ARGUMENTOS PARA UNA TEORÍA POLÍTICA DE LA MODERNIDAD

JULIO ECHEVERRÍA

Universidad Central del Ecuador

La teoría política moderna se encuentra en la actualidad ante el desafío de esclarecer el alcance de sus proyecciones frente a fenómenos empíricos que la interrogan radicalmente. La teoría política es un sistema de conocimiento estructurado por conceptos, y es también una construcción simbólica. En ambos casos aparece como referente de acción, por tanto, como constitutiva de realidad. Su investigación nos remite a reconocer el carácter de su auto-percepción y al reconocimiento de la unicidad e identidad de origen de su formulación discursiva; para ello, es fundamental la reconstrucción semántica y conceptual. El presente ensayo intenta abordar esta problemática, se ubica en una línea que busca descubrir confluencias, quiebres y rupturas en los campos semánticos que articulan a la modernidad, en su génesis, en su desarrollo y en su crisis, esto es, en sus derivaciones actuales.

En el léxico político moderno, emergen radicales cambios de percepción y de significación colectiva respecto de sus referentes semánticos anteriores, que en este caso se refieren a la historia europea, en un arco temporal que madura entre los siglos XVI y XVIII. En estos siglos, se procesan y elaboran rasgos constitutivos ya formados en la historia clásica y medieval. Las construcciones semánticas que se derivan de la filosofía clásica se combinan o entrecruzan con formulaciones teológicas de procedencia distinta, principalmente hebrea y cristiana; en su conjunto delinean una elaboración relativamente compacta que presenta continuidades y discontinuidades que atraviesan el medioevo y finalmente instauran ese largo proceso revolucionario que tiene en el Renacimiento europeo, en el Absolutismo y finalmente en el Iluminismo, sus máximas expresiones. Una confluencia de construcciones semánticas que tienen como trasfondo aquello que Koselleck concibe como proceso de socialización y politización progresiva de la conciencia crítica del individuo, el cual resulta de una lógica de secularización entendida como autonomización moral.

En el presente ensayo analizaremos algunos rasgos semánticos que se derivan de tres momentos o procesos que definen paradigmas diferenciados, pero que terminan conformando el cuerpo de la teoría política moderna. El paradigma clásico de inspiración greco-romana, el paradigma teológico medieval, y, finalmente el paradigma de la ilustración, que aparece como el referente central de la revolución moderna.

Los paradigmas en la teoría política

Un paradigma hace referencia no solamente a una estructura de conceptos y nociones proyectados a la construcción de conocimientos, hace referencia también a dimensiones de sentido socialmente configuradas, de las cuales los conceptos son su formulación crítico reflexiva. Los conceptos, según la formulación de Koselleck, son condensaciones semánticas de fenómenos históricos.[1] Expresan situaciones históricas, pero a su vez contribuyen a delinearlas; basta pensar en conceptos como Estado o democracia, más que constructos cognoscitivos son operaciones reflexivas que crean realidad; aparecen como referentes simbólicos para la acción, como construcciones utópicas que generan sentido para la acción práctica.

Los conceptos registran-rescatan los componentes utópicos de las significaciones sociales, aparecen como sistematizaciones reflexivas de concepciones relativamente compartidas colectivamente. Trabajan con el lenguaje como código de símbolos compartidos por un pueblo o colectividad en un determinado contexto temporal y geográfico.

1 "En la diferenciación temporal de la semántica está ya contenida la experiencia histórica" afirma Koselleck en su ensayo "Storia dei concetti e storia sociale", contenido en Futuro Passato, *Per una semantica dei tempi storici*, Genova Marietti, 1986, pp. 91-109.

El concepto de paradigma se instala en esta doble discursividad; hace referencia a una constelación de significaciones que se presenta como doble hermenéutica;[2] una construcción de sentido que recorre dimensiones diferenciadas de reflexividad; las teorías y los conceptos aparecen como formalizaciones de significaciones que operan retroalimentando la realidad social en la que se constituyen, una realidad social hecha de significaciones espontáneas que, sin embargo, conducen a una operación de reflexividad que trabaja con conceptos y teorías; un proceso recursivo al cual acude la sociedad en su proceso de reproducción.

Desde este punto de observación, la modernidad puede ser captada tanto en su dimensión teórica conceptual, como en su dimensión socio-histórica. Entre ambas no hay necesariamente continuidad; al contrario, presentan una fuerte discontinuidad. Mientras los conceptos modernos presentan una formulación relativamente ya alcanzada en el clasisismo griego, el fenómeno moderno como construcción socio-histórica se

2 Los conceptos, en cuanto condensaciones de sentido expresadas lingüísticamente, aparecen como reinterpretaciones de interpretaciones previas realizadas por los actores sociales; en ese sentido podemos hablar de una 'doble hermenéutica'. El planteamiento lo desarrolla H. G. Gadamer en el campo de la filosofía, pero es formulado explícitamente en la sociología por A. Giddens, cf., *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1987, pp. 165-166.

consolida entre los siglos XVI y XVIII. Desde entonces, y gracias al proceso sociohistórico de la revolución, los conceptos alcanzan una sistematización discursiva que se autopropone ya no solamente como filosofía política, sino como ciencia política en toda su compleja definición. La ciencia política trabaja en la instrumentación normativa de conceptos que han sido generados y sistematizados en el campo teórico; de esta manera, los conceptos derivan de paradigmas, se estructuran sistemáticamente en teorías y éstas se operacionalizan institucionalmente mediante estructuras normativas.

Esta línea de significación, empezando con los griegos, deberá esperar siglos para concretarse en estructuras institucionales cargadas de sentido y de densidad organizacional. Todos estos conjuntos de significaciones aparecen como construcciones semánticas que tienen como trasfondo aquello que Koselleck concibe como proceso de socialización y politización progresiva de la conciencia crítica del individuo, el cual resulta de una lógica de secularización entendida como autonomización moral.

El paradigma clásico

Los griegos fueron los primeros en tratar de encontrar una justificación o fundamento a la idea de política y de Estado como agregación colectiva de humanos; la política como tensión al logro de un determinado orden que aparece bajo la figura del Estado. La búsqueda del Estado óptimo aparece desde entonces en una doble proyección, tanto como exigencia lógica, tanto como construcción ética.

El punto de partida en la configuración del paradigma político clásico fueron las enseñanzas de Sócrates, las cuales conocemos a través de dos obras fundamentales, *La República* de Platón y *La Política* de Aristóteles. Tanto Platón como Aristóteles definen al Estado a partir de algo que lo fundamente y ese algo es la esencia de lo humano, un algo que no tenía necesariamente que ver con la voluntad singular del hombre visto como individualidad; la idea mítica del cosmos prevalece aquí como fuente para la abstracción de lo humano como esencia. La legitimación de la existencia del Estado se soporta en una condición de naturalidad; el Estado es necesario para la constitución de lo humano, no es un accesorio del cual se podría prescindir; el Estado aparece cuando emerge la dimensión de lo público como constitutiva de la singularidad, la configuración de lo humano empieza a prefigurarse como condición abstracta y universal que pertenece a cada quien, pero que aparece solamente como posibilidad, como una proyección ética a la cual se direcciona la voluntad subjetiva. Mucho más tarde, Hegel indicará que esta pro-

yección, ya presente en la filosofía de los griegos, podrá realizarse solamente si proviene de un proceso de negación de la voluntad de la singularidad, una negación que está presente en la misma naturaleza humana.[3]

Las instituciones políticas tendrán que adecuarse a esta racionalidad intrínseca de la naturaleza.[4] Emerge desde entonces el concepto de razón natural, al cual debe remitirse la articulación del derecho positivo. El naturalismo griego está íntimamente conectado con el intelectualismo racional. En Sócrates, el enfrentamiento es a los sofistas que exaltaban el testimonio de lo vivido y experimentado frente a la aridez de la aproximación lógica intelectual. Para él, la aproximación del sofista es parcial o limitada e individual; opone a ello la operación intelectiva; los conceptos logran captar los elementos esenciales de la naturaleza y permiten superar las apariencias sensibles. El paradigma clásico instituye la relación entre apariencia sensible y esencia racional, la cual coincide con la formación del Estado; establece una ecuación entre Estado y razón como superación o negación de la parte instintiva y pasional del hombre. El paradigma clásico establece una línea de estrategia para la política: el Estado aparece como condición de salida de la animalidad, del instinto, de la pasión.

Para Sócrates "vivir fuera del Estado es vivir fuera de la humanidad, es substraerse de la condición humana; excluirse de la vida del Estado no es libertad sino servilismo y miseria".[5] Para Platón, la unidad del Estado estaba amenazada por la pasión, por la existencia de la vida instintiva. *La República* de Platón aparece como una utopía. Sólo la idea es verdadera, el Estado real y empírico sólo puede acercarse a ese modelo

3 Los textos clásicos para este tratamiento son los de las *Lecciones de filosofía del espíritu* de Hegel del 1805-6 de su periodo de Jena, en éstas, la discusión del annerkenen o reconocimiento y la definición del sistema de la eticidad. En estos textos se dilucida la problemática de la negación de la subjetividad como singularidad abstracta individual, a favor del reconocimiento intersubjetivo como premisa para la producción de eticidad en la modernidad. Cf. "Filosofia del Espíritu", en G.W.F.Hegel, *Filosofia real*, FCE, México, D.F. 2006, pp. 153-234.

4 Se trata de una construcción que acompañará a la política moderna en cuanto ésta resulta de la negación de la singularidad o particularidad del hecho político, a favor de la construcción de la universalidad ética; "la totalidad de la filosofía política moderna, Hegel incluido, se mueve con perseverante lógica en esa dirección: el cumplimiento de la subjetividad es posible solo por el sacrificio de su inmediatez natural, es decir por una alienación innatural, artificial, a favor de una institución –el Estado– cimentado en esa misma renuncia", cf. R. Esposito, *Confines de lo político*, Trotta, Madrid, 1996, p. 24. Por su parte, L Strauss, presenta con claridad la construcción semántica que está en la base del paradigma político clásico, "El hombre debe aprender a ver lo bajo de su estado para volverse de lo humano a lo divino, es decir, para ser en verdad humano". Cf. Strauss, L, Platón, en *Historia de la Filosofía Política*, (Leo Strauss y Joseph Cropsey Compiladores), p. 79, FCE, México, 2001.

5 Sollari, G, *La formazione storica e filosofica dello stato moderno*, Guida Editori, Napoli, 1974,p. 14.

de justicia. Ese Estado ideal y utópico sólo es pensable para dioses o hijos de la divinidad. El Estado real sólo puede acercarse al modelo como una aspiración nunca realizable en su plenitud. Esta proyección utópica aparece como criterio de valoración para la conformación de las instituciones políticas. Una conformación utópica no colmable, esto es, no realizable; actúa y se mantiene como pura referencia no alcanzable por ninguna política.

Esta contraposición, aparece en una doble figura: la del sofista, y la del filósofo; en el medio emerge el político. El sofista es aquel que, sin dominar el saber, pretende definir el sentido de lo justo y de lo posible; tras la figura del sofista está el desate de una función de significación que tiende a generalizarse y ampliarse y que se expresa en el arte de la retórica como ejercicio de convencimiento. Para Sócrates y Platón, la retórica deberá sujetarse a la ética, la cual a su vez está comprometida con el conocimiento y con la realización de la verdad.[6] El filósofo emerge como aquel que domina el saber y éste aparece como capacidad de conducir la realidad hacia el concepto; en el concepto se elimina toda perturbación proveniente de las sensaciones y de las pasiones propias de la animalidad de lo humano. El político combina en su intervención aspectos propios del sofista como del filósofo; su saber más que ciencia es un arte, un saber práctico que tiene derivación en la pragmática, un conocimiento que no se resuelve en la coherencia absoluta del concepto, pero que permite a los hombres 'salir de la caverna'. Para ello apela al convencimiento que se consigue con la retórica. Ésta, a su vez, no es puro ejercicio instrumental que podría confinar en la demagogia, es una forma de conocimiento práctico, necesario para el cultivo del arte de la interlocución y de la acción política.

La fórmula conocida que ilustra al paradigma clásico como cambio o transformación del mito a la razón, encuentra aquí su explicación; supone un efecto de depuración de todas las connotaciones empíricas en las cuales domina la sensación y la pasionalidad de

6 No debemos olvidar el papel fundamental de la retórica en la filosofía clásica; ilustra la constitución profunda de lo humano, la cual es lingüística por naturaleza. A partir del lenguaje y de su buen uso, se desata la proyección de socialidad; la retórica está, por tanto, en la base de la constitución de la esencia significadora de la interacción humana, "es un acto lingüístico por excelencia, gracias al cual el hombre interactúa con los demás miembros de la polis, se sirve de ella para realizar un comportamiento altamente político, social". La retórica pertenece a la razón práctica, y en cuanto tal puede ser "un instrumento de poder sin importar la razón ni la verdad". Cf. Beuchot, M. *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Antrhopos, Barcelona 1998, pp.11-12.

los individuos.[7] Sólo el concepto permite acceder a la verdadera explicación de los fenómenos porque accede al conocimiento de las sustancias más allá de los fenómenos empíricos.[8] Los conceptos aparecen como neutralización de la disonancia conflictiva de las diferencias que se presentan en un haz infinito de sensaciones y que expresan las múltiples voces míticas. La metafísica aparece aquí en su máxima expresión como vida de y en los conceptos, en su coherencia lógica interna, que los dota de una inmanencia propia sin referencia a los hechos empíricos.[9] Esta inmanencia está dada por la capacidad de integrar de manera lógica y coherente las partes diferenciadas, bajo una proyección teleológica de realización del bien.

El bien y su consecución aparece como tensión hacia el orden lógico en el cual las diferencias se integran, una dimensión que está más allá de lo físico donde prima la sensación y el desorden. El concepto expresa esta tensión inmanente a su realización como bien. Una construcción paradigmática que aparece como universalidad de lo humano, como dimensión ontológica en la cual emerge el concepto de igualdad en tanto resultante de la depuración racional de toda disonancia empírica; una dimensión ontológica que es presentada como rasgo común de lo humano. Desde entonces, el concepto de igualdad aparece como expresión de la naturalidad de lo humano; las disonancias son recomponibles gracias a la operación lógica de los procesos cognitivos que hacen a lo humano. Un efecto de secularización que está en la base de la autonomía moral de los individuos;

7 Es fundamental en este punto la relativización que establece Gadamer acerca de la distinción tajante entre mito y logos, sobre la cual se ha configurado la representación dominante del paradigma clásico y que advierte sobre la declinación iluminista de esta caracterización; el mito es también conocimiento y no delirio sustentado en la expresión de las sensaciones; es más, éstas son presupuesto para el despliegue del orden en el cual intervienen los conceptos; "....en efecto, no se puede responder con argumentos satisfactorios a las preguntas sobre qué es el universo fundado en el principio del bien. Es entonces cuando intervienen los mitos con su capacidad especial para sugerir. Platón mismo se encarga de advertir que no se trata solo de relatos, sino que en ellos están entrelazados conceptos y reflexiones". Cf. H.G. Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 1995. pp. 53-54.

8 Gadamer hace aquí referencia a la conocida metáfora de los lógoi que en Sócrates permite comprender la centralidad de los conceptos; "así como no se puede mirar al sol directamente, sino a su imagen reflejada en el agua, así el que quiere saber cómo son verdaderamente las cosas alcanza una mayor claridad en los lógoi que en la experiencia sensible"; cf. H.G. Gadamer, *op. cit.*., pp. 59-60..

9 Las matemáticas aparecen como el modelo ideal de conocimiento; en las matemáticas se reduce toda particularidad empírica a la abstracción del signo neutro. El conocimiento racional matemático aparece como lo opuesto al mito que está entregado a la diversidad de las sensaciones empíricas. Las matemáticas pitagóricas aparecen como el paradigma de la abstracción racional pura. La vida del concepto, solo el concepto permite acceder a la verdadera explicación de los fenómenos por que accede al conocimiento de las sustancias más allá de los fenómenos empíricos. Toda la perspectiva de la cientificidad moderna encuentra aquí su punto de apoyo; la realidad material, natural, es reductible a datos y estos a fórmulas matemáticas; esta operación permite describir la realidad con fines de modificación y transformación artificial.

éstos ya no se rigen por sujeción a prescripciones divinas, sino en función de su libre capacidad de usar sus prestancias cognitivas. No existe en el paradigma clásico la distinción que luego aparecerá entre los romanos entre público y privado, porque aquel espacio de la intimidad que es pasional, donde priman las sensaciones, no es asumido como ámbito de la eticidad y de la realización metafísica racional. Igual acontece con aquellos espacios vinculados a la reproducción material, aquellos espacios que pertenecen al *oikos* familiar.

El paso de la *doxa* u opinión a la razón es el paso desde el conocimiento de las apariencias que se expresan como sensaciones, al de la ley natural que es universal; la opinión siempre es parcial o particular, la razón es universal, universalidad a la cual no se accede desde el conocimiento empírico. Solamente la dialéctica, que niega la particularidad, puede acceder al conocimiento verdadero; la dialéctica en la negación de la particularidad empírica, permite el acceso al conocimiento verdadero; la crítica es el camino de negación de la empiria, de las sensaciones y de la opinión, es el camino de la realización ética en cuanto universalidad.[10]

En Platón asistimos a una escisión radical que divide al mundo de las ideas del mundo de la reproducción material; en la política clásica la ética se despliega como proyección demiúrgica de la realidad social, aparece como un referente normativo en el cual está ausente cualquier mediación. El gobierno aparece como perteneciente a una aristocracia del saber y de la inteligencia, en donde se realiza la razón, y se ejerce solo por uno o por pocos. Las funciones de dirección (o de gobierno) están en las manos de quien sabe obrar sabiamente, de quien sabe gobernar a quienes están dominados por la pasión y por las sensaciones. En un extremo está el regente, sabio poseedor de la razón; en el otro opuesto, el pueblo que es temperamental porque está permanentemente asaltado por la pasión.

Si esta es la figura que asume la política en Platón, la definición aristotélica es innovadora porque introduce una cadena de mediaciones que apuntan a vincular el mundo de la pasión con el de la razón pura; distintos grados o potencias de realización intermedian entre ambos polos. Una construcción filosófica que será la puerta de enlace entre la filosofía política antigua y la teología medieval del cristianismo.

Aristóteles trabaja sobre el planteamiento de Platón de la existencia de una contraposición no resuelta entre idea y

10 El concepto aparece asimilable a la idea de dialéctica; ésta, a su vez, no es solo un método de conocimiento como podría aparecer al pensamiento posterior. La realidad efectiva, esto es, aquella que mueve las cosas, es concepto, el cual es integración coherente de las partes; tiene una lógica propia, y está asociada a la construcción ética. Empiria y razón se funden en el concepto.

realidad. Para él, en cambio, el principio ideal se presenta como un fin alcanzable y hacia el cual se dirige la realidad por un propio condicionamiento natural. "El bien se manifiesta en distintos grados de perfección: en el individuo, en la familia, en el Estado". Todas las formas de la realidad se proyectan hacia esa finalidad, son potencias que se activan hacia su realización. El objetivo de la filosofía política aristotélica es el de conducir el Estado desde su dimensión empírica a su dimensión de concepto: "en el orden empírico, real y temporal, la parte, las familias, los individuos, donde reina la sensación y la pasionalidad preceden al Estado. En el orden lógico, el Estado precede a los individuos y a las familias";[11] pero en esta continuidad, que podría verse también como transformación o transfiguración desde su dimensión empírica a su dimensión racional, el Estado aparece como articulado por una tensión de realización que nunca acaba y por tanto como algo que está expuesto a reversiones o fracasos.[12]

Solamente en el contexto de esta reflexión, la política puede aparecer como gobierno de la ciudad, una caracterización que se desprende de una inicial indiferenciación entre cosmos, sociedad y política. Con Platón y Aristóteles, esta condición de indistinción propia de la realidad mítica se diferencia y la política se especifica como administración del espacio público, como vida en la ciudad, como espacio de la eticidad. Este es el campo efectivo de lo humano, los otros son espacios en donde prima aún la animalidad y no son por tanto poseedores de ningún tipo de eticidad, o en todo caso, como lo advertirá más adelante Hegel, inspirado justamente en la postura aristotélica, son poseedores de una 'eticidad relativa'.

El paradigma medieval

Si el paradigma clásico construyó la ecuación entre razón y política, el paradigma medieval construye la ecuación entre fe y política. La torsión que sobre

11 *Ibid*, p. 17.

12 Un cambio sustancial respecto a esta dicotomía no resuelta entre idea y realidad sensible, que caracteriza a la postura platónica, se encuentra en la aproximación de Aristóteles acerca de la posición que ocupa la familia y la esclavitud en la jerarquía de los grados o potencias de realización de la idea ética. Solari establece una fundamental diferencia en esta caracterización entre Platón y Aristóteles; "en estas premisas metafísicas está implícita la defensa realizada por Aristóteles contra Platón de la familia y de la propiedad privada. La familia responde a dos exigencias fundamentales de la naturaleza humana: es unión de los sexos para la procreación y conservación de la especie; es sociedad de patrón y esclavo para la provisión de los medios de subsistencia. Por tanto en la familia encontramos tres órdenes de relaciones naturales, conyugales, de parentesco y serviles. La actividad económica estaba antiguamente vinculada con la vida de familia, de la cual la esclavitud era una condición esencial". La condición de esclavo está legitimada desde esta perspectiva; es esclavo quien no se conduce como humano con capacidad de discernimiento inteligente, quien está dispuesto a subordinarse y a vivir en la subordinación, esto es, en una condición de animalidad. Solari, G. *op. cit.*., pág. 17.

el paradigma clásico realiza la política romano cristiana, es fundamental; ahora los siervos y esclavos son también humanidad. Ya no será la virtud de la universalidad ética la que caracterice al hecho político, el cristianismo instaura el principio de la individualidad como nuevo centro de referencia; no acaso Hegel caracteriza al cristianismo como promotor de la decadencia de la clasicidad. El imperio romano solamente se constituye cuando fusiona los principios de la clasicidad con el ideal del cristianismo; solo entonces aparece la diferenciación tajante entre lo público y lo privado, una diferenciación que llega a configurarse en una codificación normativa inapelable.

La versión clásica define la politicidad a partir del epysteme racional, concibe lo político como intervención afirmativa-constructiva, como normatividad metafísica que controla las fuerzas sociales, como reducción de éstas a una legalidad demiúrgica de ordenamiento. El cristianismo introduce la fe como resistencia al despliegue de esta lógica de poder, como construcción de sentido en el que se afirma la reivindicación de justicia y el 'derecho de resistencia' frente a las lógicas de control y de dominio político.

En el ámbito del pensamiento político con el medioevo se asiste a una traslación desde la filosofía a la teología. En términos más precisos, estamos frente a una secuencia de fases en las cuales el pensamiento político transita desde formas míticas a construcciones metafísicas, y de éstas a construcciones teológicas. El cristianismo presenta dos momentos en esta operación de reforma; inicialmente instaura un abismo incolmable entre naturaleza y espíritu; el mundo platónico de la perfección ideal rescatado por Agustín, se transforma en ámbito de lo sagrado y divino, al cual se opone el ámbito de la naturalidad al que se adscribe la dimensión de la animalidad, de lo profano y del pecado. Agustín apunta a la depuración de la naturalidad que se manifiesta en el pecado; la naturalidad ya no se depura en el concepto, ni se proyecta a su realización racional: en su lugar, se exalta el valor de la voluntad; la perfección moral no es obra del intelecto sino de la fe.

El cristianismo contrasta al ideal de la eticidad como reino y dominio de la universalidad; instaura junto al principio de la igualdad natural, el principio de la libertad entendido como 'vida interior', como espacio inalienable e individual de la consciencia subjetiva. Espiritualización de la vida significaba elevar la dignidad y personalidad del hombre hacia la pureza divina, lo cual se conseguía alejándose de su connotación naturalista que aparecía como pecaminosa. En sustitución al intelecto, el cristianismo exalta la voluntad. La perfección moral no es obra de la inteligencia como en los griegos, sino de la voluntad. Emergen nuevas 'virtudes' o 'conceptos' que los

griegos no conocían: la fe, la esperanza, la caridad. Las más importantes, la castidad y la pobreza, porque éstas alejan al hombre de los atractivos sensuales, de los bienes terrenales y los preparan para la beatitud eterna.

Al recuperar a Aristóteles, Tomás de Aquino supera el planteamiento de Platón, referencia central de la elaboración agustiniana, de una contraposición no resuelta entre idea y realidad.[13] Para él, el principio ideal se presenta como un fin alcanzable y hacia el cual se dirige la realidad por un propio condicionamiento natural. El bien se manifiesta en distintos grados de perfección: en el individuo, en la familia, en el Estado. Todas las formas de la realidad se proyectan hacia esa finalidad; son potencias que se activan hacia su realización. Hay una politicidad demiúrgica que se despliega desde lo alto, pero hay también una politicidad ascendente que emerge como resistencia y que puede activarse bajo la figura del derecho.

Desde una perspectiva teológico-política, en el cristianismo coexisten estos dos principios contrapuestos: el de la fe como experiencia "íntimamente religiosa" de proveniencia judía, y el de la razón como lógica y estructura cuya fuente directa es la filosofía griega.[14] Desde entonces, el principio ascendente se expresa como lógica de resistencia y actúa como legitimación del ordenamiento político. La fe o principio ascendente puede también activar el 'derecho a la resistencia', cuando el poder no actúa según los 'principios últimos'. Aquí esta la base de la reforma protestante como antesala de la revolución moderna, la reforma se traduce en revolución.[15]

El medioevo político estableció, a su vez, contraposiciones semántico po-

13 La influencia de Aristóteles en las formulaciones de Tomas de Aquino es fundamental y podría reconocerse como el ingreso de la matriz naturalista clásica en la estructura del pensamiento eclesiástico, una fuente de secularización que reforzará la capacidad de integración del cristianismo de los ingredientes de alteridad de tipo secular; al mismo tiempo lo inmunizarán frente a posibles reducciones teocráticas extremas. Cf, Ullmann, W. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Madrid, 1983, p.166.

14 Cf. Franceschelli.O. *Filosofia contro salvezza, en Micromega*, Roma n. 2, 2000, pp. 258-276.

15 La reforma protestante impulsada por Erasmo y Lutero, pone bajo examen la pertinencia de las prácticas confesionales formales, impuestas por la iglesia de Roma para intermediar las relaciones entre la verdad revelada o cuerpo de creencias y la vida de los fieles; al hacerlo, ponen bajo examen a la política del papado y formulan una estrategia de reforma consistente en el regreso a las fuentes originarias; utilizan la razón para replantear una estrategia de rescate de la fe perdida en los laberintos formales de las interpretaciones escolásticas. Se trata, en realidad, de una batalla en el campo de la racionalidad, pero imbuida de objetivos espiritualistas; el enfrentamiento de Lutero es contra Tomás y contra Aristóteles, a quienes aplican el epíteto de 'sofistas' por haber construido una cadena de justificaciones formales respecto de lo que sólo es materia exclusiva de la fe, como acceso directo y sin mediaciones a la gracia divina. La fuerza de impacto de esta impugnación es de tales dimensiones que provoca una verdadera escisión en el seno de la Iglesia de Roma y debilita los propios fundamentos del ordenamiento secular y civil, en especial en aquellos aspectos que tenían que ver con la legitimación teológica de la formación y de la conservación del poder político.

líticas que serán fundamentales para los ordenamientos institucionales modernos: la de la localización del poder (centralización y descentralización), la del carácter de su ejercicio (ascendente y descendente), la de la identidad de su pertenencia (interna y externa).

Lo que es poder ascendente o dimensión de resistencia en las formulaciones medievales, ahora se transforma en legitimación constitutiva del poder político; lo que es fragmentación localista y pluralismo estamental de las pertenencias, se reduce en la figura de la concentración y centralización del poder propia del Estado; y, finalmente, la amenaza de fuerzas externas es reducida a control mediante la construcción de una soberanía territorial que define las fronteras de la vida política. Mediante estas construcciones semánticas se define el concepto de soberanía estatal nacional piedra angular de la política moderna.

El paradigma moderno como construcción sociohistórica

La política moderna aparece, desde este punto de observación, como una narrativa constituyente que recorre una lógica específica, la de la construcción del sujeto moderno y de su derivación logocéntrica. Lo hace como efecto de un proceso revolucionario; la revolución es lo que caracteriza a la modernidad, con ella se instaura el principio de innovación como motor del cambio y de la transformación del tiempo histórico. Pero se trata de una innovación que se sustenta sobre los pilares ya alcanzados por la filosofia clásica y por la teología medieval.

La clasicidad griega define los parámetros iniciales de la política en su dimensión logocéntrica como depuración cognitiva de la identidad de lo humano, que reconoce una dimensión común al género humano. El desenlace medieval construye la idea de individuo como conciencia interior íntima, base de la configuración de los derechos como resistencia al poder demiúrgico.

Una doble conformación que tendrá sus desarrollos ulteriores como proceso socio-histórico en las formulaciones de los autores clásicos de la modernidad, Maquiavelo con el Renacimiento, Hobbes con el Absolutismo y Hegel con la Ilustración. Estos autores introducen una modificación central frente a ambos paradigmas, tanto al clásico como al medieval; aquí la síntesis constitutiva de la relación ética ya no aparece como un orden natural, sino como un orden producido, elaborado artificialmente por la dialéctica constitutiva del sujeto moderno. La realidad de los derechos subjetivos es fundamento de la política moderna; la legitimidad del poder político ya no deriva de la voluntad divina sino de la voluntad popular.

Hegel trabaja con los desarrollos de la política en Maquiavelo y en Hobbes, quienes reconocen, en antítesis con la formulación aristotélica, la radical disyunción o conflicto entre el individuo y la totalidad. Ya no es pensable el hecho político moderno como resultado de la depuración cognitiva del actor, una depuración que lo aleje de sus compulsiones pasionales, que no son otra cosa que la expresión de su radical alteridad individual. Ya no es pensable el acceso a la realización política como un acto de fe que lo aleje del mal y del pecado, en el cual se anida la pulsión nihilista del cambio y de la transformación. La condición moderna es la de la absoluta indeterminación del hecho político; exige acuerdos y lógicas convencionales abstractas, pero que al mismo tiempo sean comprensivas de la complejidad constitutiva de lo moderno. La filosofía política moderna, en su formulación hegeliana, reconoce la alteridad constitutiva de la vida social, pero no renuncia a pensar a la política como 'orden'; sólo que ahora este orden ético es 'producido' justamente por el Estado y por la política. El sistema hegeliano de la eticidad aparece como entramado institucional que tiene como fin construir la eticidad que no aparece como producto natural.

Se asiste a la conformación de la racionalidad política moderna como construcción de estructuras institucionales. A partir de las sugestivas elaboraciones de Koselleck es factible pensar la secuencia de conformación de la revolución moderna como enlace entre procesos que se retroalimentan funcionalmente: el Renacimiento como recuperación de la perspectiva clásica, el Absolutismo como control de las fuerzas emergentes desatadas por la autonomización moral recuperada y ya preparada por el cristianismo reformado, la Ilustración como expresión revolucionaria de estas fuerzas.

[16]

El sistema hegeliano de la eticidad aparece como un laboratorio que procesa todo este conjunto de construcciones semánticas que emergen con la modernidad; es una máquina de producción de legitimidad. La modernidad política cada vez más se distancia de modelos que procuren síntesis absolutorias que no reconozcan las radicales diferenciaciones que la caracterizan; la lógica del poder es implacable pero maleable, si respecto de ella acontece un radical cambio de paradigma. La modernidad política concibe al poder como sistema de integración de las alteridades, una utopía de transformación del poder que apunta a reforzar las lógicas de reproducción del poder, volviéndolas controlables, apunta a reducir los efectos de despotenciación de las capacidades de integración legitima de la vida social. Hegel trabaja sobre la alteridad, la pre-

16 Cf. Koselleck, R., *Crítica y crisis, estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, Madrid, 2007.

senta como proceso de reconocimiento intersubjetivo; al hacerlo, advierte sobre la complejidad de un proceso que puede desbordar cualquier capacidad de contención o de 'racionalización'; la emergencia de diferencias se presenta como nueva fuente de producción de legitimidad para el mismo poder; el poder necesita de su crisis, del conflicto, de la revolución, de allí extrae su fuerza legitimante.

La modernidad es emancipación y liberación pero es tambien señal de complejización creciente; para la modernidad la legitimidad del ordenamiento político ya no es un don recibido por la gracia divina, ahora es deducible de la voluntad popular, es producto del individuo que se constituye como sujeto, de su negación como ente aislado.[17] El sujeto permanece atenazado por las mismas estructuras del poder moderno, pero es solamente 'de esas y en esas' estructuras donde puede emanciparse.

17 La reflexión hegeliana introduce el concepto de mercado rescatándolo de A. Smith. Este aparece como estructura de relacionamiento conflictiva, dispuesta para su resolución dialéctica en el Estado; finalmente lo público y privado encuentran allí su estructuración sistémica. El reconocimiento solamente puede darse entre alteridades que se constituyen en la lógica del mercado; la liberación de la alteridad sólo puede pensarse como parte de la dialéctica constitutiva del poder.