular hace un gran esfuerzo de análisis, con relación a la Iglesia, en la que se combinaron diversos elementos para comprometer, fatigar, agotar, el poder creador de sus hombres y de su fe.

Las minorías pueden pues, oligarquizarse, en el sentido aristotélico del término. Los proletariados, entiéndase la masa y muchedumbres, en el sentido que Ortega nos enseñó, pero proletariados como los menciona Toynbee, internos y externos aparecen filósofos, hambrientos, haciendo valer su número, desafiantes y hedónicas.

De otro lado las minorías dejan de influir, o acaso dejan de hacerlo en virtud de su poder creador, y se dotan de aparatos policíacos y militares haciendo de su relación con la multitud un ejercicio de manipulación, dominación y demagogia. El resultado es previsible...El colapso.

El estilo en el que nuestra modestia intelectual, nuestro escaso conocimiento de la historia y la abundantísima cita que nos permitimos, fraguó, no ha dado lugar a muchas conclusiones entendidas como lógicas derivaciones de asertos, afirmaciones y análisis que sobre ellos hayamos hecho. Sin embargo, pareciera menester destacar algunos elementos que resaltan en nuestro espíritu en la medida de que hemos leído, meditado, estudiado y reflexionado a Toynbee.

La primera de nuestras conclusiones adorna como una estrella nuestras cavilaciones desde el inicio. Para Toynbee, en el hombre obra la historia, en su libertad, en el libre arbitrio se cumple las más importantes de todas las variables que influyen en el acontecer que registra la historia. No

diremos que no emergen para la consideración otros aspectos, y de hecho hemos dedicado a ellos, siguiendo al maestro examen y clínica, pero el actor de la historia, el autor de la misma, el protagonista capital es el hombre, es un grupo de hombres, un elenco de vástagos que pareciera que la naturaleza ha destacado para cumplir sus fines.

El segundo elemento que destila la abstracción, interpretación del pensamiento del maestro Toynbee, concierne, si bien al carácter cíclico del ejercicio histórico, a la secuencia no determinada, inexorable e ineluctable de factores imparables. No es Dios, ni la naturaleza, quien termina la historia, quien la determina, sino que, es una suerte de complejidades mitológicas. A pesar de nuestros miedos, justificados muchos, ante la idolización de la técnica y de la violencia, de nuestra inevitable y escatológica noche de los tiempos, a pesar de eso, aun creemos en el eterno comienzo.

10. PROGRESO

Comencemos admitiendo que creímos menester y lo hicimos, dedicarle al concepto de decadencia y a la fenomenología allí hospedada, un esfuerzo y un espacio significativo de nuestro trabajo y aún lo forjamos, sabiendo que para algunos metodólogos no era de rigor necesario y tal vez incluso, lo sería hasta impertinente. También creemos que, no estaría completa la ecuación sin colocar en el teatro de nuestra deliberación, marquesinas sobre la idea y el concepto de progreso. Más aún; cuando, como señalamos antes, autores que gozan de nuestro respeto e inclusive tomamos sus obras como guías, difieren en la consideración temática de manera apreciable.

Tomamos como texto faro, el ensayo de Robert Nisbet intitulado “Historia de la Idea de Progreso”, por cuanto se ajusta a nuestra experiencia previa y goza de un largo reconocimiento académico pero; repetimos que la

temática, apenas la tocamos y no pretendemos otra cosa que una modestísima mención analítica.

Occidente ha creído y en especial desde la modernidad, aunque no exclusivamente como evidenciaremos, en el avance del género humano. Avance sin embargo requiere definición y allí se anidan los problemas con una noción más fácil de entender con la perspectiva práctica que el lenguaje facilita que, en el terreno de elaboración conceptual siempre vinculado a la abstracción y sus ejercicios. Tal vez sin embargo; ayudaría si advirtiéramos que solamente pasaremos ligeros por el campo que se suscita con el mero enunciado. Avanzar significa recorrer más camino, pasar a otras etapas, hacerlo mejor, más rápido, más completo, más fácil. Avance traduciría mejoría. Y ciertamente podría decirse que desde aquellos momentos del hombre de las cavernas, se ha avanzado.

Progresar contendría una idea de avance, entendido precisamente por un desempeño que confirma la inteligencia del hombre y su impresionante capacidad para, como diría Toynbee, superar los picos que la historia le pone en el camino, de variada naturaleza y complejidad. El hombre pareció contar con un extraordinario genio para domeñar a la naturaleza y para templar el acero del destino. Eso es progreso y apunta como dijimos, a las áreas más disímiles como la filosofía, la física, la química, las matemáticas y especialmente aquello que a su condición gregaria y social alude. Progreso es avance pero no conclusión, no es perfección, no es arribo al final de su camino.

El conocimiento sería el agente testimonial de ese progreso. No el único debemos precisar; siendo que, se valora también el espíritu, la empresa moral, la realización del potencial ontológico de quién se distingue por sus características espirituales y morales. Dos tendencias opina Nisbet y

nosotros pensamos que reunidas en el mismo fenómeno humano. Es útil connotar con (Nisbet, 1991) que:

“Ha habido, hay y, seguirá habiendo, quienes creen que estas dos tendencias están en relación inversa, es decir, que para alcanzar la felicidad espiritual y el perfeccionamiento moral es necesario que no aumenten los conocimientos que tiene el hombre sobre el hombre mismo y el mundo sino que, por el contrario tales conocimientos sean repudiados. Saber es pecar o echar los cimientos del pecado. En la leyenda griega de la caja de Pandora, se enseña esta lección; todos los males morales de la tierra tuvieron su origen en el irreprimible deseo de Pandora de conocer el contenido de la caja que, por orden divina, tenía prohibido abrir. Cuando la abrió salieron de su interior los monstruos de la avaricia, la codicia, la crueldad, la enfermedad y otros.”

Se permite (Nisbet, 1991) inclusive una afirmación que igualmente obtuvo nuestra atención:

“En todas las eras de la historia de occidente ha habido siempre una u otra variante de esta opinión según la cual existe una relación inversamente proporcional entre felicidad y conocimiento.”

Y acota el autor (Nisbet, 1991):

*“En **A Study of History** (Estudio de la Historia) A.J. Toynbee afirma que basta detectar la aparición de un momento de avance tecnológico para estar seguro de que al mismo tiempo se está dando una decadencia desde el punto de vista moral.”* (negrillas nuestras)

La historia no jugó, pareciera, esa partida de ningún lado del tablero y, registró las variables que se postularon, pero sin tomarse el asunto cual partisano. En la antigüedad se habló de una edad de oro y de una degeneración subsecuente y vamos a resaltar que es inexacto, por decir lo mejor, afirmar que en la antigüedad no se asumió ni captó la idea de progreso como por cierto lo han anotado y entre muchos más, Comte, Collingwood, Arendt y Le Goff. En realidad; otros estudios más próximos atestiguan que esa noción de progreso si recibió consideración y estimación

en el pensamiento de distinguidos hombres del mundo clásico, como siguiendo a Nisbet, se evidenciará. Cita (Nisbet, 1991) para iniciar:

“Los Dioses no revelaron a los hombres todas las cosas desde el principio, pero los hombres, gracias a su propia búsqueda, encuentran en el curso del tiempo lo que es mejor para ellos.”

Jenófanes lo escribió a finales del siglo VI y Ludwig Edelstein asume que con esa afirmación occidente debuta en la idea de progreso y que la misma la aplicaba el griego a pasado, presente y futuro. En la misma dirección Protágoras habría afinado que se cumplía un sostenido progreso. *Teogonia* y *Los trabajos y los días* de Hesíodo descubren la idea de progreso en sus relatos míticos donde Prometeo ofrece al hombre el instrumental de su emancipación con el fuego o aquel de las edades de los metales sin olvidar, el ya recordado de la caja de Pandora que algunos piensan sirvió de cuna para arrullar al hoy celebre machismo. Esquilo seguidamente, recibe la atención de nuestro autor y el dramaturgo zarpa del muelle de *Prometeo encadenado* en una vida rica en acontecimientos y experiencias, de valoraciones variadas en ese siglo V lleno de brillo y pasión, culturalmente munificente. Cultor de la Tragedia como género Esquilo hace del relato de Prometeo un acto de fe en el hombre y en su capacidad para ser mejor. Se anuda pues con Hesíodo en la consolidación con ese texto, de una idea capital, para legitimar esos cambios que se suceden en la perspectiva de un devenir en avance. Sófocles igualmente se hace eco de los logros del presente mucho mejor que el pasado. Notamos que en los autores citados se espera del futuro la oportunidad de descollar entre las dificultades y se denuncia al pasado no por ello mejor. No parece pues legítimo considerar al *momento inicial* como una base de partida hacia el deterioro sino al contrario, se asume al presente como una línea desde la cual se puede y debe razonablemente aspirar logros y realizaciones.

En otro espacio (Nisbet, 1986) precisa:

“La tesis de que la antigüedad pagana clásica no tenía fe en el progreso material y espiritual del hombre ha sido completamente demolida por obras tan autorizadas como las de Ludwig Edelstein, **La idea of progress in Antiquity** (la más amplia y completa); W.K.C. Guthrie, especialmente su **In the beginning**; E.R. Dodds, **The ancient concep of the progress**; y F.J. Teggart, **Theory of history** y en su antología, **The idea of progress**,” (negrillas nuestras).

Platón citado por (Nisbet, 1986) inclusive que por algunos es presentado como reacio a la idea de progreso recibe las siguientes consideraciones analíticas:

“En **El Estadista**, Platón traza un cuadro histórico del progreso de la humanidad desde sus oscuros orígenes primitivos hasta las cumbres mas sublimes del pensamiento. En el libro III de Las Leyes, presenta un cuadro más detallado aún del progreso de la humanidad, desde el estado de naturaleza, paso a paso, hasta niveles cada vez más altos de cultura, economía y política. Y como observa Edelstein: **en ningún momento Platón contradice que las artes y las ciencias deben proseguir su búsqueda constante en los tiempos futuros.**” (negrillas nuestras).

De su lado, el otro gigante, Aristóteles y en la misma línea que su maestro admite el progreso aunque se le recuerde más por su observación en los ciclos de la historia. En la *Política* y en la *Ética* citado por (Nisbet, 1991) se observa la valoración del esfuerzo y de la razón y la sabiduría anclada en una noción de la moralidad que no es estática sino dinámica, es una concepción basada desde luego en el progreso del desarrollo.

Nisbet abre un paréntesis que llamará de la Civilización Helenística y que ubica entre la muerte de Alejandro Magno 323 a.c. y el arribo propiamente del imperio en Roma en el año 30 a.c. Si bien se le considera como lapso, época de decadencia para los griegos, surgen importantes filósofos como Zenón El Estoico y Epicuro. Aparecen sin embargo otras escuelas o movimientos como Los Cínicos que denunciaban la cultura y los logros materiales del hombre y se reclamaban de la naturaleza, de la observación simple y sobria de la vida en su faceta mas sencilla. Emergen en

el plano de la reflexión científica, Eratóstenes y Arquímedes y preparándonos para el acto final del período Lucrecio. En efecto, *De natura rerum* es un texto que marca un hito singular siendo que culminaría, como colofón de la cultura helenística que, no obstante se abre hacia el porvenir con la consideración temática de la selección natural de las especies anticipándose a Charles Darwin como nos lo muestra Nisbet en la literatura “in comento”. Lucrecio cuya formación filosófica bebió en los afluentes de Heráclito, Empédocles, Anaximandro pero en Demócrito y sus átomos así como en Epicuro cuya versatilidad lo sitúa entre átomos y psiquis por referirnos a polos distantes que auguraban una nueva orientación en la búsqueda del hombre que se aparta de los Dioses y hurga mas allá e incluso en la naturaleza que se le ofrece como terreno fértil para la especulación. Lucrecio renegando de la religión funda un culto, el de la naturaleza y allí contempla e infiere en su producción una dialéctica evolutiva. Se le tiene por religioso en otros estudios, por rebelde, iconoclasta y pareciera al final simplemente racional. Séneca sigue a Lucrecio y de acuerdo a Nisbet, sobresale para la historia desde sus impresionantes contradicciones. El primer ministro, por así llamarlo de Nerón, estadista consumado sigue o repite a Lucrecio. Tomaré una cita que se explica por ella misma de Seneca citado por (Nisbet, 1991):

“La inventiva del hombre y no su sabiduría” fue lo que le permitió descubrir todas las cosas vitales de su civilización.”

El cristianismo resulta también reivindicado por Nisbet como creyente del progreso y contrariando algunos trabajos que lo ubican en la acera de enfrente por cierto como precisamente ese de *John Baillie*, intitulado *The Belief in Progress* y que atribuye al cristianismo la negación del progreso de la humanidad. De otro lado, *Ladner, Cochranne, Löwith, Reeves* son invocados en otra línea que postula una idea contraria y afirma, contundentemente, que el cristianismo generó un reconocimiento filosófico del progreso de la humanidad. Esa perspectiva habríase iniciado con

Eusebio y Tertuliano pero recibe en Agustín de Hipona su consagración. En efecto; ***La Ciudad de Dios*** afirma (Nisbet, 1991):

“...ha sido llamada frecuentemente la primera filosofía completa de la historia del mundo y sería difícil refutar tal afirmación.”

Una primera constatación se impone y apunta a advertir que bebiendo en las fuentes de la milenaria historia hebrea con el carácter sagrado que se le reconoce y luego, en la griega y no solamente hablamos de registros temporales sobre política, religión o economía sino en lo que es cultura, tradición, mitología se nutre la propuesta cristiana. El pasado que es el Edén paradisíaco regresará en virtud del progreso del hombre, en una de esas siete etapas en que se ubica el devenir de la raza humana, en la permanente empresa de su educación. No es sin embargo un juego, un ensayo mágico de interpolación de planos histórico sino, la consciencia de que el devenir está signado por el progreso a fin de cuentas. Agustín caviló y meditó sobre el tiempo y su significación. El pasado y el futuro no son sino imágenes por así decirlo que asumimos en el presente. En sus Confesiones se pregunta qué es el tiempo y se responde que lo sabe pero que no puede explicar. Legítima en su razonamiento el progreso en la idea del hombre criatura hecha a la imagen y semejanza de Dios pero, con un difícil destino siendo que debe vivir con la consciencia, el gravamen del pecado original que lo aflige. Una suerte de intensidad apocalíptica sin embargo gravitó siempre no para comprometer el aserto del progreso sino, para desnudar la convicción de que el pecado corrompe y así, habríamos llegado en el estiramiento del milenarismo enseñado por los judíos y en la espera de la redención a las teorías sociales para las que el tiempo contiene siempre otro capítulo y una opción de progreso se lee en ese aparte.

El camino medieval sin embargo, nos recuerda Nisbet, no puede prescindir de Joaquín de Fiore. Este agnóstico aparece en la consideración de muy variados autores como Voegelin o Le Goff. Es invocado para explicar

diversas posturas atinentes a la hermenéutica y a las llamadas aporías religiosas. Ya en la tardía edad media o en la modernidad encontramos, entre otras, manifestaciones de esa fe, en esa esperanza cuya esencia es, de suyo a precisar, una apuesta en el progreso que significan las escrituras y los portentos que prometen, circularizando la convicción que el mañana viene para mejor. Anota (Nisbet, 1991):

*“Melvin Lasky, en su excelente **Utopía y Revolución**, ha señalado que las enseñanzas de Joaquin de Fiore fueron fuente de inspiración no solo de los profetas del Renacimiento y de los rebeldes de la Reforma, sino también de navegantes y exploradores como Colón quién se vió alentado, como observa Lasky, en gran medida durante la travesía del atlántico, por la esperanza de que encontraría el Otro mundo, el paraíso terrenal donde toda la tierra y las islas terminan, donde habría de comenzar la prometida renovatio mundi, el renacimiento del mundo.”* (negritas nuestras).

Empero lo anotado; creemos menester seguir a Nisbet en la apreciación y análisis de uno de los agentes por así llamarlo, mas importantes, universales y convincentes de la fragua de la creación pero sobretudo de la evolución, la necesidad.-

11. DE LA NECESIDAD Y OTROS MOTIVOS MÁS PARA PROGRESAR

Como veremos de seguidas y sin considerar que Agustín de Hipona y el Medievo se ausentan totalmente de nuestra reflexión, la modernidad no se acompleja frente a las evidencias del progreso sino que lo asume como su cabalgadura. En efecto; buena parte de la inteligencia denuncia la especie de que los hitos afortunados, esos períodos fructíferos, productivos serían accidentes de la historia como, lo afirmó Spencer. El talento exuberante de Saint Simon, Comte, Fourier y especialmente Marx no perderan la oportunidad de afirmar como Séneca que la oportunidad del genio creador del hombre se presenta como una respuesta a la necesidad. Todavía acota (Nisbet, 1991):

“Lo que hizo que todos ellos y muchos de sus contemporáneos, creyesen que las leyes del progreso que formulaban eran elementos de la ciencia social, era que veían ese progreso como fruto de la necesidad. La misma clase de necesidad que encuentran los físicos en las leyes del movimiento expuestas por Newton en sus Principia, y los biólogos en su teoría de la selección natural y la filiación de las especies propuestas por Darwin.”

Sin embargo nos aclara el autor *in comento* que no obraba únicamente una racionalidad empírica o de pretensión científica sino un argumento más pesaba, el religioso. Y aquí regresa pero en el pensamiento de los modernos, alojado en el, Agustín de Hipona y el producto de su sincretismo entre el milenarismo sacro de la Historia hebrea y la percepción de progreso que se infiere de la lectura de los griegos quienes no por denunciar en el presente su crisis dejaron de advertir la secuencia plausible de novedad, búsqueda y superación. El descubrimiento que Nisbet advierte en los modernos sería precisamente el de la necesidad histórica que Nisbet reconoce en Agustín como clave para explicar uno de los giros complejos que no obstante su dificultad, resuelve el filósofo de la Patrística. El imperio de la fé desposa a la convicción del crecimiento del hombre, en el revolucionario pensamiento de Agustín y, en una definición lineal del tiempo lo que resalta en el comentario constituye la superación de una aporía. Apura el de Hipona, (Nisbet, 1991):

“La plenitud de la raza humana se encontraba ya en el primer hombre” y agrega: ***“El hombre fue creado en el tiempo”*** y aún: ***“no hubo por parte de Dios ningún cambio de planes.*** (negrillas nuestras)

Nisbet resume elucidante así:

“Por decirlo de una forma más clara, el progreso de la humanidad es un proceso que resulta de la presencia de ese progreso, en potencia, en Adán, la semilla de la que salió toda la humanidad, y porque nada, ni siquiera un presunto cambio de planes por parte de Dios, podría apartar de su curso, al hombre.”(negrillas nuestras)

Y acaba la idea (Nisbet, 1991):

“Esto podría expresarse en una fórmula, el crecimiento finalista más el inmodificable plan de la providencia es igual a necesidad.”

Para hacer congruente el planteamiento recurrirá Agustín al libre albedrio que por cierto desarrollará más y mejor Tomás de Aquino. Los filósofos posteriores a Agustín seguirán el boceto, sus líneas, sus luces habitando la historia con el hombre y la naturaleza que a ratos solivianta su espíritu pero con la cual escribe a diario una crónica de sus necesidades y de la secuencia que se cumple en ese ejercicio dialéctico que llamaremos el conflicto y que Nisbet lo examina como mecanismo.

La legibilidad de Agustín no sería, opina Nisbet, posible sino acordáramos espacio, a la idea de la confrontación. De hecho; las dos ciudades, la de Dios y la del hombre se oponen opondrán hasta el triunfo definitivo de la Ciudad de Dios. El origen del hombre explica, tal vez y parcialmente la derivación de la historia, como una prueba larga y ancha en la que el hombre intenta responder a si mismo y al entorno en el que le toca en suerte vivir. Dotado de inteligencia y de albedrío deambula en el tiempo y en cada generación como si estuviera siempre sujeto a eso que Toynbee llamaba le tour de forcé. Pero la modernidad y como antes se dijo glosando a Maquiavelo, hace del conflicto un test indispensable y con ello pareciera confirmar la anteriormente expuesta tesis de la necesidad histórica que frecuentemente por cierto se estima positivamente. Desde los presocráticos y Heráclito destacándose, pasando por Hegel, Darwin y especialmente Marx pudiéramos reconocerles en común una coincidencia en cuanto a apreciar al conflicto como causa y etiología del progreso, aunque no siempre luzca tan claro el asunto. Remata (Nisbet, 1991):

“Para San Agustín la creación es un lento proceso en el que se van desplegando las fuerzas contenidas en el germen, los elementos que estaban ya en potencia en la semilla original, la pugna es para él la causa inmanente y eficiente que pone en marcha este desarrollo.”

La segunda parte del libro de Nisbet que, tomamos para el examen de la idea de progreso y creyéndolo necesario en nuestra reflexión, concierne a lo que él llama el triunfo de la idea de progreso. Lo primero que destacaremos es el período temporal en que se habría producido, es decir, entre 1750 y 1900.

Viene a nuestra memoria una referencia que antes hicimos y que concierne a Reinhart Koselleck y la idea de *Sattelzeit*, citando a (Palti, 2007). El alemán ubica en ese período que va entre 1750 y 1850 las grandes coordenadas políticas, sociales e intelectuales de la modernidad. No parece inconsistente Nisbet con relación a situar en esos alrededores temporales su pretendido triunfo de la idea de progreso pero sigamos con él. Evocamos que la idea de progreso toma estatura al lado de otras, como piensa y afirma Nisbet, también trascendentes y dominantes. La igualdad, la justicia social, la soberanía popular serían esas compañeras del progreso y en ese *momento* dentro de la modernidad descollarían fulgurantes aunque, en pureza de términos, esas tales ideas se inscribirían dentro de la idea de progreso caracterizándolo. Agrega luego Nisbet a la libertad que; a nuestro juicio encabeza la lista de las ideas fuerza aunque a menudo, se le comprometa en el camino a se le utilice o sustituya por otras ideas que aparecen como la felicidad o mas aún, la satisfacción de las necesidades y recordemos como antes lo hicimos a Hannah Arendt y sus comentarios en el capítulo sobre las revoluciones.

La idea de **progreso** caminará al lado de un propósito ambicioso y pertinaz; ese de separar las cosas de Dios, de las de los Hombres. Ese proceso que llamamos secularización en efecto, se cumplía a tambor batiente y en el espectro todo del desarrollo social, político, institucional, económico y jurídico de la sociedad occidental. La presentación de la realidad científica acompaña al progreso y paulatinamente tiene, entre otros efectos, ese de soltarse de Dios para asumir el hombre su destino. La fe

estrenaba otro corcel en el que quisiera recorrer todos los predios, aunque muchos creyeron que no estaba el progreso cambiando de patrón sino que alternaba vehículos para su expresión y así el mismo Hegel, al tiempo que alaba el progreso del hombre se resiste a abandonar su fe en Dios. Más aún la religión o aspectos de ella derivaron en conceptos esenciales como la dialéctica y ello se afirma aún tomando en cuenta que tomado de Hegel que a su vez lo conoció en la lectura de los textos e interpretaciones cristianas, Marx citado por (Nisbet, 1986) lo trastocó y convirtió en una de las puntas de lanza de su discurso.

Aquel período tomaba como por antonomasia a progreso por crecimiento o desarrollo y todavía ese importantísimo vocablo y concepto, evolución. Darwin y lo resalta Nisbet, usaba el uno por el otro evidenciando la conexión entre la idea de cambio y aquella de mejoría que subyacían en su presentación de la biología, sus constantes y sus alteraciones. Para culminar este segmento, agregaremos siempre siguiendo a Nisbet y entre varios más que se postulan interesantes, la consideración de la libertad con el progreso. Va de si admitir que, la modernidad posiciona a la libertad como el sagrado bien y desde luego, también asume el grado y calidad de la libertad como una prueba del progreso del hombre. Turgot en 1750 y en la Universidad de la Sorbona pronunció un discurso que intitularon, “*Una revisión filosófica de los sucesivos avances de la mente humana*”.

Descubriendo en la gama cultural, todas las tonalidades del progreso, artes y ciencias incluidas. Siguió luego otro en 1751, “*Plan para dos discursos sobre la historia universal*” que lo llenó de fama y reconocimiento y en opinión de Nisbet, solo comparable a la obra de su admirador Condorcet y ya en el medio de la revolución francesa denominada; “*Esbozo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano*”,

Mientras se escondía por cierto de Robespierre y sus afanes purificadores citado por (Nisbet, 1986). Turgot quién venía del cristianismo y se separa de sus convicciones atribuyó a la libertad del hombre y a su perspectiva como individuo la carga de hacer de la historia una instancia de permanente progreso.

Adam Smith en 1776 y su celeberrimo, "*Wealth of Nations*," marcará los tiempos en la postulación de la libertad económica individual en la definición de lo que el mismo Smith llamó, *la libertad natural*. Antes escribió, siguiendo en claro las orientaciones del economista escocés Hutcheson su maestro, "Theory of moral sentiments" para refutar las tesis de Mandeville y especialmente, sus "Vicios privados, beneficios públicos." Habría que agregar esos otros textos fundamentales y Nisbet lo hace, de Edward Gibbon ya citado en otra parte por nosotros, ***The decline and fall of the Roman Empire***, y por cierto su pretensión de separar la experiencia de *la civilización romana de lo que sería la civilización occidental* y su análisis sobre los barbaros y el peso que, el regreso a las fuentes tiene, siempre signados por ese trazo que la barbarie desnuda, el inicio es un caos, la evolución rescata aún de la barbarie a los bárbaros. El otro seminal de imprescindible mención en el criterio de (Nisbet, 1986), sería ese de Jeremías Bentham, "*Fragment of government*" para arribar a la pertinente evocación de los padres fundadores de la nación americana quienes mostraron siempre una gran fe en el progreso humano, empapado el ejercicio existencial de libertad.

Dando un salto al siglo XX; Nisbet encuentra al progreso en terapia intensiva como idea, después de las dos guerras y la experiencia de los totalitarismos que a nombre del supuesto progreso del hombre nuevo, desfiguraron al hombre comprometiendo su libertad. La primera parte del siglo se sostuvo en la idea de progreso pero; la segunda parte la turbo el escepticismo y las dudas que despiertan los análisis sobre el poder del individualismo, el abuso tecnológico y el agotamiento del planeta. Todavía

sin embargo resuena Teilhard de Chardin que todavía más que Spencer nos convida a creer que el hombre es perfectible y mantener la fe en el progreso.

La historia, las ciencias, la cultura, la economía, todo pareciera sin embargo, de alguna manera alcanzado por los elementos descritos con anterioridad pero, cabe aún; una mención, el riesgo. Ese invitado o no a nuestra vida, forma parte de esos acompañantes inevitables sin embargo y se proyecta hacia todas las manifestaciones humanas hoy en día. También dejaremos algún testimonio sobre el asunto pero, para articularlo en nuestra reflexión, lo haremos en relación a la evolución del concepto de riesgo y el pensamiento de un autor que nos ha dado vuelta en el curso de nuestra investigación; John Locke.

12. LOCKE, LA TEORÍA POLÍTICA Y LA TEORÍA DEL RIESGO

“El miedo del hombre es la oscuridad”

HERMAN BROCH

12.1. A MANERA DE INTRODUCCIÓN.

Mundo bizarro éste que vivimos, en el que el progreso convoca situaciones complejas, alteraciones, desviaciones e inesperadas circunstancias. La contemporaneidad ha concitado en su devenir variadas secuencias a menudo peligrosas, como si a la cotidianidad pudiera llamársele de Pandora y como si el hallazgo, como si la invención se hubieran convertido en la razón de nuestro por qué existencial conservando tonos enigmáticos e insospechados sin embargo, la siempre inescrutable realidad.

La sociedad tecnológica e informatizada se sustantivisa como la sociedad del riesgo y una abundante literatura al apoyo emerge para presentarnos el porvenir como una suerte inexorable de cambios y de perturbaciones

resultantes de la dinámica. Anticipar el futuro no es ya un ejercicio de imaginación simplemente, sabemos frecuentemente lo que nos deparara y pensamos y organizamos conscientes de ello, pero ¿y si no fuera así? ¿Y si eso que hemos previsto no ocurriera? Si el evento que se presenta tradujera una tragedia o simplemente un yerro, una gravosa equivocación?. Si acaso, la coyuntura o el azar en sus formas diversas se expresara, dónde, cómo, y de qué manera impactaría las resultas?

No resultaría aventurado sostener que el episodio temporal que vivimos y que Ulrich Beck, entre otros, llama la sociedad del riesgo, es el producto de un proceso de turbación, de conmoción, de evolución, desde uno de los postulados fundamentales, de las pretensiones, de las ambiciones de la modernidad; la seguridad. Hoy, la apuesta gruesa y afanosa persigue producir más y más rápido, recurriendo a menudo al dictado de las expectativas más que a la referencia, al parámetro, al conocimiento, al uso inveterado. Ello parece cambiar al mundo...

Kant citando a (Hacking, 1990) afirmaba que:

“todo cuanto ocurre debe estar inexorablemente determinado por leyes naturales”.

Un esfuerzo para explicarse el mundo constituyó, el pensamiento renacentista y el de la modernidad pero, no quedó allí, superado el determinismo y legitimada la ciencia del caos, se recurre a la probabilística que por ella sola significó un salto cualitativo en la apreciación científica y en la validación de los procesos sociales. Vuelve a buscar sencillamente el hombre sin dejar de desafiar y caminar hacia adelante. C.S. Peirce, citado por (Hacking, 1990) propuso:

“examinar la común creencia de que todo hecho particular del universo está determinado por leyes” y agregó “la proposición en cuestión es la de que el estado de cosas existentes en un determinado momento, junto con ciertas

leyes inmutables determina por completo el estado de cosas de otro momento...”

Y todavía más, eso que Peirce citado por (Hacking, 1990) llamaba la doctrina de la necesidad se completaba así:

“creo que así he sometido a un modesto examen todas las razones importantes para adherirse a la teoría universal y que he mostrado la nulidad de dichas razones”.

Peirce en opinión de (Hacking, 1990):

“afirmaba positivamente que el mundo es irreductiblemente fortuito. Las leyes en apariencia universales que constituyen la gloria de las ciencias naturales son un subproducto de las operaciones del azar”.

Peirce indagó y encontró en la filosofía de Epicuro y en los inquietos átomos de Lucrecio, los precursores de la mecánica estadística de Maxwell, Boltzmann y Gibbs en (Hacking, 1990). De su lado, (Laplace, 1884) deslizaba:

“Todos los sucesos, hasta aquellos que a causa de su insignificancia no parecen seguir las grandes leyes de la naturaleza, son el resultado de ellas tan exacta y necesariamente como las revoluciones del sol”.

Completamente seducido por Laplace (Hacking, 1990) acuña otro pasaje:

“Supongamos por un instante el caso de una inteligencia que pudiera abarcar todas las fuerzas en virtud de las cuales la naturaleza está animada y la situación respectiva de los seres que la componen – una inteligencia suficientemente basta para someter a análisis estos datos -, ella debería comprender en la misma forma los movimientos de los mayores cuerpos del universo y los movimientos del más ligero átomo; para ella nada sería incierto y el futuro y el pasado serían el presente a sus ojos”

Los paradigmas cambian de la mano de la cultura del hombre y la aproximación fenomenológica de la Ciencia transita senderos de la comprensión misma, como enseña (Kuhn, 1998).

Por otra parte, pertinente es admitir al evento, al hecho fortuito, al siniestro que por cierto, es la denominación que los juristas ofrecen para los hechos que esperados o no, conmueven deletéreamente al sujeto en sus bienes y valores ocasionándole un daño de variada y compleja naturaleza. El hombre que lidera por cierto la creación quiere ir mas y mas lejos, desafía a duelo compulsivamente a las constantes y además, ensaya una respuesta para las interrogantes que a veces ni siquiera se ha formulado pero, allí habita en todo el esplendor de su potencia el siniestro...como un reto, un colateral a ratos y a veces simplemente un elemento, una variable con la que hay que contar, medir y pesar....-

La sociedad ahíta de conocimientos se sabe frágil y vulnerable pero su giro de vida la empuja a continuar la centrífuga de su búsqueda y la centrípeta de sus peligros. Se mueve entre parámetros y referencias que sabe ciertas pero también entre algunos que desconoce y teme por ello o peor aún, esta sujeta al vaivén de los mutantes con sus inesperados desarrollos y su evolución. La incertidumbre pues, inmanente al hombre en su precariedad, juega un papel fundamental para la pretensiosa sociedad que se desplaza como el surfista en medio de las olas del cambio tecnológico y de las dudas e inclusive del desolado y carente postmodernismo.

La humanidad que fue puesta, como amaba recordar Sartre, en posesión de su muerte con Hiroshima y Nagasaki, intenta en su movimiento dimensional, abrir otra ventana para comprender porque se fatiga de su saber e intuye espurio su presente. Quiere acertar, necesita hacer diana, exige, escasa de iconos y de utopías, tener a la verdad como conquista, buscando en el e písteme no una postura ético gnoseológica sino un ejercicio dialéctico....-

Hubo una vez sin embargo un pensamiento que siguió a la necesidad de hallar respuestas distintas a las preguntas que si bien respondidas, no por ello convincentes o legítimas para el corazón y la conciencia del hombre.

El ser humano ha creído, empapado de convicción y fe en Dios y en el hombre como centro de la racionalidad eventualmente. Han sido etapas de su escrutinio y factores concomitantes pero, si bien aventurero y hasta audaz, no se reconoce porque escudriñe como temerario.

La reflexión que ocupara nuestro esfuerzo tiene de riesgosa lo que de atractiva. Se trata de someter a la cura de los espejos, a la interpolación de planos históricos, a la observación clínica el pensamiento y la interpretación de un hito, de un faro, de una escultura en el museo que representa al hombre en su fluir vital. Visitaremos a John Locke y al liberalismo y desde allí trataremos de confrontar la teoría política liberal con la teoría del riesgo. Habrase visto diríase Sancho apestó el Quijote...

Metodológicamente iniciaremos evocando la definición de una teoría para comprender y orientar nuestro pensamiento. Seguidamente, esbozaremos la relación del hombre con su entorno y con su realización societaria de interacción y evolución permanente, es decir, la teoría política. La tercera colina se referirá a la teoría del riesgo. La cuarta cumbre aproxima analíticamente a John Locke y la articulación de sus aportes sobre libertad, propiedad e individualismo por el equilibrio social. Especularemos apenas sobre la teoría analítica de la política así como también, desembocaremos en el delta de la teoría de la decisión, sin pretensiones ni posicionamientos. Será como un discurrir para comprender. Convocaremos al individualismo posesivo para concluir en la racionalidad.

12.2. ¿QUÉ ES UNA TEORÍA?

En términos generales, una teoría es un conjunto de supuestos a partir de los cuales mediante ciertas reglas o razonamientos es posible deducir otros hechos. La palabra deriva del griego *theorein*, y significó "observar". De acuerdo con algunas fuentes, *theorein* era frecuentemente utilizado en el contexto de *observar* una escena teatral, lo que quizá explica el porqué

algunas veces la palabra *teoría* es utilizada para representar algo provisional o no completamente real. El vocablo era pues ya utilizado por los antiguos griegos en los términos anotados según (Abbagnano, 2004).

Son múltiples los significados que se han dado al término teoría en las distintas disciplinas:

- En matemáticas, una teoría es un conjunto de proposiciones cerradas bajo implicación lógica.
- En ciencias, una teoría es un modelo, esto es, una infraestructura para el entendimiento.
- En física, el término teoría, generalmente significa una infraestructura matemática derivada de un pequeño conjunto de principios básicos, capaz de producir predicciones experimentales para una categoría dada de sistemas físicos.

Las teorías se construyen para explicar, predecir e interpretar diferentes fenómenos. En muchas circunstancias, la teoría es vista como un modelo de la realidad. Una teoría hace generalizaciones acerca de observaciones y consiste en un conjunto coherente e interrelacionado de ideas educadas conforme a criterios que la orientan.

Una teoría además, es una colección de conceptos sobre un área del mundo real que nos interesa o nos preocupa, que facilita su explicación, predicción o intervención. Con teorías explicamos cómo y por qué las cosas ocurren como ocurren. Predecimos lo que ocurrirá dadas cómo son las cosas. Y escogemos formas de actuar para que las cosas salgan del modo que deseamos.

Se dice también, que una teoría esta compuesta, por un conjunto sistemático de explicaciones que dan cuenta de los diferentes componentes de un fenómeno, constituyendo un corpus coherente que fundamenta el por qué de cada uno de estos componentes conectándolos con otros fenómenos evidentes.

Ahora bien; siguiendo a (Ferrater Mora, 2004), el sentido filosófico originario de teoría es el de contemplación, especulación, el resultado de la vida contemplativa o vida teórica. Platón se refirió a la teoría en este sentido.

De igual forma, Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, sostuvo que la finalidad del hombre virtuoso, no podía ser otra sino la vida contemplativa, es decir; la vida teórica, es a través de ésta, que se alcanza la felicidad de acuerdo con la virtud.

En este sentido, Aristóteles establece la diferencia entre la Ciencia teórica y la Ciencia práctica o Ciencia de la acción, dicotomía que sin embargo, se mantiene vigente en las discusiones filosóficas.

Kant, al igual que Platón y Aristóteles, en su escrito *“Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”*²⁶, hace referencia a la relación entre teoría y práctica y define a la teoría como: “un conjunto de reglas también prácticas, cuando son pensadas como principios generales y no se toma en cuenta una cantidad de condiciones que, sin embargo, tienen la influencia necesaria en su aplicación”. Y en contraposición se define práctica como: “no a cualquier acto, sino sólo al que realiza una finalidad y está pensado en relación con principios de conducta representados universalmente”.

Se tiene entonces que teoría es, con referencia en la Enciclopedia Colaborativa Wikipedia:

“un cuerpo coherente de conocimientos sobre un dominio de objetos, y cuando este cuerpo de conocimientos es formalizado, da origen a una teoría axiomática”.

²⁶ En el dicho común: Esto puede ser cierto en teoría, pero no es adecuado para la práctica

El sentido o sentidos, en que se pueda entender el vocablo teoría, dependen en buena medida de que clase de teorías se tienen en mente, así como del dominio de objetos que se supone abarcará dicha teoría.

Un elemento de suma importancia que no se puede obviar, es el de la interpretación epistemológica de las teorías. De acuerdo con Ferrater Mora, ya citado, en este particular existen dos grandes opiniones: La realista y la convencionalista.

La “concepción realista”, sostiene que una teoría debe o aspira proporcionar, una descripción del mundo, por lo que se afirma que existen las entidades postuladas por la teoría.

Por su parte, la “concepción convencionalista”, considera que una teoría es una herramienta conceptual útil y por ello no es preciso preguntarse si existen las entidades que postula la teoría.

Antes se dijo; son muchos los significados que se le dan a la palabra teoría, otro de ellos, es aquel que sostiene que una teoría, es una condición hipotética ideal en la cual, tienen pleno cumplimiento normas y reglas que, en la realidad, son sólo imperfectas o parcialmente seguidas.

En el habla popular, una teoría se intercambia con una suposición o hipótesis. Por otro lado, en Ciencia y en el uso académico general, una teoría es un paradigma establecido que explica gran parte o la totalidad de los datos con que se cuenta y ofrece predicciones válidas verificables.

De allí que, en Ciencias, una teoría nunca puede ser probada como verdadera porque resulta imposible asumir que se sabe todo lo que hay que saber sobre un determinado fenómeno; siempre surgen nuevos eventos que pueden modificar lo que hasta ahora se sabe al respecto. En lugar de eso, las teorías permanecen en pie hasta que son falseadas por otra, proceso en el cual, o son modificadas ligeramente o son completamente descartadas.

Entonces; luego de habernos preguntado e intentado responder qué es una teoría, presentando distintos puntos de vista que la explican, es necesario aclarar que existen algunas categorías que ensayan una precisión. En ese sentido, se tiene que hay dos categorías de ideas que pueden desembocar en teorías: Una de ellas hace referencia a si una suposición, no es respaldada por observaciones. Esta se conoce como una *conjetura*; en cambio, si es respaldada por observaciones, es una *hipótesis*. Es por ello que la mayoría de las teorías evolucionan a partir de hipótesis pero también, es menester admitir que partimos a menudo de conjeturas. Se trata de recorrer un camino.

De igual forma, está presente la distinción entre *teorema* y *teoría*. La primera parte de un modelo de eventos físicos y deriva en su posición que no pueden ser probadas desde axiomas básicos. El segundo, constituye una proposición asentada, en un aserto matemático que sigue lógicamente a un conjunto de axiomas.

Una teoría es también diferente de una ley física, en el entendido de que la primera es un modelo de la realidad mientras que la segunda es una proposición acerca de lo que ha sido observado...

Las teorías pueden llegar a ser aceptadas si son capaces de realizar predicciones correctas y evitar las incorrectas. Las teorías son más probables de ser aceptadas si ellas interconectan un amplio rango de fenómenos. Es una propuesta de pensamiento, de análisis y sobretodo un instrumento para la selección.

13. DEL HOMBRE, DE LA POLÍTICA Y OTRAS TEORÍAS MÁS

“Tradition is not something constant but the product of a process of selection guided not by reason but by success”

¿El hombre fue y será sencillamente, un producto de la naturaleza, rodeado sin embargo de un elenco de elementos y circunstancias de tiempo y lugar? Cuando Platón culmina la elaboración de su más importante contribución al pensamiento universal, la República, podemos constatar que la poli de Atenas estaba pérdida ya y, más adelante, aquel que recibe el testigo en la carrera de la reflexión, Aristóteles, regresará al análisis de la naturaleza del hombre comprendiéndolo inserto en una dinámica legitimatoria y específica; la política.

Viene a nuestra conciencia la interrogante que se formula A. de Noailles citado por (Rostand, 1941) y la respuesta que igualmente se ofrece:

“¿De dónde hemos venido, ¿cuál es el extraño antepasado? El agreste inconsciente y lascivo animal. que diferenciando un día el bien del mal, hizo surgir en nosotros la angustia y el pudor del Ángel”.

En efecto, la presencia del hombre en el planeta puede considerarse, relativamente reciente, (Rostand, 1941) en ese hermosísimo ensayo sobre el hombre acota:

“...la ciencia paleontológica nos permite asistir, por así decirlo, a nuestro nacimiento y sólo es en los jóvenes terrenos del cuaternario que, apenas datan de cien mil años, donde encontramos esqueletos en los que se revela sin equívocos la marca de nuestra especie.”

Ciertamente, la pregunta relativa al origen del hombre no ha escapado prácticamente de ninguna búsqueda iniciada por el pensamiento que haya recogido suficiente elaboración para que se le llame cultura y, parecería la coincidencia múltiple proponer pacíficamente una respuesta que levanta los ojos hacia el cielo buscando a Dios o aquello, que pudiéramos intuitivamente proponerlo como tal. Paralelamente, el hombre que busca su origen, ha permitido mediando observación, análisis, examen, escrutinio compartir una teoría; la de la evolución...No significará que Charles Darwin monopoliza en sus explicaciones y conclusiones a la evolución a la que nos estamos refiriendo. Queremos decir, que en la procura que persigue comprensión y

confirmación, escudriñando, indagando el hombre legitima un hallazgo que hace posible otro y otros; nos referimos al proceso continuo de transformación que el hombre ofreció a su pasaje existencial, enriquecimientos paulatinos que fueron dejando testimonios concluyentes acerca de su conexión y relación. Ese hombre que como hemos dicho, es un actor de las últimas escenas del teatro de la vida planetaria, lidera no obstante la creación toda y se adueña regio y autoritario de la suerte, de la vida, de la sustancia terrenal...salvo el azar. Cabe preguntarse siguiendo entre convencidos y fascinados el hilo que teje Rostand; “¿Cuales son las fuerzas de que dispuso el hombre para conquistar la hegemonía del planeta?” **y el filósofo francés (Rostand, 1941) responde:**

“son dos; la inteligencia y el sentimiento social, o como dice Muller, la astucia y la camaradería. El hombre está desprovisto, no tiene colmillos como los animales, ni garras ni armaduras; es enclenque, inerme y vulnerable. Pero, por una parte, predomina sobre sus otros compañeros de vida por la potencia de su cerebro; por otra parte, se siente atraído por sus semejantes, tiende a formar grupos con los otros individuos de su especie, y son estas tendencias sociales las que, multiplicando al hombre por si mismo, le han proporcionado el medio de alcanzar resultados tan prodigiosos tanto en el campo del saber como en el campo del poder.”

Es interesante y resalta en las consultas que a guisa de reflexión nos hacemos, las observaciones que resultan del seguimiento que al Homo Sapiens se le ha hecho y, llama la atención la lentitud del desarrollo humano que, contraría la experiencia de numerosos miembros del reino animal que han sido objeto de un trabajo, por el artista de la evolución que, acertó los espacios de maduración, para permitir a las especies un desempeño activo, diligente, independiente inclusive desde el nacimiento. No acontece así con el hombre que, tiene a su cachorro humano tal vez abriendo más temprano los ojos como resultado del conjunto de estímulos que la vida contemporánea propone pero, dependiente como siempre de su entorno y

aplicado a aprender de los elementos que luego permitirán su desarrollo individual y social pero, insistimos, dentro de su contexto social.

También nos toca el espíritu y nutre desde luego la meditación, la temática que deriva de la anterior observación. Ese cachorro humano que sabemos dependiente, vulnerable y dúctil, será en buena medida lo que la educación como el escultor talle. De allí que se explique cómodamente, la insistencia que en el pensamiento de prácticamente todos los teóricos del hecho social y el hombre, tiene la educación...

Concentrados sobre el tema, recurrimos a la lectura y a las interpretaciones de (Aristóteles, 1993) y procede destacar que la comunidad política para el Estagirita la ciudad, es el lugar donde el animal humano podría realizar su perfección. El hijo de un meteque, genial, agregaba (Aristóteles, 1993):

“...es el bien supremo entre todos los que conciernen a la comunidad que es a su vez la más eminente de todas”.

En su discurrir (Aristóteles, 1993) dejará claro que el destino político del hombre se arraiga en una doble naturalidad; la poli hace parte *“...de las cosas que existen por naturaleza...”*, y completa la idea así (Aristóteles, 1993):

“Hay una afinidad profunda entre la naturaleza de la polis y esa del hombre que es además un animal político por naturaleza”.

Si necesidad hubiera de insistir, valga evocar del mismo texto la explicación que a manera de demostrar el carácter natural de la polis, ensaya el maestro de Alejandro Magno en (Aristóteles, 1993):

“Como la unión sexual entre el hombre y la mujer es natural, de ésta naturalidad supone la de la familia que le sirve de ambiente social, también la de la aldea que reúne a la familia, todavía más la de la Federación de las aldeas, en fin la de la polis. Esto quiere decir que la polis es la asociación más alta, la más eminente de todas y que contiene desde luego a todas las demás”.

Desde luego que, la elaboración en la política de Aristóteles tanto como aquella de Platón en la República, perseguía salvar a la polis, poner en evidencia sus fortalezas, glosar su significación estratégica y advertir sus temores y amenazas, pero una base filosófica acompaña la composición de un pensamiento que se demanda trascendente pero que requiere basamento de legitimidad. La autarquía como proyecto atrae a los hombres a la comunidad política pero ha de ser perseguida, alcanzada, mantenida. Parte la empresa no obstante de aquello que es propio de la naturaleza, de lo que es de su esencia natural y así (Aristóteles, 1993) afirma que:

“...la naturaleza no hace nada en vano, realiza siempre lo mejor salvo que encuentre deliberada oposición”.

Aristóteles piensa para la polis en una constitución excelente, en una reforma, en un marco dentro del cual debería cumplirse la vida en conciencia de la naturaleza y de los valores, principios y creencias a retener para la posteridad, y si la teoría política se construye sobre una concepción específica para el hombre es menester asumir, que la relación del hombre, con otros hombres y la fragua societaria, dependerá de la consideración que acuerde a su verdadera expresión natural, a su ontología, a su ser profundo. No deja de ser sin embargo difícil no para aquel contexto sino para el posterior, como Aristóteles comprende y metaboliza dentro de lo normal, de lo natural la esclavitud del hombre.

La escuela del derecho natural o jusnaturalista levantará una lanza frente al modelo Aristotélico queriendo marcar distancia y haciéndolo ver, como un teórico clásico. Explica (Bobbio & Bovero, 1986):

“Hobbes suprime la autoridad de Aristóteles, contra el que toma oposición desde la primera página de De cive, contraponiendo al hombre naturaliter social, aceptado ciegamente hasta Grotio la hipótesis del homo hominis lupus”

En términos sencillos; Hobbes corre un velo sobre la teoría natural Aristotélica y deja entrar la luz de la razón a cargo de la cual aparecerán las nociones de libertad e igualdad y en medio de la ilustración emergerán los criterios de Descartes, Locke, Bacon, Bayle, Galileo, Leibniz, Spinoza, Newton, Hume y Rousseau inclusive. Todo será cuestionado, iconoclasta e insatisfecha marcha la búsqueda de la verdad.

Pero; ¿qué hace a un hombre libre e igual a otros hombres entonces? (Hobbes, 2004) responde:

“La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, ... cuando se considera en conjunto, la diferencia no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí un beneficio cualquiera al que otro no puede aspirar como él”.

Acabando la idea, (Hobbes, 2004) acota:

“es la libertad que el hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, su propia vida”.

Hemos insistido en que la comprensión teórica debe hacerse tomando siempre en cuenta los contextos históricos; así (Bobbio & Bovero, 1986) explica:

“De la misma manera que en el estado de naturaleza son naturales la libertad y la igualdad, en el estado social del modelo Aristotélico son naturales la dependencia y la desigualdad”.

El pensamiento jusnaturalista también sienta las bases del consenso que recoge la suma de las voluntades individuales. De esa manera, hace plausible la elección entendida como la decisión desde la cual pivotaremos una nueva teoría política. La voluntad y la reunión de las voluntades se convierten en un insumo fundamental, en el combustible esencial, en el cemento de la estabilidad, en el proceso de construcción cultural, histórica, económica, institucional, social del hombre y de la sociedad. El hombre a

nombre de los hombres, se pretende por sí y en representación de todos se postula trascendente...

La teoría política acompaña el devenir de su actor principal; el hombre. Este a su vez, no encuentra ubicación en el espacio epistemológico separado del conjunto de los demás hombres. La cultura como creación y testigo del quehacer humano no escatima su elaboración en aspectos distintos a aquellos propios de esa dinámica de hombre y sociedad y desde luego, la búsqueda de la verdad apunta siempre hacia los rasgos propios del modelo perfectible en que el hombre y la sociedad actúan, inconformes, imaginativos, desafiantes.

Entre parámetros que constituyen su herencia y, audaces perspectivas en que pretende visualizar el reto de la vida, se configura un mundo tentado por la naturaleza del hombre mismo con sus instintos, con su espíritu, con sus límites para procurar el oficio de la trascendencia en el proyecto perfectible en el que el renacimiento lo colocó.

El conocimiento debuta entonces para quedarse convertido en la razón del porqué. El hombre como nos enseña Locke, hará de la razón un instrumento de comprensión y de entendimiento. Buscará, indagará, ensayará, probará, descubrirá e imaginará pero, su esfuerzo intelectual lo convertirá en una suerte extraña de Sísifo que pretenderá siempre coronar la colina de sus respuestas sin percatarse que en la falda de la montaña, que una y otra vez recorre se encuentra la naturaleza del espíteme.

Nótese que el sujeto hombre al que nos referimos, puede estar en guerra permanente donde lo pone Hobbes o en paz donde lo colocará Locke o nacer libre como todos suponen pero encadenado como lo mira Rousseau. La igualdad se convierte en una presentación, en el pretendido fenotipo del género humano y dará razón, sentido, valor a las revoluciones que como

reformas Aristotélicas pretenderán cuidar a la polis de sus enemigos, de su agotamiento, de sus inconsistencias.

Es el hombre bondadoso como lo imaginaba Rousseau o egoísta como lo calificaba Hobbes? ¿O acaso el moderado, equilibrado, balanceado Locke acierta al ubicarlo libre y pacífico en el acto pero consciente de la precariedad de su entorno, sujeto a la ley natural que demanda homogeneidad en la interpretación para la homologación de los procedimientos que como pautas para la convivencia y la cohabitación deben surgir del sentido común; atentos sin embargo, a no soliviantar el espíritu que reina en la creación de Dios, en el que cada cual intenta de apropiarse de lo que genera, recoge, siembra, produce de su talento y esfuerzo?.

En los lentes de Locke se visualiza al hombre libre, al propietario pero igualmente al individuo. De esa manera, se elaborará una teoría en la que el hombre pretenderá la libertad no para hacer lo que se puede hacer como criterio de conveniencia social sino, aquello que no estando prohibido obra en su interés y en su propósito. También mirará Locke a la potencia pública sometida a un límite que como antes dijimos obra en la ley natural pero, también mostrará la peligrosa naturaleza del poder, abusador compulsivo e impenitente a la que hay que disponer de tal suerte que el balanceo de los términos de concurrencia actúe como control igualmente. El hombre pues al que rige la ley natural y la ley civil siempre tiene frente a esta última el recurso de la resistencia, de la desobediencia, del desacatamiento. Claro está; la convención a la que los hombres concurren y de la cual derivará el estatuto del poder no es para Locke ni un dogma ni una razón por sí misma.

Se ha dicho que el hombre es libre porque decide su vida, complementando el aserto con la noción de responsabilidad y allí aparece el hombre representando cada uno a los demás y por ende a todos sin perder su especificidad. Hemos convocado al hombre cuya naturaleza consiste en el

individualismo que desarrolla sin embargo su potencialidad bajo la sombra frondosa de la sociedad a la cual pertenece por imperio de la ley natural. Ese hombre interactiva en el espacio público y con los demás hombres hace política.

Con todo esto dicho, sin abordar el riesgo, no estaríamos en el rumbo que nos hemos trazado.

14. DEL RIESGO Y OTRAS COTIDIANIDADES MÁS

No deja ser útil recordar la fascinación que en la antigüedad ejercía para el común y también para el conspicuo, el arte de la adivinación. Protegerse de la incertidumbre asemejaba a prevenirse de los peligros, de la catástrofe.

Alberto Acevedo y Francisco Vargas en (Acevedo & Vargas, 2000) evocan las circunstancias al abordar el examen crítico de la ya célebre Sociología del Riesgo de Niklas Luhmann. Para el autor, precisan (Acevedo & Vargas, 2000) hay un lado oscuro de la vida, una carga de excepciones que acompaña las expectativas, ¿cómo explicar las divergencias de lo normal? Lo que no estaba previsto lo registramos como casualidad, pero:

“no puede ser dejado al azar, esto tiene que mostrar su propio orden” apuntaba Luhmann, *“su segunda normalidad”*.

Se hacen más preguntas (Acevedo & Vargas, 2000):

“¿Cómo se las arregla la sociedad en un futuro sobre el que no se puede saber nada cierto, sino algo más o menos probable? ¿Cómo puede llegarse a un consenso social?”.

Para responder a esas interrogantes se afianzan (Acevedo & Vargas, 2000) en Luhmann para el que la clave son las decisiones, son las causas desencadenantes y pueden ser identificadas.

Los antecedentes históricos del riesgo esperarán para la elaboración del sustantivo probablemente la edad media con sus viajes de navegación y la

aparición del contrato de seguros con el que se pretendía controlar el riesgo, pero, (Acevedo & Vargas, 2000) se preguntan ¿qué es el riesgo? Y avanzan así:

“La tradición racionalista lo viene considerando como una decisión que tal como se puede prever, se lamentará más tarde en el caso de que ocurra un daño que se esperaba evitar. El cálculo de riesgo se trata de un cálculo temporal. La relación con un futuro incierto debiera encontrarse un fundamento futuro para las decisiones. (sic) El daño puede ser evitado. Sin embargo, pueden aceptarse acciones riesgosas, que por lo tanto impliquen un daño, siempre y cuando éste se justifique de acuerdo a su magnitud y probabilidad de ocurrencia”.

Precisan que la concepción racionalista no complace a Luhmann. Para él, la teoría debe ser desplazada al plano de la observación de segundo orden. *“Tenemos que comprender lo que la tradición racionalista no puede ver”.* Afirmaría Luhmann citado por (Acevedo & Vargas, 2000). Se trataría de un fenómeno de contingencia múltiple que ofrece diferentes perspectivas a diferentes observadores.

Los autores citados (Acevedo & Vargas, 2000) establecen el concepto binario de riesgo-seguridad al que Luhmann complementa distinguiendo entre riesgo y peligro así:

“El primero se refiere al caso en que el daño es consecuencia de la decisión, en cambio el segundo, el daño es provocado externamente, se le atribuye al medio ambiente...”.

De su lado, (Beck, 2002) también se interroga:

“¿pero qué quiere decir riesgo? Riesgo es el enfoque moderno de la predicción y control de las consecuencias futuras de la acción humana, las diversas consecuencias no deseadas de la modernización radicalizada. Es un intento (institucionalizado) de colonizar el futuro, un mapa cognitivo. Toda sociedad, por supuesto, ha experimentado peligro. Pero el régimen de riesgo es una función de un orden nuevo: No es nacional, sino global. Está íntimamente relacionado con el proceso administrativo y técnico de decisión. Anteriormente, esas decisiones se tomaban con normas fijas de calculabilidad, ligando medios y fines o causas y efectos”.

Trata de comprender el fenómeno del riesgo que postula un estilo de vida propio de nuestra contemporaneidad. Y agrega (Beck, 2002):

“La sociedad del riesgo global ha invalidado precisamente esas normas. Todo eso se hace muy evidente con las compañías de seguros privadas, quizá el mayor símbolo del cálculo y la seguridad alternativa, que no cubren los desastres nucleares, ni el cambio climático y sus consecuencias, ni el colapso de las economías asiáticas, ni los riesgos de baja probabilidad y graves consecuencias de diversos tipos de tecnología futura. De hecho, los seguros privados no cubren la mayoría de las tecnologías controvertidas, como la ingeniería genética.”

Entre numerosas constataciones convincentes y certeras afirma (Beck, 2002):

“En la sociedad del riesgo global la política y su política de la definición de riesgo se hace extremadamente importante. Los riesgos se han convertido en una de las principales fuerzas de movilización política, sustituyendo muchas veces, por ejemplo, a las referencias, a las desigualdades asociadas a la clase, la raza y el género. Esto subraya el nuevo juego del poder del riesgo y sus meta normas; en una época de incertidumbre fabricada, ¿quién tiene que definir los riesgos de un producto, de una tecnología, y con qué criterios?”.

Intenta (Beck, 2002) responder y:

*“el marco de la sociedad del riesgo vuelve a conectar áreas que habían sido estrictamente discretas: El problema de la naturaleza, la democratización de la democracia y el papel futuro del Estado. Gran parte del debate político de los últimos veinte años se ha centrado en la decadencia del poder y la legitimidad del gobierno y la necesidad de renovar la cultura de la democracia. **La sociedad del riesgo exige una apertura del proceso de decisión, no sólo del Estado sino también de las corporaciones privadas y de las ciencias. Exige una reforma institucional de esas relaciones de definición, la estructura oculta de poder de los conflictos de riesgo**”, (negrillas nuestras).*

Y, aún acota (Beck, 2002):

“La nueva preeminencia del riesgo vincula, por un lado, la autonomía individual y la inseguridad en el mercado laboral y en la relación de género y, por otro, la arrolladora influencia del campo científico y tecnológico”

Obramos pues en una sociedad distinta a aquella de Aristóteles o aquella de la ilustración. El contexto varió, se transformó, mutó. Si bien la Política fue antes y es ahora una ciencia de los hombres en su doble carácter de individuos y miembros de la sociedad, llamada a encontrar los términos de interacción y equilibrios para una gestión del interés general acorde con las expectativas y circunstancias de cada tiempo, es menester asumir el salto que significa la sociedad del riesgo.

Las instituciones han jugado y juegan un rol en el proceso histórico de la modernidad. Como veremos de seguidas existe una conexión material entre los términos de valoración societaria que fueron propios de cada tiempo y aquellos que resultan de la actualidad.

Política es decisión y lo fue antes y lo será siempre. Es también riesgo y lo fue antes y lo será siempre. Tal vez para mejor comprender el sentido de esta aseveración es menester convocar en la memoria la oración fúnebre de Pericles que recogió para la historia el inmenso Tucídides. La vida de los hombres no puede ser medida desde una perspectiva que prescindiera del otro y de los otros. Ha de ser sin embargo suficiente para cada uno pero vista siempre dentro del contexto social e histórico.

15.A MANERA DE ENLACE; POLÍTICA Y RIESGO

La relación entre Teoría Política y riesgo es de esencia netamente humana, es decir, inter homines, conductas, convicciones, valores y tradiciones ancladas en la profundidad de la mente humana como instrumental con el cual, los hombres gobiernan su vida y dirigen sus acciones a los fines propios del Estado; más propiamente, la teoría política hace relación con los hechos que explicitan obstáculos (riesgos) en los propósitos del sistema de gobierno y en tal manera se convierte en una filosofía práctica que podemos ver (Plamenotz, 1974). Aún cuando los conceptos miran hacia el sujeto o individuo, éste no vive o existe sólo o

aislado en un mundo suyo exclusivamente, coexiste en un mundo de relaciones sociales, económicas, políticas es decir, en sociedad, compartiendo conductas y cultura, interactuando en un marco de un territorio determinado o Estado, conformado por un sistema de instituciones que poseen la autoridad para establecer normas que regulan esa sociedad, como expresa Max Weber refiriéndose al monopolio de la violencia legítima.

Históricamente los gobiernos que surgieron para proteger los derechos de propiedad; instituyen un sistema de leyes para ordenar las relaciones de intercambio, limitando las conductas que dañan la patrimonialidad de los bienes (valores o intereses) posibilitando el crecimiento económico y el desarrollo social y protegiendo los derechos fundamentales y sus garantías (teoría del poder). Sin embargo, puede ocurrir que el gobierno no esté sujeto a límites y propenda al abuso de poder, confiscaciones y a otras prácticas abusivas desde su posición de dominio y así, se generan riesgos en las libertades (económicas, de prensa y opinión o expresión, restricciones en el uso, goce y disfrute de la propiedad o de la libertad individual) definiendo el poder como la capacidad de incidir efectivamente en el destino o devenir de un organismo político y a la política, como la actividad relacionada con ese poder y así, sigue que el riesgo político se relaciona con ese poder. De un modo concreto: Se relaciona con la actividad o acción que las personas o individuos, motivadas por su voluntad de poder, desarrollan con la finalidad de incidir en el destino (fin) de un organismo político: Conformándose un cuadro así

- ◆ Información censurada o manipulada
- ◆ Situación financiera alterada e inestable
- ◆ Incremento de tarifas en los servicios
- ◆ Aumento de impuestos
- ◆ Discrecionalidad inusitada del gasto público

◆ Prácticas de corrupción generalizada

◆ Inseguridad jurídica y social, etc.

La política por ser una actividad necesaria y específicamente humana (sin seres humanos no hay política), la acción política resulta ser siempre consecuencia de decisiones humanas (racionales), tomadas dentro del marco de una determinada cuantía de libertad o discrecionalidad (intencional o volitiva).

Al ser la actividad el punto de decisiones más o menos libres, los riesgos del ámbito político son en su mayoría consecuenciales, como oposición a los riesgos causales accidentales, súbitos, catastróficos o naturales como un terremoto, la erupción volcánica, inundación por lluvias prolongadas, epidemias, etc. Estos riesgos independientes y autónomos de la voluntad humana también pueden incidir en la actividad política, principalmente por la gran cantidad de individuos afectados y por la cuantía de los daños materiales generados. Sin embargo, no constituyen riesgos políticos propiamente dichos puesto que, no se encuentran directa ni necesariamente imbricados en una cuestión de poder.

Todas las constelaciones de hechos políticos, signadas por una decisión de su misma naturaleza se hallan caracterizados por otra constelación de riesgos específicos, (Locke, 1960).

“Así, la propiedad y la libertad, (como ejemplos lockeanos) quedan determinados por la razón de la libertad, de la ley natural y la igualdad, es decir, en tanto que siendo todos los hombres libres e iguales, la Ley de la naturaleza hace que todos los hombres se respeten y siendo iguales e independientes, nadie debiera dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones”.

Paralelamente se lee en (López & López, 2000):

“En el campo de la teoría política abordamos una concepción de naturaleza contextualista, analizando los riesgos desde una perspectiva de justicia social por lo que el análisis probabilística es poco importante”.

En la relación societal, cuando los individuos de la especie humana conviven e interactúan las actividades se definen conforme a prácticas que se identifican con hechos, esta facticidad práctica comporta en forma relevante un nexo obligacional o deberes que se conjugan en expresiones humanas. Así, (Oakeshott, 1986):

“toda práctica nunca puede pre-suponer una acción concreta, sino una especificación de las condiciones que se deben tener en cuenta para el acometimiento de las decisiones que cualifiquen la actividad o acción”.

Este dialogo corto pero sustancioso, entre la teoría política y teoría del riesgo – específicamente político – lo considero fecundo, pues, pienso que aglomera la muy connotada fragmentariedad habida entre la historia de las ideas, la filosofía política o la propia ciencia política, otorgándose a la teoría política una identidad tanto en el campo de la lógica como en la epistemología, deslastrándola del campo de la manipulación e intencionalidades de autores que imponen sus improntas ideologizantes con otros fines no autonómicos. La centralidad conceptual y los aspectos metodológicos de la teoría política deben tender los puentes de las continuidades entre pasado y presente, afianzar la reflexión teórica en la facticidad (hechos) y así subvenir la necesidad de integrar el campo del discurso teórico.

16. LOCKE Y LA TEORÍA POLÍTICA

Muchos le reconocen a Locke la condición de padre del individualismo liberal (Giménez, 2010). Su principal obra es el **Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil** (1690) que recoge los elementos fundamentales de su pensamiento político pero existen otras que a su vez muestran la versatilidad intelectual de John Locke y además evidencian, el abordaje de toda una amplia temática sobre el ser humano, los límites del entendimiento humano, las ideas, la conciencia, política monetaria y hasta de medicina.

Locke nos interesa en esta oportunidad sin embargo como filósofo político para el que el ser humano es un ser racional y la libertad, está ligada a la felicidad. La política persigue a la felicidad que se encuentra alojada en la paz, la armonía y la seguridad. No hay felicidad sin garantías políticas y no hay política que no deba tender a la procura de la felicidad razonable.

Locke encuentra en el estado de naturaleza, aquel que antecede inclusive al pacto que daría origen al Estado, al Hombre en estado, (Locke, 1960):

“de perfecta libertad para ordenar sus actos y disponer de sus propiedades y de las personas que creen conveniente dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre”.

En ese “estado de naturaleza” los seres creados por Dios son libres; libres las tierras, animales, los hombres... Para los hombres, creados de forma que son capaces de conocer, de expresar su pensamiento y de trabajar, la libertad se constituye en un derecho básico, natural que alcanza, para disponer de la vida y asegurar para ello de un espacio en el que con su trabajo fragüe su entorno vital. (Giménez, 2010) ya citado agrega:

“pero el derecho implica deber; el estado de naturaleza tiene su ley que a todos obliga, nadie ha de atentar contra la vida, la salud, la libertad ni las posesiones de otros. Son iguales los unos a los otros en la medida en que no existe entre ellos ninguna diferencia natural que autorice a éste a limitar la libertad de aquel. Así forman familias y proceden según su conveniencia, a los intercambios que juzgan provechosos. En este estado, se hace mutuas promesas a fin de regular su vida, el uso de la palabra pierde todo su significado. Deciden también crear unos signos (la moneda), gracias a los cuales los intercambios de bienes se ven facilitados. Desde ahora, ya no se contentan, sobre todo respecto a la ocupación del territorio con los pocos acres necesarios para la supervivencia de una familia”.

La supervivencia humana se hace más compleja y aparecen en ella los conflictos y los riesgos subsecuentes configurando una necesidad de naturaleza hasta el momento distinta. John Locke en sus reflexiones si no crea, ambienta, tal vez mejor que nadie en su tiempo, las nociones de libertad, propiedad, pero también de individualismo postulando, frente a

Hobbes sobretodo, un perfil teórico en el que se aprecia al estado de naturaleza como pacífico, una situación fáctica, los hombres perfectibles.

Locke y de nuevo contradiciendo a Hobbes, estima la propiedad privada dentro del estado de naturaleza que es anterior a la denominada sociedad civil y desde luego, advierte en la propiedad privada no sólo un beneficio para el propietario sino en una dimensión societal compleja de la cual resultará el provecho de todos los hombres.

Continuando con (Giménez, 2010), para Locke:

“es el hombre industrioso y razonable y no la naturaleza, quien está en el origen de casi todo lo que tiene valor. Por consiguiente, la propiedad es natural y bienhechora, no sólo para el propietario, sino para el conjunto de la humanidad”.

Locke citado por (Giménez, 2010) afirma:

“el que se apropia de una tierra mediante su trabajo no disminuye, sino que aumenta los recursos comunes del género humano. La propiedad confiere la felicidad y la mayor felicidad coincide con el mayor poder; la mayor felicidad no consiste en gozar de los mayores placeres, sino en poseer las cosas que producen los mayores placeres”.

Si la propiedad privada es un derecho natural y anterior al contrato que crea el Estado, será desde luego un derecho como a la vida, a la libertad, a la salud y ello explica que el individuo reclame la propiedad privada de cuanta tierra pueda él labrar, sembrar y cultivar para aprovechar sus productos.

De nuevo (Giménez, 2010):

“Para garantizar la propiedad, los hombres salen del estado de naturaleza y constituyen una sociedad civil cuyo propósito es asegurar la propiedad. En palabras de Locke la constitución de la sociedad civil tiene como fin principal “la conservación de la propiedad”.

Escribe (Locke, 1960):

“el gobierno no tiene más fin que la conservación de la propiedad. Para que se prohíba a todos los hombres invadir los derechos de otros y para que sea observada la ley natural que aspira a la paz y a la defensa de todo el género

humano. La ejecución de esta ley, en el estado de naturaleza, se ha dejado en manos de todos los hombres y todo el mundo tiene derecho a castigar a los transgresores en grado suficiente para prevenir su violación”

Se diría que Locke usa como por antonomasia sociedad civil y gobierno aún cuando Giménez es de opinión de que para Locke, la función del gobierno consiste menos en gobernar que en administrar y legislar. Es menester sin embargo destacar que para (Locke, 1960) el poder político es:

“el derecho a dictar leyes, incluida la pena de muerte y, en consecuencia, todas las inferiores, para la regulación y salvaguarda de la propiedad, y a emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de todas las leyes y en la defensa del Estado contra agresiones del exterior, y todo ello únicamente en pro del bien público”.

La protección del ser humano implica la capacidad para reprimir a sus agresores y la Constitución de un gobierno político y civil no quita a los hombres los derechos de que disfrutaban, salvo aquel de hacerse justicia a sí mismo. La libertad del hombre en el estado civil consiste para (Locke, 1960) igualmente en:

“no estar sometido a mas poder legislativo que el establecido de común acuerdo, ni al dominio de otra voluntad ni a la limitación de más ley que la que este poder legislativo establezca de acuerdo con la confianza depositada en él”.

Por supuesto que Locke dejará en la llamada ley natural todo un contenido material del que jamás se separará y en el que, por el contrario, ubicará términos de limitación al poder político así como de control al ejercicio del susodicho. Los gobernantes serían administradores al servicio de la comunidad y dispuestos para asegurar el bienestar y la prosperidad. Locke como Aristóteles justifica la esclavitud pero desde la siguiente perspectiva; cuando alguien que pueda ser reo de muerte, en vez de ejecutarlo es utilizado en su servicio por el ofendido, sin que por ello cometa éste delito alguno; pues, en todo caso siempre queda al esclavo obtener la muerte al resistirse a la voluntad de su amo, si considera que las

penalidades de la esclavitud superan el valor de la vida como lo expone (Giménez, 2010).

17. DE LA SOCIEDAD CIVIL Y EL PACTO CONSTITUTIVO

Apunta (Locke, 1960):

“Dios impuso al hombre obligaciones, necesidades y conveniencias lo bastante fuertes para inclinarle a vivir en sociedad y le dotó de entendimiento y lenguaje para gozar de ésta y perpetuarla”.

Locke visualiza el origen societal en la unión entre hombre y mujer para cumplir la procreación en la comunidad de intereses que entre ellos se desarrolla, yéndose a sumar además a los hijos, parientes y a los sirvientes.

El fenómeno societario conocerá de los conflictos como resultado del atentado contra la vida, contra la propiedad y contra las valoraciones que en la sociedad surgen en el normal juego de intereses. Así si bien el hombre conserva el derecho a la vindicta es sabido que los antisociales suelen ser más fuertes y astutos y para encararlos, los hombres deben ir a la sociedad, desde la cual podrán proteger y protegerse de esas conductas perniciosas.

Glosa (Giménez, 2010):

“Los propietarios (no siendo la propiedad de las tierras, herramientas o capital, a ojos de Locke, más que una extensión natural de la libre disposición que le hombre tiene de su cuerpo y de su actividad, es decir, de su trabajo) se reúnen y se entienden para definir el poder público encargado de realizar el derecho natural. Ese poder es soberano, en tanto que los que lo han instituido, y mientras obre según sus fines, están obligados a obedecerlo y prestarle apoyo. Su tarea es de tres clases; como legislador, fija las reglas del ejercicio de la soberanía (las leyes orgánicas del Estado o su constitución) y definen las leyes que rigen el derecho público y privado, con la perspectiva de aplicar los derechos de naturaleza a las particularidades empíricas de la sociedad, juzga y sanciona las faltas contra la ley, esforzándose por hacer reinar el orden y la justicia derivados de los propios derechos de naturaleza, requiriendo la fuerza pública para que las sanciones sean efectivas y los daños reparados, como gobernante, toma las decisiones sobre la guerra y la paz y la administración, que exige la salvaguarda de la

colectividad, la seguridad ciudadana y la protección de los derechos individuales”.

Son pues los hombres libres e iguales e independientes por naturaleza y nadie sería privado de esa condición ni sometido a poder político alguno sin su consentimiento. Al formar una comunidad los hombres integran un cuerpo político y desde luego actúan conforme al criterio de la mayoría. Locke apunta a una democracia deliberante, a un poder respetable y acatable y a la experiencia decisoria como combustible que proporciona la energía existencial del grupo. Y dice (Locke, 1960):

“lo que origina y constituye de hecho una sociedad política no es sino el consentimiento de un número de hombres libres capaces de formar una mayoría...(…)... esto y sólo esto es lo que da o podrías dar origen a cualquier gobierno legítimo”.

Para mejor comprender a Locke recordemos a Hobbes quien concibe el pacto de institucionalización del poder público del Estado como un despojamiento completo de los sujetos que no supone para el Estado que la obligación de garantizar la paz y la seguridad. Locke de su lado pretende a la sociedad en el estado de naturaleza como capaz de organizarse básicamente y desde luego, sin la necesidad de recurrir al poder político. Lo que la obligaría a instaurar ese orden político es la amenaza de enemigos interiores y exteriores y así los derechos naturales al verse privados de su fuerza deberán constituir un poder que les de fuerza de ley y que para asegurar su eficacia convoque a la coerción, tal como lo muestra (Giménez, 2010).

Locke acude es cierto, al Poder Político pero no se enajena de él .La construcción lockeana ensaya con aparatos legislativo, policial, judicial y militar manteniendo sin embargo la supremacía legislativa y de esa manera los ciudadanos propietarios al decidir sobre la naturaleza del cuerpo legislativo y del gobierno manejan su confianza. El poder supremo es el poder legislativo porque hay que hacer leyes y las leyes no podrían

ocasionar perjuicios a los propietarios; en palabras de Locke citado por (Giménez, 2010):

“el poder de la sociedad o el poder legislativo no podrá nunca extenderse más allá de lo necesario para el bien común”.

De su lado, el poder ejecutivo sería como lo expone Locke citado por (Giménez, 2010):

“el poder confiado al príncipe para que provea al bien público en los casos que dependen de circunstancias imprevistas e indeterminadas y que no se pueden, por este hecho, reglar, en forma segura, por leyes fijas e inmutables. El poder ejecutivo y el poder legislativo no deben estar reunidos en las mismas manos, pero el poder legislativo es superior al ejecutivo. Es el alma que da vida, forma y unidad al Estado”.

Se infiere de las citas convocadas y de los comentarios reproducidos claramente la circunstancia en el pensamiento lockeano que advierte el peligro del abuso de poder y dispone de una mecánica por definición de competencia para su control comenzando, al dejar sentado que el poder legislativo se debe a la realización de los derechos naturales, se debe a la justicia, **para Locke y luego para Kant en el problema del poder se encierra una dinámica moral.**

17.1. PROPIEDAD Y GARANTÍA

Se ha dicho de Locke y además que, desde su pensamiento, se sientan las bases del constitucionalismo moderno. Entendiendo por éste, la subsunción de la dinámica pública y privada en el orden político y social, formal y material de la Constitución que incluye el llamado Rule of law en la tradición inglesa o el *Rechtsstaat* en la evolución germánica del Estado de Derecho.

En efecto dice Locke citado por (Giménez, 2010):

“Es cierto que los gobiernos no pueden mantenerse sin grandes gastos y es bueno que quien se beneficia de la protección del Estado pague la parte que le corresponda para ayudar a mantenerlo”

“El poder político no puede tomar a nadie parte de su propiedad sin su consentimiento pues la salvaguarda de la propiedad es el fin de un gobierno y la razón por la cual los hombres entran en sociedad”.

Locke va postulando paulatinamente un sistema. Un agregado de límites y controles al tiempo que organiza la sociedad pública y distribuye el poder y la competencia. Así el poder legislativo, poder supremo es verdad, no puede transferir las facultades de promulgar leyes pues el pueblo le ha otorgado esa atribución exclusivamente.

Igualmente, alguna doctrina recuerda a Locke como uno de los pioneros del federalismo. Tanto como el jurista alemán Althusius, se reflexiona sobre los rasgos predominantes del absolutismo y por argumento a contrario, se espiritualiza las tesis federativas que podemos revisar en (Carvajal, 2007). El poder ejecutivo de Locke es un poder federativo, para adelantar la política exterior que conviene al interés público y además asistir al propósito de ejecutar la ley eficazmente. Locke citado por (Giménez, 2010) insiste y:

“mientras el gobierno subsiste, el poder supremo es el legislativo, porque quien puede imponer leyes a otro ha de ser, por fuerza, superior”.

Por otro lado, si bien los legisladores son elegidos para un determinado período de tiempo, en opinión de Locke el poder de elección ha de ser siempre ejercido por el pueblo, sujeto a término o a convocatoria y correlativamente si el poder legislativo no es permanente si lo sería la persona que encabeza el ejecutivo quien obra no por sí sino por virtud de la ley. Locke define así la monarquía constitucional en términos formales y orgánicos ante lo cual, la disfunción se ubica en la tiranía y en la usurpación.

Locke deviene un teórico de la administración que establece las funciones que requiere la administración de la sociedad, la formas de organización más eficiente, la interdependencia entre los tres funciones más

importantes del gobierno, la teoría de los bienes y como Althusius, elabora e incorpora en la definición de la gerencia pública y en la determinación de su actuación y conducción, las materias del límite del poder, control y sanción de las faltas administrativas sino que además, deja escrito el epitafio del gobierno que se desvía; del poder que defrauda al ciudadano, del orden que se oligarquiza o corrompe. Frente al exabrupto; Locke postula el derecho de resistencia que no es una vuelta al estado de guerra ni el atrabiliario regreso al voluntarismo del más fuerte sino, un ejercicio de defensa legítima.

Locke citado por (Giménez, 2010) talla la piedra así:

“en todos los estados y condiciones, el auténtico remedio contra la fuerza ejercida sin autorización es la fuerza misma.” “todo el que hace uso de la fuerza sin tener derecho a ello se pone en estado de guerra con aquellos contra los cuales lo ha hecho. Una vez en este estado todos los vínculos anteriores desaparecen y pierde vigencia cualquier derecho que no sea el de autodefensa y el de ofrecer resistencia al agresor”.

A guisa de colofón (Giménez, 2010) acota:

“si el poder perjudica a los derechos naturales, especialmente a la libertad y a la propiedad Locke reconocería a los gobernados el derecho a sublevarse. Entonces, los ciudadanos tendrían el deber de desencadenar la insurrección sagrada y dotarse de unos gobernantes decididos a hacer del Estado un poder al servicio de las libertades inherentes a cada individuo. Pero, el derecho de resistencia de Locke es muy diferente de la teoría calvinista que descansa en la soberanía popular. No es tanto rebelión como resistencia a la rebelión de los gobernantes frente a la ley y a la naturaleza misma de la sociedad civil; y siempre que la sublevación sea para defender o restaurar el orden establecido”.

Finaliza Giménez recordando que la teoría de Locke se sitúa en un plano conservador; el reconocimiento del derecho de resistencia es un medio para hacer reflexionar al príncipe para hacerle respetar la legalidad. Permite alejar el peligro de una revuelta popular, pero no constituye en absoluto una sublevación. En definitiva, el derecho de resistencia es para Locke un llamamiento a la prudencia y al compromiso. Y ¿quién habrá de juzgar si el

monarca y el poder legislativo actúan contrariamente a su cometido? Locke citado por (Giménez, 2010) responde: “*El juez será el pueblo*”

Con el derecho de resistencia se aleja Locke de Hobbes y se dirige hacia una construcción teórica singular; la democracia basada en la decisión popular que conoce límites, contenidos los susodichos en la ley natural cuya trascendencia no puede ser obviada ni por la soberanía popular. Locke consagra y se reúne en el altar de la historia con Sieyès y Constant, una concepción de la soberanía que no deja a ésta reducida al mero ejercicio numérico de la mayoría sino el manejo reforzable y ponderado del poder que para imponerse no le ha sido dada la actitud para borrar a los hombres.

17.2. DE LA TEORÍA ANALÍTICA DE LA POLÍTICA

Como era natural, la política que sin pretensiones aproximamos como la empresa del hombre y de la sociedad merece, en el camino de la observación a la que se le sujeta, variadas consideraciones. Es así como, la hemos encontrado en el examen que adelantamos precedida, rodeada o acompañada de juicios, sesgos, o perspectivas impregnadas de otras ciencias en la búsqueda de la exploración que persigue ampliar la cobertura y la precisión para descubrir más íntimamente al fenómeno y describirlo con mayor veracidad.

La política se muestra pues como la filosofía, ambiciosa del saber humano, codiciosa del fenómeno humano en sus complejas dimensiones que desnudan al hombre, a la sociedad, a la interacción que se libra entre ellos y a la dinámica existencial que comprende al entorno con sus particularismos. Política es decisión en la medida de que registra en su naturaleza la etiología misma del fenómeno humano, de sus relaciones con sus congéneres, de su realización asociativa, de su devenir individual y a través del elenco de institutos que dispone para ellos, ensaya de explicar cómo, por qué y para qué somos y hacemos. Pero, como nos enseñó ese portento de líder social,

político e institucional que se llamó Otto Von Bismarck citado por (Hinich & Munger, 2003): *“La política no es una ciencia exacta”*, lo que paradójicamente válida los innumerables esfuerzos que se han hecho para vincular la política al riesgo y en esa procura, establecer un instrumental útil para comprender más en el juego de abalorios que parecería encerrar nuestro tiempo vital. Matematizar la política y más aún, circunscribir la ciencia política a un deliberado ejercicio de exactitudes ha sido una tentación y por cierto, para muchos fructífera y para otros más aún, indispensable lo cual, no ha impedido que se fragüe una discusión que amenaza la pertinencia de tres décadas de pensamiento académico en Norteamérica.

Lo mismo ocurre con el riesgo; abordarlo nos traslada de inmediato al escenario de la certeza y desde luego de la incertidumbre. Teóricamente, la presencia de la incertidumbre convoca al riesgo en la proporción en que la misma se presente. El esfuerzo de ponderar el riesgo encontraría en los elementos de determinación de las incertidumbres una mecánica analítica desde la cual se articula el examen político. En términos sencillos; para lo que no lo es, la decisión política y la comprensión de su proceso necesitan objetivizar los diferentes elementos que la integran, pero más allá de la abstracción de la que podemos ser capaces, hay que contar con la subjetividad para apuntar hacia la Diana sin tener todas sus coordenadas. Vale recordar nuevamente al poeta español José Bergamín quien solía decir: *“Si yo fuera objeto, fuera objetivo, pero como soy sujeto, soy subjetivo”*.

Vistas, así las cosas, admitiremos no obstante que esa naturaleza atractiva pero resbaladiza de la verdad científica que busca el teórico de la política y aquél que quisiera dominar al riesgo, necesariamente habrá de hacer llamado a herramientas, pensamientos, elementos que como productos de las ciencias sirven a los propósitos de éstas y así, nos descubrimos hurgando en el conocimiento para asistarnos de él. Cabe la reflexión de (Hinich & Munger, 2003):

“La política quizás sea el más complejo de todos los fenómenos sociales y el más difícil de teorizar. Las teorías no faltan, desde luego. El problema es que muchas de ellas explican o guían las opciones políticas basándose en afirmaciones antagónicas. Para complicar aún más las cosas, este tipo de teorías abarca desde lo normativo (lo que debería ser) hasta lo positivo (lo que es). Dado que la política es compleja y las teorías políticas tienen elementos tanto normativos como positivos, los recién llegados no pueden discernir ni por dónde empezar ni qué creer”

No es de nuestra convicción y menos aún, de nuestra competencia presentar un sistema de análisis de la política en el que sobresalga el manejo de las matemáticas pero, ciertamente la teoría política se postula analítica y el término “analítica” derivado del griego analysis y significa, (Hinich & Munger, 2003): *“deshacer o separar un todo complejo en sus componentes”*.

El asunto se entiende mejor si miramos a la política al tiempo que queremos anticipar el porvenir. Es evidente para decirlo coloquialmente, que la foto que buscamos se anda moviendo y desde luego, debemos en la pretensión del todo, focalizar los agentes integrantes. Para continuar con (Hinich & Munger, 2003):

“Resulta muy difícil entender la política sin un enfoque analítico, sobre todo si deseamos saber algo más que lo que sucederá mañana. Es fácil prever el resultado de una elección partiendo de los datos recogidos el día antes del sufragio, pero no es sencillo hacer el pronóstico de cuestiones o elecciones con seis meses de antelación. Durante el año previo a un comicio, puede suceder virtualmente cualquier cosa”

Para sustentar su criterio y de veras que lo logran acotan (Hinich & Munger, 2003):

“Cabría agregar que las teorías políticas no son muy buenas si sus predicciones resultan tan inciertas. ¡Y tal vez sea verdad! Sin embargo, conviene centrarse en la naturaleza distintiva del problema; los fenómenos políticos son perentoria y deliciosamente complejos. El análisis político afloja, entre esta complejidad en componentes más manejables (pero todavía interesantísimos), y nos ayuda a comprender la política aplicando modelos a dichos componentes para ver cómo operan. Los modelos son cuerpos teóricos que poseen consistencia interna y describen la conducta humana o los fenómenos físicos. Ese proceso de abstracción sirve para simular una

realidad más simple que la del mundo verdadero de la política (o muy diferente de ella)”.

Tal vez proceda evocar a Vilfredo Pareto citado por (Sowell, 2002) y:

“Logia is useful for proof but almost never for making discoveries. A man receives certain impressions; under their influence he states – without being able to say either how or why, and if he attempts to do so he deceives himself- a proposition, which can be verified experimentally...”

Se comprende entonces que el análisis haga de la lógica su asidero y así, (Hinich & Munger, 2003) teorizan al preguntarse; ¿Por qué utilizar modelos?

“Los modelos matemáticos se centran principalmente en la consistencia lógica o en la validez interna de los argumentos. Dado un conjunto de premisas, podemos caracterizar una conclusión de acuerdo con una de estas tres modalidades: 1) La conclusión es verdadera. 2) La conclusión es falsa. 3) La conclusión es condicionalmente verdadera, cuando depende de otras variables no representadas en el modelo.”

Como podrá advertirse la recurrencia al silogismo proporciona un balcón desde el cual observar el asunto en sus distintos elementos facilita la comprensión de su dinámica, pero, siguiendo estrictamente a los autores (Hinich & Munger, 2003), ensayan una explicación así:

“El razonamiento analítico formal tiene la ventaja de distinguir con claridad los argumentos verdaderos, falsos y condicionalmente verdadero, pero esa ventaja puede no ser evidente. La objeción más común es que los supuestos amplificadores de los modelos formales son demasiado abstractos o poco realistas... pero los supuestos simplificadores permiten manjar el análisis y nos ayudan a enfocar los componentes claves de un fenómeno. La razón por la cual los modelos matemáticos son criticados por sus premisas es muy simple: ¡el lector puede discernir exactamente cuáles son esas premisas! . La disciplina impuesta por este enfoque implica que es posible falsear, depurar y corregir los modelos matemáticos... las teorías deben ser abstracciones o simplificaciones de y una realidad cuya complejidad es incontrolable, aunque se enuncien matemática o verbalmente o en términos de mediciones estadísticas. La base de cualquier teoría consiste en una construcción lógica, derivada de premisas o hipótesis, que pueden utilizarse para prever acontecimientos futuros. Las predicciones se fundamentan en aquellos datos que la teoría destaca como importantes. Dicho de modo más simple, la teoría nos proporciona una manera de preguntarnos ¿qué pasa si? Y luego deducir las consecuencias”.

El seguimiento que hemos hecho y por considerar de notable claridad quisimos reflejarlo fielmente permite arribar a una conclusión de base de importancia estratégica y que los autores (Hinich & Munger, 2003) señalan igualmente:

“La base epistemológica de los modelos matemáticos es la deducción pura”.

Agregando sin embargo que la buena teoría se asiste de la analogía y numerosas y extensas pruebas empíricas para evolucionar y arribar al modelo espacial clásico en un proceso de constante mejoramiento.

17.3. DE LA TEORÍA DE LA DECISIÓN

Lo cierto es que hay que decidir, elegir entre opciones, escoger es probablemente, el ejercicio mas natural de la libertad humana. -

Dos son sin embargo las bases desde las cuales, ha de disponerse el examen de lo que en apariencia luce como un dilema ante el cual el hombre se desenvuelve. De un lado, el yo, el individuo y del otro, la acción comprendida ya por agregación ya por militancia como la acción colectiva. La llamada teoría de las decisiones colectivas nos enseña (D'Alimonte, 2007) asegura ya un espacio en la tradición del pensamiento occidental:

“en su formulación más rigurosa dentro del nivel analítico, la teoría de las decisiones colectivas presenta una estructura lógico-deductiva que partiendo de axiomas sobre el comportamiento de la elección individual, fija una serie de teoremas basados en el problema de la agregación de las preferencias individuales en una elección colectiva”.

La teoría de las decisiones colectivas ha recibido aportes de otras disciplinas tales como la teoría económica, la teoría de los juegos y de la economía del bienestar, así como también de las finanzas públicas.

Al respecto, luce pertinente y útil continuar con (D'Alimonte, 2007) y:

“el punto de partida de la teoría de las decisiones lo da la propia noción de decisiones colectivas. Tal noción nace de la distinción entre decisiones colectivizadas y decisiones individuales. Las decisiones colectivizadas son

aquellas que se sustraen de la competencia de cada individuo en cuanto tal. Si por decisión individual se entiende que cada individuo decide “por sí mismo”, entonces las decisiones colectivizadas son decisiones no individuales. A esta primera distinción le sigue otra. En efecto, nadie ha dicho que una decisión colectivizada no pueda ser tomada por una sola persona. Pero si tal persona “decide por todos”, o sea si su decisión resulta vinculante respecto a toda la colectividad a la que esta dirigida, se trata igualmente de una decisión colectivizada. Aclarado este punto, se definen como decisiones colectivas aquellas decisiones colectivizadas en las que el sujeto decisorio no es un individuo sino un “colectivo”, o mejor dicho un “grupo”. En el ámbito de la t. no existe una definición unívoca de grupo. Los grupos pueden ser órganos de enormes dimensiones como un cuerpo electoral, u órganos de pequeñas dimensiones como una comisión parlamentaria.”

Lo que dará calidad de decisiones colectivas a aquellas que se producen en el contexto societal será la constatable interdependencia entre los miembros del grupo. Cabe, sin embargo, otra precisión a la cual recurre el autor citado (D'Alimonte, 2007) en los siguientes términos:

*“La regla de mayoría y el teorema de la imposibilidad general; Las decisiones individuales no plantean ningún problema de regla decisionales. Lo mismo ocurre con las decisiones colectivizadas tomadas por órganos monocráticos. En cambio, no es así en el caso de las decisiones colectivas. Cuando el poder decisional se otorga a un grupo y no a un individuo, se hace necesario establecer qué regla debe utilizarse para agregar las preferencias (opiniones o intereses) de los individuos en una elección colectiva. La formulación más rigurosa de este problema se debe a Kenneth Arrow. Arrow parte del supuesto de que cualquier regla decisional (función del bienestar social) utilizada para tomar decisiones colectivas debe satisfacer determinados criterios, unos de carácter técnico, y otros de carácter ético. En su obra fundamental, *Social Choice And Individual Values* (1963) establece cinco criterios o condiciones. La única regla que satisface dichas condiciones y al mismo tiempo produce resultados estables (no contradictorios) es la regla de la mayoría simple cuando no hay más que una alternativa de elección ante el grupo. En cambio, en el caso de que haya más de dos caminos a escoger, la regla puede satisfacer las condiciones de Arrow, pero no produce necesariamente un resultado estable, o sea, no permite determinar siempre de manera y unívoca cuál es la voluntad del grupo. Las preferencias individuales podían ser en efecto tan diversas entre sí que no podría integrarse, dando lugar así a un fenómeno que la literatura especializada define como de “mayorías cíclicas” o no llegar a ninguna mayoría. Este es el sentido en que se plantea el conocido “teorema de la imposibilidad general” (Arrow 1969)”*

La regla de la mayoría pues encierra sus sospechas y la literatura la ha sujetado a clínica. No resulta igual cuando la mayoría es del tipo que llamamos autoritaria u hegemónica por cuanto el vigor de la decisión puede arrastrar la necesaria equidad que es también propia de los procesos decisorios. Viene a nuestra conciencia la reflexión de John Locke que algunos han comprendido dentro del triángulo mercado, caridad y pobreza. El gobierno puede incidir sobre la propiedad en sentido restringido para salvaguardar el bien público. Sin embargo, para Locke citado por (Wooton, 1993) los valores son consecuencia del libre intercambio entre individuos del libre juego de ofertas (quantity) y demanda (vent, want). Aunque los bienes tienen un valor intrínseco sólo pueden ser realmente “valorizados” cuando llegan al mercado, donde los precios son contingentes. Así habría dos razones por las que el gobierno debería abstenerse de intervenir en el mercado. La primera, nos advierte con respecto a las consecuencias nocivas de la injerencia de lo políticos sobre lo económico. La segunda, de índole deontológico y que parece servir de base a la primera, exige que el gobierno no cercene la voluntad de los sujetos sin su consentimiento.

¿La significación del consentimiento que alcance puede tener? ¿Es un intercambio justo en tanto que libremente consentido? Locke sigue a Calvino, que atacaba las tesis agustinianas al permitir, e incluso estimular, la acumulación de propiedades con la sola limitación que las transacciones fueran hechas sin fraude ni fuerza. En efecto, Calvino sólo desaprobaba la ganancia deshonesta, que no respetaba las reglas mínimas de equidad formal (pesos y medidas), acercándose a un nivel básico de justicia. Alguna doctrina sostendrá que entre Calvino y Locke hay una base compartida que instituye un deber moral de parte de los ricos para con los pobres pero Calvino afirmaba que ese deber no era exigible legalmente mientras que Locke llega a exponer que la caridad da un justo título de propiedad a aquellos que no tienen otros medios para sobrevivir. Para (Locke, 1960) el

deber de cada persona es auto preservarse y preservar a la humanidad; la caridad es un deber positivo de aquellos que disfrutan de abundancia y un derecho positivo de aquellos que pasan necesidad.

Regresando a (D'Alimonte, 2007):

“el riesgo está en que la mayoría pueda dominar el juego a costa de la minoría. A la larga un sistema decisional que funcione de este modo no puede durar. En lugar de ser un instrumento de componenda pacífica de los conflictos, la regla mayoritaria acabaría por exasperarlos, incluso en los lugares donde los derechos formales de la minoría son respetados”

La mayoría pues corre el riesgo como regla de deslegitimarse y ello aun cuando se mueva en el contexto de la legalidad, pero atención que la legalidad no asegura la justicia necesariamente. Paralelamente, también vale anotar que la regla de la mayoría puede funcionar si las preferencias e intereses del grupo aparecen tratados en términos de equidistancia entre los distintos emplazamientos de los intereses atraídos y conscientemente representados. Agrega (D'Alimonte, 2007):

“Entonces el resultado no sólo es estable, sino en un cierto sentido más equitativo, en cuanto a la decisión colectiva tiende a reflejar la media de las preferencias del conjunto de las decisiones. La literatura especializada ha establecido diversas condiciones que aseguran el funcionamiento de la regla mayoritaria con base en una cierta forma de homogeneidad de las preferencias individuales.”

Se infiere entonces la consustanciación que en la teoría de las decisiones colectivas exhiben las nociones de mayoría con aquellas de preferencia, de equidad, y homogeneidad de las preferencias individuales. Nuevamente recordamos a Vilfredo Pareto y la significación del óptimo posible en el medio de nociones que sin embargo hemos de modestamente recordar y comentar como aquella de la utilidad y la racionalidad. Grande es la verdad contenida en la afirmación, de acuerdo a la cual, el hombre decide cuidando sus intereses. Lo apunta de esta manera (Schick, 1999):

“cómo ser racional? ¿Qué consideramos como una elección racional? Se dice que las personas son animales racionales. Quizás, sería mejor decir que podemos ser racionales, y que a menudo lo somos. ¿Cuándo somos racionales y cuando no? ¿Qué consideramos racional o no?”

Nótese que la reflexión nos ha traído al otro lado de la noción contenida en la teoría de la decisión colectiva y que no es otra que la elección racional. Nos manifestamos, escogemos, optamos, ¡decidimos conforme a un ejercicio racional y atención! Nos queremos referir no a lo que luce de grosera obviedad en tanto que sujetamos a nuestro pensamiento y discernimiento el tránsito existencial, más allá de lo que fluye como volando por instrumento, sino al ejercicio de decisión en el que el hombre se ve necesariamente involucrado en su dimensión individual pero también comprendido en aquella que lo aprecia como acción y colectivo.

17.4. INDIVIDUALISMO POSESIVO Y DEMOCRACIA LIBERAL

Asume (Macpherson) para sí la reflexión, situando alrededor de siete proposiciones lo que llamaríamos los supuestos del individualismo posesivo: 1) Lo que hace humano a un hombre es ser libre de las dependencias de las voluntades ajenas. 2) La libertad de la dependencia ajena significa libertad de cualquier relación con los demás salvo aquellas en las que el individuo entra voluntariamente por su propio interés. 3) El individuo es esencialmente el propietario de su propia persona y de sus capacidades, por las cuales nada debe a la sociedad. 4) Aunque el individuo no puede enajenar toda su propiedad sobre su propia persona, puede enajenar su capacidad para trabajar. 5) La sociedad humana consiste en una serie de relaciones mercantiles. 6) Dado que lo que hace humano a un hombre es la libertad de las voluntades ajenas, la libertad de cada individuo sólo se puede limitar justamente por unas obligaciones y reglas tales que sean necesarias para garantizar la misma libertad a los demás. 7) La sociedad política es una invención humana para la protección de la propiedad que el individuo tiene sobre su propia persona y sobre sus bienes, y (por tanto) para el

mantenimiento de relaciones de cambio debidamente ordenada entre individuos considerados como propietarios de sí mismo.

El examen ideológico por así llamarlo que realiza Macpherson comprende la consideración de los distintos elementos susceptibles de ser relacionados y denominados como obligación política del mercado en Hobbes, derecho de sufragio y libertad y los levellers, el estado de oportunidad de Harrington y la teoría política de la apropiación de John Locke y hemos entendido conveniente convocarlo para nuestro discurrir siendo que nos permite arribar a la fundamentación del perfil liberal ya no visto en su entidad colectiva con los valores, ideas, creencias propias de la sociedad europea de la modernidad sino, en la exploración de ese otro actor liberal que hace suyo el papel de la libertad, de la propiedad y del individualismo como especies del mismo género de pensamiento que sin embargo configuran toda una red de especificidades y diferenciaciones susceptibles sin embargo de encontrar en sus particularismo las bases de la sociedad y de la comunidad.

Sigue sin embargo necesaria la presencia de Locke en la meditación que nuestra reflexión exhibe y el consentimiento descolla como el agente principal y definitorio de la personalidad liberal. Fácil es pues inferir que la decisión necesita legitimarse y lo logra en el tránsito entre la creencia y el deseo, como en un ejercicio de balanceo químico, el equilibrio se obtiene mediando dosis suficientes de convicción y de ambición... así parecen ser los seres humanos.

17.5. DESDE EL TRAMPOLÍN DE LA RACIONALIDAD

Luce comprensible y desde luego para todo el mundo admitir que cuando nos llamamos racionales queremos decir por ello que somos capaces de considerar, evaluar y ponderar nuestras vidas y decidir en cada circunstancia aquella opción que nuestra inteligencia recomienda tomando en cuenta además nuestro deseo como la que más conviene y nos interpreta.

La vida es una suerte de permanente escogencia que, dada la recurrencia se asume, banalizando un elenco de opciones sobre una serie de posibilidades que desde el amanecer se postula y dejando como en una categoría de varias plausibles en el tránsito existencial elecciones con las que necesariamente nos vamos a involucrar.

Opciones hemos dicho, escogencias y elecciones se acompañan además de propuestas basadas en nociones tales como certeza, riesgo, ambigüedad, vaguedad, intencionalidad, entre otras que ubicamos en la plataforma cultural que nos es propia y en la circunstancialidad que nos permite contrastar u comparar objetivamente pero igualmente, dada la mayor o menos cantidad de información de que disponemos todavía y siempre se abre una ventana para el subjetivismo entendido como la puesta espiritual, la comprobación virtual de una idea sentimiento o simplemente el recurso en un escenario nublado al que acudimos sin poder esperar o sin poder vacilar mas allá de ciertos límites.

Las nociones de optimismo y pesimismo impregnan igualmente a la racionalidad que, por cierto, también aparece imbuida de la cultura del o de los sujetos decisorios, con sus ascendientes propios del imaginario societario. No obstante, como bien recuerda (Schick, 1999):

“es difícil lograr certeza. La mayor parte del tiempo nos arreglamos con menos. Algunas veces no estamos seguras de que seguiría si hiciéramos esto o aquello, pero solo sabemos que podría seguir; sabemos que son posibles diferentes resultados. Supongamos que podemos decir de cada uno de los resultados de cada una de nuestras opciones cuán posible es, cuán probable es y también cuánto nos ofrece. Estamos entonces enfrentando lo que se llama un problema de elección bajo riesgo, y para tales problemas existe una lógica especial”.

Lo que para los antiguos era beneficio para nuestro tiempo se llama utilidad sigue (Schick, 1999):

“se refiere a las utilidades de los resultados posibles y a la utilidad esperada de la opción que tendrían estos resultados. Esto último es el promedio ponderado de probabilidad de las utilidades que el agente asigna a estos resultados, el promedio ponderado de probabilidad de sus estimaciones actuales. Y podemos expresar la lógica de esta manera: Una persona racional quiere utilizar una opción que maximice su utilidad esperada, una opción tal que ninguna otra tenga una expectativa de utilidad tan grande, y esa persona elige una opción que cree que es de esa clase.”

Sin perderle pisada al autor, es bueno recordar que las ponderaciones son las diferentes probabilidades a condición de la opción que se ha tomada. Asimismo, las valoraciones son las de los resultados como el agente las interpreta. Igualmente, otros conceptos u otros teóricos sostienen que la racionalidad requiere satisfacciones parciales como aquella de la utilidad esperada y fuerza es considerar que hay una instrumental que emerge en el escenario endógeno de la racionalidad pretendiendo ilustrar u aclarar la elección. Nos referimos a los conceptos de límites de seguridad y de límites esperados a los que se refiere (Levi, 1980).

En el casino de la vida también se asumen que la lógica del riesgo supone la maximización de la utilidad. Se le llama a ese ejercicio y a la asistencia de pensamiento que lo sustenta bayesiana. Toma su nombre de Thomas Bayes quien en el siglo XVIII visualizó la dinámica de las probabilidades numéricas y las derivaciones que de ellas podían esperarse. Se trataría de asignar utilidades y probabilidades en una determinada circunstancia lo que trasladado a la realidad, lo cual no es fácil por cierto tendría significativas implicaciones.

De otro lado, el economista Frank Ramsey valiéndose igualmente de las observaciones sobre el comportamiento de las personas evidencia que consciente o inconscientemente las personas esperan y asignan utilidades a sus preferencias.

Elegir racionalmente significaría elegir sobre buenas bases, tener buenas razones pero además convivimos con el riesgo y desde luego hacemos de él

una suerte de asociado. Lo que sin embargo también concluye en una tendencia a imaginar que la luz en el túnel de nuestra existencia tiene una fuente de energía bayesiana, calculadora y utilitaria.

17.6. DEL LIBERALISMO Y OTROS BAYESIANISMOS MÁS

¿Cómo no encontrar legítima la decisión racional? ¿Cómo encontrar legítima la decisión que no se asienta en la complejidad de la racionalidad? Hemos visto en la observación que alcanzamos hacer del pensamiento de John Locke, versátil y al mismo tiempo moderado, buscador de equilibrios, para el que el hombre y su naturaleza son a la sociedad y su esencia una trama tejida de principios sobre la libertad, la propiedad, la individualidad, la regularidad, la equidistancia, la prevención de la potencia pública a la que hay que limitar organizándola y frente a la cual, a diferencia de Hobbes, no hay cabida para la enajenación.

La decisión liberal se mueve en el contexto consciente del riesgo, espécimen desviado de la certeza o desvarío del conocimiento, mutante inesperado, agente de la turbulencia con que se aborda el viaje de la vida. Su cuantía, su alcance, su ontología, no sólo no son previsible frecuentemente, sino que, además, el estilo de vida que adelantamos lo convierte en un fantasma que merodea el teatro tecnológico fogoso, intenso y creativo de la contemporaneidad.

La teoría política liberal se sostiene en los valores del liberalismo que han recibido aceptable cobertura en este trabajo. Concienciar el riesgo es un gesto de estabilidad que no procura, sin embargo, mayores certezas. Construimos una lógica de pensamiento articulada en convicciones y elucubraciones para que dentro de un cuadrante educado por la lógica deambulamos.

La elección se pretende racional porque así debe serlo, pero, parte del riesgo consiste en que no sea así. La determinación de la decisión sólo puede ser

parcialmente explicada pero aún así, la dificultad mayor no estriba en la falta de elementos de juicio sino en la tendencia a creer más que a confiar en nuestro pensamiento. La escogencia social si bien difiere de aquella que se fragua en el vecino, en el amigo, en uno mismo viene navegando por las mismas aguas sólo es una cuestión de mareas y corrientes la que la distingue del quehacer individual... Tal vez fue siempre así... Tal vez será siempre así...

VII. CAPÍTULO V

1. DE LA REPUBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA O EN EL ESTADO CHAVISTA.

1.1. ¿SOMOS HISTÓRICAMENTE RESPONSABLES?

¡El aniquilamiento del fiero caudillaje es el mejor presente que pueda ofrecerle patriota alguno a su país, sujeto al pasado yugo de su maldecida dominación! Con esta ejecutoria es que quiero presentarme ante el tribunal de la Historia y esperar con ánimo tranquilo el fallo de la justicia. (Castro, 1971)

Ubicarse desde un balcón de la historia de la república en Venezuela, obliga a decidir un punto de partida y tránsito y es de sumo interés detenerse ante el fenómeno del caudillismo en nuestro país, desde el punto de vista de relaciones de poder entre los distintos hombres que han tenido su espacio en la historiografía venezolana. Cómo se alcanza, se mantiene y se estructura el poder político en los tiempos posteriores a la Independencia, más los ideales de constituir un Estado Liberal, son los temas que aborda Urbaneja y que se presentan en seguida. La figura del caudillo ocupa un lugar en la Venezuela del siglo XIX. Se trata de un hombre que, gracias a sus hechos de guerra y a su capacidad para establecer relaciones estrechas con los hombres a los que manda, ha adquirido un prestigio elemental y efectivo sobre una masa de potenciales seguidores. El número y la lealtad de esos seguidores convierten al caudillo en un hombre capaz de realizar hechos de guerra: combatir, alzarse, derrotar.

Las fábricas de caudillos son las guerras de diversas escalas: la Independencia, la federal, los diversos alzamientos y revueltas que atravesaron aquellos cuarenta años movidos. En tales ocasiones es cuando mejor puede adquirirse el prestigio necesario y el trato con los hombres simples que se requiere para ser seguido.

Con mucha frecuencia los caudillos eran además importantes propietarios de tierras y bestias, y tenían a su disposición jornaleros trabajando en y con ellas. Eso les daba una base cierta de operaciones y una disponibilidad inmediata de hombres armados.

Los seguidores de un caudillo, en principio, obedecen a éste directamente, y sólo a él, aunque tenga menor jerarquía que otros. Los seguidores de un caudillo local no son seguidores del caudillo de la región en la que esa localidad está incluida. Si este caudillo regional quiere tener el seguimiento de los seguidores del caudillo local, debe obtener primero la lealtad de éste mismo. Siempre, claro está, que el local sea de veras un caudillito, y no un simple intermediario del caudillo de mayor nivel.

Este universo caudillesco es muy inestable, porque el mundo de los caudillos está lleno de rivalidades de diverso origen. Cualquier caudillo de cualquier rango puede levantarse en armas, por cualquier motivo. La forma de controlar esa potencial inestabilidad es que los caudillos más prestigiosos logren crear en torno a sí una pirámide de caudillos regionales y locales suficientemente fuerte.

Sostiene (Urbaneja, 2004) que el caudillo mayormente se mueve en medio de la inestabilidad que este mismo esquema de relaciones desarrolla. Señala que la independencia que tienen entre sí los diversos caudillos hace que la sumisión o alianza en que uno pueda entrar con respecto a otro que sirve de centro, es una situación de hecho. No está garantizada por normas ni por pactos formales. Puede romperse en cualquier momento, por cualquier motivo, cuando a un caudillo que cavila sobre su alzamiento encuentre que el cálculo le da como para alzarse y obtener determinado objetivo que se planteado con ello.

¿Qué controlan los caudillos? El autor señala que los caudillos controlan las principales fuentes de fuerza armadas de aquella Venezuela. Controlan la violencia física. A su voz de mando, unas decenas o unos centenares de jornaleros, esclavos, agricultores, realengos, a pie o en mulas, con

mosquetones, pistolas, machetes, lanzas y palos, saldrán a combatir, a defender la Constitución y las leyes, o a recorrer, o a pillar y a quemar. Los caudillos con frecuencia ocupan los cargos que están previstos en la estructura formal del gobierno establecidos en la Constitución y en las leyes que expresan el proyecto liberal en realización.

1.2. LA LEGITIMIDAD EN LOS CAUDILLOS.

La presencia simultánea de los caudillos y su orden de mando y de un Estado liberal en formación nos plantea uno de los rasgos característicos del siglo XIX en Venezuela: la coexistencia de dos fuentes de legitimidad, de dos principios de obediencia. Uno ha sido llamado de democracia elemental por los estudiosos del fenómeno caudillista. Su base es el reconocimiento por parte del hombre simple, de la superioridad del caudillo en algunas destrezas que aquél considera primordiales: don de mando, audacia, valentía, intuición. El otro principio de legitimidad es de carácter abstracto: las leyes, los procesos institucionalizados, como las elecciones, cuyas formas se supone que destilan la voluntad del pueblo o de su parte más valiosa e ilustrada. La fundamental pregunta: ¿por qué el que manda debe ser obedecido?, tiene dos tipos de respuesta en esa Venezuela, muchos le obedecen porque es su caudillo, o porque es el caudillo mayor, a quien su caudillo sigue. Otros pocos, le obedecen porque, según las leyes, es el que debe mandar. Otros obedecen por las dos cosas.

En el trabajo presentado en la (Urbaneja, 1975) trata el tema del Caudillismo y del Pluralismo en la Venezuela del siglo XIX, y en lo que se refiere a esta investigación, es importante precisar a continuación las referencias que hace en cuanto al primer sistema de relaciones de poder. La cuestión de la base del poder del caudillo es uno de los puntos donde hay mayor divergencia entre los autores venezolanos que han tocado el tema. Para Irazábal el fundamento es económico: la posesión de tierra, que acarrea dominio de los hombres; para Arcaya es psicológico: la sugestión

que se traduce en prestigio; para Mijares se trata de una cadena desgraciada de hechos que se origina en la guerra de la Independencia y que no responde a la verdadera vocación civilista y legalista de la sociedad venezolana.

El autor parte del hecho de que los enemigos del caudillismo en Venezuela siempre han dicho que el régimen caudillista oscila entre el despotismo y la anarquía, siendo todo caudillo un aspirante a déspota. Si logra sus metas, hay despotismo y si no las logra queda como elemento asocial, inasimilable por cualquier tipo de vida regular y pacífica, fermento latente de subversión y por tanto de anarquía. Llegando a concluir que se han gestado dos nombres para cada una de las dos situaciones: caudillismo despótico y caudillismo anárquico.

Urbaneja incorpora un tipo ideal de caudillismo, al cual denomina como *caudillismo piramidal*, el cual funciona como productor de alguna forma de orden social en una sociedad de bajo grado de integración nacional y la toma de decisiones tiene como sujeto principal al caudillo que obtiene la obediencia de todos los demás. Vale destacar que, la decisión de ese caudillo no es tan despótica como parece. Tiene al menos que tener en consideración los intereses de los componentes de la red caudillesca nacional para que no fermente en ella la tentación anárquica y subversiva. El sistema obtiene su mayor estabilidad cuando es la conveniencia más que el temor la base de la sujeción al caudillo principal. Si bien la conveniencia no es tampoco muy estable, implica al menos cierto tipo de consenso y permite que se le añada el cemento de la lealtad, pudiéndose generar además entre ambas una suerte de espiral inflacionaria. Por el contrario, el temor está vinculado a la impotencia y al deseo de salir de ese temor y esa impotencia, y excluye cualquier sentimiento de lealtad.

La pirámide caudillesca se construye, así como un gigantesco compromiso por el cual el caudillo principal respeta los intereses de los demás caudillos subalternos. Estos participan entonces en el proceso de toma de decisiones.

1.3. LA TESIS DEL “GENDARME NECESARIO”

La tesis que plantea el sociólogo, historiador político y periodista Laureano Vallenilla Lanz, se puede decir, que es un trabajo estructurado y orientado a exaltar el “sentimiento hacia la autoridad”, hacia el orden y a la demanda que el pueblo venezolano hace de un gobernante con “mano dura”, que inspire el temor y que a través de ese temor mantenga la paz.

Hace (Vallenilla Lanz, 2000) su estudio partiendo de los relatos históricos no solo de Venezuela sino de otros países que también han necesitado de la figura del hombre policía o vigilante frente a los asuntos públicos. En este sentido señala :

“Es evidente que, en casi todas estas naciones de Hispano América, condenados por causas muy complejas a una vida turbulenta, el caudillo ha constituido la única fuerza de conservación social, realizándose aun el fenómeno que los hombres de ciencia señalan en las primeras etapas de integración de las sociedades: los jefes no se eligen sino se imponen.”

Partiendo de los hechos de la guerra y su impacto en los hombres de la Venezuela naciente, de donde toma el sustento el autor, para afirmar que, ante las convulsiones de la vida social luego de la independencia, se va erigiendo la necesidad de la subordinación obligatoria a un jefe.

Después de los catorce años de guerra que padeció Venezuela, el estado en que ésta había quedado era de miseria, hambre, robos, saqueos, esclavos rebeldes y algunos levantamientos en el país. Frente a tales situaciones el gobierno dictaba leyes severísimas en contra de los ladrones, los castigaba con la pena de muerte y condenaba a los vagos a servir por años como soldados en la marina de guerra. Bolívar frente a este desastre, abogaba una vez más por salvar a la Patria y no dejar que esta sucumbiera en la anarquía, decía que había de sacrificarse si era necesario por impedir su ruina.

La necesidad de refrenar la anarquía, de establecer el orden, de imponer el respeto a la autoridad, el pensamiento que iba a imperar la mente de los grandes hombres tales como Páez, Bermúdez, Monagas, Urdaneta y el

mismísimo Bolívar. Quienes tenían que cumplir con el deber supremo de amparar, con autoridad, el renaciente orden social contra aquellas bandas que asolaban los campos, saqueaban e incendiaban las poblaciones y vejaban a las autoridades.

Vallenilla sostendrá que es la valentía de estos hombres, el reconocimiento como jefe supremo y representante, el imponerse como el caudillo ante sus subordinados, los que han llevado en cierta forma a la evolución necesaria de nuestra República.

1.3.1. GONZALO RAMÍREZ CUBILLAN SOBRE LA TESIS DEL “GENDARME NECESARIO”

En una síntesis que realiza Ramírez Cubillan y que se expone en el prólogo del texto: *Cesarismo Democrático* de (Vallenilla Lanz, 2000), vale destacar la siguiente referencia que hace en cuanto al autor: “Partiendo de la situación del país y en vísperas de la muerte de Bolívar, era conveniente salir del caos aferrándose a la entronización del caudillo, un poder personal y nacional lo suficientemente fuerte como para convertirse en la verdadera ley de la República. El caudillo fue una institución política, a la que Vallenilla denominó Gendarme Necesario. Esta institución se consolidó en los primeros tiempos mediante lo que el autor llamó “solidaridad mecánica”, concebida como el apoyo que los caudillos le daban al más fuerte de ellos, cimentado sobre la lealtad de hombre a hombre, y luego terminó de consolidarse con el proceso de “solidaridad orgánica”, lo que ya significa la formación del Estado con el concurso del poder absoluto del caudillo. Así el Gendarme Necesario crea en Venezuela lo que el autor denomina Cesarismo Democrático, un régimen basado fundamentalmente en el ascenso al poder de caudillos provenientes de la entraña más profunda del pueblo, quienes se imponen por la vía de las armas en la guerra civil cuando tienen el apoyo colectivo, y luego son desplazados del poder por la muerte o por el veredicto popular, también en conflictos armados civiles. El Cesarismo Democrático implica el origen popular de los caudillos que gobiernan.

1.4. DEL NARCISISMO CAUDILLEZCO Y LA HISTORIA

Insalvable resulta (Castro Leiva L. , 2009) en el camino al análisis que conduce a la República Bolivariana de Venezuela. Desde sus estudios de republicanismo, anotamos al investigador y docente, siempre pertinente en el examen de los conceptos alusivos a la experiencia republicana en la historia humana y acaso también la venezolana e, igualmente, en la advertencia ciudadana desoída sin embargo, aquel 23 de Enero de 1998 en su discurso pronunciado ante el Congreso de la República de Venezuela, con motivo de cumplirse 40 años de la República Civil, único período de gobierno de los civiles en la secuencia que se inicia en 1811, lo cual es bueno constatar y repetir.

Entre numerosos textos que de la dilecta pluma del Doctor de Cambridge hay que resaltar, por su veraz e útil significación, hay uno que nos toca el espíritu y con el que trabajaremos en este segmento ab initio. “***Sobre la absolución de la historia***” nos capturó la atención y el espíritu, permitiéndonos nosotros con admiración y respeto, breve y modestamente unos comentarios y citas que, nos resulten cardinales, para comprender y orientar nuestro trabajo.

Trae a la mesa de sus análisis (Castro Leiva L. , Sobre la absolución de la Historia, en Obras de Luis Castro Leiva, 2009) una afirmación de Fidel Castro que descubre al seminal por sí solo: “*Condenadme, no importa, la historia me absolverá.*”

En América Latina se arraigó el criterio de la significación de las individualidades que encarnan al poder como coyunturas vivas que terminan y comienzan ciclos, épocas, eras por su genio telúrico y cuasi sobrenatural. Suerte de deidades caprichosas, abusivas, se atribuyen invariablemente razón, certeza y, desafiantes, arrogantes, dejan en la convicción de su

derecho a la posteridad, pendiente, la segura aprobación de sus cuentas. O acaso, la historia haría para ellos de Corte de Casación. Castro Leiva rescata, de la simulada banalidad en que se ciernen las declaraciones de hombres del poder, una autentica joya que a ratos pareciera del lugar común pero que, viniendo de Fidel Castro, asemeja un tesoro que propende a nuestra mejor comprensión. Cual Benjamín, en el sentimiento de Hannah Arendt, Castro Leiva merece un cognomento, “pescador de perlas”, (*Perlentaucher*) imaginándolo al tomar de las profundidades una frase, un objeto para, al descubrirlo de su escondite mimético, advertir su notable valor (Eennis, 2006).

Castro Leiva nos enseña que esa metáfora forense de la historia como tribunal de absolución implica, toda una entidad conceptual y lingüística en nuestro continente y se dispone a examinarla. Para (Castro Leiva L. , 2009) La Historia:

“... juzga y enjuicia, es decir, algo más que la exterioridad tangible de unas instituciones. Se propone concebir que lo que la historia sea, es o debe ser, es igual a la actividad intelectual que permite la formación de juicio. Se supone aquí, a través de otra metáfora, que, así como el juez para decidir el caso juzga, es decir emplea su razón, e.g. califica, subsume, arguye, dictamina, así también la historia ha de proceder o procede ya.”

Y acota el maestro:

“De la razón humana, del juicio, se transfiere el sentido que le da sentido a lo que supuestamente la historia (aún no determinada ni diferida) haría.”

Remata (Castro Leiva L. , Sobre la absolución de la Historia, en Obras de Luis Castro Leiva, 2009):

*“A esta visión se le agrega, además, el Atributo propiamente forense –la sentencia- que suple o determina volitivamente el proceso de calificación fáctica que cumplen los jueces encargados de decidir. Y aunque pudiera argumentarse en contra de esa suposición que los jueces pueden no tener que habérselas con cuestiones de hecho sino de derecho, pareciera que, en esta traslación metafórica forense, la **questio facti** se pre-supone en el juicio que la historia como juez daría: la más de las veces el juicio de la historia retóricamente versa sobre lo hecho o actuado; hay así una verdad que se ofrece para su enjuiciamiento.”* (negritas nuestras).

Castro culmina esta presentación de la metáfora forense “*in comento*,” connotando a lo afirmado, (Castro Leiva L. , 2009):

*“Por último, decir que la historia absuelve o condena proporciona la suposición final de la actividad intelectual y judicial que estaría caracterizando **ex hypothesi** a la historia, cualquiera que sea su naturaleza, esto es, lo que ella sea en cuanto tal (si es que cabe esta manera de decir con respecto a lo histórico). Así como la justicia termina por sancionar o aprobar, así también la historia haría lo propio, es decir, la justicia se imparte, se sentencia a través de la manifestación de su verdad.”*

Creemos evocar a Malraux y: **“Lo que hace trágica a la muerte es que convierte a la vida en destino.”**

En su precisa exploración arriba a no pocas conclusiones y una que nos conmueve reza (Castro Leiva L. , 2009):

*“...se puede hipostasiar aún más ese hacer finito y ansiar poéticamente que la historia sea juez hasta de los historiadores. Pero aquí lo poético de la metáfora traspasa la frontera de lo pretérito y de su oficio y le encomienda a su **fantástica creación**, la universalidad de la Ley del Tribunal hacia el futuro, y convierte a éste último y a la historia en destino.”* (negrillas nuestras).

Castro Leiva admite a la retórica en sospecha permanente pero, asume a la metáfora como parte del discurso político venezolano y latinoamericano eventualmente. Castro Leiva luego, circulariza una noción que de lo sublime deriva en lo bueno y deja flotar en su glosa a la ética que emerge sin embargo inevitable. Lo hace sin reivindicarlo al mediar en su discurrir con el positivismo criollo al que trata con respeto y consideración, especialmente a Laureano Vallenilla Lanz y a Gil Fortoul porque son testigos del mismo tiempo y concurren al “momento” en que se pone a prueba la metáfora. Finalmente, entre el lingüista, el literato, el historiador, el ciudadano parece haber una transacción. En efecto; se aclaran brumas que sobre el discurso y desde la metáfora pudieran irrumpir (Castro Leiva L. , 2009):

“En conclusión, el positivismo evolucionista no merma el poder de la metáfora. No extirpa – a pesar de breves escarceos- el poder de la estética de la retórica patética. El liberalismo republicano si acaso sale depurado y reforzado. Al idealismo de la padeia histórica ilustrada, de la elocuencia de Rollin y de Fénelon, del delirio de Rousseau y de Bolívar, se le añade la garantía de la historia como progreso o proceso evolutivo. Justicia, verdad y necesidad se entretejen saliendo victoriosa la razón retórica ilustrada. La historia de los pueblos es necesaria, determinada, causal; el libre arbitrio una ilusión, pero desde sus mecanismos biológicos la libertad resplandece a través de algunas voluntades geniales.”

Culmina el genio del maestro (Castro Leiva L. , 2009) con:

“El tercer y último elemento de disposición interpretativa de la viabilidad de la metáfora...y...esta constituido por el surgimiento y expansión del marxismo en Venezuela y América Latina.”

Y nuestro ciudadano cita a su vez con rigor, (Castro Leiva L. , 2009):

“Es la división de la sociedad en clases y el antagonismo de intereses que esa división entraña, la causa de la violencia revolucionaria. Sólo oponiendo ésta, a las clases empeñadas en mantener a sangre y fuego su dominación, sus privilegios, determinadas relaciones sociales, puede en ciertos momentos históricos continuar en ascenso el progreso de las sociedades, ya que ningún cambio importante en la forma de la vida social se ha logrado hasta hoy sin los esfuerzos y penalidades de todo alumbramiento.”

Y del mismo autor (Castro Leiva L. , 2009) citando a Irazabal se podía leer antes:

“Las revoluciones son fenómenos históricos. Estallan de tiempo en tiempo en las sociedades, por encima, en contra de la voluntad de los hombres, cuando la evolución económica ha creado las condiciones objetivas necesarias para su aparición.” (negrillas nuestras).

En efecto; una visión determinista advierte sobre el inexorable destino que nos espera de devenir por el martillo de la revolución, sociedad socialista. Una suerte de ley histórica se cumpliría en ese sentido, ineluctable, imparable. Para dogmatizar como se intentó y además, convenció a muchos, se recurrió a otra metáfora solo que más radiactiva que aquella que venimos

comentando; la violencia es la partera de la historia. Continúa (Castro Leiva L. , Sobre la absolución de la Historia, en Obras de Luis Castro Leiva, 2009) sus citas así:

“Se trata, simplemente, -para decirlo en frase de Marx-, de que la violencia es la partera de toda sociedad antigua que lleva en su entraña otra nueva, el instrumento por medio del cual se impone la dinámica social y saltan hechos añicos las formas fosilizadas y muertas.”

Construyendo mitos y mediatizando la historia algunos intentan aún la absolución, pero, no es tan sencillo. Cada día se patentiza más un sentimiento de culpa y una presunción de dolo que no desaparece, ni del cual podemos evadirnos, jugando a la dialéctica para precisamente contaminar la historia. El ser humano ensayará para revisar, comprender y hacer justicia precisamente más que los registros orientados y las formas convencionales. Oirá el eco de la retórica patética para sintonizar en su memoria traumática y tembloroso tal vez, pero satisfecho asir a la verdad. Nuevamente cabe recordar a Walter Benjamin citado por (Eennis, 2006) y ese capítulo:” Ausgraben und Erinnern” (Exhumar y recordar) citado y comentado con fascinación por generaciones de genealogistas, lingüistas, historiadores y que nos llega en un trabajo de antología:

“La lengua ha dado a entender de manera inequívoca, que la memoria no es un instrumento (Instrument) para la indagación de lo pasado, sino más bien el medio (Medium) para ello” (negrillas nuestras)

En ese escudriñar y valorar sin embargo que, nos conduce a la metáfora y al maestro Castro, legitimamos, pensamos, una reflexión y tal vez del mismo cuero es la tira de aquella que explica que, Fidel Castro se permita sarcástico, encarar la condena de algunos en su tiempo y apelar de esa sentencia ante el supremo Tribunal de la Historia y más aún, aspirar la absolución. No se irá liso el condenado pensamos y diremos por qué. Se trata de asumir el impacto y la consecuencia que para los otros tienen

nuestros actos. Creemos que el poder y la vida tienen en común que no se cumplen impunemente.

No se trata aún de pedir o rendir cuentas, pero, intuimos que conviene continuar la reflexión respondiendo o intentando al menos responder una interrogante, ¿somos históricamente responsables? Antes de seguir, advertimos que la pertinencia de la pregunta obra en la línea de análisis de la República Bolivariana de Venezuela, orgánica y funcionalmente idea central de buena parte de la presentación temática de nuestra investigación y ante la cual, será menester explorar la secuencia de origen, además de su dinámica de implantación. No queremos caer y menos tan temprano en la tentación filosófica de las aporías académicas o de los laberintos existenciales que nos atraen y distraen seguramente, pero, sentimos necesario comenzar asintiendo. ¡Si lo somos!

Siéndolo; debemos entonces asumirlo y para ello, nos explicaremos. La responsabilidad es un concepto de moda y se comprende que así sea. Hoy en día exploramos en los campos del acontecer societario y aparece rápido, el ineluctable mundo de los requerimientos y de los señalamientos de legitimación activa o pasiva en prácticamente todo el escenario de los hombres y por supuesto, en el político no descubrimos y muy al contrario, ninguna excepción. La consciencia de la sociedad del riesgo tan en boga en el discurso contemporáneo explica la situación. Ser o no ser responsables o apuntar a una dinámica que lo demanda para si u otros se torna ineludible. El registro de nuestras conductas y la consideración de los hechos y acontecimientos que nos conciernen se vuelven una práctica sistémica, pero, lo que nos viene al espíritu y nos asalta intensamente es la convicción de que es menester para vivir humanamente concienciarla y ello responsabiliza. Entre la virtud de la antigüedad y la contemporaneidad se postula una sustitución y esa es la de la responsabilidad.

En paralelo; recordamos que el vocablo responsabilidad es novedoso si tomamos en cuenta que de él los diccionarios de la lengua francesa (Villey M. , 1977) o española comienzan a hacer uso desde las últimas décadas del siglo 18 en Francia y al inicio del siglo 19 en España. El concepto de responsabilidad que descubrimos “*in limine*”, alude al contenido jurídico de la imputación que por cierto regularmente comparte alojamiento con el concepto moral. Resulta de atribuir al sujeto por la relación del susodicho con conductas que derivan en resultados gravosos para otros, una vinculación y una consecuencia. La persona estaría así, unida a su comportamiento y necesariamente, esas acciones suponen un impacto en la esfera social que se detecta y aprecia, sin embargo, ha de verse en dos sentidos operando esa responsabilidad que de un lado es imputación pero del otro es carga y deber pendiente (Riccoeur, 1994). Sin pretender abordar la noción de responsabilidad más hondamente, lo que haremos aguas abajo necesariamente, acotemos con Hannah Arendt citada por (Revaultd, 1994) que la decisión que exhibe un titular del poder no lo tiene a él solo como responsable pero su rol es vital. Decidir pesa, significa, compromete. De la campanada resuena como un eco que coloca a Arendt ante la perspectiva hegeliana, una sentencia; “La historia del mundo es el Tribunal del mundo.” No hay novedad por cierto en eso. Si la historia es Tribunal y exculpa o inculpa, juzga pues y lo hace partiendo de un sujeto susceptible de reo cuya conducta es apreciada, escrutada, analizada, evaluada. De allí repetimos a Aristóteles y “*Somos lo que hacemos.*”

Cabe también evocar a los latinos: “***Nullum crimen sine actio.***” La responsabilidad en que pensamos no obstante, la que nos viene al encuentro ahora, es aquella de la historia, la que viaja con ella, forma parte de ella, la caracteriza y aunque no siempre se revela en su entidad o más preciso, demora en mostrarse eventualmente la historia es y fue siempre responsable y así entendemos lo que (Baptista, 2000) colige y resume en una sentencia,

una locución densa, una escultura del lenguaje “***El futuro es el origen de la historia***”. La definición de Historia nos recuerda entretanto aquella severa advertencia contenida en el aforismo latino que reza; “***Definitio omnis periculoso***”.

Empero sabemos que la visión de la historia suele hacer del pasado el objeto de su atención, pero cuidado; no es ese el único ni el exclusivo ni el excluyente, tal vez debamos recordar una cita para comprender un pensamiento que nos viene al espíritu y es el epigrama de William Faulkner citado por (Kohn, 2007) que repetía Hannah Arendt frecuentemente:

“El pasado nunca está muerto, ni siquiera es pasado.”

O aquello otro de Santayana citado por (Kohn, 2007):

“Quienes son incapaces de recordar el pasado están condenados a repetirlo”.

Permitiéndonos entonces, en este grado de la reflexión un discurrir, diremos que la historia es una fragua que comienza con las acciones que la hacen luego posible, concreta, cierta. Aún cuando a veces creemos ver magia en la historia, suele ésta ser un resultado, un efecto de variada etiología. Un movimiento que se cumple uniendo elementos y coordinando respuestas, una serie de sonidos correlacionados, un accionar coherente dentro de la racionalidad humana asistida por instintos turbadores y particularismos que la contaminan a ratos inclusive. El hombre es en su complejidad, un agente histórico basado en su ontología. Por eso hemos descubierto la definitiva y determinante importancia que tiene para el estudio de la historia y por cierto para los conceptos, la observación del entorno político, social, económico, moral, religioso, filosófico y lingüístico. La historia debe sincronizar esas variables y le debe para ello mucho a la memoria.

De ellas; de la historia y la memoria hemos aprendido también que, así como en la antigüedad y luego en la edad media observamos a la naturaleza hacer, dando lugar a una extensión y una elaboración de

construcciones gnoseológicas basadas en el seguimiento de los comportamientos naturales, también inferimos que la vida está determinada por el hombre, en ejercicio de su libre albedrío. La diferencia nos la mostraron los griegos al distinguir y empeñarse seriamente en elucidar, la *physis* del *nomos*. En efecto, la hermenéutica de ambos conceptos acompañó la reflexión en el llamado siglo V a.c. tiempo aquel reconocido como de la ilustración de Atenas. Ello luce a la distancia “natural,” si tomamos en cuenta el fecundo proceso de discusión y pensamiento que, en búsqueda de consultas y opiniones se escenificaba. Los griegos para los que la educación era una auténtica empresa espiritual y moral, grababan y tallaban en el trámite de la formación del hombre griego. Para definir ese curso existencial, cabe invocar el vocablo “*Paideia*” que, como conocemos, significa más que educación, cultura o civilización y por cierto, no ha lugar a ser traducido por esos sustantivos sino por lo que el significaba, (Jaeger, 2010). *Physis* y *nomos* sin embargo, suponen *ab initio* una oposición entre lo que es por naturaleza y aquello que lo es por determinación del hombre. El asunto no se queda allí y se amplía pincelando dos ambientes, el de lo divino y ese otro de lo humano. Esta distinción, nos ilustra la doctrina, es fruto de un cambio de perspectivas que se produce a raíz del giro que experimenta la sociedad ateniense y debe decirse la mismísima heliade. Desde Homero y la glosa ético-aristocrática saltarían hasta la isonomía, isegoría e isotomía. De la mano pues de los sofistas y Protágoras a la cabeza, pero de Sócrates, Platón, Aristóteles igualmente se echa a andar la reflexión y la exégesis va perfilando y decantando el mundo de la *physis* y el del *nómos*. Lo que queremos resaltar es y consiste, en el hallazgo de la dinámica racional y de la voluntad en el teatro de la vida humana, separado de aquellos elementos, circunstancias, situaciones que obran sin su concurso o más precisamente sin que el hombre los establezca. El *nómos* es ontológicamente la cultura como obra del hombre, son sus usos y hábitos legitimados en la racionalidad y, la ley desde luego que el hombre hace y recoge de la vida misma como

pautas, reglas, modos de convivencia a sostener y acatar. Es en su etimología una acción de “atribuir, dar o reconocer, asignar” y se dirige hacia la noción de convencionalidad humana, (Chantraine, 2009). Nos permitimos deducir lo que se propone como una obviedad, y el que el poder como la voluntad del hombre, su discernimiento y su decisión son frutos del árbol del nómos.

Es cierto que *physis* y *nómos* se interpelan por así decirlo pero, no creemos que pueda hablarse de un desarrollo social, de una plataforma de coexistencia ni siquiera de una conjunción de factores culturales de individualidades sin que medie una diferenciación de esferas que contengan u ofrezcan plaza a confrontaciones pero también a solapamientos de la *physis* y del *nómos*. La historia no será una excepción.

Pero, además; será menester pasar una primera de las pruebas que se presentan en la búsqueda que emprendemos y se refiere a la visión de justicia que es propia de toda evaluación histórica. No podemos hacer ese registro frío, impersonal, amoral, mecánico porque carecería de veracidad. Recordando y ya lo hemos hecho antes, al poeta José Bergamín “***Si yo fuera objeto sería objetivo, pero como soy sujeto soy subjetivo***”.

La historia fue y es la vida y ella es lo que somos y no otra cosa. Por eso hay que atreverse a juzgar como un esfuerzo de comprensión y no de sanción, aunque lo uno contraiga a menudo ese trance. En términos sencillos; apreciamos la mirada histórica desde una perspectiva que une lo que somos a lo que fuimos y sentimos a lo que vemos y así comprendemos. Cultura al apoyo por supuesto. Nos viene al espíritu aquello de Aristóteles, ya antes citado pero pertinente otra vez, y ***somos lo que hacemos*** o aquello otro del Quijote, ***nadie es más que otro sino hace más que otro***. Señalamos que, el episodio y la secuencia son actos que incluyen una responsabilidad y por ello entendemos una evaluación de propósitos, de

oportunidad, de roles, de circunstancias, de situaciones, emociones, tentaciones y acciones, decisiones, de valores, creencias, razones e intenciones. Puede el azar estar allí, las resultas ser influidas, pero, la comisión voluntaria de actos responsables es el capital del examen histórico.

Para comprender y saber, apelaremos a la memoria, a la que sabemos pariente de la historia que se pretende específica. Es la memoria un interlocutor que calificamos a menudo como impertinente, desafiante e intolerante; sin el cual, sin embargo, prescindiríamos de la verdad. Eric Hobsbawm, en "**La historia de la identidad no es suficiente**" citado por (Cattaruzza, 2011) anota:

“Nuestra historia, pensada para la comunicación universal de lo que pudiera verificarse mediante las pruebas y la lógica, ¿tenía alguna importancia para el recuerdo de aquella gente, recuerdo que, por su propia naturaleza, era suyo y de nadie más?”

La memoria tomó significación académica e historiográfica a partir de los años 70 del pasado siglo. Aconteció que tanto en el viejo continente como en Norteamérica se elevó a la memoria al sitio propio de los temas u objetos de estudio preferente. También llamó la atención y como categorías, la historia del presente o la historia oral. Los franceses especialmente, aunque no únicamente, metieron bajo el lente que escudriña, a la memoria y, así Wachtel, Joutard, Nora, Le Goff distinguieron la memoria individual de la colectiva y asentaron que sin ella no podría investigarse la historia contemporánea, (Cattaruzza, 2011). Pareciera menester adelantar que pasajes como el Holocausto o la caída del muro de Berlín “soltaron” a la memoria escondida por la Historia que era también ella, rehén de una visión confiscatoria de la realidad, sesgada por el imperativo de las versiones oficiales que actuaban como implantes en la estructuración de las presentaciones de hechos y circunstancias. En Venezuela basta con convocar a examen los sucesos del 11 de abril del 2002 para vernos inmersos en la situación que describimos.

Un hallazgo diríamos de otro lado, hace en su argumentación y desde la academia española, el distinguido docente (Reyes, 1997) al constatar, pero no de Perogrullo afirmar que, hacemos del olvido, una suerte de perdón benevolente y deliberado que desarticula, de alguna forma a la justicia. La prescripción no es solamente un mecanismo de extinción de las obligaciones como la caducidad también lo es. Es un medio político para disolver en el olvido que opera con el paso del tiempo la injusticia y la controversia y desde luego la deuda moral y la responsabilidad misma. Nada más odioso que la impunidad.

¿Hacer memoria para que entonces? En la vida, en la cotidianidad, se dan cita el bien y el mal, en nuestras acciones o en la de aquellos que acompañan nuestro suceder igualmente. Entendemos que nuestro acontecer es consciente y nuestros congéneres, en mayor o menor medida así viven también. Ese encuentro del hombre que somos, que son los demás es pues entre el constante desenlace de la vida que fluye como un río de acciones y omisiones voluntarias e involuntarias, de relaciones de distinta naturaleza con intereses comunes e individuales y la contumaz encrucijada que nos desafía a tomar uno u otro camino. El fácil o el difícil, el cómodo o el exigente, el que nos place o el que nos disgusta, el que nos aventaja o aquel que nos compromete siendo nosotros además acto y potencia, ahora y después. Vivir es actuar, forzado o libremente, es optar, escoger la más de las veces y viéndolo de esa manera, fuerza es concluir que si nos planteamos vivir debemos hacerlo valorándonos y a los otros, desde un punto ecuménico. Eso implica asumir la vida con sentido humano, destacando que esa calidad que nos distingue, es espíritu y es razón, es consciencia, es responsabilidad, es civilidad. Para ello hay que subir a una colina que nos facilite un ejercicio de evaluación dialógica y no monológica y ese sitio se ubica únicamente en el conocimiento compartido en el discurso propio de la deliberación que es y será siempre un intercambio que obra en

la racionalidad y con la historia como escucha. Para saber hay que evocar y comprender y ya eso exige sobriedad, honradez, seriedad y testimonio de apreciación ética.

No corresponde al objetivo de estas reflexiones ahondar más en estos pozos profundos e inextricables de la filosofía, pero, con humildad diremos que entendemos vivir, hacerlo con sentido de historia y ello postula una articulación ética y a estos fines la definiremos como vivir con responsabilidad y para ello no podemos echar a la cuneta del interés, de la oportunidad, de la ocasión la realidad que fue. Para saber que es, debemos detallar lo que fue y por ello urge reivindicar a la memoria acuciosa que no morbosa, meticulosa que no tendenciosa, para diagnosticar, escuchar, mirar, vislumbrar y concluir.

Hans Jonas nos coloca enfrente de una suerte de péndulo en el que nuestra conducta nos hace ahora responsables de lo que alcance a las generaciones futuras y no es, como algunos ven, un asunto reducido al dominio tecnológico. Es cierto que, como lo demuestra Jonás, el hombre tiene un poder en sus manos que supera el conocimiento y la consciencia que de ese poder tiene y desde luego debe ser precavido pero el asunto desborda en su entidad espiritual y moral esas fronteras y se desparrama hasta empapar la vida misma y por ello, logra a las definiciones básicas y así conecta con la concurrencia societaria misma. Sin pretensiones nos vemos navegando en la política, en la economía, en las ciencias, en el derecho, en la literatura, en el arte signados por el mismo deber existencial responsable y ese compromiso es ético. Si así es, la memoria no solo es requerida sino indispensable, para la historia como para la justicia y para liderarla desde nuestro ejercicio responsable.

“*Vencedor eres un rey y vencido eres un bandido*” La historia pudiera ser tentada por el adagio mismo. La presentación de los hechos contaminada por las resultas y por eso, hay que acudir a la memoria que limpia y muestra.

2. ¿SIEMPRE REPUBLICANOS?

Acercarse a investigar los orígenes de la República en Venezuela implica abordar la concepción que se tiene de ella y examinar los acontecimientos históricos, jurídicos, políticos y sociales de comienzos del siglo XIX. La mayoría de los escritos relacionados al tema sostiene el papel esencial que jugaron los intelectuales de ese entonces y la forma en cómo ellos pensaban la política.

¿Cómo fue pensaba por primera vez la idea de república en Venezuela? Esta interrogante ha sido empleada por muchos autores que presentan sus distintas posiciones en sus respuestas. Uno de ellos vale mencionar, es Castro Leiva, quien pasa a resaltar el trabajo de los intelectuales de la época de la independencia y sus influencias.

En el texto denominado: *República, Revolución Y Terror*, Castro Leiva ayuda a describir la connotación que se tenía sobre el concepto de república en el contexto del momento, señala:

invocar el término de república era necesariamente apelar a las ideas de Libertad, Independencia, Regeneración Civil, Derechos Humanos, Constitución, Separación de Poderes, Soberanía, Contrato Social y Voluntad General, entre otras ideas que conformaban el ejército de los intelectuales republicanos.

Es por ello, que tales concepciones llegarán a influir en los llamados próceres de la Independencia y en especial a la personalidad de Bolívar. Será la idea de la *República Clásica* la que se impondrá partiendo de ciertas modificaciones y sobre todo del impacto que trajo la Ilustración a nuestra América. Leiva cuando señala a la república como un principio que se vincula a la regeneración política, lo hace definiéndola de la siguiente manera, (Castro Leiva C. , 1989):

“La República como cosa pública traza los límites entre los intereses privados y públicos. Por definición la República es Pública; por definición el republicanismo tuvo que concebir que el orden público supedita al privado y que éste no tiene otro propósito que el de asegurar el éxito del primero.”

Teniendo esta idea como la orientadora a los designios de los aires de libertad del momento, era condición necesaria, como lo afirma el autor, *conquistar la independencia como condición para que “actue” la causa Republicana.*

El que un orden, ya sea privado o público supedita uno al otro, arrastra al debate entre dos grandes corrientes: el liberalismo y el republicanismo. En el medio de ellas se halla la *libertad política*. Se tiene como idea general que en el liberalismo se concibe la libertad como ausencia de interferencia, mientras que el republicanismo identifica la verdadera libertad con la ausencia de dependencia de la voluntad arbitraria de una o varias personas, (Bobbio & Viroli, 2002).

Existe otro estudio que realiza el maestro Leiva y que vale la pena mencionar, puesto que allí se centra a descomponer y relacionar a la vez ambas corrientes y su repercusión en Latinoamérica. Leiva se enfoca en abordar el contexto intelectual, la historia, la cultura, los lenguajes e idiomas políticos que hacen referencias a la confrontación del liberalismo y republicanismo, y llega a sintetizar que lo que pone en juego en ambas corrientes es el combate que libran en el mundo el *comunitarismo* y el *liberalismo* en ética y teoría política.

Si bien resalta, que tal discusión no es nuestra, es decir que se nos ha impuesto, y que a la vez nuestros países latinoamericanos han buscado refugio en ellas, porque se han acostumbrado a exaltar los valores que trae consigo la república, sus ideas de moral y ética y al mismo tiempo se ha venido luchando por la libertad de muchas y variadas formas. Para iniciar su abordaje lo hace partiendo de la concepción que se tiene de *ciudad* en ambas perspectivas; posiciona al liberalismo como

aquella corriente que apela mas a la racionalidad por parte de los ciudadanos, entrando así su tinte utilitarista: la racionalidad tiene que estar presente en nuestras acciones e imaginar que es lo más apto, eficiente y universal en cuanto a la idea de justicia y el rendimiento de nuestras preferencias; estas premisas son para el liberalismo las que llevan a concebir la vida en común.

Frente a esa postura, el autor señala que tales ideas olvidan las reminiscencias que ha dado el republicanismo. Destaca el concepto de la idea de la ciudad en una república, la cual reclama a la historia política y moral configurándola como una forma de vida, para transformar sus prácticas cívicas en la felicidad de un bien común. El Liberalismo exalta la idea del individuo en la política mientras que para el republicanismo priva lo público frente a lo individual, la buena vida en comunidad.

El planteamiento del autor a lo largo de su trabajo, es el preguntarse si es posible configurar o establecer una república liberal, haciendo mención que tal elucubración ha sido signada por varios intelectuales nuestros, incluyendo de esa manera al mismo Simón Bolívar para quien, ese era su objetivo. Afirma que los venezolanos hemos creído y deseado que se puede fundar una república liberal moral y políticamente realizable. Ante tales ilusiones (Castro Leiva L. , 1999) termina respondiendo que:

“Mientras más republicana sea una república menos liberal podrá ser; y que mientras más liberal sea, más se perderá como república. Los dos términos, el sustantivo república y el adjetivo liberal, se hallan entonces tironeados por una oposición fundamental”

2.1. LA REPÚBLICA INDEPENDIENTE

Para entender los acontecimientos políticos del momento en que se hace la Declaración de la Independencia de nuestro país, hay que remitirse al contexto que existía para ese entonces, que ideas eran las que predominaban, de donde venían y quienes fueron los agentes de permear

tales ideas y plantearla en el escenario propio venezolano. Se ha referido antes, la figura de los legisladores del momento, ahora bien, cabe preguntarse quiénes eran estos hombres, de donde venían y hacia donde se proyectaban. Sus ideas, su educación, preparación intelectual y sus actuaciones que lo llevaron incluso a muchos de ellos a ser considerados como *próceres de la independencia* o que simplemente ocupan un lugar importante en la historiografía no sólo venezolana sino del mundo americano.

En el apartado que realiza (Díaz Sánchez, 1993) titulado *Evolución Social de Venezuela*, se describe de una manera precisa, la época en la que se va gestando la revolución de la independencia. Elementos que son importantes a la hora de evaluar cómo las ideas influyen en los hombres, en los hechos y en la historia. A continuación, el autor hace una representación de lo que era Caracas y su gente:

“En realidad, la Caracas que se lanza a la empresa de 1810 es una ciudad culta, amena, presidida por una clase superior refinada. Pese a su corta extensión y a su modesta arquitectura, sus gentes gozan de fama de espirituales e inteligentes. Con sus edificios de una y dos plantas fabricadas de tapia, sus calles, estrechas y sus parques floridos, se la menciona como una de las más bellas de Suramérica. Sin las suntuosidades de México o Lima, sin el boato de la cortesanía virreinal, sin grandes iglesias barrocas ni valiosas joyas artísticas, los viajeros que llegan a ella se sienten aprisionados por una especie de magia que reside en la gracia de sus mujeres, en la gentileza de sus hombres, en la hospitalidad de los hogares, en el amor de todos a las letras, a la elegancia, a los viajes (...) Hay quien llega a llamarla “la Atenas del Continente”. Residen en ella cuatro marqueses y tres condes cuyos títulos han sido adquiridos a precio de cacao y a quienes se llama por eso “grandes cacaos”. Son los penachos de una sociedad agraria en la que existen poetas, latinistas, abogados, profesores de filosofía; la espuma burbujeante y amable del chocolate colonial y del café revolucionario. Pero esta gente bien educada, estos mantuanos dueños de fértiles tierras y de prósperas plantaciones, digan lo que se quieran las estadísticas no están contentos y han decidido emanciparse de la tutela política y financiera a que los tiene sometidos la corona española... Que es lo que intentan poner por obra desde 1808, aprovechando el desbarajuste producido por la invasión del territorio de la Metrópoli por los ejércitos napoleónicos y la suplantación del monarca legítimo por un hermano del invasor”.

Una sociedad de hombres cultos se hallaba en Caracas, con ideas emancipadoras que eran producto de la Ilustración Europea, del debate entre las grandes corrientes religiosas: Jesuitas y Franciscanos, de la consideración de la Iglesia católica como un centro de poder y a su vez, de los diversos caminos hacia el logro de la independencia. Hechos que han sido evidenciados por viajeros que llegaron a nuestras latitudes, tales como Humboldt y Depons, quienes constataban la existencia de una gran inquietud en los intelectuales nuestros del momento.

No puede dejarse de un lado, el gran impacto que nuestros hombres recibieron de las consecuencias de la Independencia norteamericana y la Revolución Francesa, junto a los planteamientos del pensamiento de Rousseau más la traducción de los Derechos del Hombre.

Domingo Milliani, frente a estas narraciones sobre la realidad de la gesta emancipadora, señala lo siguiente, tomado de (Roscio, 1996):

“Ese contexto enmarca el nacimiento de una promoción de pensadores y combatientes militares que habrán de protagonizar la historia del siglo XIX en la lucha por lograr la emancipación política y mental del continente. Al lado de Miranda y Bolívar, los militares que liderizan el proceso, están los pensadores, juristas y teólogos como Miguel José Sanz y Juan Germán Roscio, formados en las aulas de la universidad caraqueña.”

Ante esta providencia de hombres con los que contará la Independencia de nuestro país y posteriormente el debate que se suscitará en cuanto al tipo de república que conformaremos, vale destacar el papel que jugaron grandes personajes como: Juan Germán Roscio y Francisco Javier Yanes.

Juan Germán Roscio

Siguiendo las referencias biográficas que realiza Milliani en cuanto a la figura de Germán Roscio se destaca lo siguiente:

“Roscio, guariqueño de origen, hijo de mestiza e inmigrante milanés, habría quedado sin acceso a la universidad caraqueña de no haber mediado la protección brindada por doña María de la Luz Pacheco, esposa del Conde

de San Javier. Era lo común, Roscio ingresa finalmente a las aulas para obtener grados de Bachiller en cánones (1792), Doctorado en teología (1794) y en Derecho Civil (1800). Ejerció una docencia efímera e Interina (1798) frustrada en su continuidad por la negativa del Colegio de Abogados de Caracas de aceptarlo como miembro. Litigó varios años y logró el ingreso en 1801. A su condición de “pardo” se le agregaban señalamientos de infidencia y de complicidad en el movimiento conspirativo de Gual y España.

La verdad es que a partir de su grado universitario entró en ejercicio de la profesión en defensa de causas que lo marcaron; por ejemplo, la de una señora de Valencia quien, por no ser mantuana, fue privada del derecho a usar alfombra para arrodillarse en la iglesia. Hasta esos extremos de nimiedades llegaban los prejuicios. Los alegatos de Roscio le dieron fama, pero terminaron por agriar más sus relaciones con el Colegio de Abogados. La causa defendida pudo ser banal, pero los argumentos del jurista tocaban las desigualdades y discriminaciones sociales en su raíz. Eso era imperdonable para la mentalidad dominante en la época.

Hasta aquel momento Roscio no había pasado de ser un jurista más egresado de nuestra Universidad, en ejercicio del derecho y en el desempeño de modestas funciones administrativas dentro del gobierno colonial.

Partiendo del papel que tenían los cabildos, cobra aún mayor trascendencia el que un grupo de ciudadanos, pardos en buena parte, entre ellos Roscio, irrumpiera aquel 19 de abril de 1810 en el cuerpo municipal y se autoeligieran representantes del pueblo para desconocer la autoridad del Capitán General. Allí comienza la estelar primera etapa de gestión pública en la vida de Juan Germán Roscio. Sobresale su intensa actividad de jurista que lo hace figurar entre los redactores de documentos fundamentales de nuestra Independencia: el Acta del 5 de Julio y el célebre Manifiesto que hace al mundo la Confederación de Venezuela.

Como miembro del Congreso Constituyente, Roscio interviene en la sesión del 3 de Julio de 1811 a favor de la Independencia plena de Venezuela alegando que ya la España no puede remitirse a ninguno de sus derechos sobre la América, que el tema de decidir nuestra suerte se debe sólo a nosotros mismo y subraya lo siguiente: los reyes no tienen derechos ni privilegios divinos, y que está al arbitrio de los pueblos removerlos y arrojarlos cuando les convenga.

El ideario de Roscio, partiendo de los sucesos de 1811, específicamente al hecho que lo llevó a escribir: “El Patriotismo de Nirgua y abuso de los Reyes”; se centra en la refutación del poder divino de los monarcas y se aproxima en un sentido moderno al principio de la revocabilidad como derecho de los pueblos frente a gobiernos, que no cumplen con sus obligaciones de conceder protección, libertad y bienestar. Además de ello, Roscio conocía bien el latín al igual que el inglés y el francés. Había leído a fondo tanto los textos bíblicos como el pensamiento de los enciclopedistas, particularmente Rousseau y también los filósofos escolásticos.

Su texto: El triunfo de la libertad sobre el despotismo, es una lectura jurídico-política y social de las Escrituras, con intención de aportar argumentos contra la situación opresiva de las Américas en lucha, es una obra donde demuestra su poderosa argumentación liberal a favor de la lucha contra el despotismo monárquico. Allí, se muestra un Roscio que reniega de su catolicismo, pero, como buen liberal, sostuvo principios de laicismo.

El legado que ha dejado Roscio, como hombre intelectual y amante a la libertad, junto a otras grandes figuras del entonces, han quedado traducidos como aquellos personajes que llevaron a otorgarle a Venezuela su liderazgo continental.”

2.2. FRANCISCO JAVIER YANES

Entre los grandes defensores de la independencia de nuestro país se encuentra Francisco Javier Yanes, quien fue un eminente legislador con énfasis en las ideas republicanas y sobre todo se le ha considerado como uno de los primeros académicos que se dedicó a dar aportes para la historia de nuestro pensamiento político y constitucional.

En el 2009, la Academia Nacional de la Historia, en su *Colección Bicentenario de la Independencia*, buscó enaltecer la obra y el legado que ha dejado este virtuoso hombre en los primeros destinos de nuestra historia como república naciente para esos momentos y que desde el punto de vista de los infortunios del ahora, es necesario que se remita a exaltar su voluntad de abordar los asuntos políticos acercándonos al tipo de activismo civil que lo caracterizaba. La Academia Nacional, en esta oportunidad, publica dos textos elaborados por Yanes: *Manual Político del venezolano* y *Apuntamientos sobre la Legislación de Colombia*, para ello, introduce una pequeña reseña sobre la vida de este ilustre hombre, bajo la colaboración de Rogelio Pérez Perdomo e Inés Quintero, quienes hacen las siguientes referencias:

Francisco Javier Yanes es uno de los protagonistas civiles de la independencia de Venezuela. Nacido en Camagüey, Cuba, 1777 se trasladó a Caracas en 1802 en cuya universidad estudió y se graduó en derecho civil

en 1807. Participó en los acontecimientos del 19 de abril de 1810 y desempeñó varias misiones políticas para la Junta Suprema, fue miembro de la Sociedad Patriótica de Caracas y diputado de Araure al Congreso Constituyente de 1811 el cual presidió temporalmente. Fue uno de los firmantes del acta de independencia el 5 de julio de 1811 y de la primera constitución republicana también ese año.

Los días 3, 4 y 5 de Julio se discutió en el Congreso el tema de la independencia, Yanes intervino reiteradamente para manifestar su decidido apoyo a que se declarase la independencia cuanto antes.

También la participación de Yanes en el debate sobre la igualdad de los pardos es digna de mencionar. El tema de la igualdad era asunto sensible entre los diputados, todos ellos pertenecientes a los sectores privilegiados de la sociedad. El debate sobre la igualdad tuvo lugar el día 31 de julio de 1811. Solamente dos diputados se pronunciaron a favor de la declaratoria de igualdad: Francisco Javier Yanes y Antonio Nicolás Briceño.

La derrota de los patriotas en 1812, lo llevó a la Nueva Granada y luego a los llanos de Casanare y Apure, donde participó en varias acciones militares, aun cuando no era propiamente un hombre de armas. Allí se desempeñó como Auditor de guerra del ejército.

En 1816, los republicanos se encontraban aislados en los llanos y decidieron constituir un gobierno transitorio a fin de resguardar la seguridad de quienes se encontraban en aquellos territorios. Yanes junto con algunos oficiales como Rafael Urdaneta y Francisco de Paula Santander participó en la iniciativa: el gobierno se instaló en Guasualito, nombró presidente a Fernando Serrano y a Yanes como uno de sus ministros. Poco tiempo después participa en la campaña de Guayana. En 1818 se encuentra en Angostura y es uno de los fundadores de El Correo del Orinoco, órgano de prensa del gobierno republicano.

Participó en las labores de Angostura en 1819 y el Congreso lo designó miembro de la Corte Suprema de Justicia y luego Presidente de la Corte de Almirantazgo. Durante el período colombiano fue uno de los jueces, luego Presidente, de la Corte Superior de Justicia del Distrito Judicial del Norte (Venezuela). Partidario de la separación de Venezuela de la república de Colombia, fue diputado al Congreso de Valencia que luego presidió y es uno de los firmantes de la constitución de 1830.

A partir de 1830 y en las décadas siguientes, aun cuando se mantiene vinculado a la vida pública como miembro del Consejo de Gobierno en 1835 y como diputado al Congreso, cargo para el cual es electo en 1841, su actividad fundamental es más bien intelectual. Durante esos años se dedica a escribir gran parte de su obra y reúne numerosos documentos, testimonios, artículos de prensa, expedientes diversos y correspondencia de la más variada procedencia. Sus manuscritos, libros de apuntes y el numeroso acopio de materiales documentales que realizó para la redacción de sus obras constituyen el archivo de Francisco Javier Yanes.

En su acción política Francisco Javier Yanes tiene las credenciales para que se lo considere uno de los activistas civiles de la independencia, pero es además uno de los intelectuales fundamentales porque se propuso desde el comienzo documentar el proceso. Lo mismo ocurrió con las constituciones: no sólo participó en la discusión de ellas, sino que luego escribió lo que podemos calificar como los libros fundadores de la doctrina constitucional venezolana. En este sentido es uno de los formadores ideológicos de la nacionalidad y atendió a las dos ramas fundamentales del conocimiento que constituyeron la nueva nación: el derecho y la historia.

Yanes centró sus esfuerzos académicos en escribir sobre la historia de nuestro país desde su descubrimiento hasta después de haber conquistado la independencia. En relación con el derecho, su obra fundamental se considera el Manual Político del venezolano, originariamente publicado en 1839. Esta obra fue pensada como una divulgación del saber de la época en materia político constitucional para el público en general, es una obra muy bien documentada y muestra la acuciosidad lectora y reflexiva de Yanes.

Las críticas que realiza Yanes a la organización constitucional de Colombia están orientadas hacia la falla en la distribución del poder público (subraya que la constitución de Cúcuta es eminentemente centralista, la preeminencia del Poder Ejecutivo es tan grande que difícilmente puede pensarse en separación e independencia de los poderes), la falta de garantías para los ciudadanos afirmando que la leyes que siguen vigentes son las españolas que claramente no corresponden a los ideales republicanos y no se han percibido siquiera la intención de sustituirla por modernos códigos en lo civil y criminal como exige la República; y en un último lugar, critica el militarismo, el cual se halla atado a las prácticas autoritarias que hacen de la República una mera declaración, pero no una realidad política. Este personaje se aproxima a aseverar que el proyecto es convertir a Colombia en una monarquía. Ciertamente admira a Bolívar y cita abundantemente su Discurso de Angostura, pero le parece inaceptable la perpetuación en el poder de un grupo político y la destrucción del principio de igualdad que enarbola la idea de República. Tomado de (Yanes, 2009)

El Manual político del venezolano es considerada con razón “la obra cumbre de nuestra ética cívica de los primeros tiempos” tal como destaca recientemente Tomas Straka en su artículo: “De la libertad cristiana a la libertad ilustrada. Notas para la historia de la ética en Venezuela”, tomado de (Picón-Salas, Mijares, & Diaz, 1993).

2.3. DEL DEBATE DE LA INDEPENDENCIA

Tomando en consideración los hechos que se llevaron a cabo entre el 5 de junio y el 5 de Julio de 1811 y haciendo un examen sobre el debate de la

independencia absoluta de Venezuela, (Leal Curiel, 2008) señala lo siguiente:

“La declaratoria de la Independencia absoluta se inserta primero en una lógica argumental de carácter contractualista (el debate sobre la naturaleza del pacto y sus derivados, la división de la provincia de Caracas y el consecuente problema de la relación entre tamaño de la república-pacto federal, el alcance de la representación), la cual va deslizándose paulatinamente hacia otra lógica de argumentos en los que predomina la razón de la libertad y, como consecuencia de ella, la de la Independencia absoluta en el sentido empleado por Roscio: “no ser dependiente de ninguna nación extranjera”.

En este mismo sentido describe que fue pieza fundamental el hecho de que el debate se centrara en un primer momento en torno a la acefalia del reino como origen de la retroversión de la soberanía a los pueblos; en donde nuestros ilustres legisladores del momento llegaron a concebir el paso que se tenía de la idea de soberanía como depósito interino a una concepción de la soberanía como atributo que le pertenece al mismo Congreso.

En el debate de la independencia de Venezuela el Derecho y todo lo referente a las concepciones jurídicas tienen un gran peso. Las referencias al estudio de las formas jurídicas para ese momento y lo concerniente a las discusiones por parte de los legisladores las recoge Polanco (1960), quien enfatiza que *la independencia fue en primer lugar un proceso jurídico* y que aquellos hechos que condujeron a la guerra años más tarde fueron los que vinieron consolidar los principios que se habían aclamado en el Acta de 1811.

Los ejes por los que se rige la obra de Polanco, se centran en los siguientes puntos:

1. *El acto del 19 de abril de 1810 y su justificación jurídica*: *La primera cuestión que se considera es el debate referido a la inexistencia de un gobierno legítimo, el cautiverio de Fernando VII y su imposibilidad de gobernar junto a la invasión francesa al suelo español. Ante tales hechos, la segunda cuestión, pasa a ser la necesidad de crear un nuevo gobierno, es decir, cómo sustituir o crear un nuevo cuerpo*

soberano; los legisladores tuvieron que remontarse en concepciones que consideraban: La Constitución primitiva española, el derecho natural de los pueblos y las declaraciones que dictaban las Juntas Españolas. Una tercera cuestión, es aquella que trata sobre las características que tendría el nuevo gobierno: soberano, provisional y que éste actuara en nombre de Fernando VII y la conservación de sus derechos.

2. La acción de la Junta Conservadora de los Derechos de Fernando VII: Quien asume el poder es la Junta Suprema constituida el 19 de abril de 1810, ésta partiendo de la forma jurídica que se le había conferido anteriormente, empieza a actuar en procura de mejorar el Estado. Es así, como por un lado empieza a crear nuevos Cuerpos Estatales, prepara el camino del Gobierno Constitucional (procura otorgar la soberanía al Congreso), facilita y mejora el nombramiento de los representantes para el gobierno de las Provincias y de igual modo plantea un modelo de programa de acción de gobierno del gobierno venezolano. Se encaminó la conservación del orden interno, se ideó un mecanismo electoral, se dictaron medidas económicas y se prestó atención a los asuntos internacionales.
3. El acto del 5 de Julio de 1811 y su justificación jurídica: el declarar la Independencia absoluta de Venezuela en esta fecha y frente al Soberano Congreso constituido, implicó un controversial debate sobre su connotación. La primera gran controversia fue sobre la competencia o no de dicho congreso para declararla, la disyuntiva dada por el compromiso de juramento de fidelidad a Fernando VII, las consecuencias internacionales que ésta traería consigo y de igual modo se trató el tema de los posibles efectos para el orden público interno.

Desprendiéndose de las diversas discusiones dadas durante los años 1810, 1811 y específicamente en las fechas que se han señalado anteriormente es importante destacar el trabajo que ha hecho (Polanco, 1960), quien en resumidas cuentas subraya que *la República nació dentro de un perfecto orden jurídico en el cual el derecho vino a ser la pieza clave de la organización social.*

Entre las diversas perspectivas que se encuentran a lo largo de la historiografía venezolana que buscan aproximarse al estudio de los orígenes de la República, cabe destacar la posición que expone la profesora (Soriano

de García-Pelayo, 2003) quien se centra en examinar las crisis de legitimidad del mundo hispánico a comienzos del siglo XIX.

En los años que va a definir la separación de Venezuela con el reino de España el análisis que realiza la profesora Soriano, sobre las “crisis de legitimidad”, es necesario destacar la crisis que suscita en las vísperas que llevan al nacimiento de la República en nuestro país.

La historiadora señala que es a partir del año 1808 donde surge una crisis, marcada por la invasión de la península y el secuestro de la familia real española por Napoleón que conllevan a sacar de la escena al monarca legítimo llegando así a una dualidad de poderes encarnados: por un lado el rey José Bonaparte, el usurpador y por el otro en las juntas locales y en la Junta Central. Estas asumían la soberanía del monarca legítimo que en aquellos momentos se consideraban como revertida al pueblo. Es a este episodio que la historiadora lo denomina como “*crisis encadenadas de legitimidad*”.

Las consecuencias derivadas de esta crisis en el caso de Venezuela, se muestran en primera instancia con la conformación de la Junta Gubernativa del 19 de abril de 1810, la cual en un primer momento se denomina Defensora del Gobierno Legítimo de Fernando VII, pero esta dará un paso revolucionario al convertirse en el embrión de un nuevo orden fundado en diversos criterios de legitimidad. Luego sucedería la convocatoria y reunión del Congreso venezolano de 1811, obteniéndose así la Declaración de Independencia y la elaboración de la Constitución de 1811, la cual daba pie a la vigencia efectiva de concepciones ascendentes del gobierno y a su vez la coexistencia de legitimidades en 1812 del orden republicano independiente y del orden español. Se evidencia la debilidad de los gobiernos de la Junta y de la Regencia quienes ya tenían una precaria legitimidad y ambos se hallaban confusos. En esa misma dirección la profesora describe la continuidad de esa crisis de legitimidad expresada tanto por el orden antiguo y el nuevo orden de una Venezuela ya libre.

El estudio mencionado (Soriano de García-Pelayo, 2003) contribuye a acercarnos al tratamiento histórico y político de la República naciente en Venezuela, ya que va más allá de los aportes que realiza Polanco en relación a las formas jurídicas y los debates normativos que se dieron en los años 1810 y 1811.

Entre la diversidad de posiciones de los distintos historiadores venezolanos al momento de comprender y examinar la independencia venezolana como un proceso, es de sumo valor destacar el aporte que realizan los profesores Leal y Falcón. Quienes a simple vista en un primer lugar concuerdan con la mayoría de los historiadores en que el primer momento en el que se define la independencia de Venezuela se debe a la cuestión de las premisas de fidelidad al rey o libertad.

La posición que contrastan a estos profesores reside en el señalamiento de que el logro de Venezuela como República libre y soberana se compone a partir de tres independencias. Las cuales las sintetizan de la siguiente manera:

1. *El extenso periodo que corre entre 1808 y 1821: el cual se caracteriza por la fidelidad a una monarquía o la libertad como República.*
2. *El periodo que va desde 1821 hasta 1830: la discusión se centra en considerar a la independencia como un asunto de continuar siendo una República distinta y separada, partiendo de la "ilusión ilustrada" que vino a representar la idea de Colombia.*
3. *El proceso que va de 1811 hasta 1830: en este periodo se comprende una monarquía pérdida y una República ganada a punta de las armas que se debate entre el federalismo y el centralismo.*

Partiendo de este trabajo es preciso notar una cierta complejidad al momento de señalar los orígenes propios de nuestra independencia. La materialización de nuestra independencia no se centra solamente en la discusión de formas jurídicas y las diversas crisis de legitimidades; sino más bien en un largo periodo de hechos y acontecimientos que culminaron con el

establecimiento de un gobierno Republicano, representativo, alternativo y responsable para (Leal & Falcón, 2009).

La figura de Bolívar se reclama por ella sola en el protagonismo de la fundación, camino mismo de la independencia. Hablar de la figura de Bolívar es para muchos hablar del “Padre de la Patria”, de nuestro Libertador, de un sabio, un gran guerrero e ideólogo. La historiografía venezolana se ha centrado hasta la actualidad en presentar dos versiones de Bolívar de igual importancia.

Para la profesora (Soriano de García-Pelayo, 2003), esas dos imágenes de Bolívar se centran en resaltar:

“El personaje histórico propiamente dicho, y el del mito. El primero de ellos ha nutrido, indudablemente, en su momento, al segundo; pero éste desde que comenzara a ser elaborado en la segunda mitad del siglo XIX, con nuestras propias inseguridades y frustraciones, se ha ido erigiendo como impedimento para que podamos acceder al primero desembarazados de la sobrecarga que aquellas han supuesto en la secesión de las generaciones.”

La profesora (Soriano de García-Pelayo, 2003) reconoce en su trabajo la perspectiva heroica y la preeminencia de Bolívar sosteniendo que esta figura la han venido convirtiendo en una especie de “héroe clásico-romántico” llegando al punto de establecer un sincretismo curioso de epopeya.

Hasta el momento se mantiene que cuando se estudia a Bolívar es estudiar a dos personalidades. Por un lado se tienen autores que se refieren a una de las imágenes de Bolívar como aquel hombre amigo de la libertad y de los principios democráticos, que sus escritos políticos y sus proyectos constitucionales son modelos de coherencia y continuidad; otros en cambio, afirman que sus ideales eran liberticidas, jacobinos, arcaicos, monárquicos, conservadores, etc., y que sus escritos no eran mas sino delirios desordenados de un soldado con insinuaciones totalitarias. Ante la pretensión de presentar estas dos imágenes radicalmente opuestas, de “dos bolívares” encontramos un trabajo académico del 2004 elaborado por

el profesor Jaime Urueña quien busca inmiscuirse en medio de estas dos posturas.

En una de sus primeros apartados destaca la figura de Bolívar como libertador y legislador republicano, desarticulando en cierto modo las objeciones que realizan aquellos autores que se han enfocado en no exaltar esta imagen de Bolívar. Para esta investigación es necesario acercarse a la imagen de Bolívar como republicano.

Sostiene (Urueña Cervera, 2007) que las ideas bolivarianas se arraigan hondamente en la tradición del republicanismo; y para ello exhorta a encontrar en los diversos escritos políticos de Bolívar, proyectos constitucionales y sus ideales, la relación que existe de sus planteamientos con el paradigma republicano de su época. El autor señala lo siguiente:

“Bolívar se inspiró muy de cerca en varios autores republicanos de su tiempo, de quienes siguió consejos y razonamientos, habiendo llegado incluso a reproducir muchas de sus palabras sin tener el cuidado de agregar las comillas correspondientes. De los autores mencionados, citados o callados en sus textos, conviene resaltar aquí ocho nombres. Todos estos autores, pero cada uno a su manera, contribuyeron a la formación de la originalidad de su ideario republicano: Maquiavelo, Rousseau, Jhon Adams, Montesquieu, Volney, Sismondi, Lazare Carnot y Benjamin Constant. (...) exploraremos el aporte doctrinal de esos autores y mostraremos la manera original como Bolívar recogió sus ideas, para aplicarlas inmediatamente a la solución de su propio objetivo de crear repúblicas libres y estables en la América hispánica.”

En este mismo sentido el autor nos indica que no se puede criticar el lenguaje de *gloria* de heroísmo para consigo mismo en Bolívar. Que los cuestionamientos de algunos autores para opacar su imagen de legislador republicano y centrarla solo en su exaltación como militar con tendencias tiránicas están fuera de lugar. Sostiene que los vocablos empleados por Bolívar tales como gloria, república, republicano, libertad e igualdad están directamente relacionados con el ideal republicano de su tiempo, puesto que asegura que Bolívar comulgaba con ese pensamiento. Por lo tanto, la asociación de los vocablos *gloria* y *libertad* se hayan concatenados con el

lenguaje peculiar de la tradición republicana. El autor sentencia que, censurar o criticar la ambición personal de Bolívar por alcanzar la gloria es anacrónico; *un verdadero republicano luchaba por alcanzar la gloria de liberar a su pueblo de la opresión externa.*

Una de las maneras para aproximarse al Bolívar republicano es a través de los estudios de sus textos y no queda otra cosa que decir que sus pensamientos se circunscriben a la tradición clásica del republicanismo. En uno de sus textos más conocidos: *Discurso de Angostura* se encuentra la exaltación de dicho modelo y la necesidad de implementarlo. Vale citar las siguientes frases de (Urueña Cervera, 2007):

“El sistema de gobierno mas perfecto es aquel que produce mayor suma de felicidad posible, mayor suma de seguridad social y mayor suma de estabilidad política.

Los gobiernos se han constituido para la felicidad común, para la protección y seguridad de los pueblos que los componen y no para benéfico honor o privado interés de algún hombre, de alguna familia o de algunas clases de hombres en particular que solo son una parte de la comunidad.

Un gobierno republicano ha sido, es, y debe ser el de Venezuela; sus bases deben ser la soberanía del pueblo, la división de los poderes, la libertad civil, la proscripción de la esclavitud, la abolición de la monarquía y de los privilegios.

¡Hombres virtuosos, hombres patriotas, hombres ilustrados constituyen las repúblicas!

EL amor a la patria, el amor a las leyes, el amor a los magistrados son las nobles pasiones que deben absorber exclusivamente el alma de un republicano.

La declaración de la República de Venezuela es el Acta más gloriosa, más heroica, más digna de un pueblo libre; es la que con mayor satisfacción tengo el honor de ofrecer al Congreso ya sancionada por la expresión unánime del pueblo de Venezuela.”

Se ha querido llamar y desde luego diferenciar, a la experiencia que vivimos actualmente como la V república. Se trata y se insiste en distinguirla de la mundología que antecedió al arribo de Hugo Chávez Frías al poder. Como veremos y, la historia de Venezuela está plagada de situaciones similares, pareciera relevar de una circunstancia cuasi azarosa y no, de una

postulación derivada de sesudos y meticulosos análisis que culminaron en una precisión historiográfica. En todo caso; hay que mirar desde el fondo. Hay que abrir y sensibilizar el espíritu de la investigación. Sencillamente hemos sido una República y jamás una monarquía. A diferencia de Francia que alternó sistemas y en especial entre los siglos XVIII y XIX, nosotros nacimos y nos reconocemos como de una forma de gobierno republicana y así nos hemos mantenido. Nuestras constituciones han repetido que lo somos y la vigente, también lo hace. Sin embargo; no debemos dejar de notar que se repite el uso de primera, segunda, y tercera república para referirse a los días del nacimiento e infancia de la sociedad política y su organización institucional; desde aquel parto cruento y hostil, en que las instauraciones de la patria iniciaban y echaban sus primeros pasos y vacilantes caían y se levantaban. Otros ubican a partir de 1830 con la separación de la Gran Colombia el arribo de la cuarta república o la IV etapa de la república. Quizá; la idea de un proceso constituyente como el que se veía venir y se anunciaba en el movimiento que dirige Chávez, seguido de la victoria electoral y la derogación de la Constitución del 61, en el parto de la República Bolivariana de Venezuela lo explique, de alguna manera.

Vayamos a la madrugada temprano de la República en Venezuela, por allá en los comienzos decimonónicos. Una comunidad abre los ojos y balbucea sus iniciales voces, tiene y guardando la sobriedad que corresponde como antes afirmamos, algunas comunes experiencias con la república romana siendo que insurge de los llamados mantuanos, suerte de aristocracia u oligarquía local, hijos de los españoles conquistadores, ante la fatiga de la monarquía que distante y frágil se tambalea evidenciando su incapacidad para sostenerse mezquina y soberbia. En el continente se tiene la percepción de que esos hijos de españoles eran todo, frente a los mestizos, negros, indios y pobres y los bolsones de esclavos que no eran nada ante España. La metrópolis y su displicente estructura social,

económica, política, religiosa y cultural los trataba con un sentimiento mezclanza de superioridad, conmiseración y desconfianza. Una suerte de tercer estado, mutatis mutandis, como diría Siéyès, configuraban esos hombres que tampoco podían crecer en el comercio vistas las limitaciones de la colonizadora, ni elevarse en la jerarquía social o política, pájaros altivos y vigorosos a los que se les había colocado un techo bajo.

Los hombres que pugnaban por progresar; necesitados de espacio para mostrarse y realizarse, no eran tampoco legos, ignoros, torpes. Una brisa cultural los había bendecido dentro y fuera del continente; los griegos eran leídos, Cicerón y San Agustín, Aquino, Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Hume, Locke, Montesquieu, los iluminados, los enciclopedistas, los textos de las ideas y los relatos de la revolución eran devorados por esos ociosos ansiosos de saber y vivir. Viajados, educados por preceptores informados y formados, influidos por los norteamericanos y franceses asumieron el destino forjándose uno y lo imaginaron partiendo como era natural y a decir de Victor Hugo, del poder de una idea a la que le había llegado o al menos ellos lo pensaban su hora, esa de la libertad. Alguna doctrina nos enseña que décadas antes se conoció el grito de libertad con la rebelión de los estancos (1765), la de Tupac Amaru (1780) o aquella del Común (1781) y todavía cabe recordar aquella de Gual y España que acontece en Venezuela, por cierto. Cabría una cita inmersa en el trabajo de (Lomné, 2007) del ilustrísimo Tomás Paine:

*“Lo que llaman república no es una forma particular de gobierno. Es lo que caracteriza el fin, el designio o el objeto por el cual conviene instituir un gobierno y para el cual éste debe servir: **res-publica**, los negocios públicos, e el bien público, o más literalmente la cosa pública. De excelente origen, esta voz remite a todo lo que debe constituir el carácter y la función del gobierno y, en este sentido, se opone naturalmente a la voz monarquía, de vil origen. Ésta designa el poder arbitrario de una sola persona quién, mientras lo ejerce, no tiene más objeto que él mismo y no la res-pública.”*

Esos mantuanos entre intuiciones, inferencias, conveniencias e ingenuidades tomaron una carta para jugársela en el caos del comienzo; en la furia bárbara de los miedos y cálculos sombríos y en la esperanza que soplaba en la popa de sus fantasías, se asumieron como republicanos. Escogencia estratégica que no por ello menos decisiva para empezar la tarea de cambiar el mundo. ¡Contra la monarquía por supuestoooooo! Frente al lejano y misterioso destino que nos discrimina pensaban y más aún si ni siquiera español sería, francés se oye y pusieron la primera piedra de la fundación de una patria rechazando, negando, excluyendo todo poder originado en la cuna, en la sangre, en la estirpe, en la historia remota que otros escribieron y cuajaron para si y no para nosotros pensaban, sintieron otra especificidad, otra identidad surgir y la asumieron, cansados de parecer pero no de ser y de esperar pero no de tenerse como comunidad, acaso como parientes de otro tiempo, de otra vocación.

¿Libres somos o no? Sabemos que no lo somos, escuchamos o nos imaginamos o simplemente lo recordamos de nuestra memoria genética. Aún resuenan para ser comprendidas las palabras de Bolívar, “¿Es que trescientos años no han bastado? Oyendo sus pensamientos cuyo eco nos turba como el mito de Prometeo encadenado, la reminiscencia operando, los mantuanos despertaban sudorosos y en el mosquitero sentían la cobertura de una espesa tiniebla que desbordaba la noche y que entre cavilaciones identificaban como la incertidumbre o el fracaso que se hace presente cuando no nos atrevemos a vivir. En medio de tantas interferencias que provienen de España, ¿de numerosas negativas o simplemente descortesas demoras, postergaciones y olvidos vivimos y nos podemos entonces sentir libres?

No es una historia demasiado diferente la de los colonos americanos; un sentimiento de hastío, fatiga e ira acumulada va horadando los vínculos de simulada asociación, soltando los lazos y sus nudos corredizos de cultura y

sangre, oponiendo el acento de la lengua que compartimos hasta hacernos ver distintos, legitimando las diferencias que nos segregan paulatinamente.

De otro lado los otros; que miraban hacia abajo y los trataban consciente e inconscientemente también como diferentes, pero sorprendentemente no como extraños. También son de aquí pero no son como ellos, son indigentes algunos, prietos, toscos y resabiados, parecen bestias meditaban los blanquitos, ricos, presumidos que también tenían sus cuentas que ajustar en el contexto sociotemporal de la suerte. De alguna manera así se calibraban unos a otros y por ello, igual que pasó allá en Roma en los inicios de la República, se planteo una confrontación y una revolución dentro de la que ya se hacía, pero, no contra la monarquía española y en apariencia a su favor, sin embargo, pero si social, contra esos ricos y blancos que se visten y actúan como si fueran y no son; los mantuanos pues.

Esa amalgama comunitaria se batió y asumió la república que somos y hemos sido; imperfecta, dudosa, ingenua, manipulable, pero con afán republicano siempre. Algunos pensaran que, como los romanos, terminaron construyéndose dos mundos en una república porque Bolívar apuntó a la Gran Colombia con valoraciones distintas de aquellos que soterrados y turbios dirían otros, se dirigieron hacia la segregación, pero, es tal vez mucho especular. Nos conformaríamos con explorar la perspectiva republicana para aprehender la *ousia* que deambula con la *physis* y los nomos nacionales republicano y ya eso es osado, sin embargo. Trataremos en un preciso describirlo así; nació la república entre 1810 y 1811, inspirada en la libertad, la verdad, contra la monarquía y por la federación, católica, jusnaturalista y tocada de principios liberales como la propiedad y la individualidad. Así fue como se comenzó a juicio nuestro.

Alguna doctrina sin embargo coloca las cosas en otro foco y haremos mención por considerarlo útil, (Mansilla, 2008):

“Durante la mayor parte de la historia universal, las creencias religiosas y las complejas construcciones de los teólogos brindaron a la humanidad una explicación que parecía coherente acerca de la meta y el sentido de su propia historia, pese a las penurias cotidianas. Hasta las teorías circulares del desarrollo histórico (la eterna repetición de los ciclos vitales) podían ser percibidas como portadores de un sentido si una época, el destino de una nación y hasta los avatares de una persona encajaban dentro de las tradiciones religiosas e intelectuales del momento y del lugar. A partir del siglo XVIII y de la Ilustración, los enfoques racionalistas sobre la evolución parecieron brindar, a su turno, a la historia, un claro carácter teleológico, un designio, universal que tuviera la meta de un orden regido por la razón y la libertad, lo que sería el mejor argumento para aseverar que la evolución humana tiene un sentido racional y evidente.”

Un trasfondo subyace desafiante y es aquel que propone un prisma integrado de valores y motivaciones europeas en el emergente mundo de América latina, distinto a aquel que irrumpe en la llamada América del Norte. Una perspectiva ética se pone en juego, una interpretación teológica inclusive y nuevamente, traemos a la doctrina como el candil, (Caballero Harriet, 2012):

“A veces los tópicos repetidos hasta la saciedad se convierten en verdades y operan como dogmas en la mente de las personas que los admiten sin el más mínimo cuestionamiento. Tal es el caso del término, hoy muy en boga, globalización. Son muchos los autores que, como E. Morin, sitúan el inicio de la globalización en el descubrimiento de América. El autor francés afirma que “la globalización –“la planetización” (como él prefiere utilizar)- es la última etapa conocida de un proceso iniciado con la conquista de las Américas y el desarrollo de las navegaciones alrededor del mundo y que culmina con la relación cada vez más estrecha entre todas las partes del mundo”. Y, esta afirmación, además de ser, en parte, incorrecta, puede inducir a error a la hora de analizar el hecho histórico del descubrimiento y conquista de “las Américas” y sus consecuencias para el devenir social, económico y político de la América del sur. Y es que más allá del evidente hecho de la ampliación de la geografía y de la generalización de la navegación como medio de transporte y de la inmediata fiebre desatada por conseguir, de la forma que fuere, los tesoros del Nuevo Mundo, el descubrimiento y la conquista de América tenían su fundamento en la expansión e implantación de una

determinada ideología que constituía el elemento esencial y necesario para garantizar su explotación en el futuro y que, a mi entender, va a ser determinante en el desarrollo histórico latinoamericano. Esta determinada ideología no se corresponde precisamente con la ética protestante, que surgirá de la Reforma de Lutero y Calvino. Realmente la historia protestante de la redención de la humanidad, como fundamento ideológico, estará en la base del desarrollo imperial de Gran Bretaña en el Norte de América. La ética protestante cristalizará en lo que Max Weber llamó “espíritu del capitalismo”, dará pie a una forma de orden capitalista moderno entendido como “organización racional del trabajo formalmente libre” y estará en la base del desarrollo del liberalismo que, finalmente, desembocará en el neoliberalismo, esto es, en la globalización neoliberal. E. Morin, estaría en lo cierto al relacionar el inicio de la globalización con la conquista de América del norte (parte de lo que luego serían los Estados Unidos de América) pero, este no es el caso de lo que, comúnmente, se entiende como descubrimiento y conquista de América.”

No es de nuestro propósito ahondar más, pero, en resumen, derivamos republicanos uniendo varios caracteres; el catolicismo, el gobierno municipal, el ideario del bien común y el más importante, un afán de libertad intenso y definitivo que, sin dudas, ungió como un bálsamo las cabezas de nuestros jóvenes e intelectuales.

3. DE LA V REPUBLICA O EL ESTADO CHAVISTA

Lo que no puede negarse es que HCHF y su movimiento pensaban en una refundación, una manera distinta, un recomenzar, un modo diferente a aquello que encaraban y que denominamos república civil o puntofijismo. Tal vez no lo tenían todo claro, pero, no era más de lo mismo lo que ellos querían o sentían que debían hacer. Admitiremos pues que, la emergente clase política traía un proyecto y estaba dispuesta a obliterar el conducto histórico con él. Llamaremos proyecto a eso que postula como ideario y propósito el escrito que con fecha 21 de octubre de 1997 suscriben un grupo de venezolanos y que asume como responsable HCHF y que será consignado y recibido por el Consejo Supremo Electoral en 15 de enero de 1998. Creemos y apreciamos como muy claro que La República Bolivariana de Venezuela tiene su auténtico origen en esas peripecias, pero, fuerza es

admitir que HCHF es su padre y la criatura tendrá su impronta y su devenir lo evidenciará.

Se trata de comprender ese vínculo que hay entre lo que fue y lo que es y entre los actores de antes y aquellos de ahora. Ese nudo puede seguirse y conocerse en sus diversas manifestaciones a través de la responsabilidad. Para incursionar de esa forma deberemos comprender las razones y desembocar en las propuestas que en el discurso fundacional se ofrecieron y mostraron. HCHF antagonizó con la república civil desde la primera campanada que se cumplía en sus años de cadete. Se asumía como un crítico militante. El llamado Comacate o el juramento ante el samán de güere lo confirmarían. Es ese mismo sujeto aquel que le cayó a tiros a las instituciones y se rindió en un adverbio de tiempo y “por ahora”. En el discurso de HCHF siempre operó una articulación cuestionadora, una pose iconoclasta. El candidato electo en diciembre del 98 era el mismísimo sujeto del 4 de febrero de 1992 solo que, frente a sí mismo y como en un juego de espejos, obraba la institución que representaría y la institución que él pretendía. HCHF mutó y para seguir siendo el de antes, se presentó como el de entonces

En nuestra percepción; el advenimiento de la república bolivariana está ligado, sin embargo, en causa y efecto, a la crisis antipolítica y contrapolítica que se desarrollaba brutal e inconscientemente para la mayoría en Venezuela desde mediados de la década de los 80. Fue una reacción ante una presentación de los hechos virulenta, despiadada y por demás ligera. La gente no sabía y creía y de repente supo o se convenció y se desfiguró con ello. Empezaron las verdades y vergüenzas a inundarlo todo, una suerte de estupefacción precedía cada mañana en noticieros y relatos que simulaban o no una realidad ofensiva y lacerante, el país descubría y se turbaba al mismo tiempo y sin embargo, una campaña electoral contrapuso el liderazgo de los grandes partidos que hasta ese momento dominaban la política nacional y

una suerte de paréntesis histórico operó para 1988 pero, por un rato, un espacio que ocupó la atención sin aclarar al espíritu del cuerpo político y demasiado pronto sobrevino el caracazo, un vomito social de todo lo no digerido pero adentrado. Casi como en paralelo y entre otros productos de distinta índole, se generaron procesos espirituales complejos que en común tenían su relación con la interpretación y la representación de la política y las instituciones lo que fue legitimando un discurso corrosivo y visceral del que todos, en mayor o menor medida participamos. No significa que no hubiese elementos actuando en direcciones opuestas y algunas desestabilizadoras.

U otros factores coadyuvando, al contrario, para creer que se atendía los conflictos sociales o se lograban resultados apetecidos por la sociedad económica. Inclusive rectificaciones y correcciones de rumbos equivocados. Nos referimos a los términos en que se apreciaban las experiencias y se aclaraba, comprendía e ideologizaban los susodichos, concluyendo regularmente con una desalentadora y agresiva representación de las maneras como se manejaban los asuntos públicos y mas finamente la política. Hasta el derivar de las cosas de siempre, las corrientes, las usuales parecían extrañas y sórdidas. El común decepcionado, el cálculo ominoso de los oligarcas de los medios de comunicación y la ligereza de los intelectuales originaron en un parto de los montes un alumbramiento pernicioso, un par por cierto, la antipolítica y la contrapolítica que aunque se parecen mucho no son idénticas y que examinaremos más adelante por razones metodológicas.

Nuestra investigación se mueve pues y entonces en lo que alguna doctrina llamaría historia de un momento. Tal vez empezó ese momento como creemos en los 80. No recurrimos a las comparaciones para concluir ni nos remontaremos más allá de nuestro tiempo. Ahora; es eso que podemos recordar o que no se nos escapa. Adherido a los retratos de hoy están los de ese interregno, al sentimiento, a toda percepción. Es lo vivido, sentido, pensado en la dinámica existencial que nos concierne. Apunta a una

perspectiva común, a un ejercicio racional posible y necesario en el reconocimiento de nosotros mismos. Ser y tiempo nos define de esa forma.

Aprendimos pues de (Reyes, 1997) que, existe y bien diáfana es la especie, una responsabilidad histórica que requiere de la memoria para acertar en la búsqueda de la verdad sin la cual la justicia no es plausible. Pero el profesor español afirma que la responsabilidad histórica apunta al pasado como destino de la pesquisa de la justicia y si bien el argumento se muestra impecable deja abierta una ventana que no podemos soslayar y es aquella que nos permite ver el hilo de lo que ahora es y de lo que será conforme a nuestras acciones y a las ajenas también. No es pues de una responsabilidad histórica que mire hacia atrás únicamente a la que queremos referirnos. Es a esa que mira hacia delante que no por ello deja, a nuestro juicio, de ser histórica ni tampoco deja a la justicia torcida hacia el pasado. La racionalidad alemana parte no obstante de dos configuraciones en el nudo historia, tiempo y responsabilidad que Reyes Mate advierte y así, somos responsables por el presente, pero también por nuestros causahabientes, por lo que hacemos ahora y por lo que de ello derivará como consecuencia o antesala de lo que vendrá y tal vez para algunos, podríamos serlo por lo que nuestros abuelos hicieron también. Precisa el maestro hispánico (Reyes, 1997), sin embargo:

“Esta doble dimensión explica las dos éticas de la responsabilidad: la kantiana, centrada en la violación de la ley moral; y la hegeliana, atenta a las consecuencias. El Principio de la responsabilidad de Hans Jonas, que mide y explica la responsabilidad en función de la capacidad destructiva de nuestras acciones, dicho de otra manera, que tiene en el punto de mira el mundo que dejaremos a las generaciones futuras, sería el último episodio de esta mirada hegeliana. Lo que importa señalar es que tanto la responsabilidad kantiana como la hegeliana fundamentan la responsabilidad en la libertad. Somos responsables de lo que hemos hecho, de todo lo que hemos hecho, pero sólo de eso”.

Si libremente actuamos lo somos y esa es la clave de bóveda, para entender la esencia de nuestra responsabilidad histórica. ¿Adonde nos conduce esta

meditación? A una postulación crítica estratégica en nuestra investigación; a focalizar el paréntesis histórico del período que nos permitimos denominar el proceso chavista en el que la llamada quinta república o república bolivariana de Venezuela y la Constitucionalidad que la sostiene en sus formas, avanzó hacia un espectro; derivó a una representación vacua, una construcción vaciada de su contenido que conserva una fachada sobre la que asignamos una imagen proyectada pero inconsistente en sus definiciones fundamentales. Hay un régimen de apariencia republicana pero no hay una república política, jurídica, éticamente. Esa es la realidad y por ello hay una responsabilidad histórica que denunciar, reclamar y sancionar.

La sola lectura de la prensa diaria nos convence de la precaria condición en que la institucionalidad republicana respira. Para saber más, debemos ubicarnos en contexto y básicamente acudiremos a la historia y/o a la memoria histórica. No somos una república o acaso somos una parodia de ella, pero, donde estamos y desde donde venimos y ese es el desnivel que nos hace tambalear, se cumplieron y se cumplen formas que lo afirman y confirman. Una suerte de aporía se dibuja entre una república constitucional o una democracia constitucional y una experimentación que resulta de un disfraz o un ejercicio mimético de un actor astuto que usa como un traje y para las apariencias lo que, en el fondo, en la realidad desconoce y desarticula paulatinamente. Un poder que viviendo en la constitucionalidad de las formas desconstitucionaliza materialmente al Estado. El asunto hay que digerirlo primero en el laboratorio teórico para luego, auscultar la realidad. **Recordemos que alguna doctrina (Isensee, 2005) asienta que es frecuente, en lo que nos permitiremos llamar, el trance constituyente, apreciar una actuación del cuerpo político y/o del liderazgo naturalmente anómica y revolucionaria.** Pero ¿cómo llegamos a esta República Bolivariana de Venezuela?

Recordamos antes e insistimos ahora un interesante suceso de nuestra historia que se cumplió aquella madrugada del 4 de febrero de 1992 y en el cual HCHF asumió la carga histórica. Se trató de un intento de golpe de estado, de esos que hemos vivido en Venezuela y en la América de origen latino infinidad de veces. En ocasiones los vimos triunfar y, otras, fracasar pero, no tuvo ese carácter común a otros por varias razones; la primera era que se trataba de Venezuela por cierto una democracia modelo del continente para la época y además, contra un líder fundamental de la vida política, contra un partido dominante y a ratos autoritario e iniciando un año de sano crecimiento económico en el país. El evento se saldó con una derrota militar y la rendición de los insurgentes, con muertos, heridos, daños materiales importantes y especialmente, la transfiguración de la fuerza armada nacional que hasta esa mañana gozaba del respeto institucional de la sociedad venezolana pero además con una sorprendente y desleal manifestación de emoción y apoyo popular que hizo a la victoria republicana puntofijista suturarse un calificativo de pírrica, (Chitty La Roche N. , 1993). Los sedicentes aplaudidos y la clase política gobernante menospreciada y objeto de ojerizas.,,!

Confesamos que en aquellos días una duda se instaló en la conversación y en el discurso se hizo muy evidente el cálculo de algunos e irrumpió como pocas veces en el ejercicio democrático una especie de déficit de compromiso con las instituciones. Más profundamente se vio un abandono moral y lo que es peor de la gente, del común, de nosotros y de ellos. Viene a la conciencia Germaine De Staél citada por (Kalyvas, 2005):

“Si el poder de la moral no es, por así decirlo, el poder constituyente de una república, entonces la república no existe”.

Quizás, como lo advirtió Nietzsche citado por (Isensee, 2005), *“El camino hacia los inicios conduce hacia la barbarie.”*

El profesor (Isensee, 2005) de la Universidad de Bonn acota:

“...Barbarie que espera también al jurista que se acerca a los comienzos de una Constitución. Choca contra la ruptura jurídica y con la arbitrariedad política con la casualidad histórica y con la crudeza de lo fáctico. Las circunstancias en las que surge una Constitución no rara vez se burlan de las reglas que a su vez los órganos constituidos habían dictado. Las Constituciones democráticas, así nos lo muestra la historia, no siempre surgen de una manera democrática. Los críticos tienen muy sencillo poner en evidencia los vicios de su nacimiento. La historia demuestra también como una Constitución con una génesis defectuosa puede echar fuertes raíces en la conciencia jurídica de la generalidad y puede crear una base jurídica consistente para la vida democrática de un Estado. El territorio bárbaro del origen constitucional queda más allá de la civilidad garantizada constitucionalmente, está separado del ordenamiento jurídico positivo dentro del cual se encuentran normas fijas para la creación y el desarrollo de disposiciones vinculantes. Cada una de estas normas pueden reconducirse a otra superior, sólo la más alta se niega, la Constitución. El acto administrativo es válido cuando supone un reglamento, éste lo es cuando supone una ley, y la ley cuando depende de la Constitución. Pero aquí se rompe la cadena de las deducciones jurídicas. La Constitución no tiene ninguna otra norma sobre sí misma: en la punta de la pirámide normativa culmina el ordenamiento jurídico estatal. La Constitución dicta al Legislativo las reglas para la producción jurídica. Pero no regula su propia creación. Estas reglas, en la medida en que se consideren existentes, deben en todo caso presuponerla. Aquí se muestra el dilema de la norma máxima. Alude a la pretensión de vincular jurídicamente. Aunque no puede sustentar la pretensión de derivar o de fundarse en una norma superior. La instancia superior de la jerarquía puede sólo invocar a una autoridad trascendente. El origen de la validez está más allá del Derecho estatal, que culmina en la Constitución, y con ella termina. La Constitución remite a un fundamento trascendente. Esto, en primer lugar, supone una determinación espacial negativa. Esa determinación no puede hacerse a través de una interpretación jurídica. La búsqueda del origen se dirige hacia el punto de Arquímedes del sistema jurídico. Quien conoce el origen de la Constitución conoce también la razón para su validez. La respuesta al origen de la validez decide sobre el por qué y sobre la misma validez. El futuro depende del origen. A pesar de las dificultades para determinar el lugar y el cómo del origen de la Constitución, sin embargo, su nombre es evidente: el poder constituyente. El nombre representa la aporía. Sin embargo, no

conlleva en sí mismo el concepto del que pueda derivarse una solución.

En el salón de clases recordamos haber recurrido, para explicar la filosofía del poder constituyente revolucionario, a la figura del genio de la lámpara que aparecería para desafiarlo todo y a todos, todopoderoso y dominante y para hacerlo todo y a pesar de todos. Genio que ante la llamada popular que frota intensamente la lámpara de su emoción y explota, emerge atrabiliario y fascinante. Asume una tarea por lo general; cambiar el mundo. **¿No fue acaso ese Titán el que descubrió el pueblo francés en 1789 y tal vez no tan apasionado y primitivo pero fogoso, decidido, seguro de sí, creativo, libérrimo en 1776 apareció en Virginia y Filadelfia?** Como los otros semidioses de la mitología griega después de soltarse suelen cruentos e intensos infundir miedo y, soliviantar los espíritus sobrios que reclaman por un orden.

Pasa sin embargo que la historia no escoge a sus protagonistas y apenas en ocasiones atina a registrarlos fidedigna y se cuelan en el pandemónium gnomos y granujas, prometeos, fariseos, sicofantes, arrastracueros y basiliscos que representan como en los fuegos artificiales a la pólvora y también intentan inventar un mundo o asegurarse un porvenir. Entre las víctimas de esos procesos que sabemos cíclicos están las Constituciones ineluctablemente envejecidas, fatigadas, usadas o simplemente manipulables. La asfixia de la desvalorización apagaba a la política, en suma.

Para conciliar los textos que venimos anotando con las ideas anteriores agregaremos otra víctima tan dolorosamente fracturada y desmembrada como el constitucionalismo o la república y cuya pérdida o extravío convocan a todos los males y; así tenemos a la política que afligida

desembocó en despolitización, antipolítica o contrapolítica. Una tonelada de perros muertos cayó en suma sobre ella y aún hoy yace oprimida de ellos.

Lo cierto es que en la frotación de la lámpara concurren muchos y al garrote vil que colocaron a la república de Venezuela y a la Constitución de 1961, la decana, la más longeva de las constituciones venezolanas parece que funcionó una alianza, una gavilla de conscientes e inconscientes, patriotas, profesionales, legos, ignaros, ingenuos y pendejos ratificando lo expuesto por Nietzsche e Isensee.

Sin entrar a considerar, lo que venimos haciendo, algunas situaciones, acciones y felonías contra la República de Venezuela y contra la constitucionalidad, cabe preguntarse **¿Qué calificó a HCHF para recibir ese impresionante sostén popular que lo erige en el más poderoso y ostentoso de los Presidentes de Venezuela?** Respuestas sobrarán, pero nos permitiremos anotar que la racionalidad no pareció citada para esas actuaciones y decisiones del cuerpo político y, por el contrario, una invisible o ininteligible centrípeta operó al apoyo de esa sincronizada empatía, basada tal vez en cálculos y emociones propias del bajo psiquismo o del esoterismo conceptual que invocan como carisma. Con el ariete de la popularidad y la democracia como argumento se inficionó la república civil y se arribó a la muy poco republicana, república bolivariana de Venezuela.

4. SOBRE LOS CONCEPTOS DE CONSTITUCIÓN Y PODER

CONSTITUYENTE EN EL PROYECTO POLÍTICO DE HUGO CHÁVEZ

Define (Carrera Damas, 1980), entretanto, el Proyecto Nacional como: *“complejo ideológico formulado por la clase dominante como expresión y como factor de su dominación, en tanto opera como modelo para la organización y funcionamiento de la sociedad.”*

Entendemos a HCHF y a su movimiento como el actor principal del ciclo que creemos no obstante no se inicia con su arribó al poder luego de la victoria electoral de diciembre del 1998. HCHF explota unas circunstancias que fenomenológicamente concurren con su episodio existencial. Es un militar, un

caudillo, un ambicioso de poder. No se planteo HCHF una gerencia del poder enmarcado en los parámetros de la república civil sino, un cambio amplio y orientado a la intensificación de los roles dirigentes que condujera el mando a un ejercicio distinto, dominante y autoritario. Continuidad o ruptura dependiendo de la perspectiva, pero cabría, nuevamente el maestro Germán Carrera Damas citado por (Dávila, 2011) y *“Hay una articulación secreta entre individuo, grupo y clase social que los historiadores apenas rozan.”*

Queremos notar así, la entidad que tiene en el acontecer el comienzo de la experiencia que, se tornará indispensable para entender lo que acaece de seguidas. Este proceso nos recuerda ocurrencias del proceso y en particular en sus comienzos que, es menester recordar como el 4F, aunque lo comentaremos más adelante.

En efecto; Mariela Hemilse Acevedo reflexiona desde la Universidad de Buenos Aires sobre la responsabilidad y la historia partiendo de los estudios de (Cruz & Brauer, 2005) y lo hace trayendo como acápite un pensamiento cuya riqueza se muestra exuberante:

“Nuestra responsabilidad histórica es de esta manera primariamente responsabilidad por aquello que sucede y todavía sucederá; y es además la responsabilidad por aquello que sucede y sucederá con lo sucedido, así es en verdad responsabilidad moral y política, de la cual la historiografía no podrá desligarnos” (negrillas nuestras)

Citando a (Acevedo M. , 1889):

“El punto de partida será considerar que las acciones políticas que los distintos actores –sean estos individuales o colectivos- llevan a cabo en el presente histórico se insertan en una determinada narración sobre la historia. De ahí que remarquemos en este planteo la necesidad de comprender a qué interpretación del pasado se anuda la configuración identitaria de los actores en tanto ésta opera como trama de sentido de sus acciones en el espacio público. Así, se vuelve central para abordar la responsabilidad histórica de la acción política conocer a qué relato del pasado anuda su propia existencia un sujeto para comprender con quiénes asume responsabilidad en la historia a partir de su accionar político.”

Anuda bien un artículo que conservamos por creerlo útil del académico (García Larralde, 2010) y que abrocha así:

“La noción de progreso en una revolución política suele ser contradictoria por nutrirse de mitos históricos para legitimarla como un nuevo comienzo. La propuesta comunista pretende reeditar, sobre el desarrollo tecnológico liberado por la revolución, los atributos de solidaridad e igualdad supuestamente existentes en comunidades primitivas, moralmente superiores al individualismo burgués. Su propósito de superar el capitalismo globalizado busca legitimación hoy en la austeridad y simpleza de formas de vida premodernas y en la reivindicación de nacionalismos atávicos. La Revolución Bolivariana en Venezuela se ampara en estas posturas, mirando 200 años atrás a la gesta emancipadora de Simón Bolívar. Su invocación se ha transformado en una especie de religión de Estado con base en la cual no se admite disidencia ni injerencia de organizaciones que velan por el respeto a los derechos humanos, conquista “progresista” de la humanidad como ninguna. Este atraso se manifiesta también en el anacronismo de la teoría marxista que se alega como fundamento y su incongruencia con la naturaleza del progreso en el mundo actual. La involución económica del régimen bolivariano, así como la orientación de la Ley Orgánica de Educación aprobada en 2009, son ejemplos notorios del carácter retrógrado de esta revolución.”

Tomamos sin ambages para intitular nuestro segmento, un artículo del maestro Juan Carlos Rey del 2 de febrero del 2007 así mismo denominado y desde luego, con la *autorictas* correspondiente convertirlo en parámetro para la reflexión. Creemos que nos ayudará en la búsqueda adelantada. Abre el maestro así, (Rey Juan Carlos, 2007):

“Las palabras del Presidente Chávez durante su reciente “juramentación”, el pasado 10 de enero, en las que anunció el inicio de un proceso de reforma constitucional, nos incitan a analizar el significado que para él tienen conceptos tales como Constitución, Poder Constituyente y otros que de éstos se derivan. (1)

*Al parece, el interés de Hugo Chávez por esos conceptos surgió cuando, después de haber fracasado en su intento de golpe de Estado en 1992, decidió continuar su lucha por la conquista del poder por vías legales, solicitando el apoyo electoral del pueblo, pero sin abandonar sus objetivos revolucionarios. **Pero, conforme a la visión milenarista y revolucionaria que es propia de su proyecto político, su idea de Constitución tiene poco que ver con lo que, en la tradición occidental, se ha venido***

entendiendo por este término, pues no la ha concebido como un instrumento jurídico-político destinado a impedir que se concentre un excesivo poder en manos de los gobernantes y a proteger la libertad personal de los ciudadanos, sino, más bien, —con una cierta mezcla del concepto sociológico de constitución de Lassalle y de algunas ideas de Trotsky— como la base de poder real con que va a contar la revolución permanente e irreversible; y, al propio tiempo, ha identificado el Poder Constituyente con el poder revolucionario que se encarna en el pueblo bolivariano(chavista) capaz de imponerla.” (negrillas nuestras)

HCHF ha mutado como vimos y se adueña del poder constituyente como de la base democrática que lo sustentaría. Cabe recordar, sin embargo, que el Movimiento Bolivariano Revolucionario se habría fundado el 24 de Julio de 1983, en medio de la efeméride del 200 aniversario del nacimiento de Simón Bolívar. Como nota extraordinaria la agrupación que desde el comienzo se pretendió revolucionaria, nace en el seno de las Fuerzas Armadas de Venezuela. Sus propósitos eran de cuestionamiento severo del régimen constitucional instaurado en 1958 y lo hicieron ver, el 4 de febrero de 1992 y años más tarde, se la jugaron en 1998 por la vía electoral. El 15 de enero de ese 98, en efecto; presentaron ante el organismo electoral un documento que se quiso asumir como **su declaración de principios** y sobre el que de seguidas haremos comentarios, pero, destacaremos el hecho de ser, la iniciativa objeto del trabajo del maestro Rey, la concreción, la sincretización inclusive de la base ideológica del ya para ese momento, depurado y consolidado movimiento de masas liderado sin discusión por el Comandante Hugo Rafael Chávez Frías. Se lee en el documento (Chávez Frías, Declaración de Principios, consignado ante el CSE, 1998):

“Nuestra doctrina es la síntesis del pensamiento de Simón Bolívar y del maestro Simón Rodríguez, así como la concepción de justicia social del General del pueblo soberano, Ezequiel Zamora.”

La revisión del documento no agrega, en ninguna parte, el vocablo socialista y acaso acota, no obstante:

*“Para nosotros, la más urgente tarea por realizar consiste en promover una amplia conjunción de fuerzas democráticas, patrióticas y revolucionarias, profundamente arraigadas en la conciencia colectiva y las luchas cotidianas de la mayoría de los venezolanos. **Este polo de fuerzas es condición necesaria para lograr la victoria de los patriotas sobre el agonizante puntofijismo aliado a los factores del neoliberalismo y conectado a nocivos intereses extranjeros;** asociación ésta que ha resultado en extremo nefasta para el pueblo de Venezuela.”* (negrillas nuestras).

Y todavía expresa el instrumento, un elemento más que vale resaltar: *“Nuestro movimiento hace del diálogo, la comprensión y la tolerancia, actitudes políticas arraigadas sólidamente y expresadas en el comportamiento cotidiano de cada uno de sus integrantes. Nuestra relación con las organizaciones sociales de diversa índole, como con otras agrupaciones políticas, se caracterizará por el sentido de cooperación, siempre en la perspectiva de elevar el grado de bienestar de la mayoría de los venezolanos, de defender la soberanía nacional y enaltecerla en su dimensión territorial como política, económica y cultural”*

La lectura del documento que como Principios presenta HCHF y sus acompañantes, permite concluir que se trataría de un movimiento político nacionalista y democrático acaso. Nunca se inferiría de esas citadas afirmaciones un partido político de confesión socialista, pero, veamos todavía y esta vez en palabras del líder (Chávez Frías, 1999), un testimonio capital y nos referimos a su discurso de asunción al poder el 2 de febrero de 1999 y:

*“Venezuela pareciera que fue escogido por algún investigador especial para estudiar y aplicar un caso que es estudiado en la teoría política y social con aquel nombre de la teoría de las catástrofes. Aquí en Venezuela se ha cumplido cabalmente la teoría de las catástrofes. Esta teoría la conocemos, voy solamente a refrescarla un poco, de aquellos días de los estudios de ciencia política y de ciencia militar que en el fondo es lo mismo, decía Clausewitz, uno de los grandes estudiosos de la ciencia miliar: **La teoría de las catástrofes ocurre de manera progresiva.** Cuando sucede alguna pequeña perturbación en un entorno, en un sistema determinado y no hay capacidad para regular esa pequeña perturbación; una pequeña perturbación que pudiera regularse a través de una pequeña acción. Pero cuando no hay capacidad o no hay voluntad para regular una pequeña perturbación, más adelante viene otra pequeña perturbación que tampoco fue regulada, y se van acumulando pequeñas perturbaciones, una sobre la otra y una sobre la otra; y el sistema y el contorno va perdiendo la capacidad para regularlas, hasta que llega la*

catástrofe, la catástrofe es así la sumatoria de un conjunto de crisis o de perturbaciones.” (negritas nuestras)

El larguísimo memorial de agravios resultó un florido e intenso ejercicio de retórica bolivariana que, sin embargo, no afirmó nunca alguna intención de orientar al país hacia un modelo socialista. El discurso de (Chávez Frías, 1999) no se distinguió de otros pronunciados por hombres electos en períodos anteriores salvo que:

“yo debo hacer un reconocimiento, ahora ya como Presidente de la República, a la Corte Suprema de Justicia, porque también tenemos que recordar esto, señores: después del 6 de diciembre, con aquel triunfo del pueblo comenzaron a cambiar de opinión algunos que decían que la Constituyente era un salto al vacío, que era una locura. Entonces comenzaron a decir otras cosas —yo siempre les sigo la pista— ya no es un salto al vacío, ya no es una locura; pero ahora para poder ir a una Constituyente hay que reformar la Constitución. Lo señalamos en su momento como la «trampa constitucional», lo mismo que hizo Adolfo Hitler con la República de Weimar para parar un proceso. El entrampamiento a través de una interpretación interesada, inflexible y rígida de una Constitución que, ciertamente, como lo dije cuando juré: estaba moribunda y va a morir para que nazca otra. Tiene que morir y junto a ella el modelo político nefasto al que dio nacimiento en estos últimos cuarenta años. Eso tiene que morir. Va a morir, señores. Acéptenlos todos y es necesario que muera, pero claro que, al mismo tiempo es necesario que nazca otro modelo.

La decisión de la Corte Suprema de Justicia es para la Historia, ciudadana presidenta. Sin duda que es para la Historia, sentando cátedra de lo que es el Poder Constituyente originario, de lo que es la soberanía, como lo decía Rousseau y como también Bolívar en ese pensamiento que ya cité al comienzo. «: Convoquemos la soberanía popular para que ejerza su voluntad absoluta». Pero ¿acaso le podemos tener miedo a la soberanía popular? ¿No hablamos de democracia, pues? La soberanía no es nuestra, el Presidente de la República no es soberano, el Congreso de la República, aunque lo llamen soberano no es soberano, la Corte Suprema y los tribunales no son soberanos, el único soberano aquí en la Tierra, en el pueblo, en la tierra venezolana es ese pueblo, no hay otro. Ese es un principio universal y elemental. Después de la decisión histórica de la Corte Suprema de Justicia, se apagaron las voces de los que clamaban todos los días que había que reformar la Constitución y ahora ha cambiado también la dinámica. La decisión de la Corte

Suprema de Justicia ha acelerado el proceso y eso habrá que reconocerlo para la Historia, porque todo esto que está ocurriendo en Venezuela, hora tras hora, compatriotas, día tras día, está quedando grabado para las páginas de la Historia. (negrillas nuestras)

*Quando los nietos de nuestros hijos estudien la Historia de Venezuela tendrán que detenerse, sin duda, en estos años finales del siglo XX, en estas sesiones del Congreso, en ese juramento, en las elecciones que pasaron, en la decisión de la Corte Suprema de Justicia, en la posición que cada quién asuma. Es momento grande, es un momento estelar el que estamos viviendo, no es un momento cualquiera, es importante que lo digamos, porque es muy importante aún más que todos tomemos conciencia de lo esplendoroso que estamos viviendo en esta patria de Bolívar, para que hagamos honor a nuestro barro, a nuestro espíritu, a nuestra herencia; nosotros somos uno de los pueblos libertarios del mundo, nosotros somos un pueblo de creadores, de poetas, de luchadores, de guerreros, de trabajadores, ahí está la historia que lo diga, hagamos honor a eso, hagamos honor al espíritu de nuestros aborígenes, de nuestros libertadores, de nuestras mujeres, de nuestra juventud en La Victoria, todo eso lo tenemos nosotros en las venas y en el barro con que fuimos hecho, demostrémoslo, es el momento de demostrarlo. **Entonces la decisión de la Corte Suprema de Justicia ahí quedará para la historia, ya no se oye por ninguna parte, gracias a esa justa oportuna y sabia decisión de los Magistrados de la Corte, ya no se oye por ninguna parte decir lo que se oía y se leía hace apenas dos semanas atrás: que llamar a referéndum era violatorio de no sé cual ley y no sé cual otro ley, que aquello era violar la Constitución Nacional en su artículo tal y en el alcance tal y en la enmienda tal y no sé cual otra ley, todo un leguleyerismo, cuando no es tiempo leguleyerismo, es tiempo de historia y es tiempo de grandes decisiones políticas.*** (negrillas nuestras).

Pensamos que HCHF guardó *ab imo pectore*, sus verdaderas intenciones, cuando años después, la misma Constitución que propuso y aprobó las Asamblea Nacional Constituyente que le era afecta, HCHF pretendió su reforma y negada la misma por voto popular, cual basilisco opacó esa decisión soberana y se dedicó a transgredirla “por vías de hecho” y por la alienada asistencia de una representación nacional enajenada. Cabe una cita definitiva que produjo el vanidoso comandante presidente horas después de oficializarse el resultado del referéndum sobre la comentada reforma constitucional y que ya antes citamos (Chávez Frías, 2011):

“ni una sola coma de esa propuesta yo retiro. Esta propuesta está viva, no está muerta (...) buscaré la manera, seguro más lenta para aplicar los alcances del proyecto.”

Dejemos sin embargo al maestro Juan Carlos Rey precisar, lo que por cierto es más que declaraciones y documentos; son inferencias propias del analista diestro y sobrio, de un académico que no por ello *naif*, (Rey Juan Carlos, 2007):

“De acuerdo a la Teoría del Estado y la Teoría de la Constitución clásicas, cuando el pueblo, como poseedor de la soberanía —y, por tanto, como titular del poder constituyente originario— dicta una constitución, está llevando a cabo un acto revolucionario, que no está sometido a límites constitucionales ni legales. Pero, tan pronto como culmina tal acción y se pone en vigencia la nueva Constitución, el poder constituyente entra, por su propia decisión, en una especie de letargo o de hibernación. Es lo que a veces se ha llamado “la muerte de la revolución”. Pero no nos dejemos engañar por esta expresión, pues el pueblo sigue teniendo la soberanía y el poder constituyente no ha muerto, ni se ha extinguido, sino sólo duerme. Lo que ocurre es que, a partir de entonces, en vez de la soberanía directa el pueblo, rige la soberanía de la Constitución. O si se prefiere, en adelante la soberanía popular se va a ejercer, indirectamente, a través de la supremacía de la Constitución, obra del pueblo. Tal es el significado del conocido aforismo “un gobierno de leyes y no de hombres”, que se expresa en principios como el Estado de Derecho, el principio de legalidad, etc., y que implica la soberanía de la Constitución y el imperio de las normas.

En principio, esto es lo que tendría que haber ocurrido, también, al entrar en vigor la Constitución venezolana de 1999. Sin embargo, el hecho de que en la llamada Constitución bolivariana se haya sustituido el tradicional modelo de la democracia representativa, por uno nuevo caracterizado por una democracia participativa y protagónica, significaría —según algunos de los defensores de este reciente modelo— que, ahora, el pueblo continuaría ejerciendo, en todo momento, su poder soberano, de modo que el poder constituyente originario no estaría nunca en un estado de letargo y podría ser permanentemente activado. Pero, si esto fuera cierto, la democracia participativa y protagónica significaría la muerte del constitucionalismo y del orden constitucional.

En efecto, tal como Hugo Chávez y muchos de sus partidarios han concebido el poder constituyente, éste no actúa durante un tiempo limitado para pasar después al reposo, sino que está activado no sólo durante el proceso de

elaboración de la Constitución, sino también durante toda su ejecución, por lo cual, en principio, no concluye nunca.

Así, para Chávez era claro, desde antes que tuvieran lugar las elecciones de 1998, que el proceso constituyente que se proponía convocar, en caso de triunfar, sería muy largo y que incluiría varias etapas (2) (Blanco, pp. 529-535), de modo que “no va a durar 6 meses o un año, [sino] años” (Blanco, p. 28). A lo largo de todo ese proceso sería necesario que el poder constituyente estuviera siempre activado, y por eso, según Hugo Chávez, “el poder del pueblo, organizado, despierto, impulsando [...] es indetenible” (Blanco, p. 535). Se trataba —aunque en aquella época no utilizaba, todavía, esta expresión— de una revolución permanente.

Así, se pudo ver el hecho insólito, para quienes tienen alguna formación jurídica, que después de aprobada y publicada la Constitución de 1999, el gobierno siguiera convocando reuniones de grupos de personas, por él mismo seleccionadas, con las que abría la constituyente educativa, la constituyente económica, la constituyente universitaria, etc., pues el proceso constituyente no cesa nunca, para los revolucionarios.

Un poder constituyente, siempre presente y así concebido, equivale a lo que por Carl Schmitt ha llamado unadictadura constitucional sin límites de duración (3).

Pero, para quien tiene algún conocimiento de Derecho Constitucional, es evidente que las referencias a una democracia participativa y protagónica, que figuran en el texto de 1999, no significa que, durante su vigencia, el pueblo continúe ejerciendo la soberanía en forma directa y, por tanto, pueda obrar como titular del poder constituyente originario. Aquí, bajo la apariencia de una cuestión de mera técnica jurídico-constitucional, yace un problema de extraordinaria importancia política: el texto constitucional vigente autoriza al pueblo, en determinadas circunstancias, a tomar ciertas decisiones directamente, sin usar los canales de los poderes representativos tradicionales; pero en tales casos, ese pueblo no está ejerciendo directamente la soberanía, pues está actuando como un poder constituido, bajo el imperio y por autorización de la Constitución, y no como poder constituyente originario.”

Es evidente que HCHF calculó o, se transformó el hombre, el político, el líder popular. Le resultó pequeño el espacio que a su discreción dejaba la Constitución y repetimos, esa misma que él trajo para sustituir a aquella de 1961, para sus ansías y deseos de poder. Ya en 2004 el Comandante y

Presidente había violentado el dispositivo constitucional contenido en el Título VI, capítulo II, Sección Primera y Sección Tercera, al permitirse inicialmente imponer un manejo heterodoxo de las finanzas públicas y especialmente del régimen de las reservas internacionales con el famoso millarcito sino que con la creación del Fonden había puesto bajo su antojo y capricho el sistema todo.²⁷ Más grave aún resultó el rol que las instituciones jugaron en esa etapa sórdida que se había iniciado por cierto, con la sanción de 49 leyes a la espalda de la ciudadanía y que dio lugar al 11 de Abril del 2001 lo cual no fue óbice para continuar extendiendo sus pretensiones de hegemonía y aún después del llamado paro petrolero que decapitó a la meritocracia en la industria modelo venezolana para convertirla en un apéndice del Presidente más que en un ente al servicio del Estado. Cuando se creó el Fondo de Desarrollo Nacional, se advirtió la violación de innumerables disposiciones constitucionales y legales y algunos recurrimos a los canales regulares en procura de lograr correctivos que, por cierto, trataban sencillamente de asegurar la constitucionalidad y la legalidad. El llamado Poder Ciudadano, a través de sus órganos fue destino de denuncias documentadas y analizadas que, sin embargo, fueron simplemente obviadas o acaso, dieron oportunidad para acosar y amedrentar a los denunciantes, en (Chitty La Roche N. , 2004).

Existen y se convirtieron inclusive en principios rectores, disposiciones añejas en materia de finanzas públicas cuyas bases se remontan a la segunda década del siglo XX en Venezuela como la Ley de Hacienda Pública Nacional o aquellas normativas relativas al Crédito Público. Pasaron los gobiernos desde Gómez y se mantuvieron razonablemente incólumes las reglas y la hermenéutica que de su aplicación y adecuación derivaron. Es menester recordar lo que significaba el Fonden sin embargo y lo haremos invocando el escrito de denuncia que interpusimos ante la Fiscalía General de la República

²⁷Ver http://www.soberania.org/Images/Logo-Soberania2_01.jpg

el 20 de Julio del 2004 los abogados Nelson Chitty La Roche y Jesús Rangel Rachadell y que entendemos útil en el esfuerzo que hacemos para mostrar y sustentar nuestras afirmaciones. Citamos de seguidas:

Caracas 20 de julio de 2004

Ciudadano:
Dr. JULIAN ISAÍAS RODRÍGUEZ
Fiscal General de la República
Su despacho. -

Nosotros, Nelson Chitty La Roche y Jesús Rangel Rachadell, de 53 y 42 años de edad, de nacionalidad venezolana, titulares de las cédulas de identidad N° 3.949.509 y 6.520.332; de estado civil divorciado el primero y casado el segundo, de profesión Abogados; con domicilio en Avenida Gloria, Quinta Cujicito, El Bosque, Sede del Partido Político COPEI, Municipio Chacao del Estado Miranda, Caracas; teléfonos N° 0416-6213845 y 0416-6277112, respectivamente; ante usted con el debido respeto ocurrimos para denunciar los hechos que a continuación pasamos a detallar:

Señor Fiscal, en virtud de las disposiciones contenidas en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, artículos 62 y 66 en concordancia con el artículo 132, como ciudadanos ejercemos nuestro derecho y nuestro deber de control, por lo cual le exigimos, se sirva usted tramitar la investigación que de la lectura de este escrito se impone, en la búsqueda de la justicia.

De acuerdo a informaciones aparecidas reiteradamente en la prensa nacional, el 29 de enero de 2004 el Directorio del Banco Central de Venezuela conoció –a pesar de que no estaba en

agenda- un oficio firmado por Alí Rodríguez Araque, presidente de Petróleos de Venezuela, S.A. (PDVSA), en el cual solicitó autorización al instituto para constituir un fondo en dólares en el exterior, siendo autorizado en mayo del presente año para ello, el denominado Fondo Especial de Desarrollo (conocido también como Fondo Especial de Desarrollo Endógeno) con un aporte de hasta dos mil millones de dólares norteamericanos (US \$ 2.000.000.000), los cuales serían manejados por la Corporación Venezolana de Petróleo (CVP) y el Banco de Desarrollo Social en los programas sociales y otras actividades que determine el Ejecutivo Nacional (Anexo "A"). Este fondo, es diferente al fondo rotatorio de hasta 600 millones de dólares del que dispone la empresa para cubrir sus gastos en el extranjero.

En las consideraciones que siguen nos referiremos a los aspectos constitucionales y legales de los procedimientos adoptados para la formación del referido Fondo y para su administración.

I. LAS NORMAS SOBRE LA GESTIÓN FINANCIERA

En la Constitución que nos rige se consagran un conjunto de normas y principios destinados a regir la gestión de las finanzas públicas y en particular se dispone que "La gestión fiscal estará regida y será ejecutada con base en principios de eficiencia, solvencia, transparencia, responsabilidad y equilibrio fiscal" (art. 311). Al examinar la operación a que nos referimos veremos que varios de los principios constitucionales encaminados a hacer efectivo esos principios son objeto de una violación abierta y reiterada.

En forma general debemos comenzar por señalar que las empresas públicas, y entre ellas PDVSA, a la cual nos referiremos particularmente, están sometidas a dos principios constitucionales como son: el de la generalidad

de la tributación y el del sometimiento a las competencias monetarias del Poder Nacional.

I. a participación de PDVSA en el financiamiento de los gastos públicos.

L

El artículo 133 de la Constitución dispone que “Toda persona tiene el deber de coadyuvar a los gastos públicos mediante el pago de impuestos, tasas y contribuciones especiales que establezca la ley”, y el artículo 317 consagra, por una parte, que esa contribución debe hacerse según el principio de la legalidad, es decir que los tributos deben estar establecidos por la ley, y por la otra, que no podrán concederse exenciones o rebajas sino en los casos previstos por las leyes.

En la Ley Orgánica que reserva al Estado la Industria y el Comercio de los Hidrocarburos se decidió que tanto PDVSA como sus empresas filiales resultantes del proceso de nacionalización pagarán a la República el Impuesto sobre la renta, en las condiciones que establezca la ley que crea este tributo. Pero, además, en el Decreto con Fuerza de Ley de Hidrocarburos se contempla que las empresas que actúan en ese ámbito deben pagar impuestos tales como: Impuesto Superficial, Impuesto de Consumo Propio, Impuesto de Consumo General, sin perjuicio de los tributos previstos en otras leyes.

Conforme a lo expuesto, no está prevista ninguna exención para las empresas del Estado que operan en el ámbito de los hidrocarburos, antes, por el contrario, tienen un régimen de tributación más elevado que el de los particulares, dado que en la Ley de Impuesto sobre la Renta se contempla una tarifa del 50% sobre los enriquecimientos netos de las empresas de hidrocarburos, cuando para los particulares la alícuota máxima es del 34%.

Pero, además, en el Decreto con Fuerza de Ley Orgánica de Hidrocarburos se establece una participación para el Estado que en principio

es del 30% de los hidrocarburos que se extraigan, o del valor de éstos, por concepto de regalía.

Adicionalmente, ingresan al Tesoro Nacional los dividendos de PDVSA y la participación de la República en las utilidades cambiarias que se obtengan por las actividades de las empresas de la industria petrolera y de las demás empresas públicas, conforme a las previsiones del Código de Comercio y de la Ley del Banco Central de Venezuela, respectivamente.

En su conjunto, las sumas que se generan por el impuesto sobre la renta y por otros impuestos que pechan la actividad de hidrocarburos, por la regalía, por los dividendos de PDVSA –cuando los hay o cuando se decretan-, y por las utilidades cambiarias, constituyen las fuentes de generación de ingresos más importantes del Presupuesto de la República y, consiguientemente, de los Estados y de los Municipios.

A. os principios presupuestarios.

L

Conforme al artículo 313 de la Constitución “La administración económica y financiera del Estado se regirá por un presupuesto aprobado por ley”. Ese presupuesto se rige por diversos principios consagrados en la Constitución y en la Ley Orgánica de la materia, pero ahora nos referiremos al principio de la unidad del Presupuesto y al principio de la legalidad del gasto.

a) l principio de la unidad del Presupuesto.

E

Este principio se descompone en varias reglas Interrelacionadas, las principales de las cuales son las siguientes:

En primer lugar, la regla de la unidad del documento presupuestario: las República, como persona jurídica sólo tiene un presupuesto, no

puede haber varios presupuestos ni tampoco presupuestos anexos.

En segundo lugar, la regla de la Unidad del Tesoro: sólo existe un Tesoro Nacional y todos los ingresos de la República (como son los que antes enunciamos por concepto de hidrocarburos), deben ingresar al Tesoro Nacional.

En tercer lugar, la regla de no afectación de ingresos, la cual se expresa en la Ley Orgánica de la Administración Financiera del Sector Público (LOAFSP) así: “No se podrán destinar específicamente el producto de ningún ramo de ingreso con el fin de atender el pago de determinados gastos, ni predeterminarse asignaciones presupuestarias para atender gastos de entes o funciones estatales específicas, salvo las afectaciones constitucionales” (art. 34, encabezamiento). Esta norma persigue establecer una clara distinción entre el presupuesto de ingresos y el de gastos, para salvaguardar las competencias de la Asamblea Nacional, la única que puede afectar ingresos del Tesoro para gastos, con ocasión de la aprobación del presupuesto o de créditos adicionales, tal como lo veremos seguidamente.

Como conclusión preliminar de lo expuesto debemos señalar que PDVSA tiene la obligación de entregar a la República, para ser enterados al Tesoro Nacional, las sumas que correspondan a ésta por impuesto sobre la renta y otros impuestos, por regalía, por dividendos y por cualquier otro concepto establecido en las leyes.

b)

El principio de la legalidad del gasto y de la soberanía parlamentaria.

E

En la Constitución se consagra el principio de que “No se hará ningún gasto que no haya sido previsto en la Ley de Presupuesto” (art. 314, encabezamiento), lo cual tiene diversas consecuencias:

En primer lugar, tal como se expresa en el artículo 12 de la LOAFSP, “Los presupuestos públicos comprenderán todos los ingresos y todos los gastos”. En consecuencia, no puede haber ingresos de la República que no estén reflejados en el Presupuesto de Ingresos, ni gastos que no hayan sido autorizados en el Presupuesto de Gastos.

En segundo lugar, que una vez producido un ingreso al Tesoro Nacional, la única autoridad para afectar esos recursos para ser gastados es la Asamblea Nacional, lo cual hace mediante la aprobación del Presupuesto de Gastos o mediante la autorización de créditos adicionales al presupuesto “para gastos necesarios no previstos o cuyas partidas resulten insuficientes, siempre que el Tesoro Nacional cuente con recursos para atender a la respectiva erogación” (art. 314 de la Constitución).

Debemos señalar que en la Constitución que nos rige se determina una orientación general con respecto a los ingresos provenientes de hidrocarburos y de minas en la siguiente forma: “El ingreso que se genere por la explotación de la riqueza del subsuelo y los minerales, en general, propenderá a financiar la inversión real reproductiva, la educación y la salud” (art. 311, segundo aparte). Pero esta orientación de un ingreso hacia un gasto debe hacerse mediante el cumplimiento de los procedimientos presupuestarios establecidos en la Constitución y en la Ley, lo cual significa que no es PDVSA quien puede afectar recursos para el cumplimiento de esas finalidades, sino que su función se agota en enterar al Tesoro Nacional las sumas que genere su actividad, para que la Asamblea Nacional, al sancionar el Presupuesto de Gastos o los créditos adicionales correspondientes, efectúe esa afectación. El incumplimiento de esos procedimientos de rango constitucional implica una usurpación por PDVSA de competencias de la Asamblea Nacional.

c)

El principio del control y la legalidad administrativa.

En su sentido más general, el control presupuestario persigue verificar la correcta ejecución de las normas que prevén ingresos, así como del cumplimiento de los procedimientos y de los objetivos que se ha propuesto el Estado con la aprobación del Presupuesto de Gastos. Esa función de control corresponde principalmente a la Asamblea Nacional, a la Contraloría General de la República y al mismo Ejecutivo Nacional, cada uno dentro del ámbito de su competencia. En cuanto al control sobre el gasto público, debemos destacar la innovación que introduce la Constitución de 1999, cuando dispone que:

“En los presupuestos públicos anuales de gastos, en todos los niveles de gobierno, se establecerá de manera clara, para cada crédito presupuestario, el objetivo específico a que esté dirigido, los resultados concretos que se espera obtener y los funcionarios públicos o funcionarias públicas responsables por el logro de tales resultados. Éstos se establecerán en términos cuantitativos, mediante indicadores de desempeño, siempre que ello sea técnicamente posible. El Poder Ejecutivo, dentro de los seis meses posteriores al vencimiento del ejercicio anual, presentará a la Asamblea Nacional la rendición de cuentas y el balance de la ejecución presupuestaria correspondiente a dicho ejercicio” (art. 315).

Esta disposición reitera y desarrolla el principio contenido en el artículo 141 de la Constitución, conforme al cual “La Administración Pública está al servicio de los ciudadanos y ciudadanas y se fundamenta en los principios de honestidad, participación, celeridad, eficacia, eficiencia, transparencia, rendición de cuentas y responsabilidad en el ejercicio de la función pública, con sometimiento pleno a la ley y al derecho”.

Ahora bien, para lograr el control de los resultados de la acción administrativa y el establecimiento de las responsabilidades en el ejercicio de la función pública, es necesario que cada ente público actúe dentro del marco de las competencias que le son propias, es decir, que se respete el principio de la legalidad administrativa. Sobre este aspecto, en la Constitución se declara que “Esta constitución y la ley definen las atribuciones de los órganos que ejercen el Poder Público, a las cuales debe sujetarse las actividades que realicen” (art. 137), y en la Ley Orgánica de la Administración Pública se reitera que “La Administración Pública se organiza y actúa de conformidad con el principio de legalidad, por el cual la asignación, distribución y ejercicio de sus competencias se sujeta a la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, a las leyes y a los actos administrativos de carácter normativo, dictados formal y previamente conforme a la ley, en garantía y protección de las libertades públicas que consagra el régimen democrático a los particulares” (art. 4).

Aunque en la nueva Constitución se otorga facultad al Presidente de la República para determinar el número y competencia de los despachos ministeriales, el esquema resultante no puede ser relajado ni incumplido por ningún órgano de la Administración, ni siquiera por disposición del mismo Presidente. Así se establece no sólo en la Constitución (art. 137), sino en la Ley Orgánica de la Administración Pública donde se pauta que “Toda competencia otorgada a los órganos y entes de la Administración Pública será de obligatorio cumplimiento y ejercida bajo las condiciones, límites y procedimientos establecidos legalmente; será irrenunciable, indelegable, improrrogable y no podrá ser relajada por convención alguna, salvo los casos expresamente previstos en las leyes y demás actos normativos”, y que “Toda actividad realizada por un órgano manifiestamente incompetente o usurpada por

quien carece de autoridad pública es nula y sus efectos se tendrán por inexistentes”. De lo expuesto se desprende que no puede PDVSA ejercer competencias que corresponden a órganos de la Administración central o descentralizada, y que su actuación, en cuanto a la prestación de los servicios públicos, debe limitarse a enterar en el Tesoro Nacional las sumas que resulten de los impuestos y de otros conceptos, para que la Asamblea Nacional efectúe la distribución de los recursos al aprobar las correspondientes afectaciones, conforme al ordenamiento constitucional. Una actuación distinta a ésta no solamente infringe el principio de la legalidad administrativa, sino que hace imposible la evaluación de los resultados de la actuación administrativa porque los servicios públicos se estarían prestando desde diversos centros y se estarían financiando desde presupuestos paralelos, todo lo cual lesiona también el principio de la transparencia de la gestión fiscal, reiteradamente consagrado en la constitución y en las leyes.

II. LAS NORMAS SOBRE EL SISTEMA MONETARIO Y CAMBIARIO

En la Constitución se establece que “Las competencias monetarias del Poder Nacional serán ejercidas de manera exclusiva y obligatoria por el Banco Central de Venezuela. El objetivo fundamental del Banco Central de Venezuela es lograr la estabilidad de precios y preservar el valor interno y externo de la unidad monetaria”, y que “Para el adecuado cumplimiento de su objetivo, el Banco Central de Venezuela tendrá entre sus funciones las de formular y ejecutar la política monetaria, participar en el diseño y ejecutar la política cambiaria, regular la moneda, el crédito y las tasas de interés, administrar las reservas internacionales, y todas aquellas que establezca la ley” (art. 318).

En el artículo 113 la Ley del Banco Central de Venezuela se dispone lo siguiente:

“Las divisas que se obtengan por concepto de las exportaciones de hidrocarburos deberán ser vendidas exclusivamente al Banco Central de Venezuela, al tipo de cambio que rija para cada operación. El contravalor en bolívares de las divisas provenientes de estas exportaciones se depositará en la cuenta respectiva en el Banco.

El Banco Central de Venezuela debe suministrar a Petróleos de Venezuela S.A., o al ente creado para el manejo de la industria petrolera, las divisas que esta empresa solicite para la cobertura de sus necesidades, de acuerdo con el presupuesto de divisas aprobado por la Asamblea de dicha empresa para el respectivo ejercicio, así como con la programación trimestral que deberá presentar al Banco, dentro de los últimos quince (15) días de cada trimestre.

Petróleos de Venezuela S.A., o el ente creado para el manejo de la industria petrolera, no mantendrá fondos en divisas por encima del límite que le haya autorizado el Directorio del Banco Central de Venezuela, a los efectos de sus pagos operativos en el exterior y que aparecerá reflejado en los balances de la empresa. Asimismo, informará trimestralmente o a requerimiento del Banco sobre el uso y destino de los referidos fondos”.

De esta norma se evidencia claramente la obligación de Petróleos de Venezuela de vender al Banco Central de Venezuela las divisas que obtenga por exportaciones de hidrocarburos y la prohibición expresa de mantener fondos en el exterior que excedan de sus necesidades operativas, conforme al presupuesto de divisas, a la programación trimestral y a la autorización del Banco Central de Venezuela. Esta obligación de PDVSA está expresamente ratificada en los convenios cambiarios que se han suscrito entre el Ejecutivo Nacional y el Banco Central de Venezuela para regular todo lo correspondiente al sistema cambiario del país, con fundamento en los artículos 111 y 113 de la Ley del Banco

Central de Venezuela. En particular, en el Convenio Cambiario N° 1, del 5 de febrero de 2003, se establecen claras disposiciones que reiteran los preceptos legales antes transcritos, tales como las siguientes:

“Artículo 12. La totalidad de las divisas originadas por las actividades de Petróleos de Venezuela S.A. y sus empresas filiales, cualquiera que sea el origen y la naturaleza de la actividad que las produzcan, serán de venta obligatoria al Banco Central de Venezuela, quien las adquirirá al tipo de cambio que se fijará de conformidad con lo pautado en el artículo 6 de este Convenio. La venta obligatoria comprende también las cantidades que las empresas operadoras del sector petrolero deben transferir a Petróleos de Venezuela, S A., de conformidad con lo previsto en la Ley Orgánica de Hidrocarburos”.

“Artículo 13. El Banco Central de Venezuela abonará en las cuentas que a este efecto abrirá, el contravalor en bolívares de las divisas adquiridas por las personas jurídicas previstas en el artículo anterior”.

“Artículo 15. Las personas jurídicas a que se refiere el artículo 12, no podrán mantener fondos en divisas por más de cuarenta y ocho (48) horas, salvo lo que corresponda a los fondos colocados en el exterior, hasta por el monto máximo que autorice el Directorio del Banco Central de Venezuela, de acuerdo con las necesidades de las mismas. Dichos fondos autorizados serán administrados libremente por sus titulares, por lo que éstos podrán realizar las colocaciones que estimen convenientes a sus intereses. Las divisas que se obtengan por el manejo de estos fondos deberán ser vendidas al Banco Central de Venezuela.

Cuando Petróleos de Venezuela, S.A. y sus empresas filiales utilicen tales fondos para el pago de sus obligaciones en moneda extranjera, podrán adquirir divisas del Banco Central de Venezuela hasta reponer el monto máximo autorizado, en el entendido de que la

disponibilidad y operación de dichos fondos no implicará erogaciones en el ejercicio presupuestario de que se trate, mayores a las previstas en el correspondiente presupuesto de egresos de divisas que hubiere sido aprobado de conformidad con lo previsto en el artículo 113 de la Ley del Banco Central de Venezuela.

Petróleos de Venezuela, S.A., y sus empresas filiales deberán informar al Banco Central de Venezuela, mensualmente y por escrito, sobre la ejecución del correspondiente presupuesto de divisas”.

De las normas que regulan la materia cambiaria se desprende claramente lo siguiente:

a) Que PDVSA no puede constituir ni mantener fondos de ninguna especie en divisas, como no sean los que le autorice el Banco Central de Venezuela, para “sus pagos operativos”, dentro de los límites de la autorización, de acuerdo con el presupuesto de divisas aprobado por la Asamblea de la Empresa y con la programación trimestral que deberá presentarse al Banco.

b) Que el Banco Central de Venezuela no puede autorizar a PDVSA a constituir fondo alguno diferente a que se regula en la excepción antes expuesta.

c) Que al constituir PDVSA un Fondo Especial de Desarrollo con un aporte de hasta dos mil millones de dólares norteamericanos (US \$ 2.000.000.000), con la autorización del Banco Central de Venezuela, ambas instituciones han infringido el ordenamiento jurídico cambiario del país, y los directivos que han aprobado la operación ilegal incurren en las responsabilidades que establece la ley.

III. LAS NORMAS Y PRINCIPIOS SOBRE LA FORMA FEDERAL DEL ESTADO

En la Constitución se proclama que “La República Bolivariana de Venezuela es un Estado federal descentralizado en los términos consagrados en esta Constitución, y se rige por

los principios de integridad territorial, cooperación, solidaridad, concurrencia y corresponsabilidad” (art. 4). Sobre este aspecto se expresa en la Exposición de Motivos de la Constitución que “En cuanto a la estructura del Estado venezolano, el diseño constitucional consagra un Estado Federal que se define como descentralizado, para así expresar la voluntad de transformar el anterior Estado centralizado en un verdadero modelo federal con las especificidades que requiere nuestra realidad”. Entre las particularidades del federalismo venezolano está la existencia de varias transferencias de recursos del Poder Nacional hacia los Estados y Municipios, para compensar la asunción por el primero de la administración de recursos que, como los hidrocarburos, generan en países como los Estados Unidos ingresos tributarios para los Estados y la sustracción de la tributación al consumo, que en la generalidad de los países federales pertenece a los Estados o provincias.

Pues bien, la constitución de un Fondo Especial de Desarrollo en PDVSA con divisas provenientes de la exportación de hidrocarburos infringe las normas y principios sobre la forma federal, porque se lesiona el derecho de los Estados y de los Municipios de recibir la parte de Situado Constitucional correspondiente a las sumas que se aporten al Fondo. En efecto, si PDVSA sustrae de sus ingresos las sumas que se aportan al Fondo hace disminuir en la misma proporción las ganancias netas que son pechadas por el impuesto sobre la renta y se reducen los aportes al Tesoro Nacional y el Situado que corresponde a los Estados y Municipios. Como sabemos, el Situado se calcula sobre la base de los ingresos ordinarios que percibe la República, y la recaudación por concepto de impuesto sobre la renta tiene tal carácter.

En definitiva, por un acuerdo entre PDVSA y el Banco Central de Venezuela, se sustraen ilegítimamente recursos que deben necesariamente ingresar al Tesoro Nacional y se

disminuyen los aportes a los Estados y Municipios, en infracción al ordenamiento constitucional y legal.

IV: LAS NORMAS SOBRE LA ESTABILIDAD ECONÓMICA

En la Constitución de 1999 se prevé la figura, a ser establecida por ley, de un fondo de estabilización macroeconómica “destinado a garantizar la estabilidad de los gastos del Estado en los niveles municipal, regional y nacional, ante las fluctuaciones de los ingresos ordinarios” (art. 321). En realidad, el mecanismo previsto en la Constitución ya existía antes de la vigencia de la nueva Ley Fundamental, pues por el Decreto Ley N° 2.991, del 5 de noviembre de 1998 se había creado el Fondo de Inversión para la Estabilización Macroeconómica (FIEM) y se habían establecido unos mecanismos de ahorro con la misma finalidad expresada en la Constitución, es decir, para hacer frente a las fluctuaciones de los ingresos ordinarios.

En fecha 27 de noviembre de 2003 se reformó esa Ley, que pasó a llamarse Ley que crea el Fondo de Estabilización Macroeconómica (FEM), se modificaron varias de sus disposiciones, pero se mantuvo el principio que antes existía y que responde a las exigencias constitucionales: que cuando durante un tiempo determinado el promedio de los ingresos del Tesoro Nacional que tengan su origen en la venta de hidrocarburos –incluyendo en estos conceptos la recaudación por impuesto sobre la renta, la regalía y los dividendos de PDVSA- supera el promedio que existía en un período anterior, debe guardarse un porcentaje del excedente para hacer frente a las disminución de recursos por concepto de hidrocarburos que pueda producirse en el futuro.

Ahora bien, la creación del Fondo Especial de Desarrollo produce una disminución, sin fundamento constitucional ni legal, de los ingresos del Tesoro, y por lo tanto sustrae recursos que debieran ser aportados al Fondo de

Estabilización Macroeconómica, que sí tiene fundamento constitucional.

No podría alegarse como justificación para incumplir la obligación constitucional de hacer aportes para la estabilización macroeconómica que, conforme a artículo 34 de la nueva Ley que crea el Fondo de Estabilización Macroeconómica, “No se causarán ingresos al Fondo de Estabilización Macroeconómica en el período correspondiente al ejercicio fiscal 2004, a los fines de proveer a la aplicación de las nuevas reglas y desarrollos institucionales contemplados en esta Ley”, por dos razones:

En primer lugar, la norma antes transcrita es inconstitucional. En efecto, si bien el FIEM había sido creado antes de la previsión constitucional, y podía ser derogado antes de que dictara la nueva Constitución, una vez que se prevé la creación del fondo de estabilización macroeconómica no puede establecerse una “vacatio legis” en una obligación constitucional. El cambio del FIEM por el FEM tiene, entre otras funciones, dejar un año sin el mecanismo constitucional de estabilización macroeconómica, con el fin de aumentar el gasto público corriente, pero este propósito infringe el ordenamiento constitucional.

En segundo lugar, porque en todo caso para el año 2005 sí existe la obligación de hacer los aportes, y el Fondo Especial de Desarrollo se crea como una figura permanente, que sustrae también en forma permanente recursos que, cuando se dan las condiciones de altos precios de los hidrocarburos, deben ser aportados al fondo constitucional a que nos referimos.

IV: CONCLUSIONES

No es cierto que la creación del Fondo Especial de Desarrollo permita lograr los objetivos sociales que contempla la Constitución. Tales objetivos se pueden alcanzar perfectamente sin irrespectar las normas constitucionales que

establecen la unidad del Presupuesto y la Unidad del Tesoro, la legalidad del gasto público y la soberanía presupuestaria de la Asamblea Nacional, el principio de la legalidad administrativa y el control de la Administración Pública.

La creación del Fondo Especial de Desarrollo luce como una figura destinada a establecer unas instituciones paralelas a las contempladas en el ordenamiento administrativo y financiero del país, con la finalidad de evadir los controles existentes, por lo que no pasarán estos recursos por los habituales controles del Banco Central de Venezuela ni por parte de la Asamblea Nacional, y consigue sustraer estos recursos a los procedimientos para la realización del gasto público contenidos en leyes nacionales y lesiona el derecho de los Estados y Municipios a percibir el Situado Constitucional sobre importantes sumas de recursos ordinarios, todo ello en infracción al ordenamiento constitucional y legal.

Ser responsable sugiere varias posibles acepciones. Responsable es ser competente. Entiéndase disponer por mandato legal de atribuciones o facultades. Ser responsable es igualmente estar obligado. Obligado a hacer o a dar una determinada prestación. Ser responsable puede significar estar llamado a responder civil, administrativa, penal o políticamente de una actuación, de un deber pendiente, de acciones u omisiones, que por mandato de la Constitución y de la ley se constituyen en deberes no susceptibles, de evasión, negociación o elección.

¿Quién es responsable del elenco de violaciones, trasgresiones e infracciones que apreciamos en esta historia que permite ver a PDVSA prescindiendo de la Constitución y de la ley? ¿Quién es responsable de la posible desviación de fondos públicos que protagoniza PDVSA obviando la Constitución y la ley? ¿Quién es responsable de la omisión del Banco Central de Venezuela, el cual deja hacer y deja pasar? ¿Quién decide sobre esta materia? ¿A quién

corresponde administrar la Hacienda Pública Nacional? ¿A quién corresponde dirigir la acción del Gobierno? ¿Puede producirse una tramitación como la que hemos estado examinando sin que la decisión provenga del Presidente de la República? y si así fuere, ¿qué ha hecho para asegurarse del retorno a la constitucionalidad y a la legalidad de los funcionarios de PDVSA, del Banco Central de Venezuela, entre otros, que se ha permitido acopiar directamente dineros públicos detrás de un fondo, y manejarlos a discreción por no existir presupuesto que así lo haya autorizado?

El Artículo 6 de la Constitución vigente establece “El gobierno de la República Bolivariana de Venezuela y de las entidades políticas que la componen es y será siempre democrático, participativo, electivo, descentralizado, alternativo, responsable, pluralista y de mandatos revocables”. Paralelamente el artículo 2 de la Constitución reza “Venezuela se constituye en un Estado democrático y social de Derecho y de Justicia, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico y de su actuación, la vida, la libertad, la justicia, la igualdad, la solidaridad, la democracia, la responsabilidad social y, en general, la preeminencia de los derechos humanos, la ética y el pluralismo político”. Igualmente es menester recordar que el Artículo 141 apunta ejusdem: “La Administración Pública está al servicio de los ciudadanos y ciudadanas y se fundamenta en los principios de honestidad, participación, celeridad, eficacia, eficiencia, transparencia, rendición de cuentas y responsabilidad en el ejercicio de la función pública, con sometimiento pleno a la ley y al derecho”. Procede recordar también los Artículos 131 y 137 de la Carta fundamental que transcribimos íntegramente: “Toda persona tiene el deber de cumplir y acatar esta Constitución, las leyes y los demás actos que en ejercicio de sus funciones dicten los órganos del Poder Público”. “Esta Constitución y la ley definen las

atribuciones de los órganos que ejercen el Poder Público, a las cuales deben sujetarse las actividades que realicen”.

El nombre de las personas que pudieran estar involucrados, salvo mejor criterio, son:

El Presidente de la República Hugo Chávez F.; quien al Diario Panorama le declaró: “Hemos decidido apartar esta primera cantidad de ese Fondo Especial de Desarrollo, que yo lo llamo Agenda Bolivariana 2006, sobre todo para créditos para la pequeña y mediana industria, especialmente orientada a la metalmecánica y al plástico”; en reconocimiento que el mencionado Fondo no se le está dando el destino pautado originalmente y que él dio las instrucciones para la constitución de dicho Fondo.

El Directorio del Banco Central de Venezuela, ciudadanos: Diego Luís Castellanos, presidente, Rafael J. Crazut, Bernardo Ferrán, Manuel Lago Rodríguez, Armando León, Domingo Felipe Maza Zavala (quien salvó el voto), Jorge Giordani en representación del Ejecutivo Nacional, y Gastón Parra Luzardo en su carácter de Primer Vicepresidente Gerente (quien tenemos entendido que votó en contra). Por haber aprobado el uso de las divisas del Estado venezolano en contravención con las Constitución y las Leyes mencionadas.

El ciudadano Rafael Ramírez, ministro de Energía y Minas, quien reconoció que “el fondo fue, primero que todo, notificado a nuestra industria petrolera a través de la asamblea de accionistas, por una instrucción del MEM, tal como lo establecen los estatutos”, siendo factor importante en la constitución del mencionado Fondo.

El presidente del Banes, Nelson Merentes, al ejecutar los recursos públicos antes mencionados.

El presidente de Petróleos de Venezuela (PDVSA), Alí Rodríguez Araque y el Directorio de la empresa, los ciudadanos: Félix Rodríguez; Iván

Hernández; José Rojas; Nelson Martínez; Luís Vierma; Dester Rodríguez; José Luís Prieto; Víctor Álvarez; Rafael Rosales; Nelson Núñez.

El Presidente del Consejo Nacional de la Vivienda (CONAVI), Ulises Urdaneta; quien informó que el Plan Estratégico de Inversión en Infraestructura 2004 – 2006 prevé en su etapa inicial la ejecución de 42.372 viviendas por un monto de 1,2 billones de bolívares provenientes del Fondo Especial de Desarrollo Social Endógeno de PDVSA, vía Corporación Venezolana de Petróleo (CVP) y Bandes, en claro reconocimiento del uso de estos ingresos de la República, no depositados en el Banco Central de Venezuela.

Ciudadano Fiscal, en virtud de todo lo expuesto, respetuosamente solicitamos, de conformidad con lo dispuesto en el artículo 309 del Código Orgánico Procesal Penal, se sirva ordenar lo conducente a fin de que se de inicio a la correspondiente investigación, y a que se practiquen todas aquellas diligencias previstas en nuestra legislación. Jurando la buena fe, es justicia que esperamos en la ciudad de Caracas.

Los Denunciantes, Nelson Chitty La Roche y Jesús Rangel Rachadell.

No se trata de algún narcisismo al invocar un trabajo, en el que hemos participado, pero, lo consideramos claro y contundente para evidenciar lo que ha sido el sistemático e impúdico desconocimiento de la legalidad en materia presupuestaria y de finanzas públicas y, por cierto; igualmente, la transgresión grosera del dispositivo constitucional que rige la materia.

Retomando con el maestro (Rey Juan Carlos, 2007) y su análisis sobre los conceptos de Constitución y Poder Constituyente de Hugo Chávez Frías anotamos otra conclusión a la que llega el eminente politólogo y amigo, ***La Asamblea constituyente de 1999 como poder revolucionario total:***

“La idea de Chávez al decidir participar en las elecciones de 1998, estuvo indisolublemente unida a la de convocar una Asamblea constituyente, no sólo para elaborar una nueva Constitución, sino con el carácter de delegataria de la soberanía popular, para “demoler el poder establecido” y “asumir todos los poderes” (Blanco, 534). Lo que se proponía el entonces aspirante a la presidencia, era transformar totalmente el cuadro de fuerzas que componían el sistema establecido; y por el tal sistema no entendía sólo el conjunto de poderes del Estado, sino que comprendía el conjunto de poderes reales de la sociedad. De modo que, según Chávez, había que “transformar la estructura y el cuadro de fuerzas en el congreso y en el poder judicial y los factores reales” de poder, de tal modo que, “la CTV, por ejemplo, [...] hay que demolerla”, ya que “sin ello no habremos hecho nada”. Pero “¿cómo demolerla, ¿cómo desmontarla? Con [una] Constituyente popular” (Blanco, p. 603). Para tal tarea no servía la concepción tradicional de lo que se ha entendido por tal en Venezuela, de modo que “[n]uestra propuesta de constituyente [la de los chavistas] es un proceso que no tiene que ver nada con las élites, viene desde abajo, desde el mismo pueblo. Es un proceso revolucionario para destruir este sistema, no para rehacerlo, como procuran otros proyectos” (Blanco p. 287).

Se trata, como ha dicho Petkoff (5) , de una aproximación revolucionaria que pretende lograr un “desplazamiento definitivo del viejo régimen de todas las posiciones de poder [...] No se trata, simplemente de ganar unas elecciones y luego gobernar coexistiendo democráticamente con las fuerzas derrotadas, sino de lo que se trata es de aniquilarlas” (p. 23). De manera que, en vez de utilizar los procedimientos de revisión constitucional, previstos en la propia Constitución de 1961, para modificarla, Chávez prefirió invocar el poder constituyente originario, convocando a una Asamblea Constituyente, que representaba un poder revolucionario, no sólo al margen del texto constitucional entonces vigente, sino que representaba un procedimiento prohibido por el mismo. Por otra parte, el hecho de que la Asamblea fuese convocada por un decreto presidencial —y no por un acuerdo parlamentario, como hubiera sido perfectamente posible—, unido al sistema de elección que se adoptó para la elección de la misma (que aseguró el abrumador dominio de chavismo sobre la oposición, y que alrededor del 40% del electorado del país quedara sin representación) (6), indica que en el Presidente Chávez estaba presente “una voluntad tajante de ruptura, de no aceptar la posibilidad de una Constituyente consensual, una Constituyente que produjera un texto acordado entre las distintas partes de la sociedad”, y que correspondía a una voluntad revolucionaria, que afirmaba: “Nosotros estamos rompiendo con el pasado. Por tanto, nada de consensos ni de acuerdos con los demás. Los revolucionarios no pactan” (Petkoff, p. 49).”

4.1. LA CONSTITUCIÓN COMO EXPRESIÓN DE LA VOLUNTAD UNILATERAL DE LA MAYORÍA FRENTE A LA CONSTITUCIÓN COMO PACTO NEGOCIADO

En efecto, cuando se trata de elaborar una nueva Constitución hay dos posibles formas extremas de concebir el modo como debe ser dictada. Según la primera, la Constitución es entendida como la expresión de la voluntad unitaria del pueblo, que, en virtud de su poder constituyente, dicta el contenido de la misma mediante una decisión unilateral a través del voto de la mayoría. Esta concepción va unida, a menudo, a la creencia en las virtudes metafísicas de la decisión de la mayoría, debido a una errónea interpretación de ciertas ideas de Rousseau, que lleva a creer que el pueblo es el poseedor de la verdad absoluta (¡Vox populi, Vox Dei!, el pueblo nunca se equivoca, etc.)

Pero, de acuerdo a la segunda concepción, una Constitución es un pacto o contrato, que exige un acuerdo entre todos los actores políticos y sociales, pacto en el cual se fijan las reglas del juego o de la competencia entre ellos. Para esta interpretación, dictar una Constitución equivale a llegar a un compromiso entre intereses diversos, pues tratar de imponer unilateralmente la voluntad de la mayoría, cuando se trata de fijar las reglas básicas del orden político-constitucional, llevaría con gran probabilidad a la falta de su aceptación sincera por la minoría, y al cuestionamiento de la legitimidad de esa Ley Fundamental.

Desde mediados del siglo XX, en Venezuela hemos sido testigo de las dos maneras de concebir una Constitución. La primera triunfó con la Constitución de 1947. Una mayoría aplastante, que creyó encarnar la auténtica voluntad general, impuso su decisión al resto de la sociedad, que sólo pudo hacer constar su protesta salvando sus votos, cuando hubo que suscribirla. El resultado fue que, unos pocos meses después, el primer gobierno elegido con esta Constitución, fue derrocado por un golpe militar

incruento, ante la indiferencia o ante la aprobación de quienes no formaban parte de ese gobierno.

La segunda manera de concebir la Constitución, se impuso al aprobarse la reforma constitucional de 1961. El texto final fue el resultado de una serie de pactos y compromisos, sin que los que tenían la mayoría tratara de imponer sus puntos de vista. El resultado fue la Constitución que ha contado con el mayor respaldo (prácticamente el de todos partidos) y que ha sido la de más larga duración de la historia de Venezuela.

Ahora bien, es claro que Chávez concibió la Constitución de 1999 de la primera forma —como expresión de la voluntad unitaria del pueblo, a través de la mayoría—, rechazó el pluralismo del “sistema de Punto Fijo”, con sus partidos y los pactos que lo acompañaron, y pretendió reconstruir la unidad nacional, mediante la adhesión popular a su figura como presidente plebiscitario. Una vez elaborado el proyecto de Constitución por la Asamblea Constituyente (con las insuficiencias que ya hemos señalado), el texto sólo estuvo disponible para el conocimiento de los venezolanos dos días antes de someterlo a referéndum, lapso sin duda insuficiente para su simple lectura (recuérdese su enorme longitud), y que hacía imposible su discusión y reflexión. De manera que para la inmensa mayoría de los ciudadanos el referéndum se convirtió, en realidad, en un acto plebiscitario, pues la gente, sin conocer el contenido del texto constitucional, al emitir su voto lo que hacía era pronunciarse a favor o en contra de la persona del Presidente Chávez, impulsor del proyecto. Y aunque el mismo obtuvo una holgada mayoría del 68,5% de los votantes, ellos sólo representaban el 30,2% del total de electores inscritos en el registro electoral, pues sólo habían participado en tal plebiscito el **44,4%** de dicho total. Así, una importante proporción de los ciudadanos venezolanos no sintió como propia la (mal) llamada Constitución bolivariana, sino como una obra que expresaba las preferencias de una mayoría relativa chavista (relativa, con respecto al total de quienes tenían derecho a votar”).

La teoría ha dedicado bastante al análisis del poder constituyente y su compleja naturaleza y nosotros, modestamente, tocamos ese tema en varias oportunidades, pero, fieles a nuestra escogencia metodológica dijimos referirnos acá al concepto que en opinión del maestro Rey era propio de HCHF y el examen crítico que politológicamente se le impone. Seguiremos con (Rey Juan Carlos, 2007):

“El Presidente invoca al poder constituyente originario, omnipresente y omnipotente

“De su mencionado discurso de Juramentación —en el que, el Presidente Chávez ha invocado y convocado el “Poder constituyente originario” de la Nación, con el objeto de proceder, con toda urgencia, a una “reforma integral y profunda de la Constitución”— es preciso destacar, una vez más, sus conceptos sobre el poder constituyente originario, pues reitera, en una forma aun más radical, sus viejas ideas acerca de tal cuestión.

Para el Presidente Chávez se trata de ese Poder constituyente originario, que “es omnipotente” y “es la revolución misma”, concebida, a la manera de Trotsky (a quien esta vez no tiene reparos en citar por su nombre), como la “revolución permanente” y que nunca termina. Inspirándose en las confusas ideas de un revolucionario italiano, Antonio Negri (12), famoso por su extrema radicalidad, ataca el normativismo racionalista que está en la base del constitucionalismo occidental, para sustituirlo por una suerte de decisionismo voluntarista (que siempre ha caracterizado los proyectos políticos de Chávez), que le permita dar rienda suelta a una utopía, carente de un mínimo de racionalidad. De manera que ese poder constituyente, siempre disponible para ser activado “nos permite relativizar, romper con el racionalismo modernizante y abrir nuevos espacios y nuevos tiempos [...]”. ¡Pues el Poder constituyente “rompe, pulveriza el racionalismo de los modernos” y “nos permite activándolo, incluso, cambiar el tiempo histórico, [pues] todo es relativo [como] está demostrado [sic!]”. (Vid. el texto en Juramentación).

Pero, además, el Presidente Chávez identifica como manifestaciones del Poder constituyente originario cualquier expresión masiva de apoyo a su proyecto político o hacia su persona, como, por ejemplo, los actos del 13 de abril del 2002 en los que muchedumbres chavistas se movilizaron en su respaldo y contra el golpe de Estado. Pero, en cambio, no identifica como expresión de tal poder la manifestación, no menos masiva, que la oposición organizó dos días antes, pidiendo su renuncia. Y también considera manifestaciones del poder constituyente originarios los votantes a su favor en las elecciones presidenciales del 7 de diciembre pasado, pues —citamos

textualmente al Presidente— “casi 7 millones y medio de votos, esos millones y millones de almas, corazones y voluntades no fueron otra cosa sino el poder constituyente convertido en un día en actor fundamental de su propia historia”. Resulta así que, para el Presidente Chávez, el Poder constituyente originario no es la totalidad del pueblo, en cuanto titular de la soberanía, que sólo se expresaría muy ocasionalmente, cuando se trata de dictar una nueva constitución, sino que entiende por tal a cualquier parcialidad, con tal que se manifieste, en algún modo, a favor de la revolución que el Presidente propugna (13).

Tras recordar que para dictar la revolucionaria Constitución de 1999 convocó al Poder constituyente, el Presidente dijo, en tono solemne: “invoco de nuevo al poder constituyente originario, omnipresente, plenipotenciario, hoy 10 de enero de 2007 lo convoco de nuevo”.

Sin embargo, entre la convocatoria a la Asamblea Constituyente de 1999, y el presente proyecto de reforma hay varias diferencias fundamentales. En aquella ocasión se trataba de un acto revolucionario, mediante el cual se iba a destruir la Constitución de 1961, formalmente vigente, pero a la que el Presidente Chávez había calificado de moribunda, de manera que convocaba al poder constituyente originario, sin respetar las disposiciones para la revisión constitucional incluidas en el texto constitucional que formalmente estaba aun vigente. Pero, en los momentos actuales, en que el Presidente reconoce expresamente la vigencia de la Constitución de 1999, que regula explícitamente las posibles reformas constitucionales, es necesario que se someta a lo que ella estipula. Esto quiere decir, que si el Presidente, como lo ha anunciado, pretende utilizar el procedimiento de reforma constitucional, previsto en los artículos 342 al 346 de nuestra Constitución, deberá someterse a las condiciones allí establecidas. Entonces, lo que el Presidente debería estar convocando es, en realidad, el poder de reforma o de revisión constitucional, y no el poder constituyente originario. El poder de reforma o de revisión, a diferencia del poder constituyente originario, no es soberano, pues está sometido a ciertas limitaciones señaladas en la misma Constitución.

No podemos tratar aquí, por falta de tiempo y espacio, la compleja cuestión técnica de los límites, tanto implícitos como explícitos, que la Constitución de 1999 impone a cualquier posible reforma (14). A reserva de un análisis más detenido y riguroso, que sólo será posible realizar cuando se conozca el tenor preciso de las propuestas presidenciales de reforma, se puede adelantar que varias de las ideas que el Presidente ha avanzado, no podrían ser objeto del procedimiento de reforma constitucional, en virtud de las limitaciones establecidas en el artículo 342 de la Constitución. Así ocurre, sobre todo, con aquellas destinadas a hacer posible lo que el Presidente ha llamado “la vía venezolana al socialismo” o “el proyecto socialista bolivariano que ahora apenas comienza” (Vid. Juramentación).

4.2. LAS LIMITACIONES EN LA CONSTITUCIÓN DE 1999 A UN SOCIALISMO NO DEMOCRÁTICO

Seguimos con el (Rey Juan Carlos, 2007):

En verdad, nadie sabe qué entiende Hugo Chávez por “el socialismo venezolano del siglo XXI”, pero parece evidente que, si se tratara de un socialismo democrático, como el que existe o ha existido en muchos países de Europa occidental, sería perfectamente posible que fuera construido a partir de la Constitución vigente de 1999, sin necesitar de ninguna modificación. En efecto, dicha Constitución afirma, simultáneamente, la validez de los clásicos derechos del hombre, proclamados por el liberalismo político, por una parte; de los derechos de inspiración democrática, relativos a la participación de todos en las decisiones públicas, por otra parte; y, finalmente, de los más recientes derechos de carácter económico y social que requieren prestaciones positivas del Estado; tratando de lograr una cierta síntesis de todos ellos que conduzca al modelo que nuestro texto constitucional denomina Estado Democrático y Social de Derecho y Justicia (15). Tal modelo sería perfectamente compatible con la realización de un socialismo democrático.

La Constitución de 1999, debido a la coexistencia, en su interior, de valores y principios heterogéneos, como los que hemos mencionado, hace compatible la unidad política nacional con una diversidad y pluralidad cultural y de opiniones políticas. Y hace posible, también, que entre los ciudadanos surjan controversias sobre el distinto peso o énfasis que deben tener los diversos principios y valores incorporados a la Constitución y, especialmente, sobre la oportunidad y ritmo con que deben ser desarrolladas las distintas normas programáticas contenidas en ella. Todas estas controversias son normales y los eventuales conflictos políticos que de allí surgen son perfectamente legítimos. Pero cuando se pretende reducir unilateralmente esa pluralidad de valores y principios consagrados en la Constitución a los de un solo signo político, seleccionando sólo aquellos que responde a una ideología particular e ignorando o rechazando los restantes, se abandona el terreno de la legitimidad y de la constitucionalidad, que hoy está vigente para propugnar un socialismo no democrático. Esto es lo que se ha pretendido hacer, por parte de algunos chavistas radicales que, apoyándose en algunas citas selectivas del Preámbulo de la Constitución y en algunas disposiciones de la misma, referentes a ciertos principios generales y a algunos valores políticos y sociales considerados deseables, tratan de prescindir de los que son de signo contrario, y alegan que aquéllos autorizan a la implantación de un modelo socialista no democrático. Quienes tal pretende proceden una selección unilateral y sesgada del texto constitucional, pues entre la diversidad de derechos consagrados en el mismo desechan algunos de los

mas importante, contradiciendo con ello el mismo texto de nuestra Constitución que garantiza a todos “el goce y ejercicio irrenunciable, indivisible e interdependiente de los derechos humanos” (Artículo 19); de todos los derechos y no de algunos interpretados unilateralmente de acuerdo a un determinado signo ideológico.

Más en concreto. La Constitución vigente garantiza expresamente, entre otras cosas, “el pluralismo político” (Art. 2), la iniciativa privada y la libertad económica (Art. 112 y 299), así como el derecho de propiedad, sin excluir la de los medios de producción (Art. 115). Si además tenemos en cuenta las disposiciones en las que se consagran los derechos políticos, nuestro vigente texto constitucional hace posible al establecimiento de un socialismo democrático, como el que has establecido los gobiernos socialdemócratas de Europa Occidental, pero no a un socialismo totalitario (16).

Pero parece ser que ciertas ideas del proyecto de socialismo venezolano del siglo XXI, que impulsa el Presidente, son incompatibles con la estructura y con algunos de los Principios fundamentales de la Constitución vigente, y por eso pretende modificarlos. Entre tales ideas estaría, por ejemplo, la “nueva geometría del poder”, que, según el Presidente, sería “una nueva manera de distribuir el poder político, económico, social y militar sobre el espacio”, con lo cual no solo se destruiría totalmente la actual estructura político-constitucional del Estado, sino también se trastocaría la estructura económica y social del país. Algo parecido ocurre con todo lo relacionado con la “explosión revolucionaria del Poder comunal” y la creación de un sistema de ciudades y territorios federales, como una forma “de marchar hacia el socialismo”. Se trataría, con ello, de crear todo un nuevo sistema, que de forma progresiva permita que “salgamos de las viejas estructuras del Estado capitalista-burgués que lo que hace es frenar los impulsos revolucionarios, [y] terminen enterrándolos” (Vid. Juramento).”

El soberano se expresó, se manifestó y negó la propuesta de HCHF, pero, como ya lo hemos afirmado bastante, el comandante y presidente simplemente obvió ese detalle y usurpó la soberanía cual dictador, cual déspota, cual tirano y por cierto, no solo se aparta de la constitución y de la legalidad sino que confirma una sostenida y perniciosa manipulación a la que se dedico desde el comienzo y que permite evidenciar unos muecas de control sobre las instituciones y peor aún sobre la sociedad misma.

4.3. DE LA CONSTITUCION MORIBUNDA O EL CONSTITUCIONALISMO INDEFENSO.

“En todo gobierno, necesariamente existe un poder ante el cual no haya apelación, y el cual, por esa misma razón, puede ser llamado supremo, absoluto e incontrolable [...] Tal vez algún político, que no ha estudiado con suficiente precisión nuestros sistemas políticos, respondería que, en nuestros gobiernos, el poder absoluto fue establecido en las constituciones [...] Esta opinión se acerca un paso más a la verdad, pero no llega a alcanzarla. La verdad es que, en nuestros gobiernos, el poder supremo, absoluto e incontrolable permanece en el pueblo. Así como nuestras constituciones son superiores a nuestras legislaturas, así el pueblo es superior a nuestras constituciones. De hecho, en este ejemplo la superioridad es mucho mayor, pues el pueblo domina a nuestra constitución, controla de hecho y por derecho. La consecuencia es que el pueblo puede cambiar las constituciones cuando y como le plazca. Éste es un derecho del cual no puede despojarlo ninguna institución positiva.”

JAMES WILSON citado por (Kalyvas, 2005)

En el discurso del candidato y más aun, en el del Presidente electo, se anuncia, sin pudicia, el fin de la Constitución de 1961, misma ante la cual se levantó en armas aquel 4 de febrero de 1992 el otrora oficial del ejército venezolano HCHF. Lo que apareció como un lema de su campaña, para algunos capítulos de marketing político, fue un paso sin dudas osado del liderazgo emergente. El documento sancionado aquel 23 de enero de 1961 por el Congreso Nacional como cuerpo constituyente exhibía desde precisamente ese pernicioso año de 1992 una evidente vulnerabilidad. A pesar de los logros y frutos recogidos por todos durante su vigencia, el frondoso árbol constitucional ya no era ni apreciado y menos aun defendido.

La turbada democracia de partidos perdía la batalla electoral y, además, las convicciones que sostenían al sistema político y al constitucionalismo crujían perdida la fe y la entereza de la sociedad que había visto a sus medios de comunicación y seguido, por cierto, hacerle zapa al liderazgo democrático y a los valores e ideales que lo sustentaron.

Ya en 1992 la mano de los mismos partidos señaló a la Constitución y, una conspiración a ratos soterrada y también abierta, estuvo a punto de derribarla, mientras los militares felones de febrero y de noviembre

intentaban y aprovechaban la circunstancia. La oligarquía de los medios de comunicación calculaba y manipulaba a placer como (Chomsky) nos advierte en su célebre decálogo conocido como las 10 técnicas de manipulación mediática, insertándose en la decisión que la sociedad política gestaba en su interior.

Los padres de la criatura, los partidos políticos nos referimos, descubrían que la reforma del Estado, la revisión de la política económica, la disminución del centralismo, del partidismo, del estatismo no evitaría la culminación de la crisis del sistema abatido el mismo por sus dos más grandes carencias; confianza e ilusión. La Antipolítica deletérea y corrosiva no los había economizado y aunque si advertido no convencido de su precariedad. Recorrida la transición que supuso el segundo mandato de Caldera, quién sacrificó todo, para asegurar otro gobierno cuya legitimidad nadie discute, pero, de dudosa congruencia política con el discurso del líder socialcristiano, nuevamente se apuntó y acusó a la Constitución que fue por cierto objeto de un fallido intento de reforma en el mismo año 92 que los medios derrotaron dejándola maltrecha evidentemente. Los medios no salieron a salvar la constitucionalidad sino a defender sus conquistas oligárquicas, por cierto. Aun así; sobrevivió la Constitución hasta que del propio seno de los responsables de su salvaguarda fue desarmada y desconocida con un argumento de fachada que como antes dijimos recordando a Constant es siempre manipulador y manipulable; la soberanía. ¿La Constitución y la soberanía enfrentadas?

El asunto no fue, no es y no será jamás menudo. Es un debate el que se abre y no concluye, por cierto, sobre quién debe ser y cómo el defensor de la Constitución. De otro lado; la soberanía reaparece con toda su energía telúrica. Sin ceder al encanto histórico y académico y convocar a Schmitt y a Kelsen, recordaremos la experiencia venezolana reciente a partir de la dinámica que se cumple con el arribo del electo Presidente al Poder HCHF.

En efecto; el liderazgo emergente y como ya antes afirmamos, tuvo en la mira a la Constitución y, no solo en la del fusil de asalto; sino en el discurso que abundaba en referencias hacia la necesaria revisión del instrumento. Ubiquémonos en el contexto para mejor comprensión del asunto: En enero de 1999 y a poco más de un mes de haberse realizado los comicios que eligieron al Congreso Nacional y al Presidente de la República; la Sala Político Administrativa de la Corte Suprema de Justicia examinó por vía de consulta interpretativa como veremos, la posible convocatoria de una Asamblea Nacional Constituyente en ejercicio soberano, obviando la previsión de la Constitución vigente que establecía en su articulado los mecanismos para su revisión. Dos decisiones votadas por unanimidad, por cierto, con ponencias de los magistrados Héctor Paradisi León y Humberto J. La Roche atendieron el asunto que sucintamente comentaremos de seguidas. En efecto; sobre el recurso de interpretación interpuesto por la Asociación Mundial de Juristas y Estudiantes de Derecho representada por el abogado Miguel Mónaco Gómez y otros, trabajó el magistrado Paradisi como ponente y, la Fundación de Derechos Humanos con similar solicitud recibió la atención y como ponente, el constitucionalista Humberto J. La Roche. Cabe traer al Presidente de la Academia de Ciencias Política de la época Doctor (Brewer-Carías, 1999) quién presenta el evento así:

“La Corte Suprema de Justicia en Sala Político-Administrativa, en sentencias de 19-1-99, al decidir sendos recursos de interpretación del artículo 181 de la Ley Orgánica del Sufragio y Participación Política que regula los referendos consultivos, resolvió el conflicto constitucional que existía entre el principio de la soberanía popular y la supremacía constitucional, abriendo el camino a la posibilidad de convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente que se crearía por la vía de un referéndum consultivo previsto en dicha norma, para la reforma de la Constitución, distinto a los sistemas de modificación constitucional previstos en la Constitución.”

Nótese que traemos a colación al jurista Brewer-Carías con comentarios de la época y por cierto, mostrando una metódica sobriedad en la consideración del tema, alejada de emociones que luego le será más difícil

sostener. Más aun; el Doctor Brewer nuestro profesor y admirado amigo comparte el parecer de que es legítima la actuación constituyente. Opina así, (Brewer-Carías, 1999):

“En el momento actual, en cambio, estamos en una situación distinta, que como hemos dicho, constituye una disidencia histórica: se ha comenzado a producir un cambio revolucionario, pero como consecuencia de unas elecciones democráticas, sin ruptura del hilo constitucional, es decir, con plena vigencia de la Constitución de 1961, para lo cual resulta necesario convocar una Asamblea Constituyente, para que formule un nuevo pacto social constitucional que se refleje en una nueva Constitución. El punto de discusión ha sido, precisamente, cómo hacerlo, en virtud de que la Constitución de 1961, que continúa vigente, no regula en su texto, como por ejemplo si lo hacen otras Constituciones modernas (la de EE.UU., por ejemplo), una Asamblea o Convención Constituyente como Poder Constituyente Instituido de revisión constitucional. El debate jurídico, en este caso, resulta inevitable y no porque se trate de exquisiteces jurídicas o de leguleyerismos, sino porque no estamos en una situación de hecho, producto de una Revolución violenta contra el Estado Constitucional, sino en una situación democrática de derecho, dentro de un orden constitucional preestablecido, pero que también se configura como un cambio revolucionario que requiere constitucionalizarse. De allí que el debate sobre la convocatoria a una Asamblea Constituyente se hubiera planteado en términos jurídicos: por una parte, se argumentó y argumentamos que en virtud del régimen del Estado Constitucional de derecho fundado en la democracia representativa que regula la Constitución de 1961, que goza de supremacía, era necesario regular previamente, mediante una reforma de la Constitución, la Asamblea Constituyente, para poder convocarla; por otro lado, se argumentó que en virtud de que la soberanía reside en el pueblo, éste, como Poder Constituyente siempre puede manifestar su voluntad y, por tanto, como consecuencia de un referéndum consultivo, se podría convocar la Asamblea Constituyente para la reforma de la Constitución, sin que fuera necesario reformar previamente la Constitución para regularla.”

Y agrega (Brewer-Carías, 1999):

“La discusión jurídica que resulta de las posiciones antagónicas antes indicadas, por supuesto, no es nada nueva: se ha planteado a través de toda la historia del constitucionalismo moderno, el cual, precisamente, ha cimentado al Estado sobre dos pilares fundamentales: por una parte, el principio democrático representativo y por la otra, el principio de la supremacía constitucional. Así lo ha reconocido la sentencia de la Sala Político Administrativa de la Corte Suprema de Justicia (Referéndum

Consultivo I) de 19-1-99, al resolver un recurso de interpretación sobre el artículo 181 de la Ley Orgánica del Sufragio y Participación Política.”

Y señala (Brewer-Carías, 1999) acto seguido, un segmento de la decisión de la Sala Político Administrativa de la Corte Suprema de Justicia:

"El Estado Constitucional venezolano cimienta su estructura y razón de ser en dos principios fundamentales: a) Por un lado, en la tesis de la democracia o "gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo"; b) por el otro, en el principio de la Supremacía de la Constitución, que coloca a ésta en la cúspide del ordenamiento jurídico del Estado, lo cual obliga tanto a los gobernantes como a los gobernados a someterse a ella".

Se evidencia que la Constitucionalidad opone en defensa de la integralidad constitucional, la previsión del texto fundamental que se doto de un dispositivo para reformarse eventualmente en una clara actuación del por algunos llamados poderes constituyentes instituidos, el cual se distingue del vistoso pero caprichoso originario o revolucionario que se pretende libérrimo, sin ataduras, todopoderoso. Acota (Brewer-Carías, 1999) sin embargo refiriéndose al párrafo recién citado de la CSJ que:

“En cuanto al principio democrático, es indudable que en el constitucionalismo moderno se optó por el modelo de democracia representativa frente al modelo de democracia directa, la cual, por la práctica política y por imposibilidad histórica de implementación en sociedades complejas, nunca pudo establecerse, salvo en lo que leemos de la política en las ciudades griegas. Desde el mismo nacimiento del constitucionalismo moderno, producto de las revoluciones norteamericana, francesa y latinoamericana de fines del Siglo XVIII y comienzos del Siglo XIX, por tanto, la opción siempre fue y ha sido por la democracia representativa, que exige la actuación del pueblo soberano a través de sus delegados o representantes, los cuales siempre están limitados en su actuación, por decisión del pueblo soberano, al adoptar como Poder Constituyente la Constitución, a la cual deben someterse tanto los Poderes Constituidos como el propio soberano. De esta renuncia a la democracia directa y del establecimiento de la democracia representativa, surge el principio de la limitación del poder mediante la Constitución, a la cual se erige como norma suprema que obliga a gobernantes y gobernados y, por supuesto, como globalidad de estos últimos, al propio pueblo soberano que con ella se auto limita al constitucionalizar su poder. En este contexto de la democracia representativa, cuando el Poder Constituyente adopta la Constitución y

constituye inicialmente el Estado, puede decirse que la actuación del pueblo soberano cesa y, en cierta forma, la soberanía popular se sustituye por la supremacía constitucional, de manera que incluso la reforma de la Constitución la ha de hacer el pueblo soberano conforme a los postulados que él mismo ha consagrado en la propia Constitución. Es decir, el pueblo soberano, al adoptar la Constitución como Poder Constituyente, de allí en adelante actúa conforme a las regulaciones que ha establecido en la Constitución, como Poder Constituyente Instituido, con poder de modificación o reforma de la Constitución. Lo anterior, por supuesto, sólo es y ha sido válido en una situación de continuidad constitucional del Estado. En países que han tenido rupturas constitucionales, como el nuestro, a pesar de que, por ejemplo, las Constituciones de 1857, 1858, 1864, 1893, 1945, 1947 y 1953, preveían mecanismos para su reforma o modificación constitucional, las Asambleas Constituyentes de 1858, 1863, 1893, 1901, 1946, 1953 y 1958, producto de golpes de fuerza, asumieron el Poder Constituyente Originario, al margen de la Constitución precedente que había sido rota, para adoptar una nueva Constitución. En todos esos casos, el conflicto entre soberanía popular y supremacía constitucional se resolvió por la ruptura del hito constitucional y la emergencia, de hecho, del Poder Constituyente Originario, cediendo la supremacía constitucional ante la actuación del pueblo derivado de un hecho de fuerza. Sin embargo, en la situación política actual de nuestro país, no estando en un régimen de gobierno de hecho, sino en un proceso de cambio democrático en el marco de una Constitución como la de 1961, también resulta indispensable resolver el conflicto político entre la soberanía popular que quiere manifestarse y la supremacía constitucional, lo que exige, por sobre todo, mantener el equilibrio entre ambos principios. Si nos atenemos al sólo principio democrático de democracia representativa que está a la base del Estado Constitucional, el pueblo soberano sólo podría manifestarse como Poder Constituyente Instituido mediante los mecanismos de modificación constitucional previstos en la Constitución (art. 246). Sin embargo, de acuerdo con el criterio expresado por la Corte Suprema de Justicia en su sentencia Referéndum Consultivo I:

"Si la Constitución, como norma suprema y fundamental puede prever y organizar sus propios procesos de transformación y cambio..., el principio democrático quedaría convertido en una mera declaración retórica...".(*negrillas nuestras*)

Es decir, para que el principio democrático no sea una mera declaración retórica, los procesos de cambio o transformación constitucional no deberían quedar reducidos a los que se prevean en la Constitución como norma suprema y fundamental. Pero si nos atenemos al otro principio del constitucionalismo moderno, el de la supremacía constitucional, es decir, el necesario respeto de la Constitución adoptada por el pueblo soberano que obliga y se impone por igual, como lo

ha dicho la Corte, tanto a los gobernantes (Poderes Constituidos) como a los gobernados (Poder Constituyente), toda modificación de la voluntad popular plasmada en la Constitución sólo podría realizarse a través de los mecanismos de reforma o enmienda que prevea la misma Constitución que es, precisamente, obra de la soberanía popular. Sin embargo, también de acuerdo al criterio expresado por la Corte Suprema de Justicia, en la referida sentencia Referéndum Consultivo I,

"... si se estima que, para preservar la soberanía popular, es al pueblo a quien corresponderá siempre, como titular del Poder Constituyente, realizar y aprobar cualquier modificación de la Constitución, la que se verá corrosivamente afectada será la idea de supremacía". (negrillas nuestras)

Es decir, para que el principio de la supremacía constitucional no se vea corrosivamente afectado, las modificaciones a la Constitución sólo las podría realizar el pueblo a través de los mecanismos previstos en la propia Constitución. Es claro, por tanto, cual era y es el dilema abierto en este momento histórico de Venezuela desde el punto de vista constitucional: o la soberanía popular es pura retórica si no puede manifestarse directamente fuera del marco de la Constitución; o la supremacía constitucional se vería corrosivamente afectada si se permitiera que el pueblo soberano, como titular del Poder Constituyente, pudiera modificar la Constitución fuera de sus normas. La solución del dilema podría ser relativamente fácil en una situación de hecho, de ruptura constitucional: el pueblo, como Poder Constituyente puede manifestarse siempre, particularmente porque no existe el principio de la supremacía constitucional al haber sido roto el hilo constitucional. Continúa (Brewer-Carías, 1999):

"Ello no ocurre así, sin embargo, en un proceso de derecho sometido a una Constitución. En efecto, no estando en una situación de hecho, sino de vigencia del orden constitucional, como sucede actualmente en Venezuela, el dilema planteado entre soberanía popular y supremacía constitucional, frente a un proceso de cambio político incontenible como el que se está produciendo, no puede tener una solución que derive de la sola discusión jurídica, sino que necesaria y básicamente tiene que tener una solución de carácter político, pero guiada por el órgano del Estado Constitucional, al que corresponde la jurisdicción constitucional, es decir, a la Corte Suprema de

Justicia. En efecto, la Jurisdicción Constitucional nació en la historia del constitucionalismo moderno como un instrumento sustitutivo de la revolución y del derecho de rebelión o resistencia del pueblo frente a los Poderes Constituidos. Es decir, en el constitucionalismo moderno, la única forma de resolver los conflictos político-constitucionales entre el pueblo y los gobernantes entre la soberanía popular y la supremacía constitucional e, incluso, entre los Poderes Constituidos, es precisamente mediante la decisión de Tribunales Constitucionales que eviten la revolución o la rebelión. Por ello, las decisiones de los Tribunales constitucionales siempre son, además de jurídicas, políticas; y así tiene que ser cuando el orden constitucional no da mucho margen por sí sólo, sin necesidad de interpretación judicial, para resolver los conflictos políticos. Después de las elecciones de 1998, sin duda, en Venezuela nos encontrábamos en medio de un conflicto político constitucional que debía resolverse o por la fuerza o por nuestro Tribunal constitucional; conflicto derivado, precisamente, del dilema entre, por una parte, la necesidad de que la soberanía popular se manifieste para propiciar los inevitables y necesarios cambios político-constitucionales exigidos por el fin del sistema de Estado Centralizado de Partidos y, por la otra, la supremacía constitucional que exige someterse a los procedimientos de reforma y enmienda prescritos en la Constitución.

La ocasión para resolver el conflicto la tuvo la Corte Suprema de Justicia con motivo de sendos recursos de interpretación que se presentaron ante su Sala Político-Administrativa, a los efectos de decidir si era constitucionalmente posible pasar a la convocatoria y elección de una Asamblea Nacional Constituyente, previo un referéndum consultivo a tal fin efectuado conforme al artículo 181 de la Ley Orgánica del Sufragio y Participación Política, sin la previa reforma de la Constitución que regulara dicha Asamblea, como Poder Constituyente Instituido. La Corte Suprema de Justicia en las sentencias dictadas el 19-1-99, si bien desde el punto de vista jurídico no resolvió abierta y claramente el conflicto, desde el punto de vista político inició su resolución, dejando establecidos diversos argumentos que permiten resolverlo e, incluso, vaticinan cual podría ser su decisión futura, en caso de que pueda plantearse de nuevo la cuestión ante la Corte, dependiendo de cuál sea la reacción de los Poderes Constituidos.”

La larga cita de Brewer-Carías, devota, académicamente por demás, anticipa una glosa favorable a la interpretación que hace la CSJ en las interpretaciones ya anunciadas de Paradisi y La Roche y, fieles a nuestra escogencia metodológica, las presentaremos en fragmentos bajo el comentario del mismo Brewer-Carías y otros reputados académicos venezolanos. Agrega (Brewer-Carías, 1999):

“En efecto, el tema de la convocatoria de una Asamblea Constituyente puede decirse que dominó el debate político electoral durante toda la campaña electoral de finales del año 1998, centrándose la discusión jurídica relativa a dicha convocatoria, en el tema constitucional de si resultaba o no necesario que dicho instrumento político estuviese previamente regulado en la Constitución, para poder convocarlo. En definitiva, dos posiciones quedaron absolutamente claras: por una parte, había quienes sostenían y sostuvimos que derivado del principio de la supremacía constitucional, en el Estado Constitucional democrático de Derecho representativo, la Constitución establecía los mecanismos para su revisión (reforma y enmienda) y al no regular la Asamblea Constituyente como medio para la reforma, para que ésta pudiera convocarse debía crearse y establecerse su régimen en el texto constitucional, mediante una reforma constitucional que le diese status constitucional; y por otra parte, había quienes sostenían que derivado del principio De que la soberanía reside en el pueblo, la consulta popular sobre la convocatoria y régimen de la Asamblea Constituyente, como manifestación de dicha soberanía popular declarada por el pueblo como Poder Constituyente Originario, mediante referéndum, era suficiente para que la misma se convocara y eligiera, y acometiera la reforma constitucional, sin necesidad de que previamente se efectuase una reforma constitucional para regularla. Independientemente del debate político que surgió en torno al tema, es indudable la importancia que desde el punto de vista jurídico constitucional tenía y tiene, el cual por lo demás, no es nada nuevo. Se trata, en definitiva, del debate sobre el Poder Constituyente en el Estado Constitucional democrático representativo que de cuando en cuando ha dominado la discusión constitucional en todos los Estados modernos, y que siempre ha estado en la precisa frontera que existe entre los hechos y el derecho. La importancia de la discusión, en todo caso, originó que se hubieran presentado dos recursos de interpretación ante la Sala Político Administrativa de la Corte Suprema de Justicia, con el objeto de que el Supremo Tribunal de la República resolviera el asunto, es decir, determinara como máximo intérprete de la Constitución, si era o no posible convocar a una Asamblea Constituyente como consecuencia de un referéndum consultivo sin que fuera necesario regularla previamente en la Constitución, mediante una reforma. El centro de la interpretación jurídica solicitada, en todo caso, estuvo en el texto del artículo 181 de la Ley Orgánica del Sufragio y Participación Política que prevé la iniciativa del Presidente de la República en Consejo del Ministros; del Congreso de la República por acuerdo adoptado en sesión conjunta de las Cámaras por el voto favorable de las 2/3 partes de los miembros presentes, o de un 10% de electores inscritos en el Registro Electoral,

"para convocar la celebración de un referéndum con el objeto de consultar a los electores sobre decisiones de especial trascendencia nacional".

Ambos recursos de interpretación fueron resueltos por la Sala Político Administrativa en sendas sentencias publicadas el 19 de enero de 1999, que denominaremos Referéndum Consultivo I y Referéndum Consultivo II según el orden en que fueron publicadas".

Ex ante, reproducimos el discurso de HCHF del 2 de febrero de 1999, también recordado como de asunción al Poder. En ese ejercicio, el Presidente entre muchas cosas alabó y agradeció a la Corte Suprema de Justicia las decisiones que hemos de convocar aquí. El jurista Brewer las asume del mejor talante y ello, como luego veremos, es también episodio de una trama antipolítica con la que nos hemos a menudo en esta investigación tropezado, pero, sigamos con los dictámenes que interpreta la Corte y procede a hacer. Aquel con ponencia del magistrado Paradisi se contrae a afirmar que puede convocarse a un referéndum para consultar las materias de interés nacional, citada por (Brewer-Carías, 1999), y:

"Ciertamente que el asunto que se debate en el presente caso, tiene una especial trascendencia nacional, en la medida en que los resultados de una consulta popular como la que se pretende, sería factor decisivo para que los Órganos competentes del Poder Público Nacional diseñen los mecanismos de convocatoria y operatividad de una Asamblea a los fines propuestos; o para que, previamente, tomen la iniciativa de enmienda o de reforma que incluya la figura de una Asamblea de esta naturaleza".

Pero como un hermano gemelo, alumbró la Sala Político Administrativa sobre el mismo tema con sentencia del magistrado Humberto J. La Roche. Retornemos con (Brewer-Carías, 1999) al examen de la cuestión:

"El segundo recurso de interpretación fue introducido ante la misma Sala Político Administrativa de la Corte Suprema de Justicia el 16 de diciembre de 1998, por miembros de la Junta Directiva de la Fundación para los Derechos Humanos (Fundahumanos), en el cual también solicitaron la interpretación del artículo 181 de la Ley Orgánica del Sufragio y Participación Política en concordancia con el artículo 4º de la Constitución, en relación con la posibilidad de una consulta popular (referéndum consultivo) sobre la

convocatoria de la Asamblea Nacional Constituyente solicitándole a la Corte, como petitorio final: "... determine qué sentido debe atribuirse a las referidas normas, en cuanto a la posibilidad real o no de llevar a cabo dicha convocatoria a una Asamblea Constituyente". Con relación al fondo del asunto objeto del recurso de interpretación, conforme lo resumió la sentencia, los directivos de la Fundación recurrente señalaron lo siguiente:

"Existen dos posiciones en cuanto a la forma como deba convocarse la Asamblea Constituyente: Una Primera, propuesta por el Presidente Electo (la cual ha sido señalada ya anteriormente), quien considera que basta la convocatoria del referendo previsto en el artículo 181 de la LOSPP, para convocar la Asamblea Constituyente, en base al principio de soberanía contenido en el artículo 4 de la Constitución de la República que reconoce al pueblo como constituyente primario, y; una segunda que considera que el soberano también tiene a su vez una normativa prevista en la Constitución Nacional, que debe respetar para producir un referendo, en razón de que el artículo 4 de la Constitución de la República refiere su soberanía a los poderes constituidos, y que por lo tanto hace falta una reforma puntual de la Constitución de la República que cree la figura de la Asamblea Constituyente para llevar a cabo dicha convocatoria".

Concluyeron los solicitantes señalando que:

"... sin pronunciarnos por ninguna de las dos posiciones antes enunciadas, consideramos que la propuesta del Presidente Electo se basa tanto en el artículo 181 de la LOSPP, como en el artículo 4 de la Constitución (...) por lo que no sería lógico pronunciarse en relación a la viabilidad constitucional de esta propuesta interpretando sólo el primero de estos artículos (...) sino que debe incluirse forzosamente la interpretación también del artículo 4 de la Constitución de la República tal y como lo estamos solicitando". (negritas nuestras)

El recurso fue decidido por sentencia de 19 de enero de 1999 (Referéndum Consultivo I), adoptando la Corte Suprema su decisión "de conformidad con el orden constitucional vigente (Preámbulo, artículo 4 y artículo 50), artículos 234 de la Ley Orgánica del Sufragio y Participación Política y 42 ordinal 24 de la Ley Orgánica de la Corte Suprema de Justicia", con la siguiente declaración:

"La interpretación que debe atribuirse al artículo 181 de la Ley Orgánica del Sufragio y Participación Política, respecto del alcance del referéndum consultivo que consagra, en cuanto se refiere al caso concreto objeto del recurso que encabeza las presentes actuaciones, es que : a través del mismo puede ser consultado el parecer del cuerpo electoral sobre cualquier decisión de especial trascendencia nacional distinto a los expresamente excluidos por la propia Ley Orgánica del Sufragio y Participación Política en su artículo 185, incluyendo la

relativa a la convocatoria de una Asamblea Constituyente".(negritas nuestras)

Se podría decir que las decisiones son similares, pero en el fondo, se perfila una orientación hacia el criterio que favorece la consulta soberana por encima del mecanismo previsto en la Constitución. En términos sencillos; revisar la Constitución por los mecanismos previstos en ella o, acudir a medios distintos tales como una eventual convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente. De eso se tratará el asunto en realidad. Al respecto cabe comentar un artículo del muy apreciado amigo y distinguido Profesor y Estadista (Aveledo Orozco) que precisa así:

*“La Constitución venezolana ha sido sometida a modificación mediante procedimiento no establecido en ella, no obstante, su inviolabilidad, según la cual, no pierde su vigencia si **fuere derogada por cualquier otro medio distinto del que ella dispone.**”* (negritas nuestras)

El mecanismo en cuestión contenido en el artículo 250 de la Constitución de 1961 reza así:

“Esta Constitución no perderá su vigencia si dejare de observarse por acto de fuerza o fuere derogada por cualquier otro medio distinto del que ella misma dispone. En tal eventualidad, todo ciudadano investido o no de autoridad, tendrá el deber de colaborar en el restablecimiento de su efectiva vigencia. Serán juzgados según esta misma Constitución y las leyes expedidas en conformidad con ella, los que aparecieren responsables de los hechos señalados en la primera parte del inciso anterior y así mismo, los principales funcionarios de los gobiernos que se organicen subsecuentemente, si no han contribuido a restablecer el imperio de esta Constitución. El Congreso podrá decretar, mediante acuerdo aprobado por la mayoría absoluta de sus miembros, la incautación de todo o parte de los bienes de esas mismas personas y de quienes se hayan enriquecido ilícitamente al amparo de la usurpación, para resarcir a la República de los perjuicios que se le hayan causado.”

Por cierto, la Constitución de 1999, sucesora formalmente de la comentada de 1961 en su artículo 333 establece:

“Esta Constitución no perderá su vigencia si dejare de observarse por acto de fuerza o porque fuere derogada por cualquier otro medio distinto al

previsto en ella. En tal eventualidad, todo ciudadano investido o ciudadana investida o no de autoridad, tendrá el deber de colaborar en el restablecimiento de su efectiva vigencia.”

Procede no obstante mencionar como lo hace el otrora Presidente de la Cámara de Diputados del Congreso de la República de la República de Venezuela que, (Aveledo Orozco):

“Antecede un intenso proceso político de varios años, a lo largo del cual un sector de venezolanos, inicialmente con acogida pública marginal, sostiene la conveniencia del camino finalmente asumido alegando la ilegitimidad de los poderes públicos.”

Aveledo destaca lo que significa el riesgo de ese camino para la estabilidad y sostenibilidad del Estado de Derecho en un contexto en el que soliviantamos a un tal Poder Constituyente, al tiempo que dejamos sin apoyo, más bien vemos impertérritos caerse la base que sostiene la armazón democrática de la república constitucional. La constitucionalidad deambula precaria mientras un ademán del genio de la lámpara, con visos autoritarios, se dirige hacia una refundación del Estado o, hacia una consolidación de la fuerza fáctica que se reclama revolución.

Aún los estudiosos, los académicos, los juristas parecieron sensibles y proclives al argumento constituyente como si la historia venezolana en una suerte de imperativo genético impusiera una vez más, su impronta emotiva, altiva, brusca y pendenciera que ha visto desde luego, como el mismísimo Prometeo, repetir el drama y mórbida comerse las entrañas de las Constituciones y volver de nuevo a lo mismo poco después. Aveledo trae como acápite de sus reflexiones unas citas que reproduciremos por asaz pertinencia de las mismas. La primera es de Maurice Duverger citado por (Aveledo Orozco), quién asiente crítico:

“Otra nota característica de la historia política los pueblos latinoamericanos es la falta de adhesión y acatamiento a los preceptos constitucionales, en ocasiones violados impunemente, modificado de acuerdo con el interés

momentáneo o el capricho político, cuando no dejados de lado, sin consideración a los medios de revisión previstos en los mismos textos.” El catedrático español Manuel Azaña atiende la convocatoria y vierte en el discurrir temático una advertencia que crece a medida que la leemos repetidamente: “Somos demócratas, y por serlo, tenemos una regla segura; la Ley. ¡La Ley! La ley tiene dos caras. Por una parte, es norma obligatoria, un instrumento de gobierno y se gobierna con la Ley, con el Parlamento, y una democracia se disciplina mediante la Ley, que el gobierno aplica bajo su responsabilidad. No se puede gobernar una democracia de otra manera.”

Nos viene un palpitante pensamiento y muy a propósito que agregaría a lo anotado por cuanto una República es posible, entre otros elementos, porque se debe a la ley; y a su esencia ontológica que postula especialmente la sujeción del liderazgo a la limitación que subraya al Poder estructurado en la comunidad democrática y no en la personería del actor dignatario. De esa forma; notamos que una República no es una forma de gobierno simplemente, sino que para serlo, se postula y de suyo debe asumirse, como una construcción ética. Dejar vagar voluptuoso y caprichoso el impulso constituyente, manipularlo, maniobrar con él pero sobretodo pretenderlo como propio es comprometer el ideal de una República. El poder de la República no es atributo personal ni bien ni asunto de nadie. El líder en la República se debe a está y no al revés.

1999 vio palidecer la constitucionalidad y de manos de sus llamados guardianes. Las decisiones del 19 de enero que pudieron defenderla, medrosas, la dejaron en manos del que ya había atentado contra ella por las armas. **En resumen; el argumento soberanía para decirlo en términos sencillos y sin pretensiones, prevaleció sobre aquel de la supremacía constitucional y abrió las compuertas para la actuación al margen de la constitucionalidad y la legalidad.**

Siempre agudo (Aveledo Orozco) apuntó:

“Los riesgos implícitos en el camino escogido, luego de la sui generis autorización de la Corte, no han tardado en presentarse: Convocatoria presidencial a referéndum con diseño plebiscitario. Demandas e impugnaciones a ese decreto, y el máximo tribunal establece cauce bajo una

premisa lógica: la Constitución de 1961 es la única vigente mientras no se sancione otra.”

Afirmación de la validez constitucional como de Perogrullo y no como redundancia o tautología sino como constatación infecunda. Continuamos con (Aveledo Orozco):

“Elegida la Asamblea Constituyente, el sector triunfador proclama que el resultado lo autoriza para desconocer y traspasar sus límites, tal y como lo había señalado el Presidente de la República a raíz de la sentencia y en una campaña electoral en la cual contravino la Ley del Sufragio. Instalada la ANC, dicta un Estatuto y sendos decretos de emergencia judicial y legislativa, en contradicción con la jurisprudencia de la CSJ, originando demandas de nulidad con relación a las cuales.”

El trámite que se cumple desde el momento de las decisiones de la CSJ y hasta la fecha de nuestra investigación ha sido sistemático y coherente en desconocer la Constitucionalidad y ello por supuesto, incluye la misma que el liderazgo redactó; con el argumento de la soberanía y el respaldo democrático que ha funcionado como diría (O Donnel) tal una maquinaria delegativa. Pudiéramos comentar y año por año las situaciones que evidencian como se apartó el Presidente y su gobierno de la Constitucionalidad y de la legalidad pero lo hemos venido haciendo y no sentimos lo requiera el trabajo ya.

No se trataría de hacer de la Constitución un sujeto de eterno culto, inmarcesible flor para todas las primaveras, pero tampoco banalizar su revisión. Hemos leído en Juan Carlos Rey y en el mismo Allan Brewer-Carías razonamientos pretendidamente ajustados desde la academia y la realidad venezolana, pero sentimos que las experiencias muestran los peligros que la recurrencia al espíritu constituyente ha traído. La opinión ciudadana cuenta en nuestro criterio y sabíamos del descontento existente, se sabía turbada la calle, pero; la conducta de los funcionarios, dignatarios, intelectuales, docentes, magistrados y especialmente el liderazgo societario en cualquiera de sus manifestaciones, civiles o no, pareció ligera, irreflexiva o hiperestésica. Consideramos que 1999 demostró una lamentable

inconsistencia en la actuación de la sociedad civil y del liderazgo, ratificando un pesado y gravoso prontuario histórico que denunció por cierto con clarividencia (Castro Leiva L. , 1998) en sesión solemne, ante el Congreso de la República aquel 23 de enero de 1998. No somos respetuosos de la institucionalidad ni tampoco asumimos con madura condición el deber ciudadano. ¿Un gen se pudiera afirmar de anomia caracteriza el fenotipo venezolano? Sin asumir determinismos y menos atribuírselos al gentilicio admitiremos en el decurso de nuestra historia preocupantes tendencias en ese sentido. El demónimo latinoamericano además ha dado lugar a ya comentadas investigaciones como la citada al inicio de nuestro trabajo de (Waldmann, 2002).

4.4. DE LA MEDIATIZACIÓN E INSTRUMENTACIÓN DE LA SOCIEDAD. DE LOS CIRCULOS BOLIVARIANOS AL ESTADO COMUNAL CHAVISTA.

“En Venezuela no hay problemas, sólo hay necesidades” Alberto Adriani

Adentrarnos en las opacidades de la realidad requiere de nuestra parte observar, minuciosamente cada aspecto que conforma el fundamento que se revela en el origen y desde luego, trabajaremos y comprenderemos la misión de los Círculos Bolivarianos, del lenguaje oculto en palabras simples y de la significación de los eventos que los envuelven.

Los Círculos Bolivarianos se presentaron como establecimientos enigmáticos que vacilaban entre ser, organizaciones con estructuras ideológicas remarcadas pero con fines comunitarios o ser, organizaciones que se insertan en las filas de movimientos de choque del chavismo, de defensa del régimen a través de medios violentos. La conceptualización varía y, se arguye desde una u otra postura, con hechos y documentos, cual fue el verdadero rostro de los Círculos Bolivarianos. Al respecto cabe mencionar el excelente

trabajo del Profesor Raúl Arrieta “Círculos Bolivarianos o la democracia participativa según Chavez “citado y evocado por nosotros largamente... -

La definición oficial de los Círculos Bolivarianos, la que ha sido difundida a través de medios de comunicación establece que, son:

*“...grupos organizados, conformados por el pueblo en un número variable que puede oscilar entre siete a once personas, las cuales se reúnen para discutir los problemas de su comunidad y canalizarlos a través del organismo competente, para buscar su pronta solución, basándose en lo consagrado en la Constitución Nacional de la República Bolivariana de Venezuela”.*²⁸

Otras definiciones no oficiales también pretenden enmarcar lo que son los Círculos Bolivarianos, entre ellas se encuentra la de Guillermo García Ponce citado por (Arrieta, 2007) en su libro *Temas de Organización y Política Para Revolucionarios*, que expone:

“...los Círculos Bolivarianos constituyen el sistema de organización básica del pueblo para activar la participación de las comunidades en el proceso revolucionario, con la finalidad de construir una nación libre, independiente y próspera como la soñara el padre de la patria”.

La distintas aseveraciones conceptuales en torno a los Círculos Bolivarianos son tan amplias que, la línea imaginaria entre cada una de ellas puede alcanzar los extremos; se puede navegar entre las ingenuidades de aquellos que los definen como mecanismos de participación u aquellos que los denominan como “Círculos del Terror” comparables con los Comités de Defensa de la Revolución Cubana citado en (Arrieta, 2007) o también, las llamadas Turbas Divinas de la Revolución que caracterizaban el proceso político Nicaragüense al inicio de los años 80... La práctica que ejercen los Círculos Bolivarianos, para individuos como el historiador Olavarría, citado por (Arrieta, 2007):

²⁸Ver en:<http://portal.gobiernoonlinea.ve/cartelera/CirculosBolivarianos.html#5> (revisado el día 30 de Abril de 2007)

“grupos de choque y confrontación callejera para intimidar y hostilizar con toda clase de algarabías, tumultos y violencia física y verbal a los señalados por Hugo Chávez como enemigos de la revolución: medios de comunicación, periodistas, clase media, dirigentes obreros de la CTV, gerentes huelguistas de Pdvsa, etc.”

Así, volvemos una vez más a considerar cuál es la verdadera ontología del Circulo Bolivariano, una suerte de Jenkil y Hide se escenificaría, pero, desde la óptica gubernamental, los Círculos Bolivarianos cumplirían una finalidad diferente y específica, que se resume en los siguientes puntos:

Elevar la conciencia social ciudadana.

- ❖ Alcanzar una sólida formación política e ideológica para cada uno de sus miembros.
- ❖ Defender la revolución bolivariana para mantener y consolidar sus valores.
- ❖ Proteger los intereses legítimos de su comunidad y luchar por el logro de sus más bellas y más altas aspiraciones
- ❖ Liderizar e impulsar la organización, la unión y la cohesión social hacia la participación democrática y protagónica, la eficiencia. Eficacia y productividad.
- ❖ La participación debe promoverse en todas las instancias del Estado y de la vida social organizada; en la concepción, planificación, ejecución, control y evaluación de las políticas, planes programas y proyectos públicos.
- ❖ Impulsar diversas formas participativas, asociativas, para activar la producción y la realización de obra de interés social comunitario en salud, educación, cultura, deportes, servicios públicos, vivienda, preservación del ambiente, de los recursos naturales y patrimonio histórico.
- ❖ Estimular la creatividad e innovación en la vida individual y comunitaria.
- ❖ Promover en la práctica las cualidades de una vida sana, austera, sencilla, armoniosa, ejercitando el desarrollo físico, mental y espiritual, la sensibilidad perceptiva, el desempeño inteligente.
- ❖ Desarrollar un combate permanente por un consumo crítico ajustado a las necesidades reales del ser humano, que respondan auténticamente al más alto sentido de calidad de vida y contra el consumismo de prestigio enajenante.
- ❖ Contribuir a mejorar la gestión del Estado y de la vida social organizada en materia de salud, vivienda, servicios públicos, seguridad, cultura, educación, empleo racional de los recursos, lucha sin cuartel contra la corrupción y el sabotaje, erradicación del burocratismo, la negligencia y la desidia en la administración pública.

- Alcanzar una conciencia ecológica y un visión biocéntrica en función de la preservación de la vida en el planeta y una relación armónica del trabajo, la ciudad y la naturaleza.
- ❖ La base de la acción de los Círculos Bolivarianos se apoya en la constitución de la República de Venezuela.
- ❖ Ser parte de los nuevos sujetos de descentralización que la ley contempla a nivel de las parroquias, las comunidades, los barrios y vecindades a los fines de garantizar el Principio de corresponsabilidad en la gestión pública de los gobiernos locales y estatales.
- ❖ Forjar una cultura de servicio público de abnegación, disciplina, desprendimiento, corresponsabilidad, concertación, eficiencia, y eficacia, patriotismo y espíritu de grandeza y trascendencia para construir una nueva sociedad, la patria Bolivariana.²⁹

Es de la consideración de (García A. , 2001) que:

“el llamado del presidente Chávez a la conformación de Círculos Bolivarianos con el apoyo fundamental del Estado puede ayudar a la creación de redes civiles que desarrolle el capital social necesario para la sustentabilidad del proceso de desarrollo político, económico y social de Venezuela”.

Esta visión de los posibles efectos de los Círculos Bolivarianos se sustenta en el uso del capital social como base del desarrollo, se parte de que todo proceso que tiene como fin mejorar la calidad de vida del individuo sólo puede ser exitoso si detrás de ella, se halla una política razonada y organizada por la comunidad. En años recientes, sobretodo en la comprensión del desarrollo, el concepto de Capital Social ha adquirido gran importancia, y es considerado como, (García A. , 2001):

“el nexo que mantiene unida a la sociedad y cuya presencia es imprescindible para el crecimiento político, económico y humano”.

Lyda Judson Hanifan, citado por (García A. , 2001) una de las primeras teóricas relacionadas con el estudio de Capital Social, lo define:

“como aquellos activos tangibles - buena voluntad, solidaridad, simpatía y relaciones sociales entre individuos y familias - que construyen una unidad social”.

²⁹Ver <http://portal.gobiernoonlinea.ve/cartelera/CirculosBolivarianos.html#5> (revisado el día 30 de Abril de 2007)

Otros teóricos, también la han definido como, (García A. , 2001):

“cohesión interna social y cultural de la sociedad, y las normas y valores que gobiernan las interacciones entre personas e instituciones en las que estas se encuentran.”

Putman, citado por (García A. , 2001) agrega a éste esfuerzo académico que, el capital social es:

“el conjunto de asociaciones horizontales como redes, normas y confianza, que facilitan la coordinación y fomentan la cooperación en beneficio mutuo y de la comunidad”.

Continuando con el autor (García A. , 2001), éste dice que:

“Putman argumenta que el Capital Social combinado con el capital humano y físico, impulsa el crecimiento económico y contribuye a su vez a la generación de beneficios provenientes de la inversión en capital humano y físico; y que conformado en redes y compromiso social se hace condición necesaria para el desarrollo.”

Tanto para Evans, como otros teóricos del desarrollo:

“el éxito de los procesos de desarrollo depende de la relación simbiótica que se da entre las comunidades locales auto-organizadas y las agencias gubernamentales; y concluye que la complementariedad entre Estado y sociedad crean las bases objetivas para la cooperación entre gobierno y ciudadanos”.

La creación de redes civiles como los Círculos Bolivarianos según (García A. , 2001) corren el riesgo de fracasar si su estructura no es horizontal, es decir, sino se parte desde la base de la sociedad. En ésta misma tónica, Putman citado por (García A. , 2001) afirma:

“únicamente los grupos estructurados horizontalmente y capaces de romper con la estructura partidista tradicional son los que alcanzan efectivamente aquello que usualmente le es atribuido a la sociedad civil.”

Continúa (García A. , 2001) exponiendo y,

“el Estado debe evitar la tentación paternalista y actuar únicamente como ente aglutinador de voluntades que, entre otras cosas, garantice el acceso a la información, facilite la participación en el planeamiento e implementación de políticas, fomente y eduque sobre las distintas modalidades de

participación para la solución de problema y, adopte estrategias para la participación ciudadana a través de un marco legal consultado y diseñado a partir de la Constitución Nacional.

Los Círculos Bolivarianos deben estar vacunados contra toda injerencia partidista y responder solo a la convicción, interés y solidaridad colectiva. Estos no pueden ser el brazo ejecutor de las políticas de gobierno, así como el gobierno debe mantenerse al margen de dictar parámetros e interferir en el modo y forma en que se organiza la sociedad, la cual debe contar con la independencia y autonomía necesaria para defender, monitorear y vigilar la actuación del propio gobierno y sociedad en beneficio del proceso revolucionario”.

La extensión de la afinidad entre el Círculo Bolivariano y el gobierno es indefinida, pero amplia, sin embargo. Determinar el posible aporte de los círculos en el desarrollo, entiéndase, en el forjamiento de una nueva sociedad, es una pregunta que depende del camino y del tipo de sociedad que se haya elegido construir. Pero algo se vislumbra con claridad; la dinámica del cambio societario, está empapada de ausencias diversas, entre ellas de conciencia como problema y de asunción de espejismos o fascinaciones como convicciones. Es el periodo de las dudas y de los abordajes que prescindan del necesario balanceo de la realidad, que se quedan estancos en algunos de sus ribetes, que no se comunican sino se posicionan, que renuncian a la dialéctica a nombre del materialismo histórico. Para cambiar el mundo parecería necesario conocerlo y hay quienes se sienten complacidos con lo que ya saben y con lo que ya creen. Pudiera ser insuficiente.

La definición y la finalidad de los círculos no se agotan en lo expuesto en éste ensayo, como toda organización es reinterpretada constantemente por sus directores, integrantes, por las comunidades y por cualquier ser humano que participe e interactúe con ellas. Integrantes de la Red Nacional de los Círculos Bolivarianos como (Marques & Blanco, 2007), revolucionarios de orientación marxistas, con una concepción muy clara de cual es su función y

que desean ser, consideran que, los Círculos Bolivarianos desde su fundación en el 2000 son:

“la base para que se cumpla la constitución, grupos que trabajan en la formación de contralorías y son herramientas en la búsqueda del despertar de la conciencia revolucionaria.”

4.5. IDEOLOGÍA

Los Círculos Bolivarianos inician formalmente el 17 diciembre de 2001, apoyados y financiados directamente por el Gobierno, su sede originalmente ubicada en Miraflores, afirmaba el estrecho lazo entre su creador y la organización. Con los Círculos Bolivarianos, (Chitty La Roche N. , 2003):

“se intentó construir una red de activismo político en sintonía con la labor del gobierno.” Construyendo una *“suerte de estructura semejante a los cuerpos intermedios de la sociedad civil, pero distinta a ésta por el propósito político partisano y militante en el que han derivado. Son apéndices del poder político, son dedos de la mano que gobierna, son alimentados y sostenidos sobre una base sincrética que administra el bajo psiquismo propio de los sectores populares más pobres, al mismo tiempo, una clientela de demandantes favores y prebendas que pululan en ese corte de los milagros que tiene lugar donde mora el presidente... un dios poderoso que se antropomorfiza y asemeja al común humilde de la calle.”*

Como organizaciones de base, los Círculos Bolivarianos representarían una nueva forma de organización de la Sociedad Civil, con expresiones diferentes a las ya conocidas ONG y Partidos Políticos. ¿Pero sus pretensiones como organizaciones de la Sociedad Civil llegarían, en cierto momento a incluir, espectros de la realidad amplios, creando la interrogante de si su existencia conllevaría al desplazamiento de otras organizaciones civiles? Es difícil determinar la amplitud que pudo tener el Circulo Bolivariano y el desarrollo de su función, puesto que su fin en la práctica ha variado en el corto plazo y ha llegado a ser suplantado por nuevas figuras -Consejos Comunales- cuya clínica no es menester de éste ensayo.

La nueva propuesta de organización civil contemplaba visiones encontradas entre aquellos que percibían el mundo de una forma u otra, creando

parámetros para la exclusión, como consecuencia de posicionamientos derivados de la confrontación o del necesario discurso revolucionario que en su pragmatismo requiere antagonistas para justificar resultados contrarios a predicciones y en cierta medida, también se debe a la exagerada influencia que tiene el simbolismo y las ideologías dentro de la organización. Sin ahondar en la concepción bolivariana, los círculos se inscribieron en ideologías partidistas que más que incluir a la sociedad, descartan sectores determinados. Su finalidad en la comunidad es opacada por los rasgos ideológicos, y los diversos rumores que giran en torno a las actuaciones de los Círculos han generado temores, reforzando y provocando la autoexclusión preventiva o la segregación de sectores sociales.

Hablar de ideología Bolivariana nos lleva a mayores paradojas, nos preguntamos ¿Cómo se conjuga el pensamiento de Bolívar con el pensamiento de Zamora y Rodríguez? Se debe tener en cuenta que los pensamientos bajo los cuales se auspicia la Revolución y se justifican las actuaciones de la nueva República responden a momentos diferentes, sin embargo; todos parecieran cuadrar dentro de un mismo ideal, el de la innovación, en (Ministerio del Poder Popular para la Comunicación e Información, 2007)... Luego cabría resumir la Ideología Bolivariana que enmarcaría junto las ideas marxistas en un nutriente de pensamientos disímiles, inconexos, asimétricos que sustentarían al proceso y se convertirían en un punto de apoyo a los Círculos Bolivarianos.

El tema de la ideología despierta debates y azuza al país que se reclama seguidor del Presidente pero que desconfía del dictado oficialista. En efecto; la temática de la propiedad con su profundo arraigo societario para tratársele requiere de coherencia y congruencia entre los postulados de los derechos humanos propios del individuo y que la sociedad percibe como justos y aquellos otros que se sustentan en el examen histórico y en la invocatoria de teorías políticas ajenas al corriente. El modelo cubano sugiere

sospechas para el ciudadano que habiendo vivido en democracia ha hecho suyos los elementos propios del ejercicio de libertades civiles sobre las que se articula la pluralidad y la tolerancia...cómo manejar ese indigerible banquete de contradicciones.

Existe un pensamiento que podemos catalogar como el punto de partida de la ideología Bolivariana, el pensamiento que determinará su propuesta ideológica, se expresa así, (Rodríguez, 2004):

“¿Dónde iremos a buscar modelos? La América Española es original. Original han de ser sus Instituciones y su Gobierno. Originales los medios de fundar unas y otro. O inventamos o erramos.”

Inventar o errar se ha transformado en la pregunta, la originalidad es el principio, el bastión intelectual en el que se apoya la postura oficial. Compuesta por un árbol de tres raíces conocido como el Sistema EBR, en el cual la E proviene de Ezequiel Zamora, la B de Bolívar y la R de Robinson – seudónimo acogido por Rodríguez-. Las tres raíces iniciando por Robinson, descompone un, “*modelo teórico primigenio*” que se basa en la idea de, (Ministerio del Poder Popular para la Comunicación e Información, 2007):

“inventar nuevas instituciones para las nacientes repúblicas latinoamericanas o de errar el camino cayendo en el simplismo de copiar modelos de otros tiempos...”

Bolívar el segundo nutriente de la ideología, crece alimentado de las ideas de Simón Rodríguez y se expande bajo la idea de inventar. Por último, Zamora, que igualmente se enmarca dentro de la misma disyuntiva, inventar o errar. A pesar de que se constituya una visión particular de la vida y obra de cada uno de los autores, falta mayor peso conceptual para poder esgrimirse en una ideología, existen vacíos en la teoría que no facilitan la comprensión del modelo como tal. Innovar encierra una perspectiva amplia, la (Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, 1975) explica que:

“el termino Innovación se reserva, en general, para indicar un cambio que requiere un considerable grado de imaginación, constituye un rompimiento relativamente profundo con las formas establecidas de hacer las cosas y con ello crea fundamentalmente nueva capacidad...la innovación es cuestión de grado”.

Es necesario determinar qué es lo que deseamos innovar, cómo lograr la innovación en Venezuela que, sigue siendo un campo abierto para cualquier método o idea, de dónde partimos para innovar y qué es aquello que nos es propio como venezolanos, son preguntas sin respuestas, la creación de una identidad no parte de Bolívar solamente, parte de nuestra idiosincrasia, nuestras instituciones y costumbres....

Continuando con la visión Oficial, se explaya hacia la creación y cumplimiento del Proyecto Nacional Simón Bolívar y éste plan tiene como fin ubicar las acciones y a los actores en un objetivo estratégico cuyo tiempo máximo de ejecución son veinte años. El objetivo estratégico es, el futuro posible que se desea alcanzar. Más allá de ésta frontera de sucesos se puede llegar a lo que el “*libro Azul*” denomina la utopía concreta Robinsoniana.

El proyecto Nacional Simón bolívar tiene sus ejes en dos ideas, la solidaridad y la sociedad “original”. La vida solidaria, es un modo de vida que se construye a través de la participación de la sociedad civil. La solidaridad está atada de forma inexorable a la constitución del modelo de la sociedad original. Y el eje principal de la sociedad original es la cultura, éste modelo, característico de la innovación, es resultante de la interacción entre sociedad e individuo.

A grandes esbozos, el sustento ideológico de los Círculos Bolivarianos se debate en insomnes generalidades y, además, el papel sufre reveses sustanciales al encontrarse con una organización social e institucional desvirtuada en el tiempo o incapaz de asegurar las funciones de su pretendida naturaleza eficientemente. El esquema cooperativo por citar un

ejemplo que se oye repetir frecuentemente, no ha logrado ni siquiera establecerse y solamente trajo desaliento y corrupción, pero se presentó como una idea nueva que no lo era ni tampoco consiguió el entusiasmo, el compromiso societario. La invención que no suponía ni originalidad ni creatividad parece concluir en un fracaso...-

Pero, por otra parte, se ha podido observar que, el papel de Bolívar dentro de la finalidad de la Revolución se extiende atravesando fronteras dentro de la concepción espacio-tiempo y reafirmando el liderazgo de Chávez. El mito político que en Venezuela se expresa en la figura de Bolívar, suscita un relativo interés académico a partir del siglo XX, aunque todavía se considera esquivo en su delimitación y en su identificación, debido a la dificultad a la hora de ubicar las afinidades del concepto con la mitología, la racionalidad e irracionalidad se puede observar su existencia y su rol en los sucesos políticos y sociales.

El mito encierra distintas aseveraciones y entre ellas, está la concepción del diccionario de política de (Bobbio, Matteuci, & Pasquino, Diccionario de Política, 1997):

“el mito es una experiencia de crisis que elimina las estructuras existentes y llega a un estado de absoluta libertad, que es al mismo tiempo la situación original desde la cual todo ha nacido, y una situación de muerte, fundamento de un retorno a la vida [...] El mito por lo tanto no puede definirse positiva sino negativamente en sus contenidos, delimitándolo desde afuera a través del análisis del relato y de las actuaciones de las cuales nace. El mito es un vacío inalcanzable para la conciencia y del cual nace la estructura misma de la conciencia: podemos individualizar el mecanismo del cual surge, pero no su naturaleza [...] El mito es una consecuencia de un modo suyo de ser y de afrontar los problemas que siempre surgen y que nacen de su constitución pulsional y de las relaciones entre esta última y el ambiente.”

El mito tiene la característica de presentarse en momentos de crisis, difíciles de enfrentar para el ser humano normal. Con la idea resonante de un mundo “feliz” deseado por todos, se vive la promesa dentro del mito, que sólo puede ser alcanzada al, (Nelly & Gómez, 2004):

“eliminar los elementos que interfieren en su posibilidad... se debe librar un combate dramático entre poderes conflictivos”.

El mito transformando su lenguaje y su accionar puede atravesar hasta el campo político. La historia del mundo está plagada de mitos, poco estudiados, en algunos casos obviados, pero siempre presentes en el accionar del colectivo, en la política, en la vida societaria. El problema del mito, lo que hace que su existencia sea incomoda y en algunos casos, sumamente peligrosa, es el uso a veces descontextualizado y emocional de su imagen e ideas, utilizadas para llevar a cabo las acciones más atroces de la humanidad, ejemplo de ello, se encuentra en el uso del mito de la raza Aria, para la eliminación despiadada y progresiva de la población judía y rumana durante la Alemania Nazi. El mito alcanza hasta el amor y, como0 antes lo hicimos, no es ocioso recordar a Tristán e Isolda y las reflexiones de Denis de Rougemont en ese clásico *“L’ Amour et l occident* y aún viene a nuestra conciencia la advertencia de Andrés Eloy Blanco sobre el uso de la figura de Bolívar...-

Como organizaciones sociopolíticas que se entrelazan a la sociedad civil y al aparato de gobierno, los Círculos Bolivarianos no sólo cumplen una función como mecanismos de satisfacción de necesidades para la sociedad, sino que, la relación que fluye entre los círculos y el gobierno, responde a fines distintos, los círculos obtienen ayuda del gobierno, pero, el gobierno también logra a través de ellos masificar su ideología, la que proviene del mito. En éste instante la defensa del proceso se convierte en la función primaria, y tal vez hasta anterior a su función social.

La cuestión que se fragua entre las realidades que se confrontan (oficialismo-oposición), traspasa la simple percepción y son encadenados, en algunos casos a productos de la imaginación que no permiten observar las cosas a partir de la racionalidad, se conciben formas nuevas de exclusión y de acción consecuentes con un ideal particular.

Los Círculos Bolivarianos apoyados del mito Bolívar, (Nelly & Gómez, 2004): *“constituyen la nueva manera de perdurabilidad que pretende construir una comunidad sin desgarraduras, homogénea e independiente al servicio de un proyecto de hegemonía que ha encontrado en Bolívar el cemento ideológico natural”*.

La Revolución y en consecuencia los Círculos Bolivarianos, más que apoyarse en la ideología de Bolívar se fundamentan en un mito de la figura de Bolívar que, creado años atrás, concebido como asidero de una idea de identidad venezolana se ha logrado transformar finalmente en una especie de ideología.

El mito Bolívar enmarcado en una estructura atemporal, ha logrado revivir a conveniencia, los hechos e ideas son descontextualizados para adaptarse de forma asombrosa a cualquier evento de la actualidad. Las creencias y convicciones que han surgido en torno a Bolívar han devenido en credos, (Nelly & Gómez, 2004):

“que se resisten al análisis y a la lógica, creencias que han llenado de contenido, sin dejar espacios vacíos, a la filosofía política venezolana, [...] se impide poder pensar de manera libre y racional en la adopción o el ejercicio de otras modalidades discursivas”.

Todo pasaría a ser evaluado a través de la óptica Bolivariana, y de los exegetas dispuestos para ello. Dilucidar sobre ésta temática nos lleva a otros terrenos, que no necesariamente pueden ceñirse a los Círculos Bolivarianos, la realidad la construye el mito y ha formado parte y seguirá siendo parte importante del ideario venezolano, su efecto sobre la política en Venezuela puede ser tema de estudio más profundo, pero, a los efectos de entender la simbología bolivariana detrás de los círculos, se convierte en una herramienta útil.

4.6. ORGANIZACIÓN

Virando nuestra mirada a terrenos mas bien funcionales, los Círculos Bolivarianos comprendidos a modo de *“organizaciones situadas a medio*

paso entre la sociedad y el gobierno” (Chitty La Roche N. , 2003), cumpliendo con su función comunitaria, han creado las llamadas “Casas Bolivarianas”, han sido establecidas a partir de las necesidades que se determina que posee cada barrio o sector, y se pueden entender como el eje central de la acción comunitaria de los Círculos Bolivarianos. Las Casas permiten la evaluación de los posibles problemas de la comunidad, las soluciones, los recursos de los cuales disponen y lo que se necesita para lograrlo. Estos centros también desarrollan actividades de preparación y de ayuda a los integrantes de la comunidad, específicamente, imparten talleres de formación política a los líderes.

Las Casas Bolivarianas, en la búsqueda de la resolución de problemas comunitarios, crearon coordinaciones de diversa índole cuyo trabajo pudiese responder de forma eficiente e inmediata a las dificultades que acaecen las colectividades. Existen coordinaciones tales como: la coordinación de planificación y desarrollo, encargada de realizar el estudio pertinente de la comunidad, sus problemáticas y la creación de planes que permitan una mejora sustancial en su calidad de vida; la coordinación educación integral, se refiere a los proyectos encaminados a crear un nuevo hombre a través de la educación, un ciudadano por ende con conciencia política e ideológica; la coordinación de economía social, es la propuesta de un nuevo tipo de economía, una nueva forma de vida en la cual se excluya el consumismo exacerbado de las sociedades modernas; la coordinación de cultura promueve la creación y el mantenimiento de la identidad venezolana y de la cultura popular; la coordinación de infraestructura, urbanismo y transporte, se basa en la construcción de vialidad y la infraestructura necesaria para el desarrollo de la comunidad; la coordinación de turismo, recreación y deporte; la coordinación de salud integral y protección ambiental y la coordinación de seguridad integral y prevención.

4.7. CAMBIO Y MUTACIÓN

La idea de los Círculos Bolivarianos empieza a transformarse –por lo menos en la conciencia del colectivo- a partir de hechos relevantes en la historia reciente venezolana, sucesos tal vez anteriores, pero, ninguno más contundente que los del 11 de abril del 2002 que los vieron iracundos y manipulados accionando armas contra compatriotas indefensos y desarmados protagonizando una guerra civil.... A partir de allí, los círculos empiezan a redefinir parte de su cometido; la defensa de la Revolución se vuelve un baluarte con mayor preponderancia que en momentos anteriores, no obstante, la defensa ha sido concebida por los Círculos Bolivarianos a través de la participación, el debate y la presencia en las movilizaciones, pero, esto no excluye el uso de métodos de confrontación directa, por lo menos en la eventualidad de encontrarse en una situación de peligro o amenazante. Los Círculos Bolivarianos no se definen así mismos como violentos, pero no niegan agrupar hombres que por su historia han participado en luchas armadas en la universidad, con indígenas, con campesinos, personas preparadas para instrumentar cualquier tipo de defensa, entre esas políticas, ideológica y electoral, etc., para proteger el proceso.

Dentro de los círculos la concepción de defensa se maneja bajo los parámetros de profundizar el nexa político-ideológico de la sociedad y, a pesar de que en un principio los Círculos Bolivarianos hayan surgido como un brazo de apoyo al proceso revolucionario y a las misiones, sufrieron a lo largo del tiempo serios percances que derivaron en la división de los grupos existentes dentro de los círculos, unos continuaron en acciones desvirtuadas, prefiriendo el clientelismo y otros pasaron a formar parte de la Red Nacional de los Círculos Bolivarianos. Para muchos periodistas y teóricos sociales la fachada que componen los Círculos Bolivarianos devela en su interior mecanismos de ideologización y violencia que han servido como incentivo en

la defensa del proceso. Milagros Mata Gil considera que, aunque la mayor parte de los integrantes de los Círculos Bolivarianos no son violentos, pasan por un proceso de ideologización fuerte, (Mata Gil, 2008):

“asisten a tres reuniones semanales, dirigidas por un líder local y un facilitador. En esas reuniones nocturnas generalmente y generalmente apoyadas por una logística proveniente de las alcaldías, son inducidos mediante videos preparados obviamente por especialistas, para reforzar su común denominador ideológico: el culto a la personalidad de Hugo Chávez. Las reuniones suelen durar cerca de dos horas”.

Estos instrumentos de ideologización según ella, no sólo afianzan la afinidad hacia el proceso y figuras políticas claras, sino que, afianza en los sectores más lejanos el odio y resentimiento social.

Asimismo, (Capriles, 2002) en su artículo “No son los Círculos Bolivarianos” afirma que; detrás de la fachada del círculo existen **“células que sirven al proyecto gubernamental para el adoctrinamiento revolucionario, el espionaje vecinal y el apoyo clientelar”**.(negrillas nuestras)

Entretanto, (Arrieta, 2007) discurre que cuando la Revolución pierde el movimiento obrero para solucionar el problema de la ausencia de participación popular en la democracia participativa, se deciden a crear los Círculos Bolivarianos:

“había llegado el momento de que el movimiento revolucionario contara con un brazo armado que actuara mediante el uso de la violencia como forma coercitiva y represiva de los sectores de la oposición.” (negrillas nuestras)

Vivimos luchando constantemente, inmersos en la idea de existir en un régimen en el cual las cosas son lo que son, pero donde no se quiere ver lo que son, en un mundo en el que los extremismos se profundizan y la concepción de totalitarismo es manejada con ligereza, convivimos con estructuras que en esencia pretenden una homogenización de la sociedad, sin considerar si lo hacen de forma violenta o no. La realidad venezolana se

maneja en la parábola de libertad sin la comprensión última de lo que es la diversidad y menos el pluralismo. ¿Cómo se convive en el mundo que no permite diferencias? ¿Cómo se convive en un mundo de una igualdad aparente de pensamiento? Son preguntas que llaman a la reflexión a la verdad de cada individuo. Georges Orwell nos ayuda a comprender la naturaleza del ejercicio en curso con la ayuda de la televisora oficialista canal 8 y su programación. La hojilla nos recuerda el minuto del odio y la tremenda y succionante dinámica que se genera manipulando el bajo psiquismo como una suerte de control social y político.

Desligándonos por un momento de la violencia, todos los comentarios recaen en un punto central, la igualdad radical elimina cualquier posibilidad de ser, aniquila la posibilidad de innovar y aun más aniquila la posibilidad de ser colectivo. El ejercicio demagógico basado en la igualdad a rajatablas engendra el sentimiento que describe Carl Schmitt en su glosa del amigo y enemigo. El discurso sofístico sobre igualdad levanta el disenso y no el consenso y aunque queramos, recaemos en formas de violencia porque la homologación es falaz. La comprensión de la violencia como herramienta de la represión se extiende por encima de la violencia proveniente del crimen común que también es vivencia, excede la noción familiar de agresión física, la violencia se vuelve psicológica, se logra expresar a través del lenguaje y de las ideas, difundiendo a su paso temor, terror y hastío en la población entera. Ya hemos considerado la temática antes. Es indudable, que a partir de los sucesos del 11 de abril el discurso manejado en el país adquirió otra tónica, un nivel más virulento y dañino. Entre los bandos se permite que el lenguaje desgare las posibilidades de la cooperación y reconciliación, toda acción se mide a partir del pasado y el odio, cerrando así las puertas al posible debate, y es que el debate no puede existir en niveles tan bajos de discurso, y es que, no se puede crear discurso sino se crean ideas. Están encerradas las acciones de los Círculos Bolivarianos y la de su contraparte (oposición) en un

juego de acción y reacción, en un círculo vicioso que marea y circunscribe la visualización de los hechos a un microcosmos conformado sólo por dos bandos.

Seguimos ausentes de la verdad, en cada examen mayor cantidad de información surge, documentos que vinculan a los Círculos Bolivarianos con hechos de violencia, testimonios que los atan fuertemente a los sucesos del 11 de abril, testimonios a favor en contra de versiones de la realidad. Ejemplo de ello, son las interpelaciones realizadas por la “Comisión Parlamentaria Especial para investigar los sucesos de abril 2002” de la Asamblea Nacional. Las interpelaciones de militares y ciudadanos como el Contraalmirante Carlos Molina Tamayo, el día 02-05-2002; Alcalde del Municipio Chacao Leopoldo López el día 06-05-2002; General (Ej.) Manuel Rosendo, el día 10-05-2002; General (Ej.) Luis Camacho Kairuz, el día 13-05-2002; General (Ej.) Néstor González González, el día 14-05-2002; Vicealmirante Héctor Ramírez Pérez, el día 16-05-2002; General Efraín Vásquez Velazco, el día 17-05-2002; y el general de división Carlos Rafael Alfonso Martínez, el día 22-05-2002, conciertan que durante el periodo de tiempo que inicia el 11 de Abril y culmina unos días después, estaban informados o presenciaron planes de carácter violento que incluía el uso como fuerza de choque a grupos denominados Círculos Bolivarianos, (Arrieta, 2007). Aunado a las interpretaciones, existen documentos que mencionan reiteradamente el uso de la fachada Círculos Bolivarianos en hechos y actividades violentas, todavía no se sabe con certeza que ocurrió, y las investigaciones en vez de aclarar parecen obstruirse en sesgos. En las interpelaciones, también se vislumbro la oportunidad de saber las significaciones de Círculos Bolivarianos de los más allegados al proceso. Para el ex Ministro José Vicente Rangel en la interpelación del día 3 de mayo de 2002, los círculos, (Arrieta, 2007):

“no son órganos de la administración pública, no están adscritos, fueron creados por la propia sociedad civil, se desenvuelven como organismo de la

sociedad civil, en muchas tareas de tipo social, de organización de los barrios...”

En cambio, el Alcalde Bernal en la interpelación del mismo 3 de mayo de 2002 declara que, (Arrieta, 2007):

*“los Círculos Bolivarianos son el desarrollo de la democracia participativa y protagónica, prevista en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, en sus artículos 67 y 70... Entonces de esa forma nosotros comenzamos a conformar Círculos Bolivarianos... para que el ciudadano diagnostique los problemas, busque soluciones, se involucre en las soluciones y en el control de la gestión pública.”*³⁰ Igualmente, la interpelación del ex Ministro Rodríguez Chacín el día 6 de mayo de 2002 califica los círculos como; *“una forma de manifestarse una sociedad y una democracia protagónica...”*

Diosdado Cabello uno de los primeros promotores de los Círculos Bolivarianos, para el momento Ministro de Relaciones Interiores y Justicia, , en la interpelación del día 15 de mayo de 2002 establece que, (Arrieta, 2007):

“...el día 10 de junio, comenzamos a trabajar en la organización de los Círculos Bolivarianos como organismos de participación social, participación popular, sin tinte del partido político...”

Por último el Presidente de la República el Señor Hugo Chávez Frías, en la interpelación del día 31 de mayo de 2002 expreso que, (Arrieta, 2007):

“los Círculos Bolivarianos nacen como parte del proceso constituyente, es ese pueblo que ha retomado un nivel importante de conciencia, en alguna ocasión, creo que desde Yare, escribíamos algunas cosas sobre esto y decíamos que el pueblo, (...) el pueblo es combustible de la máquina de la historia (...) para que haya un pueblo se requiere una especie de sentimiento común (...) Ese pueblo venezolano durante mucho tiempo estuvo sin conciencia, estuvo dividido, sin rumbo, no tenía proyecto común, así que en algunas épocas recientes de nuestra historia, nosotros nos quedamos sin pueblo (...) producto de éste proceso histórico reciente aquí se vino conformando un pueblo (...) había un pueblo adormecido que despertó...”

³⁰Ibid. P. 201

Los Círculos Bolivarianos no son más que una manifestación de ese poder constituyente en organización, en movimiento consciente y acelerado como decía Simón Rodríguez el Maestro, la fuerza material esta en la masa decía, la fuerza moral en el movimiento y la fuerza revolucionaria... por ahí van los Círculos Bolivarianos.” (negritas nuestras)

Como se ha observado los matices que determinan la naturaleza de los Círculos Bolivarianos son variados y la información concerniente pasa por una cantidad desconocida de filtros, todos opinan algo sobre algo, pero, no todos saben con claridad que son los Círculos Bolivarianos.

Los Círculos Bolivarianos forman parte de una estructura amplia perteneciente al movimiento chavista, en algunos casos han sido estandartes en contra de la corrupción gubernamental, personas con pensamiento crítico, trabajadores en el espacio de la comunidad que, han llegado a ser censurados y excluidos de su mismo movimiento chavista. Algunos llegan a preguntarse si de verdad existe libertad de expresión en el movimiento chavista, y es de esperarse la pregunta, ya que los espacios de disenso se han convertido de difícil acceso o simplemente no existen, la participación se entorpece en lo intrincado y difícil del ascenso en la organización del chavismo, compuesta por una línea obtusa del partido; se limitan así expectativas, propuestas y el crecimiento de la misma organización.

Como forma de organización social e ideológica los Círculos Bolivarianos han sido sustituidos por otros mecanismos, en primer lugar, por los comandos Maisanta, luego los UBE unidad de batalla electoral, entre otras. El rol de los círculos se ha reemplazado en parte, debido a los fuertes ataques mediáticos que, más allá de ser ciertos o no, han generado el deterioro de la imagen de los círculos en las comunidades.

La conformación de nuevas elites a través de las estructuras de los partidos oficialistas y en las cúpulas del gobierno, ha servido de obstáculo a la hora

de ejecutar planes comunitarios y de transformar la estructura rígida del aparato burocrático del Estado. La ironía, la paradoja que se oculta detrás de la labor que ejecutan los círculos, es el paulatino sabotaje que sufren de parte de sectores del Gobierno, es la obstrucción de transformaciones sociales, es la contradicción entre lo que desean ser, es decir, el carácter de innovación desde la perspectiva chavista, y lo que se da en la realidad que, no permite el sustento del poder en la participación política.

Porque la connotación de participación lleva una carga, una presencia del individuo en asuntos políticos alta, y como se plantea en éste modelo justamente la participación directa y protagónica, es importante entender que se entiende como participación, según (Bobbio, Matteuci, & Pasquino, 1997) en el Diccionario de Política, se concluye que:

“el termino participación en sentido estricto puede, reservarse, finalmente, a las situaciones en las cuales el individuo contribuye directa o indirectamente en una situación política”. (negrillas nuestras)

La participación, tan mencionada, nos preguntamos por ella al observar como la misma esencia de los círculos tiende a la exclusión. No se puede concebir una sociedad homogénea, al obviar al individuo olvidamos las ideas de diversidad y diferencia necesarias para el crecimiento y el progreso como nación. Hablar de una ideología imperante, único total es hablar de la exclusión de aquellos que no son iguales. Entonces ¿Qué catalogamos como participación? ¿Los Círculos Bolivarianos pueden ser participativos?

El tema de participación en una sociedad diversa, diferente, ubicados en la prepolítica, y poca comprensión de los límites del poder, hace que el tema adquiera relevancia, los problemas generados en el vacío de la conciencia política no permiten vislumbrar, las fallas inmersas entre la participación chavista y la participación que se desea. La participación, lleva una carga de elección, de responsabilidad, de pensamiento crítico, de conocimiento, de libertad que no se limita a la participación de aquellos iguales sino la

inclusión de todos en los espacios públicos creados a partir de la diversidad. Espacios públicos que nos llevan a la igualdad, igualdad entendida como la capacidad de expresarnos todos por igual en el escenario público.

Las carencias con las cuales se crearon los Círculos Bolivarianos y la misma coyuntura, crearon un ser que mutó para sobrevivir, como llevado por la marea se decidió dejar ir. Y mas allá de las luchas que mantienen sus integrantes por formar parte activa de su comunidad, su labor es obstaculizada en cada paso, ya sea por la corrupción e ineficiencia gubernamental, por las matrices comunicacionales o por aquellos que escondiéndose detrás de un círculo bolivariano pretende ejecutar otro tipo de acciones violentas. Es cierto, se ha dejado de ser lo que se pretendía ser, mas no quiere decir que no se intenta ser una organización de corte comunitaria. Organización que traspasa las concepciones Bolivarianas y se sitúa en una mezcla bastante bizarra de marxismo con interpretaciones poco claras de Bolivarianismo, queda la ideología Bolivariana en última instancia, como un nombre cuyo eco resuena en el pasado, que pretende ser futuro y presente, pero, que no encaja en las filas del progreso.

Es claro que los círculos han constituido organizaciones de ensayo y error, es difícil llamarlas participativas, pero, es irresponsable no adjudicarles una finalidad social o por lo menos la pretensión de serlo. Llamarlos círculos del terror también es una generalización errada, aunque no se niega la existencia de frentes de choque armados y entrenados para eso, no podemos considerar que todo círculo bolivariano se desempeñe bajo los mismos preceptos.

La verdad en última instancia traspasa la percepción y yace en ella, hay verdades que se acercan someramente a universales, hay otras que se hallan en lo más profundas del ser. La verdad de los círculos, de los hechos que acontecen en nuestro existir, pareciera estar atrapada en sesgos, intereses y visiones de mundo que parten de lugares en la línea ideológica totalmente diferentes.

Lo que podemos concebir es que, hablamos de organizaciones con diversos fines no sólo sociales, sino también de canales ideológicos en defensa de un movimiento con una visión de mundo excluyente y absoluta, que mas que una ideología bolivariana defiende posturas de orientación marxistas y que se debaten entre existir bajo las riendas del Presidente o conformar un proceso que traspase su figura. Los problemas de la organización a pesar de estar ocultos a un transeúnte descuidado, para el observador mas acucioso resalta algo, como todo organismo, institución, etc., que cae bajo éste tipo de estructuras totalizantes se ve en la lucha de existir en el silencio o no existir. Maniatados por la misma fuerza que los ha creado, se ven inertes ante el poder. Dejan de ser pueblo para devenir en agentes políticos del régimen e inclusive en coadyuvantes a la represión....

Perseguimos, a lo largo del ejercicio de recensamiento de conceptos y contenidos, en libros y textos de artículos sobre los círculos bolivarianos, mostrar verazmente, la genuina naturaleza de esta expresión societaria, en estos tiempos de la llamada república bolivariana. Creemos haber prendido, fielmente, el proceso de transformación que la organización conoció y en particular, el giro desde su origen de base popular, hasta convertirse en un agente político y eventualmente represivo al servicio del gobierno de turno. Desde los círculos se arribó a las milicias, a los colectivos y a las comunas y, luego de observar la experiencia de los Círculos asumimos una natural correspondencia además explicable, al ver y evaluar a los círculos actuando el 11 de abril del 2002; pero no es especular agregar, además, las actuaciones de las organizaciones que derivaron como un mutante en los llamados colectivos, infantería paramilitar del gobierno, deformación del propósito liminar tal vez y tolerada y regularmente convocada legión de motorizados y grupos armados opuestos a la disidencia con patente de corso e impunidad como quedo demostrado especialmente entre el 2013 y 2014.

IX. CAPÍTULO VI

1. CONCLUSIONES ENTRE LA DEMOCRACIA, DEMAGOGIA, CONSTITUCIONALIDAD Y EL POPULISMO

La tyrannie est le pire fléau des États. Et d'abord, ce n'est plus alors la loi qui règne sur tous les citoyens ; le tyran en dispose à son gré ; il est seul maître ; l'égalité n'existe plus. Au contraire, sous l'empire de la loi, le pauvre et le riche ont des droits égaux ; il est permis au plus humble de répondre au passant qui l'insulte et le petit l'emporte sur le grand, s'il a pour lui la justice. Un peuple est libre quand on demande aux citoyens Qui a quelque chose à dire pour le bien de la République ? » Eurípides

No resulta ocioso constatar que la veracidad democrática y desde luego, la fuente principal de legitimidad del poder que se reclama así, es la elección popular. Por lo menos lo asume de esa manera y pacíficamente la doctrina y aún, el atrevido Shumpeter se ubica cónsono con la susodicha, después de echar sospechas sobre las nociones de bien común y voluntad popular por considerarlas vagas y etéreas, (Paquet).

En realidad; la elección mayoritaria se engalana en su discurso de aquellas referencias de bien común y voluntad popular o general. Pierre (Rosanvallon, 2008), sin embargo, extiende la reflexión y aprecia que el sistema que se estructura a partir del ejercicio electoral y de la transmisión del poder al electo por decisión mayoritaria, precisamente, sustituye a las antiguas formas que se sustentaban en mecanismos minoritarios y frecuentemente excluyentes.

El procedimiento democrático sería pues consultivo y derivaría en constitutivo de un poder que parte del circuito societario en el que concurre la nación o el pueblo en igualdad de condiciones a la fragua de la legitimidad que demanda la actuación del liderazgo pero; cuidado! que en la naturaleza de ese complejo de actores y mecanismos se distingue la elocuencia del discurso que postula al ciudadano, a cada uno, con un significado capital, esencial, fundamental en tanto y en cuanto sus derechos son y deben ser garantizados y respetados por el colectivo. Viene a colación ese

extraordinario trabajo de (Dumont, 1983) sobre la significación del individualismo siendo que también el auténtico ideal democrático pensamos trasciende la dinámica de la mayoría y, se funda en asumir en el complejo sistémico societario democrático a las minorías y, dentro de ambas segmentaciones, a cada cual. Cabe una cita interesante para mejor comprender:

“En el campo de la creación social, el ideal que equivale a lo que el propósito ético pretende es la democracia. Ésta pretende la abolición efectiva de las desigualdades de poder, la supresión de los "especialistas" en mandar y la puesta en común de los asuntos comunitarios, la organización de abajo hacia arriba de la sociedad, la elección de todos los cargos y la elegibilidad para ellos de todos los ciudadanos, (Savater, 1983).

Sin embargo, (Sartori, ¿Qué es la democracia?) nos ofrece una interesante presentación, útil para analizar el devenir democrático, por cierto:

*“El término democracia aparece por primera vez en Heródoto y significa, traduciendo literalmente del griego, poder (kratos) del pueblo (demos). Pero desde el siglo III a.c hasta el siglo XIX la democracia” ha sufrido un largo eclipse. La experiencia de las democracias antiguas fue relativamente breve y tuvo un recorrido degenerativo. Aristóteles clasificó a la democracia entre las formas malas de gobierno, y la palabra democracia se convirtió durante dos mil años en una palabra negativa, derogatoria. Durante milenios el régimen político óptimo se denominó “república” (res publica), cosa de todos y no democracia. Kant repite una opinión común cuando escribía, en 1795, que la democracia “**es necesariamente un despotismo**”; y los padres constituyentes de los Estados Unidos eran de la misma opinión. En el Federalista se habla siempre de “**república representativa**”, y nunca de democracia (salvo para condenarla). Incluso la Revolución Francesa se refiere al ideal republicano, y sólo **Robespierre, en 1794**, utilizó “democracia” en sentido elogioso, asegurando así la mala reputación de la palabra durante otro medio siglo. ¿Cómo es que, de un plumazo, a partir de la mitad del siglo XIX en adelante, la palabra adquiere un nuevo auge y poco a poco adquiere un significado elogioso? La respuesta –veremos- es que la democracia de los modernos, la democracia que practicamos hoy, ya no es la de los antiguos.”*

Veinte siglos de dudas y denuestos continuos se ven súbitamente apartados para oír a la humanidad en coro entonar el credo democrático. ¿Que pasó en

ese largo interregno? Sartori osa ofrecer una “puesta en escena” articulada en el tránsito entre los antiguos y los modernos. Allí estarían insertos los elementos, las claves, los factores y agentes históricos que promovieron ese cambio cualitativo del modelado societario. Con las aguas mismas del discurrir de los griegos se erosionó el supuesto legado y se soliviantaron en los vientos del devenir otros actores para cambiar al mundo. El italiano, (Sartori, ¿Qué es la democracia?) en tono magistral, recorre ese lapso cuasi totalizante para teorizar convincente. Comienza recordando que la experiencia histórica (sic) nos muestra dos tipos de ejercicio democrático, la democracia directa o participativa y la indirecta o representativa. Pero no será de Perogrullo esa afirmación cuando de seguidas el italiano (Sartori, ¿Qué es la democracia?) acota:

“La primera es un ejercicio en propio y, en éste sentido directo del poder; mientras que la segunda es un sistema de control y de limitación del poder. En el primer caso, un régimen democrático está fundado sobre la participación de los ciudadanos en el gobierno de su ciudad; es la democracia de la poli y de sus imitaciones medievales. En el segundo caso, un régimen democrático, en cambio, está confiado a los mecanismos democráticos de transmisión del poder.”

Agrega (Sartori, ¿Qué es la democracia?) y turba la sapiencia convencional con ello que, esa experiencia de democracia directa tuvo poca suerte y acaso se conoció en las llamadas polis o ciudades comunidad y no así en las ciudades estado. Fue pues posible experimentar en esas pequeñas sociedades y no así al crecer e irrumpir consecuentes el imperium, la razón pública, el Estado. Añade Giovanni que esta precisión es nuclear para la comprensión de la dinámica objeto de observación. En efecto; (Sartori, ¿Qué es la democracia?) afirma que la palabra Estado tomo siglos en constituirse en esa entidad pública de mando, impersonal dominio, constelación ideológica y jurídica que hoy reconocemos. Recorre desde Maquiavelo inclusive destacando la significación de Estado de Florencia o Venecia y la dimensión de la razón de Estado, cuya radiación trascendente que marca un

hito en el pensamiento apunta a la salvaguarda, a la supervivencia del fenómeno que postula con apetito dogmático un deber sobre otros para esa creación capital; ***El primer deber del Estado es mantenerse***. Audaz luce (Sartori, ¿Qué es la democracia?) al trasladar prácticamente al Estado y admitir como una suerte de detonante, de “big bang”, la primera guerra mundial. Reitera Sartori, entretanto que la vivencia democrática en Grecia, ocurrió en la Koinomía; entiéndase, en la comunidad de la poli y que hablar de Estado nos ubica en Roma y no en Grecia. La ***ekklesia*** o asamblea de ciudadanos y el ***boulé*** o tribunal de los 500, realizaban una actividad comunitaria, política, pero sin políticos, de autogestión fundamentalmente. Se trataba de una representación horizontal en que se intercambiaban los roles de gobernantes y gobernados. La definición ***intra moenia*** hizo posible la democracia de la ***Koinomía***, pero no alcanzo para interpretar el crecimiento y la evolución de las comunidades hacia las grandes aglomeraciones, hacia los Estados.

Otro elemento trae Sartori asaz interesante y pertinente. Esa minisociedad de autogestión política que de Koinomía a Politeia se pretendía, vivía con ciudadanos dedicados a la ciudadanía en cuerpo y alma. En actividad y pensamiento el ciudadano servía y desde luego culminaba, según Sartori quién cita al acatadísimo y respetadísimo Fustel de Coulanges citado por (Sartori, ¿Qué es la democracia?) así:

“El ciudadano se entregaba por entero al Estado; le daba su sangre en la guerra, su tiempo en la paz, no tenía libertad para dejar aparte los negocios públicos y ocuparse de los propios, debía más bien dejar estos para ocuparse de los asuntos de la ciudad.”

La ingeniería de la ciudad no era capaz de sostener una estructura en la que la *ciudadanía total* derivaba en una *sociedad deforme*. Sentencia el maestro que la hipertrofia de la política se correspondía con la atrofia de la economía.

Naturalmente; diríamos nosotros, pero el maestro italiano infiere que la democracia representativa es la única opción verosímil y sostenible. Resalta como antes dijimos, pero, no es ocioso repetir, que aporta una función harto necesaria para la libertad que consiste en un sistema de control y limitación del poder, pero, además, libera y potencia desde la sociedad una saludable energía que favorece la satisfacción de necesidades económicas que suplía la esclavitud en la clasista sociedad griega, pero de cuya dinámica no pudo depender mucho tiempo. Rousseau emerge en la glosa de (Sartori, ¿Qué es la democracia?) con el impactante peso de su lograda retórica; “...*el ciudadano puede ser perfectamente libre solo cuando el esclavo sea perfectamente esclavo.*”

Sartori deduce entonces que no es libre aquel que participa del poder y de la decisión, sino que lo, es más, si arriba a un estadio reconocido de discernimiento y voluntad que le permite disponer de sí mismo y para sí mismo. Para ello el poder debe limitarse y controlarse y ello solo es posible en la concreción de la perspectiva de los modernos y no en aquella de los antiguos. A guisa de acápite de sus reflexiones obra una cita de alcance singular, (Sartori, ¿Qué es la democracia?):

“Es obvio que todas las condiciones de la libertad han cambiado; la misma palabra libertad no tiene igual significado entre los antiguos y entre los modernos...siempre será útil estudiar a los antiguos como pueril y peligroso imitarlos” (negrillas nuestras)

Siguiendo con Sartori para enlazar y concluir, intitula el italiano un capítulo sugestivo: “*Libertad colectiva y libertad individual.*” ¿Eran libres los griegos, los atenienses se pregunta el autor? Un acto de pensamiento reflejo diría que, si lo eran, pero, a la larga lista de los que lo discuten y tal vez especialmente se suma el ya invocado Fustel de Coulanges citado por (Sartori, ¿Qué es la democracia?) quién lo niega rotundamente:

“...el haber creído que en las ciudades antiguas el hombre gozase de libertad es el error más extraño de cuantos se pueda cometer. (...) El no tenía la más

remota idea. Tener derechos políticos, votar, nombrar magistrados, poder ser arconte he allí eso que se llamaba libertad; pero no por ello el hombre estaba menos esclavizado por el Estado”

Remata (Sartori, ¿Qué es la democracia?) en lujo de historia y conceptos como sigue:

“Fustel dice Estado y por lo mismo le da un peso injusto a lo negativo. Queda como verdad que la libertad de los antiguos es diversísima de la de los modernos; y, por tanto, que la suya no era libertad para nosotros, en razón de nuestro concepto de libertad.”

Nuestro autor continúa cosechando en el campo de la episteme al advertir que para los griegos el hombre era el ciudadano, el *polites* y no el idión. Su presentación es en el colectivo y allí se gobierna. El espejismo se revela al constatar sin embargo que, no goza de protección individualmente y, así las cosas, no es en realidad libre. Se abalanza el autor ahora, sobre esa “¿falsa dicotomía? entre República y democracia, como si fueran contrarios, como si antagonizaran tal vez. Sartori no vacila en registrar a la democracia como un fenómeno de apenas siglo y medio de experiencia. Entre la reforma de Clístenes por allá en el 508 a.c, luego Heródoto y finalizaría en el 323 a.c(sic). Sartori luego abre un paréntesis de 2000 años de eclipse democrático citando en el ínterin, a Tomás de Aquino citado por (Sartori, ¿Qué es la democracia?) y:

“Cuando un régimen inicuo es conducido por muchos (permultos), se le llama Democracia.”

Sartori quisiera dejar claro que República y Democracia no son lo mismo, (Sartori, ¿Qué es la democracia?):

*“Res Publica es **cosa de todos**, mientras que la Democracia, estaba en Aristóteles como **cosa de una parte**, (el demos como parte pobre del todo).”*

Se confrontan pues, el interés general y una parte que, si bien mayoritaria no constituye el todo. Surge el ideal republicano al que (Sartori, ¿Qué es la democracia?) distingue como veremos:

*“...(..)res pública designa entonces, un sistema político de todos por el bien de todos. De hecho; en inglés se convierte en Commonwealth y luego en Commonwealth, bien y bienestar general. En substancia; república se proyecta –semánticamente hablando- en un sistema político uniformemente equilibrado y distribuido en todos sus componentes, en un justo medio entre los dos extremos de, la **cosa de uno solo** por un lado y la **cosa de todos**, por el otro.”*

Sartori abunda en su discurrir y deduce que es de franca oposición, democracia y república. Evoca a Kant y esa sentencia contundente según la cual, (Sartori, ¿Qué es la democracia?):

“todo régimen es republicano o despótico y la democracia, en el sentido propio de la palabra, es necesariamente un despotismo.”

Sigue Sartori y trae a los padres de la nación americana al apoyo de su republicanismo, para luego admitir al pluralismo como hito histórico y glosarlo como un descubrimiento que anticipa al liberalismo y que en esencia consiste, en la tolerancia, la aceptación, la comprensión de todos y cada uno en una mecánica que postula la alteridad como presupuesto final. Luego de las guerras religiosas y de la reforma los hombres se ofrecen ese giro, esa fuga hacia adelante, hacia la socialización y no en detrimento de ella, **evolucionan**. Para eso fue menester denunciar a la unanimidad y asumir la otredad que fragua en la diversidad y en la disposición a construir una base común en la que tenga cabida toda la disidencia. La sociedad de los antiguos era monolítica y conducía a la segregación. En ese sentido no podía ser democrática. La asunción de la sociedad que todos constituyen y la formulación de un orden que les ofrezca espacio es la clave quizás del devenir que nos convierte en entusiastas demócratas al menos en el discurso de hoy en día. Reaparece en la reflexión (Dumont, 1983) al que dedicaremos adelante un párrafo.

¿A quién atribuirle el mérito? Paradójicamente, se inclina Sartori por los puritanos y sin embargo reconoce que pudiera ser exagerado. También ellos lucieron a ratos intolerantes, pero hablar de conciencia y reclamar el respeto

de opinión y criterio es y fue un comienzo válido. No obstante, y es a juicio del autor lo descollante, los tiempos trajeron y legitiman otra perspectiva que distingue y contrasta a los modernos, de los antiguos y es y será la que despeje la incógnita de la ecuación democrática. (Sartori, ¿Qué es la democracia?) escribe como un corolario y traemos la cita asaz pertinente:

*“Los griegos partían de la Poli para llegar al Polites; en consecuencia, el individuo está subordinado a su ciudad. Exactamente como un órgano pertenece a su organismo. Aquí se reencuentra la oposición de fondo entre la concepción de los antiguos y la de los modernos. Nosotros pensamos que el hombre es más que los ciudadanos de un Estado. La calidad y el valor de **persona humana** no es reabsorbida en la ciudadanía, la política y el Estado. El hombre, para nosotros, no es simplemente la pertenencia a un todo u algún colectivo plenario. Por eso es que, aunque el ejercicio del Poder sea colectivo y se confié en alguna totalidad supra individual, no resuelve nuestros problemas. Y en verdad ni siquiera resolvía los problemas del siglo IV a.c En la experiencia de los griegos, el poder popular rápidamente se convirtió en un rodillo compresor que arrolló **la isonomía** y luego **a sí mismo**. **Al final, todo lo que aclamaba la muchedumbre se convertía en Ley; ni los límites de salida circunscribían éste poder discrecional, para ejercer un poder absoluto y así, aconteció el fin.**”* (negritas nuestras)

Antes nos referimos a la soberanía y a la fuente democrática de la susodicha, pero asentamos con Sieyès y Benjamín Constant que no puede ni debe admitírsele como absoluta y tampoco la democracia puede convertir a la regla de la mayoría en su sostén. El hombre, la persona humana se opone a las concepciones totalizantes con el peso de su común especificidad. ¡De no ser así jamás, nunca, sería libre !

En otro texto; (Sartori, 1987) sin embargo afirma que la democracia es el poder del pueblo que existirá mientras sus ideales y valores vivan. Y se cuela entonces un comentario impuesto por las derivaciones del texto de Sartori que antes glosamos; Para nosotros la democracia cuenta con el individuo y sus derechos tanto como aquellos del colectivo y por cierto no se rechazan sino se complementan en la perspectiva del sistema político en el que vivimos. Otra estructura deviene, agregamos, en ineluctable despotismo. Por

eso no basta para que haya Democracia en el sentido contemporáneo que rijan un mecanismo decisorio que haga de la mayoría el factor de decisión, es menester que incluya el ejercicio del pluralismo y el respeto acendrado de los derechos humanos. Democracia y República deberían tomarse en consecuencia de la mano. Un ejercicio sincrético y simbiótico so pena de comprometer a la democracia y a la república. La ingeniería obra en dos capítulos; la constitucionalidad como límite y control del poder y la alteridad como base de pensamiento y coexistencia, como agente político privilegiado en el modelador societario.

Enseña (Bobbio N. , 1994) que la Democracia conoce reglas y la de la mayoría si bien la principal no es la única. Tal vez la igualdad ante la ley luzca a muchos sinónimo de Democracia pero, en nuestra opinión requiere más, porque la ley puede ser resultado de la preeminencia de un grupo aunque mayoritario pero sin consideración y respeto a la dignidad humana, sin sujeción a los derechos que constituyen un universo intangible y signado por el principio de la progresividad que es propio del Estado Constitucional no alcanza su consagración. La democracia a la que hacemos mención es la Democracia Constitucional.

Entre la Democracia Constitucional, la república y la democracia como mecanismo de gobierno en el que deciden las mayorías hay una doble bisagra política y jurídica; la constitucionalidad y desde luego valga el énfasis, el respeto a la libertad y a la dignidad de la persona humana. Para ello debe garantizarse la alternancia, espacio para las minorías y especialmente cultura democrática. La representación no es siempre capaz de reunir a todos, pero, si la conciencia, los valores, las creencias se educaron y educan en torno a los parámetros de la agonística y no en cuanto a los antagonismos el sistema funciona para todos. Una Democracia Constitucional no funciona para avasallar con el resultado electoral. *El*

modelo de Westminster other winner takes all, conduce a una dictadura de la mayoría, (Munro, 1939). De allí que insistamos en la pluralidad y especialmente advirtamos que sin ella no hay libertad.

Una cultura política actualmente sugiere dos referencias, al menos, indispensables. Las mismas son, a nuestro juicio, básicas para que haya democracia constitucional. De un lado una constitución normativa, acatada, respetada y consustanciada con el ideal de vida de la sociedad y, de otra parte, un ejercicio ciudadano que cuide su libertad al tiempo que adhiera militante al programa de sus deberes ciudadanos. Por ello la democracia en el Estado Constitucional es un medio y un producto que se retroalimentan y cualquier falla se traduce en una disfunción del sistema político y constitucional.

Una Democracia ha de ser eficiente, además, en el natural programa societario del progreso personal y social de los miembros de su sociedad. La gente quiere vivir mejor, contar con oportunidades de movilidad social, trabajar, mejorar, crecer y acumular bienes. Ese input es de suyo capital en la planificación del sistema político y, especialmente, en la organización de la sociedad. La dignidad se reclama de la equidad. Pero cuidado ¡La equidad coadyuva a la justicia, pero no la sustituye ni la agota y la justicia sigue siendo el equilibrio y éste, es posible en el todo, en la medida de todos, en la ponderación de todo y de todos! Eso significa necesariamente una postura de arraigo ético profundo.

Nuevamente con la justicia repetimos y, por un instante regresamos a Aristóteles y en la procura, insistimos, el equilibrio como referencia fundamental. Pero será fuerza aclarar que, la doctrina no es pacífica a la hora de abordar las noas de la navegación ética, (López de Mesa) :

“El determinismo ético que se conoce tradicionalmente es el que surge en la modernidad, como la doctrina según la cual el actuar humano está

predeterminado por la naturaleza y sus leyes físicas. Un claro ejemplo de esto es el determinismo de Spinoza, quien en su obra capital se pone como tarea hacer de la ética un sistema more geométrico, con el convencimiento de que, de no ser ello posible, el actuar libre sería un obstáculo para el conocimiento científico, algo así como una refutación al correcto y necesario” suceder causal de los fenómenos, por esto veía, al igual que algunos de sus contemporáneos, una firme contradicción entre la causalidad necesaria de la naturaleza y el libre arbitrio.”

De otro lado, (López de Mesa):

“Somos, no lo que escogemos ser de una vez por todas, sino lo que escogemos hacer en cada instante. Es cierto que se da [...] una cierta libertad inicial que, suscitando un encadenamiento cada vez más irreversible, acaba por volverse destino para el hombre: así el vicioso se hunde cada vez más en su vicio y el virtuoso lleva a cabo cada vez más “maquinalmente actos virtuosos. Pero esta irreversibilidad, precisamente porque es una propiedad del tiempo humano y no refleja ningún designio trascendente, no tiene nada de absoluto: significa solamente la verdad humana de que cada vez se hace más difícil para el vicioso corregirse y más fácil para el virtuoso el serlo. Pero ni el virtuoso está al abrigo de posibles desfallecimientos ni el vicioso es definitivamente incapaz de conversión.”

Antes de aterrizar del vuelo conceptual nos permitiremos invitar a Jacques Maritain y a su peculiar punto de vista sobre la Democracia Cristiana. En efecto; el francés que participa en el proceso de sanción de la Declaración de los Derechos del Hombre de la Organización de Naciones Unidas es, también, un teórico y un teólogo importante. Varios textos de su autoría sirven para apreciar sus deliberaciones e inferencias y haremos mención a algunos, aunque siguiendo un sencillo trabajo de investigación que nos ofrece la academia como veremos de seguidas. Recordemos de entrada que su obra capital, Humanismo Integral, fue escrita en 1936 y desde luego, Europa vivía un momento álgido de incertidumbre, desesperanza y apasionamiento. Allí se sientan las bases de la Democracia Cristiana, movimiento político y de pensamiento que será referencia obligada en la definición del mundo por venir y en especial, después de la guerra, impregnando de sus abordajes filosóficos, el teatro de pensamiento y acción que asumió el relevo en la reconstrucción de la devastada Europa y

especialmente, la cimentación del establecimiento emergente tenso y vacilante que surgió del debate ideológico entre marxistas y no marxistas, entre el Este y el Oeste.

Maritain transita una etapa de contradicciones en el seno de la iglesia con un duro forcejeo entre conservadores, ortodoxos y aquellos que alimentados del Tomismo creyeron ver en la dignidad humana una dirección inevitable y trascendente que aceptó, a cada cual y en su afán de respetar y tolerar, se erigió en un punto crítico y de polémica. Es un cristiano de avanzada, culto, docto, epistemólogo, y comprometido con la acción en los escenarios del hombre y de las Ciencias. Es un Personalista, sin embargo, alineándose detrás de la idea del primado de la Persona Humana sobre las necesidades humanas y la concepción del progreso y el desarrollo social. Será (Mounier, 1976) quién elabore doctrinariamente la corriente, pero, se advierte en Maritain, como antes dijimos, desde Humanismo Integral pero igualmente en el Campesino de Garona, elementos que serán indispensables en la reflexión común. Maritain en su búsqueda se descubrirá, asido a Santo Tomás, crítico ante el liberalismo y desde allí, postulara un ejercicio político democrático propio de su cristianismo. Al respecto, vale citar un estudioso de su vida y obra así, (Zanotti, 2012):

“La primacía del bien común significa que cada persona no puede optar por un bien en la vida social contrario al desarrollo de la vida social conforme a la naturaleza humana. Este “conforme a la naturaleza humana” es esencial y clásico en la tradición tomista. Los liberales no habituados a esa tradición verán en este principio una amenaza a la libertad individual, pero ya veremos que es luego el mismo Maritain quien incluye en el bien común el respeto a los derechos personales como parte esencial. El bien común es el bien de todas las personas en el marco social; bien que puede ser común o particular, pero en ambos casos es personal.”

Zanotti sistematiza con notable pertinencia, lo que será el sentido político cristiano que, en la perspectiva de Maritain implica el sistema democrático, (Zanotti, 2012):

*“En primer lugar, la democracia es una de las tantas formas de gobierno que al católico le es lícito elegir, siempre que no se oponga al bien común, siendo todo ello coherente con el Magisterio de León XIII.¹⁵ Al mismo tiempo afirma (y es el primero que lo hace después de siglos de silencio) los fundamentos escolásticos de la democracia.¹⁶ Esto es esencial porque el sistema político pensado por los teólogos del siglo XVI conformó en su momento una modernidad católica que pudo haber sido la base para una superación de la dialéctica entre democracia moderna y catolicismo que se produce en los siglos XVII y XIX. En segundo lugar, Maritain también afirma que la democracia es una forma de Estado, por la cual el poder político tiene un límite en la dignidad de la persona y sus derechos. Esta forma de concebir la democracia, no sólo en tanto forma de gobierno sino en tanto forma de contestar a la pregunta “cómo se ejerce el poder” encontró luego pleno apoyo en el magisterio de Pío XII.¹⁷ Ambos sentaron las bases necesarias para que laicos católicos de la post-guerra pudieran conformar los partidos políticos demócratas-cristianos que salvaron a la Europa de su tiempo. En tercer lugar, resaltamos el hecho de que Maritain pone a la persona humana y a sus derechos personales como el eje central de la ética política y de una democracia que sea realmente cristiana. La persona humana, como **Imago dei**, tiene una dignidad esencial que debe ser respetada y ese respeto se traduce en el respeto a sus derechos humanos fundamentales (Maritain, 1982). En las obras aquí bajo análisis, nuestro autor encuentra las bases filosóficas del respeto a los derechos personales en el corpus de Santo Tomás sobre la ley y el derecho natural. No casualmente, y salvando el honor, es el único católico que firma la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, reivindicada luego por Juan XXIII en *Pacem in terris* de 1963 (estemos atentos al sentido del verbo “reí-vindicar”, volver a defender).”*

Maritain se anticipa a su tiempo y se mueve entre lo jurídico, lo político y lo filosófico con notable simetría de pensamiento y así se evidenciará en ese texto singular *El hombre y el Estado*, pero dejemos que (Zanotti, 2012) complete:

*“Entre esos derechos fundamentales se encuentra el derecho a la libertad religiosa. El lector no debe olvidar el contexto donde se mueve Maritain, y por ende esto era toda una audacia en su tiempo. La Declaración de Libertad Religiosa del Vaticano II es de 1965; todo esto lo escribe Maritain desde la década del ‘30, cuando los franquistas estaban bien alertas a reclamarla condena por herejía, directamente a todo quien afirmara esa “libertad de perdición” (anteriormente condenada en esos términos por Gregorio XVI en *Mirari vos* de 1832). Maritain oscila en el fundamento a este derecho. Por un lado, recuerda lo que escribe Santo Tomás sobre que los “ritos de los infieles*

deben ser tolerados” y lo aplica a la nueva circunstancia europea del cristianismo dividido. Pero con ello no queda claro si la libertad religiosa debe ser algo “que se tolera” o un principio éticamente aceptable. Nuestro autor se inclina claramente hacia esto último cuando cita, con elogios, nada más ni nada menos que a Voltaire, a quien elogia su defensa de la tolerancia civil, y cuando dice finalmente que este es un tema de respeto a la conciencia (Maritain, 1966a: V). Maritain hace una distinción que luego tomará todo el magisterio de Juan XXIII en adelante: a la persona se la acepta y se la respeta, al error se lo tolera, distinción que no estaba precisamente clara cuando pontífices anteriores decían que no había “derecho al error”. En cuarto lugar, Maritain defiende la idea de un “Estado laico vitalmente cristiano”. Esto es, el Estado (téngase en cuenta que Maritain ya razona después del Estado-nación moderno) no se confunde con el poder eclesial. Recoge la famosa teoría de las dos espadas (Maritain, 1982:16), pero se sigue advirtiendo claramente la influencia de León XIII. El Estado como tal es laico, no tiene poder sobre cuestiones eclesiales, sólo sobre el bien común temporal. En esto, Maritain aplica la “ingeniería conceptual tomista”: el Estado ya no es sólo una causa eficiente instrumental del poder eclesial, como pudo haber sido interpretado en el Medioevo, sino que es causa eficiente principal en su propio ámbito (cosa que según Maritain, Santo Tomás pensaba también para el príncipe secular en el Sacro Imperio). La laicidad del Estado, por ende, es un principio esencialmente cristiano, que, como dijimos, es lo primero que choca contra el Imperio Romano.”

El tema regresa hoy a la consideración obligada de la academia y de la sociedad política toda, a sabiendas de que la Democracia se levanta dominante como la ideología compartida pero no por ello exenta de críticas. La caída del Muro de Berlín, el abandono del dogma socialista, las maniobras de rusos y chinos, las tesis de pensamiento único y del fin de la historia no zanjaron el asunto ni remotamente. La crisis económica aún en el tiempo que sin embargo muestra guarismos impresionantes sobre producción de riqueza y reducción de la pobreza se acompaña de una insatisfacción creciente que, ubica a los conciudadanos en una suerte de aporía o acaso, en un dilema de dos artes igualmente punzantes y deletéreos. De un lado, la democracia de las mayorías se constituye como hemos dicho en la opción legítima y del otro lado, la queja, la inconformidad, la duda se instala en el discurso societario en términos alarmantes y en todos los ambientes acontece.

Para mejor comprensión; evocamos como lo hemos metodológicamente hecho, a lo largo del trabajo, de un comentario provocado por un texto que nos parece adecuado para los propósitos epistemológicos perseguidos. Se trata del brillante autor español (Schwartz, 2005) y su libro *En busca de Montesquieu, Democracia y Mundialización*. Es un trabajo que denota el manejo serio y preciso del devenir de la democracia en el contexto actual y que comienza con una constatación que se exhibe protuberante en algunas latitudes e inclusive, en América Latina. Registra de entrada, (Schwartz, 2005) así:

*“La famosa doctrina de la separación de poderes como principal baluarte de la libertad, presentada por Montesquieu en el libro XI, capítulo 6, del Espíritu de las leyes (1748), ha pasado a formar parte del acervo del pensamiento político de Occidente. Sirvió de inspiración a la Constitución de los Estados Unidos de América y es una doctrina que, en alguna medida, han tenido en cuenta los redactores de otras muchas leyes fundamentales. Pero todos estaremos de acuerdo en que casi ha desaparecido en las sociedades democráticas durante los últimos cien años. **Para medir bien la deriva que está sufriendo el constitucionalismo liberal hacia un populismo democrático**, hemos de entender dos cosas. En primer lugar, la 'doctrina Montesquieu' de distribución de la soberanía pública entre distintos órganos del Estado tiene dos dimensiones, una horizontal y otra vertical. Horizontalmente, hablamos de la separación de poderes entre el Ejecutivo, la Legislatura y la Judicatura en cada plano y circunscripción. Verticalmente, decimos la división de poderes entre los órganos nacionales y los de las autonomías, estados, provincias; más abajo, entre el aparato entero del Estado y la sociedad civil, los ayuntamientos, y más abajo aún, la propia sociedad civil, compuesta por familias, asociaciones, iglesias, empresas, medios de comunicación; a la postre, por individuos.” (negrillas nuestras)*

Y acota de seguidas (Schwartz, 2005):

“En segundo lugar, esa separación y división de poderes no significa el aislamiento de cada uno de ellos en compartimentos estancos, sino la división del trabajo y la necesaria colaboración entre ellos para tomar decisiones colectivas. La esencia de la 'doctrina Montesquieu' estriba en que un solo poder no pueda tomar decisiones colectivas sin la colaboración, apoyo, refrendo o revisión de otro. No es un arreglo de compartimentos estancos sino un sistema de "autoridad concordante", como lo ha llamado, acertadamente Gordon Tullock-. Es curioso que los mayores partidarios de un

*poder ejecutivo fuerte y sin trabas hayan apelado a la doctrina de Montesquieu, interpretada **pro domo sua**. La separación entre el Legislativo y el Ejecutivo se ha interpretado a menudo en el sentido de que el Parlamento estaba sólo para hacer leyes, y no para controlar el Gobierno'. El Derecho Administrativo francés, hasta muy recientemente, ha prohibido, en nombre de la separación entre el poder ejecutivo y el judicial, que los tribunales pudieran entrar a juzgar los actos administrativos", La separación de poderes o de funciones entre los órganos del Estado, la división de poderes entre el gobierno central y las autoridades locales, y entre todas las administraciones públicas y la sociedad civil, tiene como fin que nadie pueda alzarse con la totalidad de la soberanía, que ni siquiera la mayoría del pueblo pueda tomar decisiones sin contar con otras instancias de poder. Esa necesidad de colaboración debe entenderse como la asignación de poderes de veto a distintas instituciones, lo que reduce la posibilidad de que alguna minoría sea puesta de lado y explotada. Vistas de esta forma, la separación y división de poderes son una manera de concordar poderes y de acercar así la toma de decisiones públicas al ideal individualista de decisiones por unanimidad."*

Entre varias inferencias posibles que resaltan de las citas de Schwartz, notamos la circunstancia de un Estado omnipresente, un pretencioso ogro benefactor antes señalado, pero de otro lado, el individuo en sus categorías que van desde sus necesidades y sus debilidades agregaríamos y el individuo y su entidad ciudadana, actor capital del trámite político, unidad económica que se reclama a su vez libérrimo y miembro de una comunidad que lo convoca y de suyo sujeta al mismo tiempo.

Ese Estado, esa administración burocrática elocuente y posesiva, conoció y conoce una hipertrofia de las funciones ejecutivas y judiciales que contrasta con la tarea legislativa que palidece en sus dos rostros, el legislativo propiamente y aquel otro el contralor igualmente. Tal vez en Estados Unidos persista el Congreso en sus roles naturales, pero, se ha propuesto administrar o coadministrar comprometiendo al ejecutivo y a menudo, obstaculizándolo. Por otra parte; el poder judicial hace de las suyas interpretando no para aclarar el derecho o haciéndolo, crea derecho o reescribe la norma que interpreta. Los poderes pues, andan turbados y el

marco de actuación de los mismos, lejos de llamarlos a la necesaria ponderación sin la cual, el equilibrio escasea, los deja hacer y de allí que vivamos una etapa de desorden o al menos, de notables disfunciones orgánicas y funcionales en el sistema institucional. El Neo constitucionalismo que se exhibe convincente en Europa y América Latina elabora además un sostén para la dinámica emergente, una legitimación del fenómeno que articula en la nueva realidad un mutante que hipertrofia al Ejecutivo de un lado, en detrimento de la función legislativa pero también ve crecer su influencia y peso en la gravitación del poder formal societario a la función judicial que, mediando la interpretación, se erige multifuncional y decisoria, en detrimento también del órgano representativo y legislativo.

No es casual además que las cosas así resulten y, por el contrario, se promueve y se destaca la circunstancia. En América Latina y en Venezuela especialmente, se diagnostica la desconstitucionalización a nombre de los pobres y de la democracia de las mayorías depauperadas. En la investigación encontramos algunas posturas que derivan en la suerte con pretensiones de doctrina (legítimas o no) a las que nos referiremos siempre en procura de elucidar la temática, (Dussel, 2012). Comienza la reflexión interrogándose acerca de si son o no antagónicos o antitéticos, los conceptos de Democracia Participativa y Democracia Representativa. Continúa luego preguntándose si el Estado debe ser o no disuelto y finalmente, ausculta al liderazgo en un contexto de democracia representativa y participativa. Culmina en un esfuerzo que llama dialéctico reuniendo los conceptos y articulándolos en un futuro que imagina legítimo, (Dussel, 2012):

“La revolución más profunda de nuestro tiempo, del siglo XXI, será la de las comunidades políticas organizadas en Estados democráticos y representativos, que lentamente institucionalizaran una democracia participativa de las mayorías empobrecidas de la sociedad civil.”

La legitimación teórica es un propósito que sigue a la justificación política de los afanes de un liderazgo que quebrantaría todo a cambio de proporcionar soluciones a las demandas de los sectores menos favorecidos. Omite la investigación apreciar el instrumental conceptual que galvaniza el segmento de los necesitados y los opone a raja tablas a otros sectores sociales además del uso y abuso que el liderazgo hace de esas contradicciones para empujarse y hasta sustituirse en esas mayorías a nombre de ellas mismas. Esa pareciera la madre de todas las tentaciones, susceptible de habilitar la dictadura del proletariado en la experiencia socialista o las dictaduras disfrazadas de democracias populares. La arquitectura institucional que se propone, abate en su levantamiento, todo vestigio de organización societaria e incluso institucional que no pueda mediatizarse con el falaz argumento de la justicia social de las mayorías humildes que suele por cierto culminar, con formas oligárquicas o como diría Kant, con algún despotismo.

En Venezuela y verdad es, también en América Latina, transitamos ese túnel, conscientes o no y, prestos a llamar el ejercicio democrático y por oposición a la experiencia actual peyorativamente democracia constitucional, representativa y burguesa. Una especie de larga comprensión se acuerda y generaliza a las acciones del liderazgo que, contrastando con el Estado Constitucional, osadamente arremete decidiendo *in audita parte* lo que conviene y asegurando que cualquier beneficio que apunte realmente o simule, parezca o luzca bueno para las mayorías necesitadas tiene plena justificación y hasta la legalidad de una justicia que se pretende políticamente legítima por exponer su condición de custodio del interés de esa porción mayoritaria.

Los Derechos Humanos lo son para los pobres y no para todos, los derechos económicos igual, los sociales, los ambientales, los políticos, comprometiendo seriamente el principio de la igualdad ante la ley y aquel otro de igualdad de oportunidades que la constitución propone. De allí resulta

una áspera interpretación democrática que justifica las exacciones, las exclusiones, las iniquidades con un discurso altisonante y tumultuario que por el solo se asume como justo, aunque desequilibrado y marginalizante.

La racionalidad de la revolución de las mayorías depauperadas asalta hierática todas las columnas de la cultura societaria, además, y el liderazgo armado de su convicción se lo permite. Una nueva filosofía opera, impregnándolas de sus utopías que paulatinamente irradia, unge a algunos de dones y virtudes que adquieren infalibilidad. Una jefatura mesiánica obra. El camino del totalitarismo y el de la servidumbre diría F Von Hayek se pavimenta para velozmente derivar en lo que a menudo produjo el ensayo democrático, una manipulación que desde el espejismo de las injusticias erige una formula sórdida de segregación.

La Diana de los procesos revolucionarios es el orden legal e institucional y el abordaje del filibusterismo distingue de sus diatribas, denuestos, negaciones y amarguras a la Constitucionalidad. Allí van a dar a menudo los obuses que la artillería revolucionaria dispara y, en los tiempos recientes en que la democracia deambula crédula por los altares de las ideologías así como en los credos de la oración proselitista, convencidos de que no queda más que jurar lealtad al santo grial de la elección como instrumento atributivo del poder entonces, reaparecen la demagogia, los nacionalismos, las desigualdades y en general las denuncias que siguen al mal infinito de Hegel para hacerse del botín. La revolución requiere los hemos antes recordado, completar una primera fase de demolición del orden anterior y para eso, apunta a la constitucionalidad. El caso venezolano, el ecuatoriano, el boliviano confirman y fraguan incluso una tendencia.

El asunto adquiere una dimensión más compleja cuando advertimos que hoy en día, todos nos reclamamos demócratas, pero, cada día son menos los que se declararían demócratas satisfechos. En las llamadas

Democracias liberales un episodio se cumple. Un excelente trabajo nos muestra la franqueza de nuestra afirmación con rigor estadístico incluso. En efecto, (Ramis, 2011):

“Tras este texto anida una inquietud: la demanda que el movimiento de ciudadanos indignados 15M ha instalado durante este año en las plazas de España. "Lo llaman democracia y no lo es", se escucha en sus mítines, se lee en sus pancartas, se trasmite por sus redes sociales y encuentra bastante eco en la opinión pública. La afirmación parece indicar que lo que enunciamos como democracia no corresponde con lo que la democracia debería ser. De allí su gran exigencia, "democracia real, ya", dando a entender que el desfase entre la democracia existente y la democracia deseada representa una tensión que exige un criterio contra fáctico que permita contrastar nuestra comprensión de lo democrático, y que opere como idea regulativa en este campo. Pero, entonces ¿cuál puede ser ese criterio?, ¿cómo distinguir una democracia verdadera, una democracia real, de aquella que llaman democracia, pero no lo es? Se trata de un dilema difícil ya que por que por una parte la democracia es algo más que procedimientos, reglas de mayoría y procesos electorales, y por otra sin esos procedimientos, mecanismos y formas de resolución y decisión la democracia pierde su concreción e historicidad. ¿Será posible que la democracia no sólo se pueda describir a partir de modelos argumentativos y descriptivos que operan funcionalmente, en un plano normativo y verificable, sino también desde un plano simbólico, pero que necesita de interpretaciones compartidas?”

La interrogante no es nueva, sin embargo. La Academia la ha tratado llegando a similares conclusiones o mejor, a proferir en dilemas y preguntas. Veremos desde dos perspectivas la temática; luego ensayaremos algunas consideraciones del caso venezolano específicamente. Comenzaremos pues; evocando a (Duso & Kervegan) quienes, desde la reputada Escuela de Filosofía italiana, teorizaron y compilaron en una publicación intitulada, “Crise de la Démocratie et gouvernement de la vie.”

Duso al que hemos seguido entre otros temas por sus reflexiones sobre el Poder, no vacila en afirmar el triunfo y la prevalencia de la Democracia sobre cualquiera otra de las formas de gobierno y ello, aún en aquellos países donde los regímenes se muestran reacios a cumplir con los extremos básicos

de un sistema político de vida y gobierno que se pretenda democrático. Más aún; el mundo todo se reclama militante de esa propuesta que con matices sin embargo denominamos todos también democracia y que apunta a la toma de decisiones por parte de la sociedad política que se organiza mediando consultas y elecciones de representantes. Sin entrar en el fondo de la dinámica, fuerza es admitir que el blanco democrático de demandas insatisfechas y de reclamos sostenidos se agiganta también.

Duso anota en su búsqueda, la irrupción de interesantes posturas que de la doctrina emergen tales como Habermas y sus tesis sobre deliberación, comunicación y decisión, pero también y especialmente, la potenciación de elementos concurrentes al ejercicio del músculo democrático que convocan autores como Antonio Negri y el *Poder Constituyente* o Agamben y los *Estados de Excepción*, así igual Ranciere o Deleuze. Alrededor de conceptos tales como Poder, Estado, Libertad, Soberanía y Representación se teje una urdimbre compleja de variables que sin embargo se pretenden democráticas o más aún, aspiran a redescubrirla, hacer hallazgo de lo conocido, encontrar y pivotar en un elemento el argumento que sostiene la teoría democrática, en suma.

Duso abunda además en un asunto sensible y se trata de los Derechos Humanos, cuyo intenso y agudo discurso transversaliza el concepto de Democracia, como también éste se posa inmanente en el de Constitucionalidad. Pero ni es pacífica la suerte ni está resuelta una confrontación que en la evolución conceptual se muestra asimétrica entre los conceptos de derechos humanos y el de Democracia. La presentación de Democracia y de su antagónico el totalitarismo, no se resuelve con el manejo de la racionalidad fundada en los derechos humanos simplemente. Tampoco Fukuyama tiene en su poder el santo grial cuando sostiene el fin de la historia al asumir y reducir desde el liberalismo la entidad democrática.

Felizmente y como Toynbee nos enseñó, el hombre es, en la medida que no se agota, en cada *tour de forcé*.

Por supuesto que nos movemos en el cuadrante societario de occidente y de aquellas experiencias humano societarias susceptibles de haber sido irradiadas por su influjo cultural que incluye la religión o al menos que, admitieron metabólicamente el arribo a sus corrientes modeladoras de pensamiento social de valores, creencias y postulaciones éticas de origen europeo que comprenden el largo camino del sincretismo judeo, greco, romano, cristiano que Europa asimilo. Decimos esto, por cuanto y lo viene demostrando recientemente con las dificultades ante el reclamo democrático el mundo árabe, en el llamado islam con sus parámetros ontológicos centrados en una divinidad omnipresente se articuló una definición existencial que la religión totaliza inclusive en sus referencias temporales. Toda obra en Allah y en una perspectiva excluyente y antagónica que no tolera ni asume como deber la coexistencia humana. No hay cabida para el individuo y sus derechos porque la fe priva, establecen una prelación y cohesionan en el colectivo orgánico la legitimidad. Basta una cita para comprender, (Fernández J.):

“Preparadles cualquier fuerza y calvario que seáis capaces de reunir para asestar el terror. Asestad terror en los corazones de los enemigos de Allah y de tus enemigos. Allah es feliz cuando los que no son musulmanes son asesinados. Aniquilad a tus enemigos y los de Allah y los enemigos de la religión. Allah cuéntalos y mátalos hasta que no quede ni uno...y no dejes que siquiera quede uno vivo.” (negrillas nuestras).

En países como Mali, Nigeria, Somalia, Egipto entre otros asesinan aproximadamente (100000) cien mil cristianos por año según fuentes de ongs europeas. Otra cita virtuosa para acabar de elucidar la temática:

“El islam es una religión profesada por 1600 millones de seres humanos en todo el mundo y, particularmente, por 44.1 millones que residen en Europa. Pero el islam no es solo una religión, es una forma de vida que inunda e impregna todos los aspectos cotidianos de sus practicantes y

conjuga no solo el ámbito de las creencias sino el ámbito político, jurídico, social y cultural de aquellos que lo practican. Esta influencia total e intrínseca al Islam, liderado por su libro sagrado Al Qur'an y un cuerpo doctrinal que lo complementa se ve imbricada en unas sociedades democráticas europeas que marcan una clara división entre la religión y el Estado.”(negrillas nuestras)

Por eso y por múltiples otras razones advertimos que esa visión de democracia como la entendemos y manejamos en occidente y su periferia que sin embargo tiene sus lucimientos no es extensible por buenos propósitos como los del pnud a países como China u asiáticos por referirnos a otros. Lo mismo pasa con el ideal constitucional que no es tampoco trasplantable, viene a nuestra consciencia aquel escritor español (Gonzalez) y: *“El que busca la verdad corre el riesgo de encontrarla”*

Sigamos, no obstante (Copleston, 2004):

“La democracia es, en primer lugar, el reino de los sofistas que, en lugar de ilustrar al pueblo, se contentan con estudiar su comportamiento y con erigir en valores morales sus apetitos.”

Copleston se expresa de esa manera glosando a Platón y pareciera meritorio incorporar a nuestra reflexión ese elemento tan prominente que es de un lado las necesidades del ser humano y, el uso y manejo que de las mismas se puede hacer. Tal vez estemos en presencia de un condicionante fundamental para el análisis de la democracia, tanto como lo ha sido de los procesos revolucionarios y basta hacer reminiscencia al muy citado ensayo de (Arendt, 2006) intitulado “Sobre la Revolución”. En efecto; la filósofa alemana muestra con contundencia como esos procesos revolucionarios conocen un sesgo que proviene de la apología de las necesidades como justo motivo y aún preferente sobre la libertad. Arendt en el citado y acá en nuestro trabajo largamente comentado ensayo, advierte que la diferencia de las experiencias revolucionarias americana y francesa estriba en el rol que jugaron esos elementos y en el marco económico y social en el que se desarrollaron como factores concurrentes los mismos.

El Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo viene haciendo constataciones que confirman la pragmática escogencia de gobiernos populistas sobre ejercicios gubernamentales, de prebendas y canonjías, subsidios, ayudas colocadas como un tratamiento ante la pobreza y a cambio de libertades y respaldo electoral, (PNUD, 2004). Es pues el pueblo y la regla de la mayoría que gobierna la que estaría sentada en el banquillo de los acusados dirán algunos y otros, pensaran que esa democracia que tolera la crisis social no vale la pena. Se lee en el informe:

“El corazón del problema es que, si bien la democracia se ha extendido ampliamente en América Latina, sus raíces no son profundas. Así, el Informe advierte que la proporción de latinoamericanas y latinoamericanos que estarían dispuestos a sacrificar un gobierno democrático en aras de un progreso real socioeconómico supera el cincuenta por ciento.

Existen varias razones para esta tendencia. La más importante es que la democracia es, por primera vez en la historia de América Latina, la forma de gobierno en el poder. Así, los gobernantes son culpados cuando las cosas van mal en materia de empleo, ingreso y muchos servicios básicos, que no alcanzan a satisfacerlas crecientes expectativas de la ciudadanía. El panorama se torna aún más complejo si se tiene en cuenta que varios factores indispensables para la gobernabilidad democrática, tales como una prensa libre, una sólida protección de los derechos humanos, un Poder Judicial independiente y vigoroso, requieren todavía ser sustancialmente fortalecidos. Y muchos grupos tradicionalmente excluidos no tienen acceso al poder a través de los canales formales y, por ende, manifiestan sus frustraciones por vías alternativas, en algunas ocasiones, por medio de expresiones violentas.”

Emerge pues una situación que se muestra frecuentemente y apunta a la manipulación del pueblo entendido como el colectivo político. Se trata de administrar el siempre insatisfecho petitorio popular con halagos, dádivas, promesas y manipulaciones que permiten liderarlos y convertirlos en un seguro respaldo, un punto de apoyo, un argumento todopoderoso de exuberante resplendor democrático. (Aristóteles, 1993) anticipo a otros en la sistemática consideración del fenómeno al definirlo como: **“La forma corrupta y degenerada de la Democracia.”** El Estagirita identifica en la relación del poder con los pobres el visible riesgo del intercambio de intereses que compromete a todos a favor de muchos. Se aprecia en la enciclopedia colaborativa Wikipedia que:

“Aristóteles sostenía que cuando en los gobiernos populares la ley es subordinada al capricho de los muchos, definidos por él como los “pobres”, surgen los demagogos que halagan a los ciudadanos, dan máxima importancia a sus sentimientos y orientan la acción política en función de los mismos. Aristóteles define, por lo tanto, al demagogo como “adulador del pueblo”.

La demagogia, según Platón y Aristóteles, puede producir (como crisis extrema de la democracia), la instauración de un régimen autoritario oligárquico o tiránico, que más frecuentemente nace de la práctica demagógica que va eliminando así a toda oposición. En estas condiciones, los demagogos, arrogándose el derecho de interpretar los intereses de las masas como intérpretes de toda la nación, confiscan todo el poder y la representación del pueblo e instauran una tiranía o dictadura personal. En sentido contrario y paradójicamente, muy habitualmente las dictaduras se han instalado sosteniendo que lo hacían para terminar con la demagogia.

Aristóteles escribe que cuando un gobierno persigue el interés general de su población es virtuoso, pero si persigue el de un solo individuo o unos cuantos se desvirtúa. Aristóteles define a la demagogia como la corrupción de la república. En este sentido una democracia debe velar por el interés de todos incluyendo pobres y ricos, por lo que la demagogia como el predominio del interés de los pobres con exclusión de los ricos constituye una aberración.”

No siempre tuvo el vocablo demagogia el dejo peyorativo que hoy tiene.

Etimológicamente:

“La palabra demagogia es de uso en el ámbito político y tiene su raíz etimológica en Grecia. Proviene de los vocablos, “demos” que significa pueblo y “ago.” que se traduce como conducir, lo cual puede llevarnos a concluir que la demagogia es el arte de conducir al pueblo.

Pericles; fue un conductor que mereció el reconocimiento de todos y no solo la aprobación sino la sostenida admiración de la cual se reclama la glosa histórica y se le llamó el gran demagogo, pero no es, con el correr del tiempo el vocablo, portador del mismo significado. De allí que notemos una trama histórica interesante. De un lado y en la antigüedad griega, se le llamo al arte de la conducción de la sociedad demagogia y, a los líderes, demagogos, pero, se resaltó en la observación el peligro que ese ejercicio corría y se trataba de prevenir contra su contaminación y eventual corrupción que nos llevaba a la olocracia o gobierno de la turba, de la muchedumbre. Nuevamente la enciclopedia colaborativa wikipedia nos asiste:

“Según El contrato social de Jean-Jacques Rousseau, se define olocracia como la degeneración de la democracia. El origen de esta degeneración es una desnaturalización de la voluntad general, que deja de ser general tan pronto como comienza a presentar vicios en sí misma, encarnando los intereses de algunos y no de la población en general, pudiendo tratarse ésta, en última instancia, de una "voluntad de todos" o "voluntad de la mayoría", pero no de una voluntad general. Según el filósofo escocés James Mackintosh (1765-1832) en su *Vindiciae Galicae* la olocracia es la autoridad de un populacho corrompido y tumultuoso, como el despotismo del tropel, nunca el gobierno de un pueblo.

No hay que confundir el concepto de muchedumbre con la noción de multitud promovida fundamentalmente por Baruch Spinoza que durante la Edad Media se diferenció de la distinción de «pueblo y «muchedumbre» promovida por Thomas Hobbes e imperante hasta nuestros días. La diferencia básica es que bajo la distinción de Hobbes el conjunto de ciudadanos quede simplificada una unidad como cuerpo único con voluntad única (ya sea una mera muchedumbre reúna los requisitos necesarios para ser considerada como pueblo), mientras que el concepto de multitud rehúsa de esa unidad conservando su naturaleza múltiple.⁵

Polibio, historiador griego, en su obra *Historiæ*, VI, 3, 5-12; 4, 1-11, sobre el 200 a. C. llamó olocracia al fruto de la acción demagógica y la definió como "la tiranía de las mayorías incultas y uso indebido de la fuerza para obligar a los gobernantes a adoptar políticas, decisiones o regulaciones desafortunadas". "Cuando esta (la democracia), a su vez, se mancha de ilegalidad y violencias, con el pasar del tiempo, se constituye la olocracia", *Historiæ*, VI, 4. Según su teoría anacyclose -teoría cíclica de la sucesión de los sistemas políticos (a la que alude Maquiavelo)- la olocracia se presenta como el peor de todos los sistemas políticos, el último estado de la degeneración del poder. Polibio describe un ciclo de seis fases que hace volcar la monarquía en la tiranía, a la que hace continuación la aristocracia que se degrada en oligarquía, luego de nuevo la democracia piensa remediar la oligarquía, pero zozobra, ya en la sexta fase, configurándose como olocracia, donde no queda más que a esperar al hombre providencial que los reconduzca a la monarquía."

En el proceso revolucionario francés pareció acontecer lo que en el trámite de las definiciones temieron Platón y Aristóteles y la muchedumbre terminó haciéndose del fenómeno político en curso para desnaturalizarlo y obligarlo a seguir la cadena que le conocimos. Para evocar ese momento; traemos de la academia una obra fundamental titulada; *La Démagogie en 1793 Paris de* (Dauban, 2005). Se trata de un recuento con rigor histórico

que nos traslada al año 1793 y, al conjunto de episodios de variada naturaleza que acontecieron signados por la demagogia en opinión del autor y que comienza con un acápite sin desperdicio, por cierto, (Octavio, 1995).

“Détester, condamner toutes les tyrannies, et particulièrement la plus oppressive, la plus inintelligente et la plus sanguinaire de toutes, la tyrannie populaire, c’est pour les véritables amis de la liberté un besoin auquel ils doivent obéir et c’est en même temps, leur gage auprès des amis de l’ordre. » Antifonte de su lado avanza; *“Lo que pertenece a las leyes políticas es puesto, mientras que aquello que pertenece a la naturaleza es necesario”.*

Se hace notar como en la antigüedad, en la modernidad y aún en la contemporaneidad se advierte, la naturaleza del ejercicio democrático que de un lado propone el gobierno de la mayoría y por el otro, se adueña del espectro de todos y termina excluyendo a los demás. De otro lado; postula la ley como expresión de su voluntad y más aún, a los principios, pero, está dispuesto a quebrantarlos si menester fuera, a nombre de sus necesidades. Arendt nos repite que comenzamos gritando libertad y en el camino optamos por la lectura orientada y calculada del largo memorial de agravios que la pobreza alberga. Lo natural no es necesariamente lo conveniente y en las luchas por el liderazgo la manipulación del bajo psiquismo aparece.

En la investigación encontramos adicional un trabajo de lujo, creemos, sobre la temática que es menester analizar. Partiendo de la perspectiva del sureño Portantiero se examina con rigor académico y doctrinario el tema democrático inicialmente. Asienta, (Torres S. , 2013):

“En un escrito de 1980 titulado Democracia y socialismo; una relación difícil, Juan Carlos Portantiero recoge lo que fue una polémica sobre la democracia obturada por la toma del Estado como política de la izquierda revolucionaria. Abocado a señalar el vacío teórico en el marxismo para pensar la cuestión del gobierno político (incluso en las ambigüedades del concepto gramsciano de hegemonía), repasará un conjunto de oposiciones que formaron parte del debate sobre la democracia durante los años 60 y 70, y eclosionaron en la década del 80, a partir del retorno de la democracia: por un lado, democracia

real o sustantiva vs. Democracia formal o procedimental, por otro lado, democracia directa vs. Democracia representativa”

Agregaré (Torres S. , 2013):

*“El primero, vinculado a la polémica entre forma y contenido, donde se pone en juego el sentido de la igualdad y la justicia (social), el segundo vinculado a la acción política y lo que ella expresa, transformadora o conservadora del orden social, según los sujetos participen con o sin mediaciones institucionales en el gobierno. Portantiero cierra el ensayo con un pasaje muy representativo de las condiciones que la crítica a la ausencia de una teoría política de izquierda imponía a esta tradición: **□ Es obvio que la democracia no es identificable con el estado liberal, pero ya parece evidente que el socialismo no podría prescindir de la acumulación cultural y política que implican ciertas adquisiciones del liberalismo. A la teoría política del socialismo le ha sobrado Rousseau y le ha faltado Locke. Por ese exceso y por ese defecto ha nacido la tentación de Hobbes**” (negritas nuestras)*

Torres luego hace mención al *Estado de Derecho*, como un encuentro entre lo político y lo jurídico que constituye una referencia de estabilidad de las reglas de alternancia del poder, así como del desarrollo de las libertades y derechos ciudadanos. Acota el tratadista y universitario que la década de los 80 encontrara a su vez un correlativo en la alianza con el Estado Constitucional pero precisa (Torres S. , 2013):

*“El llamado **retorno de lo político** acontecido entre fines de los años 80 y la década de los 90 (que contiene un amplio arco de perspectivas filosófico-políticas) representará un total cambio de perspectiva directamente ligado a señalar los límites de la confianza depositada en una democracia circunscripta a la vigencia de las instituciones republicanas y a una sociedad civil preocupada por su respeto.”*

Torres se sumerge en consideraciones atinentes al giro que a su juicio experimenta el pensamiento político así, (Torres S. , 2013):

“No es posible, en pocas palabras, delinear el completo y plural campo intelectual que se abre en estos años, desde la teoría de género y la emergencia de nuevos sujetos políticos (como los inmigrantes, las comunidades culturales e incluso viejos sujetos, como el pueblo y la ciudadanía), hasta la redefinición teórica de la relación entre democracia y totalitarismo. Para nuestros fines, sí podemos señalar en conjunto una clara intención de discutir la identificación histórica y teórica entre democracia y

liberalismo. Si atendemos a la referencia histórico-conceptual de Portantiero, vemos un intento por pensar el Estado, la república, la democracia más allá de la trilogía Hobbes-Rousseau-Locke, instalando otras líneas modernas no realizadas, como la vía republicana Macchiavello-Harrington-Madison o la vía democrático-revolucionaria Macchiavello-Spinoza-Marx. En la polémica conceptual, podemos ver un abandono de la terminología de la teoría social y política para pensar desde la filosofía misma la crisis de la política, por lo que el llamado retorno de lo político puede ser entendido también como un retorno de la filosofía definida a partir de una relación esencial con la política. La distinción entre concepto e historia es sólo a fines expositivos, el retorno de lo político está estrechamente ligado a la pregunta por el lenguaje, y en particular por el lenguaje de lo político, por ello el importante lugar que ocupará en la historia intelectual y la historia conceptual, y más en general el giro lingüístico post-estructuralista continental. Esta perspectiva, que asume la opacidad del lenguaje político, tendrá sus efectos al momento de combinar el estudio genealógico, la argumentación normativa y la ontología política.”

La Democracia y muy a pesar de todo lo escrito, conoce más que una decadencia en su evolución, como algunos creen y valga la aporía, lo mismo que el concepto que de ella se ha intentado elaborar, una mutación, una transformación. De aspiración y orgullo de los hombres a menudo se muestra como una divinidad; se sustituye en la entidad del poder y se asume como género del ejercicio del mando o como principio de la organización societaria susceptible de prevalecer o purificar de su concurso cualesquiera otras formas de estructuración o integración social.

Cabe no obstante una pregunta; ¿Es la democracia real o ficticia? Sabemos que el Estado es una ficción y para evocar una creación del hombre, emerge ese ente abstracto hoy convertido en certero compañero, ¿pero y la Democracia? Sin profundizar precisaremos que, pensamos en la democracia vista desde la representación que se consustancia con ella en la contemporaneidad. Una reincidencia pastosa y gravosa obra en el ejercicio del quehacer político hoy en día y en cualquier latitud. Hacer política es representar a otros y eso lo hacen con mucha dificultad algunos que pretenden resistir a la demanda y a la inconformidad que se levanta persistente e iracunda. Pero ¿es la representación una realidad o una

ficción? El prologuista de un texto académico de reciente edición en Zaragoza de España, (Contreras, 2013) ora en la temática así:

*“Si pensamos por un momento que el político, como representante, tiene como función actuar en lugar de otro actuar en **lugar de otro**, realizar una actividad pública como si la estuviera llevando a cabo el mismo ciudadano representado, estaremos cerca de aceptar que tal efecto solo es posible en el terreno de la ficción.”*

Y nuestro prologuista agrega (Contreras, 2013),

*“Y ya situados en el ámbito de la ficción podemos intentar comprender algunos de los problemas de la representación. Es simplemente una cuestión de actitud, de observar la vida política como espectáculo. Algo, por otra parte, nada nuevo. Quizá desde siempre la comunidad política ha necesitado desarrollar unos mínimos de entendimiento para comprender y aceptar la ficción; es decir, las variadas ficciones que hemos de inventar y reinventar cada día para aceptar los fenómenos del poder (y la desigualdad de la que parten). Tal y como lo supo ver J.P. Sartre en el diálogo teatral **Las Moscas** entre Júpiter y Egisto,*

Júpiter: (...) Te he dicho que fuiste creado a mi imagen. Los dos hacemos reinar el orden, tú en Argos y yo en el mundo y el mismo secreto pesa gravemente sobre nuestros corazones.

Egisto: (...) No tengo secreto.

Júpiter: Sí. El mismo que yo. El secreto de los Dioses y de los reyes; que los hombres son libres. Son libres Egisto, tú lo sabes y ellos no.

Egisto: ¡Diablos! Si lo supieran pegarían fuego a las cuatro esquinas de mi palacio. Hace quince años que represento una comedia para ocultarles su poder.

Júpiter: Ya ves que somos semejantes.

Egisto: ¿Semejantes? (...) ¿Quién soy yo sino el miedo que los demás tienen de mí?

Júpiter: ¿Y quién crees que soy yo? (...) también yo tengo mi imagen. ¿Crees que no me da vértigo? Hace cien mil años que danzo delante de los hombres. Una danza lenta y sombría. Es preciso que me miren; mientras tienen los ojos clavados en mí, olvidan mirar en sí mismos. Sí me olvidara un solo instante, si los dejara apartar la mirada...

Contreras Casado prosigue:

*“Sobre el escenario sartriano, crudamente expresado, el ejercicio del poder como espectáculo. Y la convivencia política con sus elementos de ficción. Ficción en serio, quiero decir que no tiene nada que ver con la del político cuando navega en el populismo y la demagogia y proyecta una situación política cuya semejanza con la realidad es mera coincidencia. **Y una ficción seria e importante al fin y al cabo es aceptar que uno puede actuar en***

lugar de otro, como si fuera el otro, o, más difícil todavía -como se dice en el espectáculo del circo (el serio no el político)- los otros.” (negritas nuestras)

La Democracia y la representación que de ella hacemos conocen dudas que no las niegan, pero las interrogan sobre su verdadera naturaleza y más aún, sobre su posibilidad de realmente servir a los propósitos que en el modelo teórico las animarían y en ello consiste, a nuestro juicio, su principal desafío. En tal sentido se manifiesta la doctrina y viene a colación el trabajo antes citado sobre la democracia representativa y cuyo prólogo hemos invocado y, pensamos, aprovechado bastante. En efecto; Enrique Cebrián Zazurca se refiere a capacidades e insuficiencias de la democracia representativa poniendo en evidencia las inconsistencias que igualmente resaltan y arriba notamos en el también señalado texto de (Schwartz, 2005). Las derivaciones constituyen un complejo contencioso sobre el que caben numerosas demandas y conflictos. Trabajaremos sobre uno de esos capítulos brevemente; el populismo y la tendencia a hacer de la democracia un ejercicio de excluyente legitimación.

2. DEL POPULISMO Y OTRAS DEMAGOGIAS MÁS

Hay un saber del cuerpo que no es pensable desde la conciencia en que se representa el mundo, pero que es accesible a la experiencia originaria en que se constituye el mundo del hombre, el interfaz entre la percepción y la expresión. Constituido en punto de vista, desde el que el mundo adquiere sentido, el cuerpo deja de ser el instrumento de que se sirve la mente para conocer y se convierte en el lugar desde el que veo y toco, o mejor desde el que siento cómo el mundo me toca. Ese carácter libidinal y no geométrico de la percepción humana - estamos hechos de la carne del mundo. Maurice Merleau Ponty, 1964, citado por Jesús Martín Barbero (2004, p. 30)

Nunca nos fuimos, sino que estuvimos en la parodia de la mal llamada República Bolivariana de Venezuela; solo que recensamos los conceptos y en la experiencia del régimen instaurado con esa pretenciosa denominación encontramos que ni República y acaso democracia patológica. Hayamos una

denominación que acoge epistemológica y fenomenológicamente mejor, lo que hemos sido y aun somos desde 1998.

No es sencillo y menos aún sería pacífico comprender en un vocablo, teatro tan complejo como el de Venezuela; pero, nos atrevemos para concluir refiriéndonos al populismo. Otros intentos conceptuales tal vez serían tan inasibles y menos proclives al esfuerzo de comprensión que en el lenguaje común suscita el populismo. Así las cosas, nos permitiremos a todo evento laborar con él. No obstante; recordaremos la tentativa mención que su uso implica, basados en la lista de acepciones que la palabra concita. Al respecto ajusta una cita harto reveladora, (Bueno, 2013):

“el populismo soporta variadas definiciones: ideología, régimen político, forma de gobierno, conjunto de prácticas políticas, proyecto anticapitalista, tipo de liderazgo carismático y manipulador, estrategia política, estilo de gobierno, discurso demagógico, política intervencionista y asistencialista, política social con fundamento en la redistribución del ingreso, política neoliberal mediática, forma de democracia directa, mecanismo antidemocrático, movilización política desorganizada, movimiento social, régimen autoritario legitimado por el pueblo, entre otros. (Cf. Hugo Celso Mansilla, 2009; Flavia Freidenberg, 2007; Mackinnon y Petrone, 1998; KurtWeyland, 2004).”

Procede anotar que el manejo del concepto y las referencias que nos permitiremos fundamentalmente, apuntan a América Latina como quiera que otras experiencias foráneas pudieran lucir otros rasgos diferenciadores, aunque también similitudes y además, revisamos especialmente una bibliografía que entendimos en sintonía contextual. Agregaremos una pretensión temporal que focaliza el período de fines del siglo XX y la etapa cumplida del siglo XXI para no confundir con otros lapsos temporales que corresponderían a manifestaciones del anómalo populista que inclusive posicionan, para describir la experiencia o sugerir el marco histórico en la aparición y uso del vocablo pero que no es similar al *tempo in comento*. Convocamos para distinguir a Bueno Romero quién lo precisa así:

“El populismo ha sido recargado de múltiples contenidos y significados hasta hacer de él un concepto opaco, tan vago y ambiguo que Ian Roxborough (1984) propuso eliminarlo de las ciencias sociales. Contenidos que se deducen de tres referentes principales —México con Lázaro Cárdenas, Brasil con Getulio Vargas y Argentina con Juan Domingo Perón— descritos por Octavio Ianni (1975), Francisco Weffort (1968), Fernando Cardoso y Enzo Faletto (1975), Gino Germani (1968) y Torcuato Di Tella (1965), entre otros autores.”

En América Latina y en los últimos tres lustros aproximadamente, supimos de una práctica de gobierno, discurso, valoración, quehacer político, forma de gobierno, que postula lo que entenderemos como democracia populista, siendo que exhibe unas formas e institutos de apariencia y esencia democrática pero, encierra, contiene, implica una gama de resultados, situaciones, orientaciones y apreciaciones que consisten en la prevalencia de una clase social sobre el conjunto societario y la manipulación de ésta por cierto mayoritaria para legitimar a nombre de la inclusión, políticas excluyentes y discriminatorias. Es un ejercicio bizarro, contradictorio con los principios de los que se reclama y profundamente falaz dirán algunos. La doctrina sin embargo avizora el fenómeno y ensaya conceptualizar desde balcones epistemológicos distintos, (Salinas, 2012):

“El populismo, según Ernesto Laclau (2009), es todo proyecto político hegemónico aplicable a situaciones en las que existan demandas sociales insatisfechas. La articulación de esas demandas democráticas es el objetivo principal del líder populista”.

Agrega (Salinas, 2012) un comentario que luce más que una consecuencia, otro elemento definitorio y además muestra el impacto sobre el resto del universo social:

*“sostengo que la lógica populista de Ernesto Laclau presenta tensiones con la idea del reconocimiento democrático y la protección de los derechos de las personas, ya que a) **impulsado por motivos hegemónicos, el líder populista articula las demandas del “pueblo” lesionándolos derechos del “otro antagónico”;** b) **la satisfacción de algunas de esas demandas puede entrar en conflicto con los reclamos de otros titulares de***

derechos que forman parte del “pueblo”, y c) esas demandas están, por definición, sujetas a modificaciones arbitrarias por parte del líder populista, socavando la pretensión normativa y universalista del discurso sobre los derechos.” (negrillas nuestras)

Notamos en el ejercicio una notable pertinencia ante la apreciación de aspectos trascendentales e innegables de la experiencia de varios países latinoamericanos. Pesa empero aún el criterio antes recogido y de acuerdo al cual, el concepto mismo de populismo es de múltiples usos y orientaciones y debemos ahondar en su comprensión. Ora así, (Bueno, 2013): *“Sobre el populismo ha operado una lógica de uso que lo estira conceptualmente, haciéndolo un comodín o una categoría de múltiples contenidos que los autores aprovechan para explicar diversas realidades de países y gobiernos por disímiles que estos sean. Queda al descubierto que académicos e investigadores, a fin de probar la hipótesis sobre la presencia del populismo, critican despectivamente programas de gobierno y el desempeño de líderes en contacto con el pueblo; han configurado, desfigurado y reconfigurado habeas teóricos que aumentan o restringen la capacidad explicativa según la conveniencia argumentativa, y fuerzan las realidades para adaptarlas a un concepto como si este fuera lo suficientemente claro, cuando no lo es.”*

Y nuestro autor hace honor a su apellido al indicar que:

“Para estudiar el populismo como concepto, se explora una extensa producción de información y los procesos que estos describen, así se descubren significados, contenidos, referentes, y se identifican dimensiones recurrentes. Bajo esta exploración, queda definido el problema eje —la opacidad del concepto— el cual fue problematizado.”

Recordemos que problematizar alude a sujetar a crítica y exponer el concepto a análisis de sus partes y examen de sus contenidos. **Bueno Romero** revisa el método y los usos que en el devenir se han hecho al tiempo que identifica el “estiramiento del concepto” que, se constata al hacer seguimiento a las distintas situaciones y circunstancias en que se ha hecho invocación del susodicho. Partiendo de las reflexiones de Hugo Zemelman acota lo que sigue, (Bueno, 2013):

*(...). los conceptos deben corresponder a fenómenos específicos dentro de una situación y, por lo tanto, tienen una **función explicativa** que corresponde a un **habeas teórico** que interpreta distintos cortes de la realidad y una **función epistemológica** que indica un pensar pre teórico que incluye diferentes lógicas desprovistas de usos deductivos de teorías. Es necesario*

descubrir las lógicas de articulación entre estas dos funciones para así brindar coherencia a las elaboraciones que sobre un mismo concepto se hacen y la realidad política, social y económica que explican.”

Seguidamente añade (Bueno, 2013):

*“Los conceptos son necesarios para entender la realidad y nombrar lo observado. En la Ciencia Política los contenidos de los conceptos suelen llenarse de juicios teóricos e hipótesis, que abusivamente estiran su uso a fin de ampliar la capacidad explicativa y aplicarlos a diferentes realidades; por tanto, ante conceptos como **populismo**, de uso tan relevante en realidades latinoamericanas, es necesario prestar atención a su trascendencia histórica ya las derivas de su amplio campo semántico, y no caer en soluciones facilistas que adecuan el concepto para demostrar la hipótesis de la **expansión del populismo**. Resumiendo, el estiramiento conceptual es producto de la lógica de uso que disloca la articulación entre la función explicativa y la epistemológica, al no tener en cuenta el producto histórico que representan, ya que sus contenidos teóricos se llenan mecánicamente con discursos hegemónicos sin razonarlos.”*

El uso del populismo en Latinoamérica inicia a partir de la segunda mitad del siglo XX cuando se trata de explicar las profundas transformaciones políticas, sociales y económicas de Argentina, Brasil y México, en reacción con eventos como la caída del Estado oligárquico, la Gran Depresión de 1929, la amenaza mundial que representaba el comunismo después de la Revolución bolchevique de 1917; circunstancias que provocaron múltiples prácticas políticas —nutridas por el nacionalismo, el socialismo, el liberalismo—, líderes carismáticos que adoptaron formas autoritarias, alianzas multclasistas, discursos emotivos y maniqueos; rechazo al imperialismo, al statu quo, a la oligarquía; y que dieron lugar a la aplicación de medidas económicas y políticas que aparentemente reñían con la lógica capitalista y liberal tradicional, en (Bueno, 2013).”

Desde los años 30, pasando a los 60 y luego los 90 del pasado siglo, como si se completaran ciclos, las características protuberantes que mostraba la economía justificaba sin embargo una especie de variable etiológica del alegado populismo. El agotamiento del modelo agroexportador, el desarrollismo, la sustitución de importaciones, la búsqueda de un mercado, el endeudamiento y en paralelo la fatiga de los modelos políticos sustentados en la representación sensibilizó finalmente un flujo anómico y antipolítico aprovechado por una clase emergente pragmática y surgió en nuestro

continente una versión endógena dominante. Un liderazgo cuyo discurso encantó a la mayoría necesitada y la adhirió, la abrogó, la alienó de su perfil carismático. Claro que el disfraz de la demagogia a menudo acudió al teatro sociopolítico, pero, para hacerlo más complejo, la crisis económica y a nuestro juicio, el manejo de los medios de comunicación implacables e irresponsables de esa crisis hicieron de parteros de ese liderazgo.

Democracia y populismo como anómalo se confunden y contaminan la realidad que se exhibe velada, sesgada, inestable. Desde la columna académica foránea a menudo llamaron fascismo a esos regímenes fuertes y despóticos que tomaban el discurso del pueblo como suyo y denunciaron la representación como causa y responsable del fracaso de las políticas económicas de turno. Últimamente sin embargo se lee, (Langue & Manero, 2013) :

*« Dans le contexte latino-américain, poser la question du fascisme relève toutefois de l'anachronisme dans la mesure où, dès la fin des années 1950, le terme de populisme a été utilisé afin de souligner la différence qui existait avec les régimes fascistes européens. Le fascisme n'est ainsi qu'une influence parmi d'autres. Pensé comme l'expression politique d'identités marginalisées, le populisme expliquerait le « repli identitaire », ses références politico-culturelles renvoyant à un passé mythique, en réaction au processus de globalisation. Dans le désordre global, les expériences populistes réagiraient à l'irruption d'une « modernité multiforme¹⁶ ». L'idée selon laquelle les populismes seraient des mouvements irrationnels, réactionnaires et antimodernes, persiste donc. Le binôme tradition-modernité couplé à celui de la rationalité-irrationalité et son dérivé civilisation-barbarie autorisent dès lors la prise en compte de formes d'action politiques autres que les régimes et mouvements populistes « classiques ». **L'accent se trouve mis sur les passions et émotions, érigés en éléments constitutifs du politique. Cette mise en valeur de la dimension affective et pulsionnelle habituellement sous-estimée constitue un point décisif pour la compréhension du populisme. L'un des exemples les plus débattus et médiatisés serait à cet égard celui du « néo-populiste » Hugo Chávez, qualifié à son arrivée au pouvoir en 1999 de « mage des émotions ».** (negrillas nuestras)*

Es importante anotar que el fenómeno concitó análisis contrastantes. De un lado la denuncia de la aberración, pero de otro, la observación del lado

positivo que para las mayorías significo y en el medio, la democracia mostrada como tumultuaria y excluyente y del otro, descubierta como gobierno de una clase social sobre otros segmentos societarios. Vuelve Laclau a ofrecer su concurso seminal y así lo recogen los autores que comentamos, (Ortiz, 2014):

« Dans la perspective de E. Laclau, la condamnation du populisme par le discours dominant contribuait à poser son contraire et à en célébrer la rationalité. Dans cette perspective, le traitement du populisme relevait d'une problématique plus vaste, celle d'une frontière sociale entre normalité et pathologie. Les sciences humaines et plus particulièrement l'analyse sociopolitique auraient négligé ces aspects, échouant dans leur appréhension de la complexité des identités collectives. Présenté comme une sorte de « pathologie », perversion du politique dans son rapport normatif au système des partis, le populisme est devenu une catégorie destinée à disqualifier certains comportements politiques en une vision euro centrée ou « politiquement correcte ». Il est associé à la démagogie, au clientélisme, au chauvinisme, au personnalisme, à la manipulation et à l'autoritarisme. Cette culture de l'unanimité fondée sur une logique du conflit, présente dans les mouvements populistes du XXe siècle latino-américain, s'est également imposée dans d'autres contextes, ainsi en France depuis la Révolution de 1789. La dimension nationaliste, en d'autres termes la défense et l'union du peuple face à ses ennemis intérieurs comme extérieurs, y est associée à l'idée de « résistance. »

“la identificación de rasgos distintivos del neo-populismo y del populismo, tales como en el caso del neo-populismo; la identificación de enemigos externos, la tendencia anti antiguo-establishment, la edificación de una nueva estructura regional, la inclusión de los marginados, entre otros, y en el caso del populismo, los símbolos, la personificación de los líderes, la inclusión de los sectores empobrecidos de la sociedad, los enemigos y amigos internos y el relacionamiento de los mandatarios con las masas.”

Parecen claramente estar presentes en el discurso y en la realidad de la República Bolivariana de Venezuela los elementos que muestran el cuadro populista y no precisamente republicano en el que derivó Venezuela en estos años de predominio de ese liderazgo emergente. El discurso de Hugo Chávez compaginó con las acciones del gobierno. Es neopopulismo piensan algunos, como son por cierto los ejercicios que advertimos en Ecuador, Nicaragua y Bolivia e incluso, en alguna forma en España con las formaciones políticas emergentes y las tolerantes y populares acciones de

calle de los indignados que incluyen invasiones a inmuebles sino promovidas, al menos vistas con simpatía por autoridades municipales de Barcelona y Madrid.

Empero; fuerza es volver para aclarar al concepto de populismo y a la clínica que es menester hacer para precisar los elementos que en éste tiempo lo caracterizan. Comenzamos arriba con Laclau y las muy pertinentes observaciones de Alejandra Salinas expuestas más atrás. Seguiremos un rato al trabajo que desde la Universidad de Salamanca se postula. En efecto, (Freidenberg, 2011);

“se propone una nueva definición de populismo como un “estilo de liderazgo”, entendido este como la relación directa, personalista y paternalista entre líder-seguidor, en la que el líder no reconoce mediaciones organizativas o institucionales, habla en nombre del pueblo y potencia discursivamente la oposición de éste con “los otros”, busca cambiar y refundar el statu quo dominante; donde los seguidores están convencidos de las cualidades extraordinarias del líder y creen que gracias a ellas y/o al intercambio clientelar que tienen con él (tanto material como simbólico) conseguirán mejorar su situación personal o la de su grupo.”

Advertimos y señalamos que en la búsqueda de comprensión del fenómeno venezolano hemos derivado hacia diferentes institutos políticos, sociales, económicos, ideológicos y conceptuales. En el periplo, auscultamos al cuerpo político y creemos percibir el eco del populismo “fuerte y claro,” solo que mezclado con otras voces académicas y sonidos aún en proceso de sintonía plena. En América Latina; una tendencia populista acompaña al liderazgo y se propone como una manera de interpretar la relación entre el líder y los seguidores y entre el líder y el entorno normativo e institucional. (Freidenberg, 2011):

“La propuesta de definición, ya discutida en otros trabajos (Freidenberg, 2007; 2008), sostiene que el populismo puede ser entendido como un estilo de liderazgo caracterizado por la relación directa, carismática, personalista y paternalista entre líder-seguidor, que no reconoce mediaciones organizativas o institucionales, que habla en nombre del

pueblo, potencia la oposición de éste a “los otros”, busca cambiar y refundar el statu quo dominante; donde los seguidores están convencidos de las cualidades extraordinarias del líder y creen que gracias a ellas, a los métodos redistributivos y/o al intercambio clientelar que tienen con el líder (tanto material como simbólico), conseguirán mejorar su situación personal o la de su entorno.” (negritas nuestras)

Emerge una interrogante naturalmente; ¿porqué? Ya hemos hecho mención a varias de esas causas eficientes para explicar cómo se origina el fenómeno e insistimos en la crisis de la representación de un lado y en el pragmatismo anómico que es otro ventarrón que a nuestro juicio somete a las mayorías de la región. El fenómeno populismo no es nuevo, pero ya tienen las experiencias que así llaman y llamaron más de un siglo y, **esto que recién se presenta tiene suficiente especificidad como para asegurar su entidad.** La doctrina apunta sobre la naturaleza del populismo en torno a cinco grandes referencias entre muchos otras que se enuncian; movimiento social, discurso ideológico y variable estatal intervencionista, manifestación de cultura política, estrategia política y como estilo de liderazgo. Las manifestaciones actuales ayudan a reconocerlo, Roberts K. Citado por (Freidenberg, 2011):

“Roberts (1999:88) propuso un concepto radial de populismo en base a cinco rasgos prototípicos: ***a) un estilo de liderazgo personalista y paternalista; b) una coalición política heterogénea y policlasista que le sostiene; c) un proceso de movilización política, que pasa por alto las formas institucionalizadas de mediación; d) una ideología ecléctica y e) un proyecto económico que utiliza métodos redistributivos o clientelistas, con el fin de crear una base material para el apoyo de las capas populares.”***

Interesante resulta compararlo con las observaciones que Salinas hace y que antes citamos, a propósito de la definición de Laclau. En el caso venezolano se observa, además, aspectos atinentes a una sostenida pugna entre el liderazgo y la Constitucionalidad que, nos parece un elemento a agregar del

capítulo presente del devenir populista. Nuevamente convocamos la ponencia de la Profesora (Freidenberg, 2011) así:

“Se entiende por estilo de liderazgo populista al caracterizado por la relación directa, carismática, personalista y paternalista entre líder-seguidor, que no reconoce mediaciones organizativas o institucionales, que habla en nombre del pueblo, potencia la oposición de éste a “los otros” y busca cambiar y refundar el statu quo dominante; donde los seguidores están convencidos de las cualidades extraordinarias del líder y creen que gracias a ellas, a los métodos redistributivos y/o al intercambio clientelar que tienen con el líder (tanto material como simbólico), conseguirán mejorar su situación personal o la de su entorno (Freidenberg, 2007).

*El genus de esta definición está en el modo directo y personalista en el que el líder se relaciona con sus seguidores, la tendencia a carecer de mecanismos de intermediación (o de minimizar su existencia cuando está estructurado), la interpelación discursiva del individuo como parte de un colectivo (perdiendo su condición de ciudadano) y en oposición al enemigo de turno del líder, junto al uso de estrategias de movilización de tipo clientelar que le permiten mantener e incluso incrementar la base de apoyo del proyecto político que se defiende. Por una parte, existe un líder carismático que pretende mover los hilos de la movilización, de arriba hacia abajo, de manera hiperpersonalizada y, por otra parte, personas que le reconocen como tal y ven en él una serie de cualidades extraordinarias que pueden dar respuesta a sus demandas. **Su estilo es decisionista (“pone la agenda y la lleva adelante”), no respeta las normas, es pragmático, maniqueo e ideológicamente ecléctico. Realiza una definición demo pueblo de manera negativa (“en contra de”), ya que dice representar al pueblo, pero lo hace en términos de exclusión, toda vez que el pueblo son “todos los que están cerca de él” mientras que rechaza a quienes no lo están y por tanto los convierte en un “no pueblo”.** Los populistas suelen referirse a sus seguidores como “pueblo”, aunque luego los académicos le pongan diversos nombres a ese pueblo (masas amorfas, ciudadanos, “cabecitas negras”, entre otros). Pueblo es todo aquél que se parece al líder (o a la inversa), con lo cual la unidad del pueblo se resume en su figura, que lo homogeneiza y hace que todos los individuos se conviertan en uno solo. (negrillas nuestras)*

Abunda la doctrina y aunque el método difiera, su recorrido pasa por una alcabala académica que pregunta sobre la relación entre populismo y democracia y las respuestas suelen describir tensiones que comprometen la esencia misma de la identidad nacional. Argentina, Bolivia, Ecuador,

Venezuela y aún Colombia atestiguan de ese giro que conmueve la institucionalidad toda, legitimadas las fuerzas con el todopoderoso argumento del gobierno de las mayorías, de los pobres además y a través del líder que se abroga decisionista la soberanía democrática que trasciende la soberanía nacional, así como el gobierno termina por usurpar al Estado. El prisma populista irradia *urbi et orbi* a pesar sin embargo de la construcción social con arraigo ético que incluye a la república y la constitucionalidad.

A la Democracia se le aprecia antagónica con el populismo, aunque la confusión conceptual se sostiene, en la diversidad, en la complejidad (Retamozo, 2012):

“Podríamos considerar que tampoco sobre el concepto de «democracia» hay un acuerdo unánime (liberal, republicana, deliberativa, participativa, directa, representativa, delegativa, comunitaria, socialista, son algunos de los adjetivos presentes en el debate sobre democracia)

Hurgando todavía en las causas del populismo, traeremos a otro autor quién se interroga y responde así, (Del Tronco, 2013):

“¿Cuáles son las condiciones bajo las cuales surgen los gobiernos de corte populista? A partir de un enfoque clásico de representación política (Pitkin 1985) y con datos de encuestas de opinión (Latino barómetro 1996–2008), este trabajo analiza (1) en qué medida los deficientes resultados de las políticas públicas y la ausencia de rendición de cuentas aumentan la desconfianza ciudadana en las instituciones representativas y cómo esta desconfianza contribuye al surgimiento de liderazgos populistas como una forma de resolver un problema de principal y agente, a través de una rendición de cuentas simbólica. Según se propone aquí, en un inicio los liderazgos populistas contribuyen a disminuir la distancia de los ciudadanos con el sistema político y aumentan la calidad de la representación, en especial la percepción ciudadana de una rendición de cuentas efectiva a través del vínculo directo del pueblo con el líder. Paradójicamente, el aumento de esta dimensión informativa y argumentativa de la rendición de cuentas va de la mano del deterioro progresivo de la dimensión electoral o sustantiva, haciendo difícil su sostenibilidad —analítica y empírica— desde el enfoque de la teoría democrática.”

Abunda (Del Tronco, 2013) desde el análisis del acatado Easton:

“De acuerdo con el seminal esquema de Easton (1953), una democracia pluralista funciona como un sistema que incorpora demandas ciudadanas (inputs) a través de instituciones de mediación y representación de intereses (los partidos políticos y el parlamento) y las transforma en outputs (leyes, acciones administrativas, programas), es decir en resultados de política. En el modelo de Easton, el proceso de definición e implementación de políticas públicas, sin embargo, deriva de alguna fórmula indescifrable —a la que denomina “caja negra”—, por lo que no es posible saber cómo, cuáles y en qué medida son atendidas las demandas ciudadanas incorporadas al sistema de toma de decisiones. Se asume, simplemente, que así será.”

Pero antes precisa el autor, (Del Tronco, 2013):

El populismo es un estilo de liderazgo y una estrategia de representación. Los líderes populistas se distinguen de otros líderes democráticamente electos porque buscan establecer —por un lado, a través del discurso, y por el otro de las formas de incorporación de preferencias sociales hacia el sistema político— una relación directa entre el gobierno y los ciudadanos, por sobre las mediaciones institucionales propias de la democracia liberal (Weyland et al. 2004, 36)

Del Tronco adelanta una descripción de la dinámica democrática en que se produce la falla sistémica al mostrarse la representación incapaz de ofrecer respuestas a la demanda de los representados y así, entra en crisis el esquema intermedio y en el trance deriva en una deslegitimación y en la emergencia de un nuevo tipo de liderazgo. Del Tronco estima que el cumplimiento del mandato y la rendición de cuentas, suponen los parámetros de referencia. Al sancionarse ese trámite y obviarse la presentación de los resultados se estaría fraguando una irrupción singular de la sintonía política. El Populismo surgiría. Se trata de *la caja negra* y de la secuencia que comprende su ciclo.

Acota (Del Tronco, 2013):

...(..)... en ausencia de ciudadanos interesados por los asuntos públicos, pero con instancias efectivas de rendición de cuentas (en su modalidad vertical —voto libre y secreto— y horizontal —auditorías, contralorías, etc.), como parece ser el caso de Estados Unidos en la posguerra, la caja negra no entraña en sí misma un gran problema. Sin embargo, cuando estas

instancias de rendición de cuentas no existen —real o virtualmente— la caja negra permite abusos del agente (mandatario o representante) sobre el principal (mandante o representado). Tales abusos, basados en un problema de asimetría de poder e información, obstaculizan el funcionamiento efectivo de la democracia representativa, al impedir que las demandas ciudadanas (inputs) se transformen en políticas públicas (outputs).

Ante el alegato de Del Tronco podría y con abundante experiencia al apoyo indicarse que, si algo es tipológico del populismo es precisamente el paulatino progreso de la anomia como quiera que disminuye la normación, la institucionalidad e inclusive la mismísima calidad de la accountability. El Poder se centra en la voluntad del carismático y se plega a sus deseos y pretensiones. El proceso victima el orden constitucional, legal, institucional en un giro que define una mutación gravosa.

Un ensayo referido a Venezuela específicamente nos recuerda el presente histórico del concepto de populismo y que ubicaremos desde 1973 con el mandato de Carlos Andrés Pérez, lo comentaremos brevemente. En efecto; el primer ejercicio de gobierno de CAP se caracterizó por la abundancia de ingresos provenientes del petróleo y el incremento notable y consecuente del gasto público. CAP recorrió el mundo otorgando créditos y ayudas además de acometer en Venezuela políticas de asistencia social masiva. Invirtió en programas de industrialización y urbanismo y al agotar las finanzas públicas acudió sin vacilaciones al endeudamiento. Agrandó la nómina de la administración, aflojó los mecanismos de disciplina laboral y dispuso un trato dispendioso al aparato público, (Petit).

¿Los derechos humanos de la mayoría permitirían discriminar los derechos humanos de los demás miembros del conglomerado social? ¿Significa para la justicia más tu derecho que el de otro? Un contrapunteo surge entre la república, la democracia, el liberalismo y el populismo. Cabe en este debate

inagotable una modesta cita para soliviantar los espíritus; El *Congreso nunca debe declarar iguales a quienes Dios creó desiguales*”.³¹

El populismo es una patología social, política, económica, moral. Afecta a la sociedad toda y es sin embargo vista como solidaridad e inclusión y allí, estriba la malformación del sistema democrático que deriva. El liderazgo se mimetiza en la masa y en sus perfiles, los hace propios o lo aparenta. Excluye a sectores sociales y ensaya la legitimación de la segregación en el compromiso con esas mayorías depauperadas. Prescinde de la institucionalidad si menester es para alcanzar sus objetivos y, ello incluye la constitucionalidad. Extiende como política el presente y así, aparta de sus consideraciones el porvenir. Sustituye la verdad por una versión edulcorada siempre y manipula la soberanía a placer.

Pero lo mas gravoso es como inficiona la economía de ineficiencia y endeudamiento. En efecto; la experiencia venezolana o aquella de Argentina, Brasil, Ecuador en ciertas épocas confirma la inevitable debacle que la demagogia, dispendio, botarate traen a la dinámica de producción e intercambios. Basta traer a colación una entrevista a un economista que se ocupo del asunto, para tener una idea del deletéreo efecto del chavismo en la economía venezolana,

“Presento lo que sonó en la caja registradora. Menciono el año y luego la cifra en millones de dólares. 1999/32.648; 2000/53.680; 2001/46.250; 2002/42.380; 2003/46.389; 2004/64.757; 2005/85.730; 2006/99.252; 2007/96.242; 2008/126.364; 2009/74.996; 2010/94.929; 2011/124.754; 2012/127.611; 2013/134.326; 2014/128.439 y en 2015 aproximadamente y hasta la fecha unos 30.000 millones de dólares. Veamos ahora el gran total (se oye música de suspenso...) 1.280.208.000.000 dólares. Es decir, un billón doscientos ochenta mil doscientos ocho millones de dólares. Han manejado 1,28 billones de dólares. Solo para deleite de los radicales

³¹ STEVEN SPIELBERG (DIR.), 2012. *LINCOLN*, La cita corresponde a una de las escenas de la película en la que se discute, en el Congreso estadounidense, la abolición de la esclavitud. Extraída de María Soledad Sanhueza Poblete *□ Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, <http://revistamutatismutandis.com // editorial@revistamutatismutandis.com>

opositores, si lo calculamos en bolívares de los viejos, estos gobiernos han manejado (digo a tasa de cambio libre) 896 trillones 145 billones 600.000 millones de bolívares. ¡Ave María Purísima! Y con esa deslumbrante, casi inimaginable cantidad de recursos tenemos hambre, colas, crímenes, desabastecimiento, crisis, peleas con los vecinos, malas carreteras, hospitales en crisis, malas escuelas, universidades a punto de cerrar.

¿Cómo pudo alguien derrochar tan inmensa fortuna? Vamos a especular. Si convertimos la venta de petróleo en billetes de 1 dólar y cada billete mide 20 centímetros al colocarlos uno detrás de otro tendríamos una fila que mide... 256 millones de kilómetros. Si cada billete de un dólar pesa aproximadamente 1 gramo, lo recibido por Venezuela en estos años, en papelitos de un dólar fueran... 1.280 millones de kilos. Ni 1.000.000 de Pablos Escobares tienen tantos verdes. Y si fuera en materia de superficie, y un billete de un dólar midiera, por ejemplo 20 x 5, es decir 100 centímetros cuadrados, entonces tal fortuna ocuparía una superficie de... 1.280 kilómetros cuadrados.

Vamos ahora a calcularlos en hospitales y escuelas. Por ejemplo, un hospital como el de General Regional de León en México, construido por ICA, de 250 camas, equipado totalmente, probado, entregado en funcionamiento, con 10 edificios (en Venezuela no existe hospital alguno de ese tipo), alcanzó la cifra de 45 millones de dólares, traduciendo, con lo recibido por Venezuela se pudieron haber construido 28.450 hospitales de primera línea, y en materia de escuelas como las de Panamá, con 90 aulas, gimnasio, biblioteca, áreas administrativas, 3 canchas sintéticas de fútbol, 1 cancha de básquet y 1 de voleibol, totalmente equipada con Wi-Fi y 100 computadoras, cuyo precio fue de 13 millones de dólares, se pudieron haber fabricado 98.475 unidades, y finalmente en kilómetros de autopistas estaríamos hablando de 7 millones de raudas y modernas vías, si tomamos como referencia el costo de las autopistas españolas de unos 160.000 euros por kilómetro.

Epa, me faltaba una vaina, si hubieran repartido esa boloña entre los venezolanos a cada familia de 5 personas le tocarían 213.000 de los verdes, unos 1.100 mensuales por todos esos largos 16 años. Todo el mundo jubilado. Espero haber contribuido humildemente a despejar las dudas sobre la billamentazón que manejaron estos incapaces que convirtieron el oro en m...³²

³² SEMTEI EDUARDO, YOYO PRESS, 28 de septiembre del 2015

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N. (2004). *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Acevedo, A., & Vargas, F. (2000). *Estudio sobre las culturas contemporáneas* (Vol. 6). Colima: Época II.
- Acevedo, M. (1889). *Mediterranean perspectives*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Adorno, T. (1987). *Minima Moralia*. Madrid, España: Taurus.
- Aguilo, J. (2004). *La Constitución del Estado Constitucional*. Bogotá, Colombia: Editorial Temis.
- Altuna, B. (2010). *Una historia moral del Rostro*. España: Editorial Pre-texto.
- Aragón Reyes, M. (1999). *Constitución y Control del Poder. Introducción a una teoría Constitucional del Control*. Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Arendt, H. (1970). *Sobre la Violencia*. México: Cuadernos de Joaquín Mortis.
- Arendt, H. (1972). *Du Mensonge à la Violence*. París: Agora Press Pocket.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles. (1993). *Ética a Nicómaco* (Vol. 1). Valencia, España: Universidad de Valencia PUV.
- Aristóteles. (1993). *Libro Primero de la Política*. París: Flammarion.
- Arnsperger, C. (2002). *La philosophie politique et l'irréductibilité des antagonismes*. París: Le Banquet.
- Aron, R. (1965). *Démocratie et Totalitarisme*. París: Gallimard. Collection Idées.
- Arrieta, R. (2007). *Círculos Bolivarianos, La Democracia Participativa según Chávez*. Caracas: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Attali, J. (2005). *Karl Marx ou l'esprit du mende*. París : Fayard.
- Audier, S. (2004). *Les théories de la république*. París: Editions La Découverte.
- Audier, S. (2004). *Les Théories de la république*. París: Editions La Découverte.
- Aveledo Orozco, R. *Sobre los riesgos de Reformar la Constitución por medio no establecido en ella*.
- Avila, F. (septiembre de 2007). *El Concepto de Poder en Michel Foucault*. Retrieved 20 de junio de 2014 from Revista de Filosofía A paret rei 53: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>
- Baccou, R. (1966). *Introducción a la République du Platón*. (Garnier-Frères, Ed.) París: GF Flammarion.
- Baptista, A. (2000). *El futuro como origen de la historia en Venezuela siglo XX: Visiones y testimonios* (Vol. III). Caracas: Fundación Polar.
- Beaud, O. (2009). *L'histoire du concept de constitution en France. De la constitution politique à la constitution comme statut juridique de l'Etat* (Vol. 3). Valencia: Jus Politicum.
- Beck, U. (2002). *La Sociedad del Riesgo Global*. Madrid: Editorial Siglo veintiuno de España.
- Benavente, A., & Cirino, J. (2005). *La Democracia Defraudada. Populismo Revolucionario en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Grito Sagrado.
- Berger, & Luckmann. (n.d.). *La Construcción social de la realidad*. From Madridmasd: www.madridmasd.org/blogs/pensamiento_pedagogico.../08/.../98832
- Berlin, I. (1976). *Prefacio del texto "Reflexiones sobre la violencia" de Georges Sorel*. Alianza Editorial.

• BIBLIOGRAFÍA

- Blanco, A. E. (2010). *La Hilandera*. Retrieved 7 de junio de 2011 from Analítica: www.analitica.com/biblioteca/aeb/hilandera.asp
- Bobbio, & Bovero. (1986). *Sociedad y estado en la Filosofía Moderna. El modelo naturalista y el modelo hegeliano-marxista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (1994). *El futuro de la Democracia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (2001). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N., & Viroli, M. (2002). *Diálogo en torno a la República*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Bobbio, N., Matteuci, & Pasquino. (1997). *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI Editores.
- Braudel, F., & Labrousse, E. (1880). *Histoire Économique et Sociale de la France* (Vol. 1). París: Presses Universitaires de France.
- Brewer-Carías, A. (1999). *Asamblea Constituyente y Ordenamiento Constitucional*. Caracas: Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales. Serie Estudios.
- Brewer-Carías, A. (2010). *La Desconstitucionalización del Estado de Derecho en Venezuela: Del Estado Democrático y Social de Derecho al Estado Comunal Socialista sin Reformar la Constitución*. Salvador, Argentina: Publicación de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Universidad del Salvador.
- Briton, C. (1931). *Anatomía de la Revolución*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bueno, G. (2013). *El populismo como concepto en América Latina y en Colombia*. Medellín: Estudios Políticos. Universidad de Antioquia.
- Bustamante, G. (31 de agosto de 2013). Maquiavelo; la invención política de lo humano. Bilbao. Retrieved 20 de septiembre de 2013 from IberConceptos: www.iberconceptos.net/wp.../01/PROCEEDINGSHCGBILBAO2013.pdf
- Caballero Harriet, F. (2012). *El sueño latinoamericano: la esperanza en el Futuro, Araucaria* (Vol. 27). Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades.
- Caballero, M. (2000). *La Gestación de Hugo Chávez: 40 años de luces y sombras en la Democracia Venezolana*. Caracas, Venezuela: Editorial Catarata.
- Caballero, M. (2006). *¿Por qué no soy bolivariano?* Caracas, Venezuela: Ediciones Alfadil.
- Cabanellas, G. (1989). *Diccionario Enciclopédico de Derecho Usual*. Buenos Aires: Editorial Eliasta.
- Caldach, R. (1991). *Cultura y civilización en la sociedad internacional*. Madrid: Ediciones Ciencias Sociales.
- Capriles, R. (16 de mayo de 2002). No son los círculos Bolivarianos. *El Universal*.
- Carpio, E. (n.d.). *La Jury Constitutionnare en el pensamiento de Sièyes*. Retrieved 17 de octubre de 2014 from Boletín Mexicano de Derecho Comparado: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/boletin/cont/95/art/art1.htm>
- Carrera Damas, G. (1980). *Una nación llamada Venezuela*. Caracas: Dirección de Cultura, Universidad Central de Venezuela.
- Carvajal, P. (2007). *Teoría Política y Discurso Barroco. Sobre los orígenes del liberalismo clásico*. Retrieved 29 de febrero de 2013 from Revista de Estudios Históricos jurídicos: www.scielo.cl
- Casal, J. (2011). *Defender la constitución*. Caracas, Venezuela: Coordinador Compilador.
- Cassassone, E. (1927). *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII siècle*. París: PUF.
- Cassirer, E. (1974). *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza Editorial.

- Castro Leiva, C. (1989). *República, Revolución y Terror, Obras de Luis Castro Leiva* (Vol. II). Caracas: Fundación Polar y Universidad Católica Andrés Bello.
- Castro Leiva, L. (1999). *¿Es posible la república liberal? Todos los caminos no conducen a Roma*. Caracas: Alfadil Editores.
- Castro Leiva, L. (2009). *Sobre la absolución de la Historia, en Obras de Luis Castro Leiva* (Vol. II). Caracas: Lenguajes Republicanos, Fundación Polar y Universidad Católica Andrés Bello.
- Castro Leiva, L. (23 de enero de 1998). *Discurso de Orden pronunciado ante el Congreso de la República de Venezuela*. Retrieved 16 de diciembre de 2013 from Analítica: www.analitica.com/bitblio/leiva/23enero.asp
- Castro, C. (1971). *Mensaje del general Cipriano Castro, presidente de la República al Congreso de 1903, mensajes presidenciales*. Caracas, 335 y ss: Ediciones de la presidencia de la República.
- Cattaruzza, A. (2011). *Las representaciones del pasado: Historia y Memoria* (Vol. 33). Buenos Aires: Instituto de Historia Argentina Dr. Emilio Ravignani.
- Chantraine, P. (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. París: Klincksieck.
- Chaton, G. (2010). *Idéologie*. From Diccionario de Teoría Política: <http://www.dicopo.org/slip.pho?article48>.
- Chávez Frías, H. (1998). *Declaración de Principios, consignado ante el CSE*. Caracas: Movimiento V República.
- Chávez Frías, H. (1999). *Discurso de asunción al poder*. Caracas.
- Chávez Frías, H. (2011). *Presidente de la República Bolivariana de Venezuela. Universal*.
- Chávez, H. (3 de enero de 2011). *El Universal*. Retrieved 4 de febrero de 2012 from www.eluniversal.com: http://www.eluniversal.com/2011/01/03/eco_art_venezuela-inicia-el_2148079.shtml.
- Chevallier, J.-J. (1962). *Los Grandes textos políticos*. Madrid: Editorial Aguilar.
- Chitty La Roche, N. (1993). *250 millones, la historia secreta*. Caracas: Editorial Pomaire.
- Chitty La Roche, N. (2003). *Expediente 001, El Pueblo contra Chávez*. Caracas: Editorial Esmeralda.
- Chitty La Roche, N. (2004). *Consideraciones sobre política, economía y constitucionalismo*. Caracas: Editorial Esmeralda.
- Chomsky, N. (n.d.). *Las técnicas de manipulación mediática según Noam Chomsky*. From Antropos Moderno: www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id..
- Clastres, P. (2004). *Arqueología de la violencia: La guerra en las sociedades primitivas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Constant, B. (1943). *Principios de Política*. Buenos Aires: Editorial Americalee.
- Contreras, M. (2013). *Prólogo del libro de Enrique Cebrian Sobre la Democracia representativa*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Copleston, F. (2004). *Historia de la Filosofía*. Barcelona, España: Ariel.
- Corrales, O. (septiembre-diciembre de 2004). *Algunas formulaciones del concepto y del fenómeno de la democracia*. 3(octava época). (U. N. México, Ed.)
- Cruz, M., & Brauer, D. (2005). *La comprensión del pasado*. Barcelona: Escritos sobre filosofía de la historia, Editorial Herder.
- D'Alimonte, R. (2007). *Teoría de las decisiones colectivas*. México: Siglo veintiuno Editores.
- Dauban, C. (2005). *La Démagogie en 1793 a París*. París: Elibron Classics Series.
- Dávila, L. (2011). *Estudio introductorio a Venezuela Proyecto Nacional y Poder Social*. Mérida: Universidad de los Andes.
- De Jouvenel, B. (1998). *Du Pouvoir*. París: Hachette.

- De Tocqueville, A. (2006). *El antiguo régimen y la revolución*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Del Tronco, J. (2013). *Desconfianza y Accountability ¿Las Causa del populismo en América latina?* (Vol. 48). Latin American Research Review.
- Della Mirandola, P. (1486). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Roma: Wikipedia.
- Derathe, R. (1979). *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temp*. París: Librairie Philosophique J.Vrin.
- Diaz Sánchez, R. (1993). *La Evolución Social en Venezuela*. Caracas.
- *Diccionario de Filosofía*. Ariel Filosofía.
- Dippel, H. (2005). *Constitucionalismo moderno. Introducción a una historia que necesita ser transcrita*. Retrieved 18 de mayo de 2015 from Historia Constitucional: <http://www.historiaconstitucional.com/index.php/historiaconstitucional/article/view/69>
- Donnel, G. (n.d.). *Delegative Democracy*. From East-South System Transformation: kellogg.nd.edu/publications/working_papers/WPS/172.pdf
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme*. París: Editions du Soeuil.
- Durán, G. (1979). *Figures mythiques et visages de L'oeuvre. De la mytho critique a la mythanalyse*. París: Dunod.
- Duso, G., & Kervegan, J.-F. (n.d.). *Crise de la Démocratie et gouvernement de la vie*. From Polimetria Scientific publisher. Dipartimento di Filosofia dell universita degli Studi di Padova: www.polimetria.com
- Dussel, E. (2012). *Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político*. México: Alegatos. N. 82.
- Eennis, J. (2006). *Medios de memoria y legibilidad de la historia*. Retrieved 27 de noviembre de 2014 from Memoria: www.memoria.fahce.unlp.edu.ar
- Elgul, G. (2008). *Importancia del Peri Politeia de Trásymaco para la historia de la teoría constitucional de Occidente* (Vol. 19). Corrientes, Argentina: Konvergencia Filosofía.
- Elgul, G. (junio de 2008). Democracia Contextual, ordenación de materiales y estudio desagregado de la formación. 20(1). Libertador San Martí.
- Eliade, M. (1963). *Aspects du mythe*. París: Gallimard.
- Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. (1975). España: Infl a Mate.
- Ende, M. (1982). *La Historia Interminable*. Caracas, Venezuela: Editorial Alfaguara.
- Fanon, F. (1961). *The Wretched on the Earth*. Madrid: Grove Press Edition.
- Fauconnet, P. *La Responsabilité étude sociologique*. París.
- Fernández, J. (n.d.). *Islam político en Europa Un análisis actual de las teorías de S.P. Huntington*. From openacces.uoc.edu/webapps/o2/bitstream/10609/19822/1/hoplitae_TFG_0113.pdf
- Fernández, O. (1988). *Etudes Sociologiques*. París: Presses Universitaires de France.
- Fernández, S., & Fuentes, J. (2004). *Historia de los Conceptos*. Madrid: Asociación de Historia Contemporánea y Marcial Pons, Ediciones de Historia.
- Ferrajoli, L. (2000). *El Garantismo y la Filosofía del Derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Ferrajoli, L. (2011). *Poderes Salvajes. La Crisis de la Democracia Constitucional*. Madrid, España: Editorial Trota.
- Ferrater Mora, J. (2004). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Flores Corrales, O. (2004). *Algunas Formulaciones del Concepto y del Fenómeno de la Democracia*. (Vol. 3). Ciudad de México, México: Estudios Políticos.
- Foucault, M., & Nietzsche. *La genealogía y la historia*.
- Francois, C. *La liberté et la Responsabilité dans la Pensée d'Aristote*. París.
- Freidenberg, F. (2011). *¿Qué es el populismo? En foques de estudio y una nueva propuesta de definición como un estilo de liderazgo*. Retrieved 1 de febrero de 2014

from Instituto de Iberoamérica. Universidad de Salanca:
http://works.bepress.com/flavia_freidenberg/74

- Freud, S. (1993). *Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Altza.
- García de Enterría, E. (2001). *La Constitución como norma y el Tribunal Constitucional*. Madrid: Civitas.
- García Larralde, H. (2010). *La Fijación por el pasado de Revolución Bolivariana* (Vol. 33). Caracas: Revista Politeia, N. 45.
- García Valencia, A. (mayo de 2000). Introducción a la fenomenología de Edmund Husserl. *Revista de Ciencias Humanas*. Pereira, Colombia.
- García-Pelayo, M. (2004). *Sobre el Resentimiento de Max Scheler*. Caracas: Fundación Manuel García-Pelayo.
- García-Trevijano, A. (2010). *Teoría Pura de la República*. Madrid: El Buey mudo.
- García, A. (18 de junio de 2001). *Círculos Bolivarianos como Alternativa para el Desarrollo*. Retrieved 14 de noviembre de 2012 from Analítica: <http://www.analitica.com/va/politica/opinion/7202985.asp>
- García, A. (2004). *Teoría general de la violencia natural, política, social y doméstica* (Vol. 16). Gobernabilidad y seguridad sostenible.
- Giménez, F. (2010). *Lecciones sobre John Locke*. Retrieved 17 de marzo de 2014 from www.Filosofia.net: www.filosofia.net/materiales/tem/locke.htm
- Girard, C. (2004). *La Règle de majorité en Democratie: équité u verité* (Vol. 53). París: Raisons Politiques.
- Girard, R. (1972). *La Violence et le Sacré*. París.
- Goldaracena, M. L. (n.d.). *Siglo XX: Miradas y Perspectivas*. From www.Sagrado.edu.ar: <http://www.sagrado.edu.ar/boletin/bole33/siglo.doc>
- Gonzalez, S. (n.d.). *La Racionalidad y la Razonabilidad en las resoluciones judiciales*. From TFJFA: <http://www.tfjfa.gob.mx/investigaciones/pdf/laracionalidadylarazonabilidadenlasresoluciones.pdf>
- Grondin, J. (1993). *L'universalité de L'Hermeneutique*. Retrieved 2011 de abril de 24 from www.arvo.net: <http://www.arvo.net/>
- Guitiérrez, C. *La libertad y l aresponsabilidad, o de cómo la ciudadanía produce el gobierno que puede*.
- Gusti, R. (2006). *Con la frente en alto*. Caracas, Venezuela: Editorial Libros Marcados.
- Guzmán, A. (2002). *El Vocabulario histórico para la idea de Constitución Política* (Vol. 24). Valparaíso: Revista estudios de historia jurídica.
- Hacking, I. (1990). *La Domesticación del Azar*. Gedisa.
- Hammersley, R. (octubre-diciembre de 2005). *The Commomwhealt of Oceana de James Harrington: Un modele pour la France revolutionnaire? Annales historiques de la Révolution francaise*. Retrieved 20 de octubre de 2014 from <http://ahrf.revues.org/1889>
- Hayard, A. (n.d.). *Culturas y conflictos*. From www.conflits.org: http://www.conflits.org/index_882.html.
- Hernández, C. (2005). *Notas sobre mitodología Constitucional*. Retrieved 27 de febrero de 2014 from [Léxicos Revista de Cultura y Ciencia](http://lexicos.free.fr/Revista/numero_10articulo1.htm): http://lexicos.free.fr/Revista/numero_10articulo1.htm
- Hernández, C., & Rondon, L. (2005). *La Democracia Traicionada*. Caracas, Venezuela: Rayuela.
- Hinich, M., & Munger, M. (2003). *Teoría Analítica de la Política*. Barcelona: Gedisa.
- Hobbes, T. (2004). *El Liviathan*. Buenos Aires, Argentina: Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, Posada.
- Humbert, M. (1984). *Institutions politiques et sociales de l'antiquite*. París: Dalloz.

- Huntington, S. (2002). *¿Choque de civilizaciones?* Madrid: Tecnos.
- Isensee, J. (2005). *El pueblo fundamento de la Constitución* (Vol. 6). Madrid: Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época.
- Jaeger, W. (2010). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaume, L. (2002). *Sieyès et le Sens du jury Constitutionnaire: Une réinterprétation* (Vol. 3). París: Revista electrónica de Historia Constitucional.
- Jones, H. (2004). *El Principio de Responsabilidad*. Barcelona: Editorial Herder.
- Kalyvas, A. (2005). *Soberanía popular, democracia y el poder constituyente* (Vol. XII). Política y Gobierno.
- Kaplan, R. (2003). *Warrior Politics*. New York, USA: Random House.
- Karczmarczyk, P. (2010). *Las condiciones y la naturaleza del Discurso Crítico: El Debate entre Hermenéutica y Teoría Crítica*. Buenos Aires, Argentina: UNLP-IdIHCS-CONICET.
- Kelsen, H. (2002). *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?* Madrid: Editorial Tecnos.
- Kelsen, H. (2006). *¿Una nueva ciencia de la política?* Buenos Aires: Katz.
- Kohn, J. (2007). *Introducción a Responsabilidad y Juicio de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.
- Korstanje, M. (2014). *Cómo funciona el riesgo en democracia: Política y sistema productivo* (Vol. 55). Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes. EYKASIA, Revista de Filosofía.
- Koselleck, R. (1990). *Histoire des concepts et histoire sociale, le futur passe*. París: Editions del Ehes.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado, Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, España: Paidós.
- Koselleck, R. *Historia de los conceptos y conceptos de historia*. Wassenaar, Países Bajos: Universiüt Bielefeld.
- Krause, M. *Hacía un sistema unitario de Responsabilidad y deberes de Responder*. Universitat Pompeu Fabra: Departamento de Derecho.
- Kuhn, T. (1998). *La estructura de las revoluciones científicas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Lalande, A. (1943). *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. París: Presses Universitaires de France.
- Langue, F., & Manero, E. (13 de julio de 2013). *Repenser les populismes en Amérique latine et au-delà. Des figures du conflit à la guerre des mémoires*. Retrieved 18 de julio de 2013 from <http://ilcea.revues.org/index2103.html>
- Laplace. (1884). *Essai philosophique sur les probabilités*. París.
- Lara Veledo, R. (2009). *La Cultura histórica en el proceso evolutivo humano*. From CEPC: http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/2/REP_192_029.pdf
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria*. Madrid: Nova Grafik, S.A.
- Le Suer, T. (1792). *Idées sur l'espèce de gouvernement populaire qui pourrait convenir à un pays de l'entendue et de la population présumée de la France*. París: Mayer et Compagnie.
- Leal Curiel, C. (2008). *¿Radicales o timoratos? La Declaración de la Independencia absoluta como una acción teórica-discursiva (1811)*. (Vol. 31). Caracas: Revista Politeia N. 40, Universidad Central de Venezuela.
- Leal, C., & Falcón, F. (2009). *Las tres independencias de Venezuela. Entre la lealtad y la libertad (1808-1830)*. En: *Las independencias hispanoamericanas. 200 años después*. Bogotá: Norma.
- Leañez Sievert, C. (1978). *Ideas sobre una introducción a la cultura*. Caracas: Editorial Arte.

- Lefort, C. (2003). *L'Invention démocratique: Les limites de la domination totalitaire* (Vol. 42). París: Article de la rubrique "Science politique". La Bibliothèque idéale des Sciences humaines.
- Leiris, M. (1938). *Le Sacré dans la vie quotidienne*. (D. Hollier, Ed.) París: Gallimard.
- Leiris, M. (1996). *La edad del hombre*. México: Editorial Aldus.
- Leroux, A. (1989). *La France des Quatre Pouvoirs*. París: PUF.
- Levi-Strauss, C. (1962). Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme. Genève: Université Ouvrière de Genève.
- Levi-Strauss, C. (1968). *Du mythe au roman*. París: Plon.
- Levi, I. (1980). *The Enterprise of knowledge*. Cambridge: Mitpress.
- Locke, J. (1960). *Segundo tratado*. (T. d. Lastett, Ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Loewenstein, K. (1964). *Teoría de la Constitución*. Barcelona, España: Editorial Ariel.
- Lomné, G. (2007). *De la república y otras repúblicas: La regeneración de un concepto, El Lenguaje de la Modernidad en Iberoamérica*. Madrid.
- López de Mesa, J. (n.d.). *Un alegato en contra de interpretaciones deterministas de la ética aristotélica*. From Praxis Filosófica: http://praxis.univalle.edu.co/numeros/n33/1_Articulos/2_Juliana_Acosta_Lopez_de_Mesa.pdf
- López, C., & López, J. (2000). *Ciencia y política del riesgo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Macintyre, A. (1981). *Historia de la Ética*. Barcelona, España: Paidós Studio.
- Macpherson, C. *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*. Editorial Trotta.
- Máiz, R. (1979). *Teoría Política, poder, moral, democracia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Maliandi, R. (2008). *Tres argumentos a favor de la convergencia entre la Ética y la Responsabilidad*. Buenos Aires: Biblos UNLA.
- Mansilla, H. (agosto de 2008). *Reflexiones sobre el sentido de la historia: entre el optimismo doctrinario y el pesimismo*. Retrieved 31 de mayo de 2012 from SCIELO: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&ipd=S0798-11712008000200003&1ng=es&nrm=iso
- Marcotte-Chénard, S. (3 de Abril de 2013). *Le Contextualisme de quentin Skinner à l'épreuve du cas Machiavel*. Retrieved 26 de septiembre de 2013 from www.methodos.revues.org: <http://methodos.revues.org/3168>; DOI: 10.4000/methodos.3168
- Marques, C., & Blanco, B. (2007). *Entrevista con Carlos Marques y Benito Blanco a cargo de Jennyfer Ávila*. Caracas: Red Nacional de los Círculos Bolivarianos.
- Márquez, H. (2006). *Cultura Política y Poder Popular. Una vía en construcción en el caso venezolano*. Imprenta de Mérida.
- Mata Gil, M. (2008). *Comentarios sobre CBs*. Retrieved 27 de febrero de 2013 from URRU: http://www.uru.org/papers/CBS_MMG.htm
- Matteucci, N. (1998). *Organización del Poder y Libertad. Historia del Constitucionalismo moderno*. Madrid: Editorial Trotta.
- Mayz-Vellenilla, E. (1999). *El Dominio del Poder*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Medrano, G. (2007). *La Política como sinóptica*. Retrieved 25 de agosto de 2012 from La Torres del Virrey: <http://www.latorredelvirrey.es/pdf/02/la.politica.pdf>
- Michaud, I. (1976). *Violence et Politique*. París: Gallimard.
- Miguens, J. (abril de 2009). *La justicia política de Aristóteles como justicia democrática*. Retrieved 6 de agosto de 2013 from Filosofía MMN: <http://filosofiamn.glogspot.com/2009/04/la-justicia-politica-de-aristoteles.html>
- Ministerio del Poder Popular para la Comunicación e Información. (2007). *El Libro Azul*.

- Montanelli, I. (1957). *Historia de Roma*. Milán, Italia: Penguin Random House Grupo Editorial España.
- Morales, L. E. (5 de diciembre de 2009). *El Universal*. Retrieved 20 de enero de 2012 from [www.eluniversal.com: http://www.eluniversal.com/2009/12/05/pol_art_morales:-la-divisio_1683109.shtml](http://www.eluniversal.com/2009/12/05/pol_art_morales:-la-divisio_1683109.shtml).
- Mounier, E. (1976). *Manifiesto al servicio del Personalismo*. Madrid: Taurus.
- Munro, W. (1939). *The governments of Europe, with a supplementary chapter on the government of Japan*. New York: The Mac Millan Company.
- Mux, J. (2008). *Los Conceptos del Concepto*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- Negrete, J. (2011). *Libertad y Responsabilidad. La teoría de Phillip Pettit*. Madrid: Blog bien de verdad.
- Negri, A. (1994). *El Poder Constituyente o las alternativas de la modernidad*. Madrid: Paidós.
- Nelly, A., & Gómez, L. (2004). *Los Círculos Bolivarianos: El Mito de la Unidad del Pueblo*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Nietzsche, F. (2009). *La Voluntad de Poder y el eterno retorno*. Madrid: EDAF.
- Nisbet, R. (1986). *La idea de Progreso*. Retrieved 2012 de mayo de 27 from Escade: www.escade.edu.ar
- Nisbet, R. (1991). *Historia de la idea de Progreso*. Barcelona: Gedisa.
- Oakeshott, M. (1986). *Pensadores Políticos Contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Octavio, F. (marzo de 1995). *Política y Educación*. From Educación, Vol. IV: <http://www.revistas.pucp.edu.pe/index.php/educacion/article/viewFile/4463/4443>
- Ortega y Gasset, J. (1993). *La rebelión de las masas*. Barcelona: Altaya.
- Ortiz, H. (2014). *El neopopulismo en Sedamérica: Un análisis comparado de los discursos de Rafael Correa en Ecuador y Hugo Chávez en Venezuela. Período 1990-2013*. Barcelona.
- Palti, E. (2007). *Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre la modernidad y temporalidad*. Quilmes, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Pandoja, D. (1993). *Escritos políticos de Sieyès*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Panedas, J. (julio de 2012). *¿Política sin Ética?* Retrieved 23 de enero de 2014 from www.lasallep.edu.mx: www.lasallep.edu.mx/xihmai/htm/4.htm
- Paquet, G. (n.d.). *Schumpeter et l'autre théorie de la démocratie*. From Gouvernance: www.gouvernance.ca/publications/95-82.pdf
- Patricio, M. (2000). *¿Qué es democracia?* México: Publicaciones Cruz O, S.A.
- Peckoff, T. (2010). *El Chavismo como problema*. Caracas, Venezuela: Editorial Libros Marcados.
- Penagos, G. (1985). *Los Actos políticos*. Bogotá: Ediciones Librería del Profesional.
- Pérez, A. (2004). *Presidential Impeachment and the New Political Instability in Latin America*. New York, USA: Cambridge University Press.
- Petit, M. (n.d.). *El neopopulismo en América Latina: Carlos Andrés Pérez: Del populismo clásico al Neopopulismo*. From Buch: www.buch.de/shop/home/.../maibort_petit/.../ID23359337.html
- Picón-Salas, M., Mijares, A., & Diaz, R. (1993). *Venezuela Independiente. Evolución político-social 1810/1960*. Caracas: Grijalbo.
- Piñuel, J. (2002). *Epistemología, metodología y técnicas del análisis de contenido en Estudios de Sociolingüística*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Pio, G. (1900). *Los felicitadores y Venezuela*. 1974: Ediciones Centauro.
- Plamenotz, J. (1974). *La Utilidad de la Teoría Política*. (A. Quinton, Ed.) Madrid: Fondo de Cultura Económica.

- Platón. (2007). *La República* (Vol. Libro X). Madrid: Ediciones Austral.
- PNUD. (2004). *Informe sobre la Democracia en América Latina. Hacia una Democracia de Ciudadanos y Ciudadanas*.
- Pocock, J. (1975). *The Machiavellian Moment Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Pocock, J. (2009). *Pensamiento Político e Historia. Ensayos sobre teoría y método*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- POCOCK, J. (2009). *Political Thought and History*. Cambridge, United Kingdom: Editorial Cambridge University Press.
- Poizat, J.-C. (semestre d'automne de 2013). République et républicanisme. (C. Universitaire, Ed.) From www.sciences-po.fr
- Polanco, T. (1960). *Las Formas Jurídicas en la Independencia*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Polop, S. (invierno/primavera de 2013). Soberanía Popular y legitimación social del derecho. Una confrontación entre las teorías de Jürgen Habermas y Boaventura de Sousa Santos. *El laberinto de arena*, 1(n.2).
- Ramis, Á. (2011). *La metáfora democrática y sus conflictos de interpretación*. Sociedad & Equidad. N. 2.
- Rangel, D. (2010). *El Suicidio de la Izquierda*. Caracas: Editorial Libros Marcados.
- Real Academia Española. (1970). *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Real Academia Española.
- Retamozo, M. (Julio de 2012). *Democracias y populismos en América del Sur*. Retrieved 19 de enero de 2014 from ISEGORÍA. N. 47: 10.3989/isegoria.2012.047.13
- Revaultd, M. (1994). *Vers une Politique de la Responsabilité, lecture de Hannah Arendt*. París: Esprit.
- Revel, J. F. (2002). *L'obsession anti-américaine: son fonctionnement, ses causes, ses inconséquences*. París: Editorial Plon.
- Rey Juan Carlos. (2 de febrero de 2007). Sobre los conceptos de Constitución y Poder Constituyente en el proyecto político de Hugo Chávez. *El Universal*.
- Reyes, M. (1997). *Memoria de Occidente*. Barcelona: Anthropos.
- Ricaeur, P. (1989). *Pouvoir et Violence*. París: Politique et Pensée Colloque Hannah Arendt.
- Ricciardi, M. (2003). *Revolución*. Buenos Aires, Argentina: Impresiones Sud América.
- Riccoeur, P. (1994). *Le Concept de Responsabilité*. París: Esprit.
- Rodríguez Iturbe, J. (2007). *Historia de las ideas y del pensamiento político*. Bogotá: Universidad de la Sabana y Grupo Editorial Ibañez.
- Rodríguez, S. (2004). *Inventamos o Erramos*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Rojas, F. S. (24 de marzo de 2001). *Noticiero Digital*. Retrieved 15 de marzo de 2012 from www.noticierodigital.com: <http://www.noticierodigital.com/2011/03/una-declaracion-antidemocratica-del-presidente-de-la-asamblea-nacional/>
- Romero, A. (2006). *Hannah Arendt, Sobre la Revolución*. Caracas.
- Rosanvallon, P. (24 de junio de 2008). *Histoire moderne et contemporaine du Politique*. Retrieved 23 de enero de 2013 from L'annuaire du Collège de France: <http://annuaire-cdf.revues.org/154>
- Roscio, J. G. (1996). *El Triunfo de la libertad sobre el despotismo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rossi, M., & Amadeo, J. (24 de agosto de 2010). *Platón y Aristóteles*. Retrieved 12 de Enero de 2015 from Biblioteca CLACSO: biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/filopol2/rossi.pdf

- Rostand, J. (1941). *L'Homme*. París: Gallimard.
- Rousseau, J. J. (2011). *Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Vol. 1). París: Les Échos du Maquis.
- Sábada, J. (2004). *La Ética*. Madrid: Editorial Maeva.
- Sabine, G. (1994). *Historia de la teoría Política*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Sabine, G. (1994). *Historia de la teoría Política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Saguir, E. (2010). *La Democracia Latinoamericana. Conceptualización y Tipología Alternativa*. Buenos Aires, Argentina: V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política. ALACIP.
- Salinas, A. (2012). *El populismo según Laclau: ¿Hegemonía vs Derecho?* (Vol. 57). Santiago de Chile: Revista de Instituciones, Ideas y Mercados.
- Sanchez Parga, J. (2013). *Terrorismo y antirterrorismo del orden global* (Vol. 54). Quito, Ecuador: Ecuador debate.
- Sánchez, J. *Terrorismo y antiterrorismo del orden global en Ecuador* (Vol. 54). Ecuador: Debate.
- Santacruz, J. (1965). *Notas sobre de república de Cicerón*. Retrieved 2013 de abril de 26 from Dialnet: dialnet.uniroja.es/servlet/articulo?codigo2048132&orden=0...
- Sanz, A. *Del concepto jurídico de responsabilidad en la teoría general del derecho*.
- Sartori, G. *¿Qué es la democracia?* Madrid: Editorial Taurus.
- Sartori, G. (1987). *Teoría de la Democracia, el debate contemporáneo*. México: Patria.
- Savater, F. (1983). *Invitación a la ética*. Barcelona: Paidós.
- Schick, F. (1999). *Hacer elecciones. Una reconstrucción de la teoría de la decisión*. Barcelona: Gedisa.
- Schmitt, C. (1998). *La Defensa de la Constitución*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Schwartz, P. (2005). *En busca de Montesquieu, Democracia y Mundialización*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Sen, A. (2007). *Identidad y Violencia*. Buenos Aires: Katz.
- Serna, P. (2015). *La question du Pauvre au coeur de la cité républicaine*. Retrieved 18 de diciembre de 2015 from Cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution française: <http://lrf.revues.org/1413>
- Sieyes, E. (1988). *Préliminaire de la Constitution. Reconnaissance et exposition raisonné des Droits de l'homme et du citoyen, en Rials, S. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. París: Hachette.
- Sieyès, E. (1989). *¿Qué es el tercer Estado? Ensayo sobre los Privilegios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Silva, H. R. (16 de Noviembre de 2010). *PSUV*. (D. a. Noticias, Producer) Retrieved 24 de febrero de 2012 from www.psuv.org.ve: <http://www.psuv.org.ve/temas/noticias/psuv-respalda-ascenso-henry-rangel-silva/>
- Solis Rodríguez, C. (2007). *La Relación contexto-sujeto en Quentin Skinner*. Retrieved 4 de mayo de 2012 from <http://www.colson.edu.mx:4433/Revista/Articulos/56/9Skinner.pdf>
- Soriano de García-Pelayo, G. (2003). *Venezuela 1810-1830: Aspectos Desatendidos de Dos Décadas*. Caracas: Fundación Manuel García-Pelayo.
- Sowell, T. (2002). *A conflict of Visions*. New York: Basic Books.
- Strauss, L. (1949). *Structures élémentaires de la parenté*. París: Puf.
- Strauss, L., & Cropsey, J. (1963). *History of Political Philosophy*. Chicago, USA: University of Chicago Press.
- Suarez, L. (1976). *Grandes interpretaciones de la historia*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.

- Talmon, J. (1956). *Los Orígenes de la Democracia Totalitaria*. México: Aguilar.
- Tillet, E. (2001). *La Constitution anglaise, un modèle politique et institutionnel dan la France des Lumières*. Marseille: Presses universitaires d'Aix-Marseille.
- Torres, L. F. (2012). *Reinhart Koselleck Historias de Conceptos. Estudio sobre Semántica y Pragmática del Lenguaje Político y Social*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Torres, S. (2013). *¿República o Democracia? Una disputa en torno al lenguaje y la práctica política* (Vol. 1). Madrid: El laberinto de arena. Revista de Filosofía.
- Toynbee, A. (1946). *Estudio de la Historia for Arnold Toynbee y otro* (Vol. Compendio de los Volúmenes I al VI). D.C. Somervell: Emece Editores.
- Toynbee, A. (1972). *Study of History, Edición francesa con prólogo de Raymond Aron*. París, Bruxelles: Editorial Elsevier.
- Toynbee, A. (1975). *La Historia*. BARCELONA: Editorial Noguer, S.A.
- Ugarte, P. S. (2003). *Democracia Constitucional*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Urbaneja, D. B. (1975). *Caudillismo y pluralismo en el siglo XIX venezolano* (Vol. 2). Caracas: Politeia. Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela.
- Urbaneja, D. B. (2004). *La Idea Política de Venezuela 1830-1870*. Caracas: Fundación Manuel García-Pelayo.
- Uruña Cervera, J. (2007). *Bolívar Republicano. Fundamentos ideológicos e históricos de su pensamiento político*. Bogotá: Ediciones Aurora.
- Vacquin, M. (1995). *Préface du La Responsabilité*. París: Serie Morales. Edition Autrement.
- Vallenilla Lanz, L. (2000). *Cesarismo Democrático*. Caracas: Colección La Palma Viajera. EDUVEN.
- Villey, M. (1977). *Archives de Philosophie du Droit*. París.
- Villey, M. (2003). *La Formation de la pensée juridique moderne*. Presses Universitaires de France.
- Virasoro, M. (2000). *Los Griegos en escena*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Voegelin, E. (2002). *Debate sobre el totalitarismo*. Madrid: Claves de Razón Práctica.
- Vullierme, J. L. (1989). *Le Concept du Système Politique*. París: Presses universitaires de France.
- Waldmann, P. (2002). *El Estado Anómico. Derecho, seguridad pública y vida cotidiana en América Latina*. Caracas, Venezuela: Editorial Nueva Sociedad y Editorial Texto.
- Waldmann, P. (2000). *El Estado Anómico*. Buenos Aires: Editorial Nueva Sociedad.
- Wooton, D. (1993). *Political Writings of John Locke*. New York: Mentor.
- www.definición.de. (n.d.). *Definición de concepto- Qué es, significado y concepto*. From Definición.de: <http://definicion.de/concepto/#ixzz2gluQp88p>
- Yanes, F. (2009). *Manual Político del venezolano y Apuntamientos sobre la Legislación de Colombia*. Caracas: Colección Bicentenario de la Independencia. Academia Nacional de la Historia y la Universidad Metropolitana.
- Zanotti, G. (2012). *Jacques Maritain, su pensamiento político y su relevancia actual* (Vol. 57). Revista de Instituciones. Ideas y Mercados.