



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Nación: mito y convención

Una aproximación a la temporalidad del orden
mundial establecido en estados nacionales

TESIS

PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

LIC. MELVA LORENA CAMACHO CORREA

Director de Tesis

Dr. Pablo Lazo Briones
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Ciudad Universitaria, Cd. Mx. Junio 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice.

Introducción.....	3
I. Planteamiento del problema.....	11
II. Evolución del Estado racional positivo.....	20
III. Pluralismo político.....	35
a) Postura comunicativa.....	36
b) Postura comunitarista.....	43
IV. Orden y violencia.....	52
V. Estado-mercado.....	62
Conclusiones.....	70
Bibliografía.....	77

Introducción.

Este trabajo constituye una aportación a las investigaciones realizadas por Ernst Cassirer sobre la influencia que ejerce el mito sobre el Estado. Este autor pone de manifiesto, en plena posguerra, la influencia de los mitos para deformar la entidad estatal creando caos, violencia y disolución del propio Estado. En su obra *El mito del Estado*, Cassirer contrapone una evolución del Estado racional entendido como una unidad que alcanza la homogeneidad, regularidad ejecutiva, legalidad y legitimación respecto a las fuerzas del mito que se apoyan en figuras como: el héroe, la masa, la raza, la supremacía, etc. Esta oposición originaria no es excluyente, sino más bien la condición de una cultura como lo es la occidental que ha edificado un ideal de Estado racional positivo que en ciertas épocas mengua su unidad política y entonces las fuerzas del mito llevan al decaimiento de la cultura y peor aún a la guerra civil y a la guerra con otras naciones.

Al respecto, nosotros hemos indagado lo siguiente: 1) someter a crítica al Estado racional positivo; 2) analizar cómo es que mengua ese Estado racional positivo y 3) si se considera aún la amenaza del mito en un mundo globalizado por el Mercado más interconectado entre sí que la época de posguerra. El resultado ha sido el siguiente:

En el primer capítulo hemos creído conveniente partir del planteamiento del problema con el fin de explicitar nuestra preocupación investigativa, sin hacer una referencia detallada de Cassirer, ya que el lector en general no está asociado al pensamiento del filósofo alemán. En este capítulo el lector encontrará la oposición originaria entre mitos y logos que ha acompañado a la filosofía desde sus orígenes.

¿Es verdad que las fuerzas del mito se hallan soterradas ante las fuerzas del logos que establece unidad política conocida como Estado? Esta pregunta tiene que ser contestada a lo largo de la investigación, sobre todo para saber qué estamos entendiendo por logos como sinónimo de razón. Pero no solo la dilucidación de razón es lo importante, sino de mito entendido como simbolismo. Hemos intentado reunir la dialéctica que hay entre mitos y logos en dos fuerzas oponentes: fuerzas imaginantes y fuerzas razonantes. Lo simbólico entendido como como imaginanería y lo racional entendido como resultado histórico de una instrumentalidad de la razón.

Esta conversión es precisamente la que analiza este primer capítulo, ya que para el lector asociado al pensamiento de Cassirer esta dialéctica le resultará impropia. Lo que hemos hecho es separar, en función metodológica, lo conceptual y lo imaginario con el fin de que operen las dialécticas de la cotidianidad. Cassirer analiza las formas simbólicas de la naturaleza conceptual, mientras que en Bachelard encontramos un análisis de las formas simbólicas de la naturaleza puramente imaginaria. Es conveniente señalar que no restamos importancia a la naturaleza conceptual de las formas simbólicas, sino que las hacemos fluir en la naturaleza imaginante, siguiendo por su puesto a Bachelard, para reunir dialécticas cotidianas (no categoriales) con el fin de eliminar ambigüedades en la imaginación.

Podemos decir que lo que caracteriza a este capítulo es una oposición ambivalente, pues el Estado racional positivo tiene una función legitimadora en cuanto que el origen del Estado moderno surge como afirmación y ampliación del poder político, cuya médula la componen el ejército y el servicio civil burocrático adiestrado, es decir los ejecutivos de este Estado. Una tesis realista contra una tesis legitimadora que es precisamente lo que no observa Cassirer que pone énfasis solo en la parte legitimadora para señalar al Estado racional positivo. Con esta diferencia podemos rastrear en la historia de las ideas políticas qué podemos llamar legitimación. Al respecto nuestro análisis utiliza el término calassiano de ordalía como sinónimo de legitimación, es decir la prueba que se da el Estado ante la crisis de excepcionalidad política que lo lleva a la disolución. De modo que el Estado racional positivo es aquel que se legitima una vez destruido el anterior Estado en los mismos términos como se presentaba el estatus anterior. Lo que describimos es una mera tautología del orden porque hemos develado un orden convencional que opera en mecanismos. Esto fue precisamente lo que no alcanzó a ver Cassirer: que el orden del Estado nación es tautológico porque obedece a un mecanismo que lo supera como lo es el del capital. A grandes rasgos esto es lo que se dice en el primer capítulo, pasemos al siguiente capítulo.

En el capítulo segundo, una vez que hemos trazado la separación que hay entre historia fáctica y legitimación tautológica, hicimos una evolución crítica de ese Estado racional positivo que culmina en la convención rousseauiana. El Estado como convención es el que constituye a la nación, no al revés. Sin embargo, esta tesis nada tiene de novedosa, si no que implica una deconstrucción para las teorías posteriores al liberalismo del siglo XIX y de mediados del XX. Fueron los defensores del incipiente Estado de derecho del último tercio del siglo XX, los

que comenzaron a atacar la visión del Estado antropomorfo que el liberalismo político-económico diseñó, a su imagen y semejanza en los dos últimos siglos. Aunque, también hay que decir que, este ataque continuó hasta la aparición de actual pluralismo político en una serie de propuestas que atacan directamente los ideales de homogeneidad y regularidad política que alguna vez definían los rasgos distintivos del Estado nación liberal. Este desplazamiento del Estado nacional liberal hacia el Estado de derecho culmina en un pluralismo político en el que evaluamos las propuestas acerca de integración y de crisis políticas que dejamos reservadas para el siguiente capítulo.

El capítulo tercero está destinado a recuperar dos propuestas de pluralismo político dentro de un nuevo marco de racionalidad. Podemos decir que con la llegada del Estado de derecho, los ideales del liberalismo se debilitaron ante la experiencia de guerras civiles y revoluciones de masas ocurridas a finales de los años sesenta del siglo pasado, de modo que surgieron propuestas de racionalidad más concretas como la de Habermas y luego la de Taylor. En este marco histórico analizamos críticamente el paradigma de racionalidad de Habermas, entendido como acción comunicativa, en donde este filósofo plantea su discurso, ante un escenario de crisis económica o crisis sistémica del capital que afecta directamente al Estado. Sólo hay acción comunicativa donde las partes en conflicto dialogan en una red jurídica establecida por el Estado. La intención de esta acción comunicativa consiste en otorgar y reconocer los valores que implica la comunicación de una demanda o solicitud ante el conflicto. Son los valores los que se juegan en los modos de vida y de los cuales el Estado tiene la obligación de normar en derechos.

Por otro lado, decimos que la propuesta de Taylor y el comunitarismo es consecuente con un pluralismo político que ataca al constitucionalismo contractualista y republicano liberal. Esta propuesta de pluralidad política está en desacuerdo con la homogenización nacionalista y aboga por la creación de identidades a partir de los textos fundacionales. Plantea una noción de identidad hermenéutica que hace posible el reconocimiento de lo propio y lo otro a partir de la tradición oral o escrita.

La crítica que hacemos a estas dos propuestas consiste en que han excluido a la dialéctica y a cualquier forma de lucha sin siquiera advertir sobre la eficacia que tiene la convención sobre un orden paradójico que nosotros hemos caracterizado como norma de certeza del orden: libertad e inequivalencia en las relaciones sociales entre los hombres. Una paradoja

que afecta los constructos de identidad desde la comunidad hasta el Estado nacional. Simplemente esta paradoja surge porque se trata de la valorización de un mecanismo, como lo es el capital, al cual le pone solución la convención en las crisis de excepcionalidad política severa que desarticulan al Estado. Básicamente lo que cuestionamos en este capítulo es que los discursos de Habermas y Taylor -que culminan en una conciencia dialógica- no anticipen la repetición de la violencia fundadora y conservadora de derecho que corresponde a un mecanismo de valorización que hasta ahora, no tiene otra solución que no sea el régimen de la convención. Como se trata de la repetición de la violencia, cuya solución efectiva la constituye la convención, como efectividad racional, nosotros oponemos la conciencia simbólica que permite el análisis de la violencia desde referentes míticos. Con esta crítica hacia las formas dialogizantes del conflicto hemos restituido la oposición originaria entre mitos y logos que habíamos prometido dilucidar en el primer capítulo bajo una perspectiva actualizada a diferencia de cómo lo había hecho Cassirer al tratar con el mito.

Es hasta el capítulo cuarto cuando analizamos al mito. En los anteriores capítulos sólo hemos desarrollado dos de los tres momentos que habíamos anticipado en este trabajo: 1) someter a crítica al Estado racional positivo y 2) ver cómo es que mengua ese Estado racional positivo. Hemos visto cómo se afirma este Estado a partir de crisis de excepcionalidad política-económica, es decir la capacidad efectiva que tiene el Estado convención para reconstituirse; cuyo correlato se encuentra en la historia de un orden establecido en estados nacionales. En otras palabras, hemos visto la efectividad de una racionalidad que lidia con la repetición de la violencia, en eso consiste la eficacia de una noción de razón instrumental con la que opera el Estado convención. Lo que resta es hacer una crítica a la violencia desde referentes míticos, desde una conciencia simbólica por oposición a una conciencia dialógica para recuperar una dialéctica conforme con la oposición originaria que hay entre mito y logos o traducida a nuestro lenguaje: entre mito y convención.

Desde diferentes tradiciones hemos reconstruido las aportaciones que hay sobre violencia mítica: Girard, Calasso y Benjamin, son los autores que tratan a la violencia mítica para referir la fundación de todo orden. Los tres coinciden en que todo orden surge con una violencia fundadora y conservadora; una violencia que llega a institucionalizarse hasta las prácticas más acabadas del Derecho que administra justicia. Sin embargo, existen semejanzas en cuanto a sus límites se refiere. Girard no va más allá de la institucionalidad

del Derecho; mientras que Calasso nos presenta una propuesta de análisis desde el rito o régimen de la expiación pasando por la violencia mítica hasta el régimen de la convención. Una propuesta de análisis sobre lo prehistórico e incluso transhistórico conforme se desarrolla la mente humana que se irá pacificando en su evolución. En cambio Benjamin plantea el problema de la violencia al proponer la condición violenta del conocimiento de la acción, en la que destino e historia coinciden en una dialéctica de superación. Esto es, si la violencia constituye al derecho entendido como Estado, cuál ha de ser el destino del derecho o propiamente del Estado en el devenir de la historia. Como no hay acción que no esté condicionada por la prohibición y la transgresión cuya mediación la constituye la violencia; de ello se sigue que hasta ahora el desarrollo del Estado en realidad es un desarrollo de la violencia, que lo va desintegrando y lo llegará abolir como el vestigio de una mente prehistórica, que tenía que procesar al derecho como una condición de la violencia para ciertas libertades.

De estas tres propuestas nos inclinamos por la de Benjamin, ya que permite apuntar hacia la disolución del Estado nacional, como será tratado en el último capítulo.

En el quinto capítulo desarrollamos una propuesta de análisis sobre el curso subsecuente del Estado nación en su proceso de desarrollo. Recuperamos la propuesta kelseniana sobre la superación del derecho internacional general o consuetudinario que será superado por una red internacional de derecho internacional convencional. Los límites que presenta el Estado nación se deben a que el actual derecho internacional presenta dos obstáculos: un derecho ejercido por las naciones más poderosas y el dogma soberanista que impide la ampliación de un sistema de derecho convencional. Kelsen siempre fue uno de los principales teóricos juristas que fomentó al Estado de derecho al grado de proponer la superación de las barreras nacionales. Sin embargo no superó la racionalidad de la convención, simplemente lo que propone es que una vez que el Estado nacional sea disuelto por una red jurídica internacional, los Estados tendrían que conformar una convención en los mismos términos que el Estado republicano.

Esta propuesta crea sospechas en cuanto que los estados hegemónicos beligerantes no cesaran de ejercer sus influencias en las actuales zonas geopolíticas y de comercio. Para nosotros lo conveniente del análisis sobre la superación del Estado nacional consiste en ver cómo ha evolucionado la influencia de estos estados en el marco de la formación y desarrollo de un

mercado mundial cada vez más global. Al respecto lo que pudimos observar es que en la medida en que evoluciona este mercado los estados se someten a revoluciones políticas y revoluciones de multitud, siendo las primeras las condicionantes para la creación de Estados que revelan el fenómeno de la repetición de la convención a nivel nacional y por supuesto la entrada en vigor de una nueva etapa de pacificación influida por los estados hegemónicos. Este proceso ha mostrado hasta ahora cierta regularidad, de esta manera hay que suponer, que este proceso seguirá comportándose de la misma forma hasta lograr una expansión total del mercado; hasta que disuelva efectivamente a los estados nacionales y crear un mecanismo de derecho internacional, que tal vez sea convencional como lo propone Kelsen.

Para continuar con la crítica de la violencia mítica, decimos que Estado/Mercado constituye los gemelos fundacionales, en donde uno mata al otro para crear al nuevo orden. Nuestra propuesta de análisis consiste en que el Estado nacional será absorbido por el mecanismo del Mercado entendido como una red de comunicación para el libre flujo de mercancías que hasta ahora se ve limitado por los tráficicos intrafronterizos de naturaleza soberanista.

Sin embargo, este proceso no excluye en absoluto a la violencia que funda y conserva derecho como lo sugiere Benjamin, para describir la condición violenta del conocimiento de la acción. El derecho internacional convencional tendrá que cimentarse sobre una violencia fundadora que acabará en un periodo de pacificación como lo propone Karatani, al cual seguimos en el curso de este análisis.

Por último, quisiéramos hablar de las conclusiones.

Tras una propuesta de análisis que actualiza la oposición originaria entre mito y logos en los asuntos del Estado, hemos analizado la racionalidad del Estado convención que Cassirer da por supuesto; al respecto hemos concluido que se trata de una noción de racionalidad funcional cuyo límites le pertenecen a la legitimidad de un orden paradójico que hemos nombrado como norma de certeza: libertad e inequivalencia en las relaciones sociales. Una noción de racionalidad que opera en función de un mecanismo que articula el capital en cuanto mercado mundial.

Calasso había dicho que el régimen del rito es sustituido por el mito, y éste por la convención, así que hay que asumir que el régimen de la convención constituye una artificialidad que se somete a repetición en la historia de las revoluciones políticas y que institucionaliza al conflicto constitucionalmente en cuanto Estado nación. Sin embargo, este Estado nación se

ha convertido en una barrera para el desarrollo del Mercado, al grado que apenas se alcanza a dibujar lo que podemos entender como un proceso de languidez del Estado nación que ha comenzado por la proliferación de un pluralismo político, por el consumo que elimina barreras propiciado por el Mercado y por un dogma soberanista que ha evolucionado como límite en comparación con una red de comunicación del flujo de mercancías. Estos antecedentes serían los principales condicionantes de las futuras escaladas beligerantes que abolirán al Estado nación, como lo conocemos hoy, y que aún administra derecho, poder y cultura. En pocas palabras, estamos comenzando un desplazamiento de los puntos de referencia del poder constituido en derecho internacional convencional, en donde el régimen de la convención y su eficacia pasara a someterse a procesos globales más complejos que los del Estado nación.

Advertimos que esta tesis no pretende defender una postura netamente marxista, sino que el análisis de la convención tiene como resultado la descripción de una racionalidad instrumental con la que se ha desarrollado el capital, es decir, sólo analizamos una configuración de un momento o etapa donde el capitalismo global se está perfeccionando en función del régimen artificial de la convención que había sido limitada en su análisis únicamente al Estado nación.

Esto significa que apenas si hemos captado una pequeña etapa de la ordalía de la convención, ahora nos queda ver su despliegue mundial en mimesis con el Mercado, libre de la melodía escandalosa del terruño nacional. Vamos a ver al régimen de la convención en su esplendorosa artificialidad momentánea y tautológica, para instaurar la norma de certeza del orden, libertad e inequivalencia en las relaciones sociales.

Pero esto no quiere decir que nuestra tesis sea pesimista, sino más bien el susurro de una época de mayor fluidez de la riqueza capitalista y como la solución absolutamente plausible de la racionalidad política que ha construido Occidente en los últimos trescientos años, para superar los problemas de convivencia y autosuficiencia de una humanidad, la cual sigue evolucionando en formas de asociación cada vez menos cruentas y más globales.

Defendemos una tesis realista en el sentido de señalar el derrotero del reacomodo geopolítico, en función de un mercado mundial cada vez más interconectado que utilizará la violencia fundadora y conservadora como hasta ahora lo ha hecho al someter a los estados por el mismo rumbo. Por tanto, la violencia mítica seguirá acompañando a estos procesos de configuración

histórica, en donde la oposición originaria de mito-logos, seguirá cumpliendo su cometido sólo que ahora entendida como mito-convención.

Capítulo I. Planteamiento del problema

La pregunta que sirve como hilo conductor para el tratamiento del tema que exponemos aquí es la siguiente: se puede hablar de crisis de identidad en el Estado nacional vigente. La

respuesta que esperamos encontrar consiste en que no se trata solo de justificar un concepto de crisis para luego ajustar unos criterios racionales con los que debe conducirse el Estado. Más bien, investigar si el actual Estado no le está sucediendo algo parecido a lo que le sucedió a los estados políticos anteriores, el tiempo, que languidece toda cosa que se consideraba eterna.

En otras palabras, en el supuesto de que hay crisis de identidad en el Estado nacional se debe a que los principios que alguna vez lo soportaban ya no lo hacen con la misma fuerza, sino que ahora la idea de una sola identidad ya no parece ser la única fuerza de constitución del Estado actual.

Al hablar de fuerzas que crean al Estado parece que se define todo lo que ha sido el Estado. Cassirer (1974: 851) por ejemplo pensaba que tras la Segunda Guerra Mundial debía desarrollarse una “labor crítica para despojar de elementos míticos a los principios de racionalidad del Estado occidental. Una de las fuerzas que se debía combatir era precisamente las fuerzas soterradas del mito en la construcción de un nacionalismo que fuera más allá de los límites de un Estado”. En su obra titulada *El mito del Estado*, Cassirer hace un recorrido de cómo la presencia del mito ha formado una fuerza que se opone a los principios de racionalidad de que deben prevalecer en un Estado, creando con ello una imagen digna de filosofía de la historia, en la que mitos y logos van definiendo la cultura en todas las épocas tras languidecer el tiempo a los Estados.

Esta imagen también obedece a una noción psicoanalítica de represión cuando dice: “Las fuerzas del mito fueron reprimidas y sojuzgadas por fuerzas superiores, mientras estas fuerzas intelectuales, éticas y artísticas estén en plenitud, el mito está dominado y sujetado, pero cuando empiezan a perder su energía, el caos se presenta nuevamente. Entonces el pensamiento mítico empieza nuevamente a erguirse y a inundar la vida social y la cultura del hombre” (Cassirer, 1974: 352).

Desde luego que esta sentencia no es definitiva, Cassirer se esfuerza por comprender al mito, incluso por hacer una descripción detallada en la historia de la filosofía política, en la cual el mito prevalece. Su labor imprescindible es alertar a la razón ante la presencia del mito en la constitución racional del Estado moderno.

Sin embargo, de ¿dónde surge el Estado moderno? La respuesta que da Carl Schmitt es muy convincente porque define los orígenes de cierta racionalidad instrumental del Estado:

El Estado moderno ha nacido históricamente de una técnica política. Con él comienza, como un reflejo teórico suyo, la teoría de la razón de Estado, es decir, una máxima sociológico-política que se levanta por encima de la oposición de derecho y agravio derivada tan solo de las necesidades de la afirmación y de la ampliación del poder político. El ejército y el servicio civil burocrático adiestrado, los ejecutivos la médula de este Estado, el cual es por esencia ejecutivo (Schmitt, 1985: 44).

Aquí la palabra Estado no tiene otros fines que no sean los de ampliar el poder, una noción de Estado meramente fáctica por oposición a la “concepción de corte platónico donde el Estado es administrador de justicia regido por principios de generalidad, orden, regularidad, unidad y legalidad” (Cassirer, 1974: 85). No obstante, sucede que nos gustaría creer, que la evolución del Estado moderno está alejada de la descripción que hace Schmitt, y en cambio admitir el modelo de Estado racional en el que predomina generalidad, orden, regularidad, unidad y legalidad, que debe de guardarse y tenerse en estima. Sin embargo, es un modelo meramente ideal. Idealidad y realidad se oponen ante un hecho, que el tiempo languidece a los estados, de modo que es más conveniente decir que los estados evolucionan con técnicas políticas que con ideales immanentes.

Esto no quiere decir que estemos defendiendo una tesis negativa, sino que la naturaleza del poder político no parece haber cambiado, sino que se ha refinado en un orden de estados nacionales. De modo que decir que el Estado adoptó la forma de nación como una técnica política, no sólo es plausible sino que sigue siendo, dentro de una razón instrumental, factible hasta la actualidad.

En cambio, asumir que el Estado es producto de los ideales de la razón, nos parece que es una tesis un poco pasada de moda, que necesita ser actualizada en otros esquemas. En este sentido, nos parece que la labor crítica de Cassirer para contener al mito debe ajustarse a nuevos métodos de integración política que han estado surgiendo los últimos cincuenta años, así como a nuevas formas simbólicas que han despertado, dentro del concepto de nación, y que han ido menguando al Estado; lo han relativizado. No sólo la presencia del mito sino que ha contribuido en gran parte el pluralismo político de forma decisiva.

Lo que ha perdido fuerza, son esos ideales de la razón: generalidad, unidad y regularidad, y que se había adjudicado el Estado nación como una entidad monolítica. Si acaso hay sobrevivientes de estos ideales de la razón pueden ser: legalidad y legitimidad, pero bajo

otros aspectos muy distintos de aquellos de la guerra fría y de la caída de los países del Este de Europa.

Así, Gellner (2001: 13) le pone fin a la sustancialización que se había hecho en torno a la nación, al decir que es el Estado quien funda a la nación con el fin de establecer sus principios de identidad. “Para decirlo en pocas palabras, el nacionalismo es una teoría de legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos, y especialmente que no deben distinguir a los detentadores del poder del resto, dentro de un estado dado” (Gellner, 2001: 8).

Según se deduce, tuvieron que pasar treinta años para que la tesis de Schmitt viniera a confirmarse: que la ampliación del poder político no tiene naturaleza nacional, sino que es una condición humana que se define en su ejercicio e influencia; que el nacionalismo no es una religión política, sino un método de integración jurídico-político, en donde se afirma y se amplía el poder de quien lo ejerce.

Sobre las bases de esta tesis de eco weberiano la evolución del Estado se presenta como producto de un racionalismo instrumentalista identificado con el capitalismo, lo cual no deja de ser sospechosa, como si el mismo capital no formara parte del imaginario que hace que crezcan las ciudades, prosperen los pueblos y abunde el comercio y toda esa poética de la modernidad del progreso ininterrumpido, que aún se sigue narrando en los estados nacionales.

La narración del progreso ascendente es parte integrante de esa razón instrumental, fría y calculadora que asume que ha prescindido de toda ensoñación, más bien lo que vemos es que es su complemento. Ni siquiera el concepto de razón más recalcitrante como es la razón instrumental escapa de la ensoñación puesto que la descifra en sus intenciones de poder.

Algo que le hizo falta a Cassirer, en su descripción del mito fue advertir que el simbolismo cumple la función de descifrar los resortes del poder, la violencia y la represión que una sociedad se da para buscar sus fines en la cultura. Así, la ensoñación, como esa facultad opuesta a la razón ayuda a remover y descifrar lo que un discurso formal excluye por su incomprensión. El Estado nacido del racionalismo y la tecnicidad es precisamente lo que se ha puesto en duda en los últimos veinte años por el pluralismo político, y la fase del consumo global capitalista. Estas dos fuerzas han permitido que la presencia del mito se encuentre más

cercana a la vida cotidiana que a las teorías y discursos estatales, por tanto, podemos decir que hoy la fuerza del mito está más subordinada de lo que estuvo en los tiempos de Cassirer. El mercado no fue atacado por Cassirer, no pensó que fuera un factor decisivo para el pluralismo cultural y para la presencia del mito, como tampoco supuso que la ensoñación fuera reveladora de la violencia, incluso que no toda violencia fuese mítica sino expiatoria. El Estado racional ejerce a su modo una violencia expiatoria al consentir y advertir como legítima la violencia del mercado sobre la subjetividad del trabajo.

Lo que deseamos sugerir, es que el simbolismo sufre después de Cassirer una reorientación epistemológica, en la que ya no se ven a las formas simbólicas atadas al problema del lenguaje y la representación, sino que se busca la vida onírica del individuo y la comunidad. En otras palabras: hasta Cassirer se analizan las formas simbólicas de la naturaleza conceptual, mientras que con Bachelard encontramos un análisis de las formas simbólicas de la naturaleza puramente imaginaria. A simple vista parece fácil la distinción, pero no lo es y menos aún notar la operación que realiza cada uno. Veamos por qué.

Cassirer y Bachelard son herederos del psicoanálisis: van a las profundidades para describir las manifestaciones motrices, las tendencias y apetitos que se traducen en movimientos de represión y descarga en un sistema cultural de prohibiciones que explican el totemismo, el crimen y la neurosis. Sin embargo, aquí comienza la diferencia, Cassirer se considera discípulo de Kant, y fue precisamente Kant, quien había puesto de manifiesto que en el método de interpretación científica hay una oposición fundamental: “hay dos grupos de investigadores y científicos: el primero sigue el principio de homogeneidad, el otro el principio de especificación. El primero trata de reducir los más diversos fenómenos a un común denominador, mientras que el otro rechaza esta pretendida unidad o similitud: en vez de subrayar los rasgos comunes, anda siempre en busca de las diferencias” (Kant, 2004: 445). Esta diferencia le permite a Cassirer decir que “el arte ofrece una unidad de intuición; la ciencia nos ofrece una unidad de pensamiento y la religión y el mito nos ofrece una unidad del sentimiento, en donde esperanzas, temores y riesgos aparecen simbolizados bajo la operación de homogenización: cosas más discordantes aparecen enlazadas para perder todo rasgo de individualidad” (Cassirer: 1974: 53). Por tanto, la cultura occidental no ha sido más que congruente con el principio de especificación para combatir las formas simbólicas, mediante la unidad del pensamiento científico, situación que no ocurre con las demás

culturas, en la que lo discordante confluye para hablar de religión y política al mismo tiempo; alquimia y ascensión, etc.

Cassirer se ocupa de las formas simbólicas de la naturaleza conceptual porque son el legado donde el hombre vuelca su experiencia y sus formas de pensar conforme a leyes internas (Cassirer, 1985: 159).

En cambio, la operación que hace Bachelard (1978: 12) para referirse a las formas simbólicas de naturaleza puramente imaginativa, se basa en el supuesto según el cual “hay dos regímenes en la vida: una de actividad psíquica diurna y otra nocturna; la diurna le corresponde la lógica formal, discontinua como la actividad del trabajo; mientras que la nocturna consiste en el onirismo de los sueños que se prolongan en nuestras ensoñaciones de la vida cotidiana, son duraderos y continuos porque conforman un equilibrio emocional que se da entre realidad y ensoñación como principio de salud mental”. El psicoanálisis en la mayoría de sus análisis se había referido al enfermo para analizar la actividad onírica mas no a al equilibrio que constituyen las fuerzas imaginantes en la creación de los valores psicológicos con el que cartografiamos al mundo real.

Por tanto, la diferencia que hay entre Cassirer y Bachelard, estriba en que este último no ve en las fuentes simbólicas enfermedad y retraso; no apuesta por la primacía de las fuerzas racionales, sino por la imagen de un ser de superficie, como lo es el hombre en el que al igual que el anfibio confluyen dos estados indisociables en su ser: profundidad y superficie; ensoñación y conceptualización, adentro y afuera; arriba y abajo como coordenadas de navegación de la cultura.

Lo paradójico es que Bachelard no llegó a escribir prácticamente nada sobre el Estado, sino que se dedicó a reconstruir un psicoanálisis fenomenológico de la dialéctica de la cotidianeidad sin ninguna estancia privilegiada como lo es el Estado nacional, en cambio fue consecuente con la tarea de dialectizar las apariencias paradójicas de la cotidianeidad, como textura ontológica que va definiendo al hombre en su cultura. Nos ofrece por tanto un paradigma de análisis cultural opuesto al de la *República* de Platón (2000: 89), que asume la idea de similitud psicológica entre Estado=hombre individual, en donde se asumía que en la medida en que psicológicamente se organiza la colectividad se afectaba directamente a la psique del hombre particular, causando corrupción y ruina en los estados.

Hoy por el contrario, parece que la autonomización del Estado por un lado y del Mercado por el otro como fuerzas que diseñan la cultura no parece imponerse uno sobre el otro, aunque hay razones para decir que la subjetividad individual parece responder más aun topomercado instalado en su psique individual que define la textura cultural que las decisiones decretadas por un Estado nacional cualquiera. ¿A caso esto sugiere una de-estatización psicológica para hacer creer que el Estado como toponomos, como lugar de ley no es tan importante como el topomercado que habita en la ensoñación del individuo para referirse a los valores psicológicos como lo había proyectado Bachelard?

Tal vez esta crítica sea la descripción de una crisis más aguda que yace en el Estado nacional de hoy, por tal motivo creemos que el planteamiento del problema tiene como punto de partida no tanto la amenaza que representa el mito en las diversas teorías constitucionalistas sobre el Estado, sino señalar que el ideal de Estado racional no ha tenido lugar, sino lo que ha prevalecido son métodos políticos de integración y exclusión que dibujan la geopolítica contemporánea, en donde el mito sigue cumpliendo una función de asimilación dentro del Estado nacional sin que sea un peligro como en la posguerra de Cassirer.

Incluso podemos decir que mito y Estado cohabitan estratégicamente en un mundo global inundado de pragmatismo, en el que la verdad fundada por la razón ya no importa, sino solo los acuerdos estratégicos de poca duración. Esta misma idea vale para la formación de la ley, dentro de los estados nacionales en las que ningún grupo se impone a los demás, sino solo el acuerdo pragmático-estratégico que constituye el carácter de ley aplicada a un segmento de realidad jurídica.

Por tanto, podemos decir que el mito ya no representa, frente al pragmatismo, esas fuerzas indómitas como en la época de posguerra, ahora adquieren un valor de desciframiento dentro de un pluralismo político cuya función es dar juego a las fracciones políticas para autoreferirse en un ajedrez incansable de acuerdos momentáneos tanto adentro como afuera del Estado nación. Tal vez, sea este juego el que ha contribuido decisivamente para que ese Estado racional positivo languidezca en un escenario global.

Habría que probar esto último, no sólo su sentido sino bajo qué condiciones se lleva a cabo la adopción de un ideal meramente operativo carente de substancialización como lo era el ideal del Estado nacional que impregnaba la cultura del siglo XX.

Para esto, proponemos un plan de análisis que consiste en dejar desprovisto de sentido el ideal de Estado racional positivo que funda a la nación para luego substancializarse, es decir para homogeneizar a una cultura conservándola. Debe de dejarse en claro que este ideal ya no es operativo o por lo menos el Estado lo sustituyó por un ideal pragmático-operativo, para seguir diferenciándose en cuanto Estado nación frente a otros estados con las mismas características.

Lo que sugerimos es analizar críticamente el ascenso del Estado nación con la idea, según la cual la cosa pública jamás debía languidecer frente al tiempo; a éste debía domesticarse con principios racionales para que los hombres vivieran en paz con los beneficios del progreso, la ciencia y el trabajo. Un ideal de la modernidad que pronto se extendió a la ilustración y que posibilitó el ascenso de un mundo establecido por naciones.

A finales del siglo XVIII y principios del XIX por doquier se alzaban las naciones como un espacio dado a una noción de progreso identificada con el capitalismo que requería de ciertos compromisos adquiridos por estos nuevos espacios políticos. Se requería asumir la liberalidad que representaba el progreso, de modo que las naciones debían comprometerse a un ajuste de imagen y semejanza con la mentalidad liberal que no se asumía como ideología, sino como una forma de ser del Estado y del comercio. Así, podemos decir que el ideal del Estado racional positivo es en realidad la adopción de una homogenización de los principios liberales que excluyeron y devastaron la cultura anterior con métodos diversos para luego substancializar un Estado nacional excluyente de las etnias y de cualquier forma de creatividad política que lo contradijera.

En el siguiente capítulo analizaremos esta absorción del Estado nacional por el liberalismo, lo importante que hay que señalar, es que se ha defendido esta metodología política con el engaño de que el Estado racional positivo estaría exento de barbarie, lo cual es absolutamente falso. Los defensores del Estado nacional positivo sólo estarían defendiendo al liberalismo y su metodología menos cruenta a sus ojos que el anterior orden de privilegio estamental.

Como este argumento está muy en desuso, la forma de domesticar a la cultura por medio del liberalismo ha tenido sus críticas hace no menos de cincuenta años, de modo que lo que se cuestiona hoy son precisamente esos métodos de homogenización que el liberalismo a nombre de la nación realizó sepultando a las etnias. Con esta crítica ha habido un auge en la fundación de horizontes de reconocimiento de las etnias al grado que desconocen la

fundación de la nación como suya, como patrimonio público que se da al mundo. Así nace un discurso antihegemónico que ha cuestionado a los inicios de la nación y su derrotero en la historia.

Este discurso ha frenado la petulancia con que el Estado nación fabulaba su fundación, en cambio se ha propiciado un pluralismo político inestable, que sigue paradójicamente respondiendo a los ideales del mercado. El etnicismo tuvo el valor de acabar con la homogenización de un Estado sustancialista al convertirlo en multiétnico y multicolor, pero sólo en lo político, en lo económico sigue tributando de la exclusión y la violencia capitalista. Tal vez, esto se deba a que no se ha hecho un estudio serio sobre la violencia y sólo se ha conformado con los hachis de las palabras del alucinante mito. Tiene sus límites quedarse solo con la crítica de la narración fundante del Estado nación, para luego adoptar o echar mano de algún mito propio de las etnias para diferenciarse del Estado hegemónico; hay que ir a la violencia para hablar del orden que es precisamente lo que no hace el etnicismo para revertir al capitalismo del cual no ha salido.

Sucintamente, proponemos el siguiente esquema, de acuerdo con lo desarrollado hasta ahora.

- 1.- análisis crítico del ideal del Estado racional positivo
- 2.- análisis crítico del pluralismo político
- 3.- análisis crítico de la violencia

Proponemos estos tres puntos para acercarnos al problema, que consiste en saber si la crisis del Estado nación es crisis de eficacia política o en su defecto, estamos ante la presencia de un fenómeno de menguación estatal global, porque no se garantizan realidades como crecimiento económico, protección, solidaridad, legalidad, sino que es a base de coacción y uso de la fuerza como formas predilectas para afirmar al Estado.

Habría que ver si esta menguación, tiene que ver con la idea que los neurólogos defendían en la década de los 80's, para decir que "la evolución humana ya no está condicionada por lo biológico, sino por la capacidad de organización social del hombre para autosostenerse con formas de integración social que sean afirmativas para la vida y la cultura" (Sagan, 1980: 70). Si es así, entonces el Estado nación no sólo no está languideciendo, sino que se está convirtiendo en un obstáculo en todas direcciones.

Veamos si esta afirmación es correcta o en cambio sigamos culpando al mito y sobre todo a la imagería, como esa loca de la casa que habita en nuestra mente y que nadie sabe qué hacer con ella.

Capítulo II. Evolución del Estado racional positivo

Hay una fuerte tendencia de la filosofía occidental para que los tiempos no languidezcan a las cosas. Posiblemente sea Maquiavelo el que represente un parteaguas, entre la visión antigua de la naturaleza cíclica de las cosas y la visión moderna para domesticar el tiempo para que no languidezca.

Políbio (2000: 10 ss) en el libro VII de sus *Historias* describe la *anaciclosis* conocida como historia cíclica de las repúblicas antiguas (monarquía, aristocracia, democracia y sus

respectivas desviaciones corruptibles: despotismo, oligarquía y demagogia), en el que la temporalidad de la sucesión de los órdenes, conforman una dramatización del ciclo completo, que podía durar incluso mil años. En esta historia cíclica los antiguos podían saber que las cosas civiles tendían necesariamente a la corrupción. Sin embargo, la temporalidad cíclica de la *anaciclosis* a pesar de que era la misma en su rotación, no por ello los hombres eran los mismos¹, había entre ellos unos de mayor estatura, de mayor virtud que otros; por eso, a pesar de que el ciclo se iniciaba tras haber pasado la dramatización de cada forma de gobierno, el progreso llevado en su seno, consistía en que los grandes hombres hacían más duraderas unas republicas que otras que habían sido fundadas por hombres de mediana estatura. El orden del poder fundado en la *anaciclosis*, implicaba una dominación, una domeñación de la arbitrariedad del tiempo de la diosa fortuna sobre las cosas humanas. Maquiavelo lo expresa del siguiente modo:

(...) al cambiar la fortuna y al permanecer los hombres obstinadamente apegados a sus modos de actuar, prosperan mientras hay correspondencia y menguan tan pronto como empiezan a separarse. (...) es preferible ser impetuoso y no cauto, porque la fortuna es mujer y se hace preciso, si se la quiere tener sumisa, castigarla y golpearla. Y se ve que se deja dominar antes por éstos que por quienes proceden friamente. Por eso, es siempre, como mujer, amiga de los jóvenes, porque son menos prudentes y más fogosos y la dominan con más audacia (Maquiavelo, 2009: 144).

Sólo domeñando a la fortuna podía cimentarse el orden humano, aunque éste fuera muy breve, muy susceptible a la corrupción de los ciudadanos, de las instituciones y de las leyes. No obstante, el orden se sostenía gracias a la virtud de los grandes hombres que habían fundado el orden y su temporalidad en medio de la excepcionalidad política o crisis de Estado. Para Maquiavelo, la domeñación de la fortuna implicaba dominación de la excepcionalidad política: siempre cabe la posibilidad de fundar un nuevo orden; pese a su corrupción temporal, siempre cabe la praxis política, el experimento que asegure la durabilidad del orden.

En la *anaciclosis* había frustración porque la temporalidad del orden se marchitaba, se corrompía, pero siempre cabía la astucia y las fuerza propias (o ajenas) para una refundación

¹ Lo extraordinario del asunto, de la situación en la que se encontraba el estado en su conjunto, obligaba a que las circunstancias forjaran hombres extraordinarios. “Por eso vemos desfilar en los diversos círculos de la *anaciclosis* un Moisés, un Pericles, un Sila, un Julio Cesar, un Augusto, y hasta un César Borgia” (Bermudo, 1994: 120)

más perfecta que la anterior, esto significaba que había una forma de gobierno mejor que otra, no había un criterio de valor que dijera que una forma de gobierno era superior que otra, sino que en la sucesión de las cosas civiles, la forma de gobierno de mayor durabilidad era la que mejor estaba cimentada por su fundador; por las leyes que había proyectado y por los ciudadanos que respetaban esas mismas leyes. Por tanto, podemos decir que en Maquiavelo el poder del orden de una forma de gobierno no se somete a crítica porque era la temporalidad la que estaba arraigada en la excepcionalidad política cuando un régimen era suficientemente débil para no aguantar la corrupción de las cosas civiles. La siguiente analogía con la naturaleza explica esta implicación:

Al igual que todas las cosas de la naturaleza que brotan y crecen precosmente, tampoco los estados que surgen súbitamente pueden tener raíces ni ramificaciones firmes que los defiendan del tiempo adverso, salvo que quienes se han convertido en forma tan repentina en príncipes posean tanta virtud que sepan prepararse rápidamente para conservar lo que la fortuna ha depositado en sus manos, y sean capaces de asentar después los cimientos que los otros echaron antes de llegar al principado (Maquiavelo, 2009: 62).

La excepcionalidad política, o lo movedizo del orden, hace que cada ciclo de régimen (monarquía, aristocracia, democracia) esté condicionado a existir. Ningún orden en la *anaciclosis* es eterno, pero tampoco ningún régimen sigue al otro necesariamente, sino que un mismo orden puede durar y perdurar con la misma intensidad que su antecesor, por eso no se trata, en definitiva, de una sucesión cabal de un régimen sobre otro, sino de asumir en la excepcionalidad (*la crisis*) como fundamento del orden y pronóstico de su duración, con la convicción resuelta de que cuando se trata del poder y de las cosas civiles (de la república) la *anaciclosis* conforta a los hombres de seguir adelante, pues siempre es posible un nuevo *principatibus* o sujeto de poder como lo llama Tony Negri. Siempre es posible fundar un Estado pese a lo impredecible de los tiempos.

En la temporalidad del orden antiguo, en la *anaciclosis*, el tiempo estaba domesticado para todos los regímenes, no había la pretensión de domesticar al tiempo en un solo régimen, sin embargo; Maquiavelo deja al descubierto el gran problema de lo movedizo; de la inestabilidad del orden y su imposibilidad de legitimación absoluta. “Este problema no es otro más que el gran problema del *principatibus o poder constituyente* que consiste en su eternidad como problema” (Negri, 1994: 67): <<quien conquista al Estado impone un nuevo orden y la ordalía de su legitimación>>. El *principatibus* acarrea un problema que ya no

estaba previsto en la *anaciclosis* y justamente es el problema de la legitimidad, pues el Estado puede ser conquistado por cualquier particular que se eleve a sujeto de poder: desde el monarca, la aristocracia, hasta una clase social.

El *principatibus* de Maquiavelo rompe con la *anaciclosis*, pero abre, al mismo tiempo una nueva determinación del orden a partir de la excepcionalidad. La excepcionalidad, es decir, la crisis política por la que atraviesa cualquier Estado, que lo lleva a su destrucción –después de Maquiavelo- ya no estará sujeta a una dramatización de una forma de república a otra; la temporalidad del orden ya no atravesará por los metabolismos estacionales de los estados, sino que ahora el orden se cimentará en la repetición de un mismo origen, expulsando con ello la dramatización de los círculos del orden y del poder.

Originalmente aparece una idea para superar la dramatización cíclica de la historia, Durand (2004: 108) la nombra *régimen del acuerdo viviente*, que constituye una nueva determinación del orden y del poder que ya no está sujeta a la dramatización circular de los tiempos. Ya no son los tiempos los que determinan al orden, sino que frente a los tiempos predomina la idea de un contrato originario que garantiza la paz ante los sobresaltos de las cosas civiles, en el sentido en que concibe Hobbes:

(...) durante el tiempo vivir sin un poder común para mantener a todos en el temor, que están en esa condición que se llama guerra; Y tal guerra; Como es de todo hombre, contra todo hombre. Para la guerra, no sólo en la batalla, ni en el combate; sino en un intervalo de tiempo en que se conoce suficientemente la voluntad de combatir por batalla, y por lo tanto la noción de tiempo debe considerarse en la naturaleza de la guerra; Como es en la naturaleza del tiempo. Porque como la naturaleza del mal tiempo, no está en una ducha o dos de lluvia; Sino en una inclinación de muchos días juntos: así la naturaleza de la guerra no consiste en la lucha real; Pero en la disposición conocida para ello, durante todo el tiempo no hay garantía de lo contrario. Todo el resto de tiempo es paz (Hobbes, 2005: 102).

La idea de régimen del acuerdo viviente le permitió a Hobbes proponer un orden instaurativo en donde la monarquía ya no estuviera a merced del ritmo de la *anaciclosis* sino que se sostuviera por medio de un contrato que hiciera responsables a todos sus miembros individuales de la obligación de sostener al orden pese a las tempestades del tiempo:

Para una ley fundamental, en cada comunidad es que, que siendo quitado, la comunidad se pierde, y está totalmente disuelto; Como un edificio cuya fundación es destruida. Y por lo tanto, una ley fundamental es aquella por la cual los sujetos están obligados a defender

cualquier poder que se le da al soberano, ya sea un monarca o una asamblea soberana, sin la cual la comunidad no puede soportar; Tal como es el poder de la guerra y el ritmo, de la judicatura, de la elección de los oficiales. Y de hacer lo que crea necesario para el dios público (Hobbes, 2005: 237).

Al decir que el acuerdo viviente hace responsables a los hombres del orden y de su temporalidad, significa que se trata de domesticar a la excepcionalidad política tras los sobresaltos de los diferentes sujetos de poder (monarca, aristocracia o pueblo) asegurando el control, la operación y eficacia desde los mismos individuos. Con esta operación los individuos han expulsado el ritmo cíclico de las cosas humanas al mismo tiempo que han impuesto su propia temporalidad. Han sustituido el ritmo cíclico del orden por un orden fundado en un acuerdo viviente, en un contrato social que ya no tiene ninguna referencia, ningún anclaje en el eterno movimiento de la naturaleza. La idea de acuerdo viviente consiste en la huida de la naturaleza, en la creación de una segunda naturaleza de la que ahora parte este nuevo orden.

No obstante, a la idea contractualista hobbesiana le hacía falta mayor generalidad y plasticidad, le hacía falta que el contrato social estuviera asimilado en el régimen de la convención: una creación completamente artificial, una abstracción que consiste, precisamente, en que hace imposible al tiempo de la naturaleza, porque es un orden intemporal, eternamente viviente. Tan sólo es posible un origen, un sólo origen, en donde aparezca la convención, lo demás son repeticiones del origen. El precursor de esta idea es Rousseau quien dice:

Antes de examinar el acto por el cual un pueblo elige a un rey sería bueno examinar el acto por el cual un pueblo es un pueblo; porque siendo este un acto necesariamente anterior al otro, es verdaderamente fundamento de la sociedad. En efecto, si no hubiera convención anterior, ¿dónde radicaría la obligación para la minoría de someterse a la elección de la mayoría, a menos que la elección fuera unánime? (Rousseau, 1990: 26).

El acuerdo viviente o pacto social no tendría significación sin esta abstracción, que es la convención, sin este dispositivo formal que elimina cualquier diferencia real, que enjaula, encadena y domestica las diferencias absolutas presentadas precontractualmente. Prestatalmente, hay diferencias de linaje, de clase, de lengua, de simbolismos pero la

convención las elimina en su interior, las hace acéticas para establecer el orden como lo aconseja Rousseau:

Aquel que ose emprender la obra de instaurar un pueblo, debe de sentirse en estado de cambiar la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande, del cual recibe, en cierto modo, este individuo, su vida su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir una existencia parcial y moral por la existencia física e independiente que hemos recibido de la Naturaleza. Es preciso, en una palabra, que quite al hombre sus fuerzas propias para darle otras que le sean extrañas, y de las cuales no pueda hacer uso sin el auxilio de otro (Rousseau, 1990:54).

La operación acética y aséptica que se realiza al interior de la convención termina domesticando no sólo a sus miembros individuales, sino a la temporalidad de éstos, en la medida en que ya no es posible ningún símbolo, ninguna reminiscencia que se encarne en los individuos, en su imaginario sino simplemente basta el asentimiento de éstos para que esta operación cobre vida:

<<Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poner bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo. >> Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuestos de tantos miembros como votos tiene una asamblea, el cual recibe de ese mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad (Rousseau, 1990: 28).

En definitiva, la operación de la convención consiste en la ejecución eficaz de instituir al conflicto y lo abigarrado de su existencia mediante un simple asentimiento de la autoconciencia que afirma su determinación. La autodeterminación de decir un *sí* a una unidad que lo acoge como pueblo. La convención es, entonces, esa fuerza abstracta que toma el revestimiento del pueblo, no de este o de aquel pueblo, sino del sujeto político abstracto que ha logrado la institucionalidad del conflicto con la operación eficaz del acuerdo viviente. El sujeto abstracto que ha logrado el acuerdo viviente, es decir, la convención del pueblo o segunda naturaleza (que ha dirimido los conflictos en su interior) es la expresión eficaz que instituye todo el orden, tanto jurídico-político (Derecho y Constitución) como espacio-temporal (soberanía e inalienabilidad del orden). Esta invención de la cultura occidental

soportará, después de Rousseau, todo ese metabolismo que sufrirán las diferentes culturas que adopten esta forma eficaz de domesticar la temporalidad.

Con esta operación se demuestra la tesis de Gellner, (2001: 181), cuando dice “la misma génesis histórica del Estado en Europa ha demostrado que no necesariamente el pueblo o la nación fueron una unidad en cierto modo natural, anterior a la del Estado, que viniera a constituir a ésta en virtud de su propia efectividad. En casos frecuentes, al contrario, fue la unidad del Estado la que cultivo y creo la unidad “natural” del pueblo y de la nación”.

Por tanto, podemos implicar que el Estado moderno arroga los elementos que constituyen a la nación, mediante un proceso de subsunción de categorías de unidad política como son: sujeto de poder, convención, republicanismo, representación, liberalismo y democracia. El cometido de estas categorías consiste en cohesionar la unidad política, en articular la homogeneidad del Estado como sinónimo de racionalidad que tiene la capacidad de re-articularse en momentos de crisis severas.

La fundación constitucional del Estado moderno no sólo asegurará su repetición en la historia de las crisis políticas, sino que en su fundación apelará a una potestad trascendental con el fin de dotarse de elementos de eternidad. El ejemplo lo tenemos en *The unanimous Declaration of the thirteen united States of America...*, donde se asume una realidad ontológica que le antecede al pueblo norteamericano.

When in the Course of human events, it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the powers of the earth, the separate and equal station to which the Laws of Nature and of Nature's God entitle them, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which impel them to the separation (*Declaration*, 1980: 86)*

En este caso la *potestad divina* antecede al poder del hombre, incluso parte de su consentimiento. La fuente de los derechos no la constituyen las relaciones entre los hombres, es decir no se parte de un presupuesto de carácter sociológico que le de vida al nuevo Estado, sino de una situación ontológica fundante.

* Cuando en el curso de los acontecimientos humanos se hace necesario que un pueblo disuelva las bandas políticas que los conectan con otro y asuma entre las potencias de la tierra la estación separada e igual a la que las Leyes de la Naturaleza y de la Naturaleza Dios les da derecho, un respeto decente a las opiniones de la humanidad requiere que declaren las causas que los impulsan a la separación. NT.

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.— That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed,— That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness. ••

La importancia de esta fundación de espacio es que no hay apelación, no por lo menos humana, sino que su demostración está sujeta a la experiencia, es decir a las relaciones sociales, a las relaciones entre los hombres, creando una jerarquía implícita que demanda lo siguiente: se pueden corromper los hombres pero no la Razón de ser de la jerarquía, en donde la potestad de Dios es la fuente de derecho. Lo que se demanda es un principio de razón suficiente y no de razón contingente como podría ser una afirmación sociológica que ve la unión o asociación de los hombres a partir de relaciones de producción o de fuerzas de poder.

La misma analogía vale para la *Declaración* de 1789...

Les représentants du Peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer dans une Déclaration solennelle les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme ; afin que cette Déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs ; afin que les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de chaque institution politique, en soient plus respectés ; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la constitution et au bonheur de tous. En conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'homme et du citoyen. (*Archives parlementaires*, 1969: 45)•

•• Sostenemos que estas verdades son evidentes por sí mismas, que todos los hombres son creados iguales, que son dotados por su Creador de ciertos Derechos inalienables, entre los cuales están la Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad. Se instituyen entre los hombres, derivando sus justos poderes del consentimiento de los gobernados, - Que cada vez que cualquier forma de gobierno se convierte en destructiva de estos fines, es el derecho del pueblo a alterarlo o abolirlo, e instituir un nuevo gobierno, Su fundamento en tales principios y la organización de sus poderes en tal forma, como a ellos parecerá más probable que afecte su seguridad y felicidad. NT.

• Los representantes del pueblo francés, organizados en Asamblea Nacional, considerando la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos humanos son las únicas causas de las calamidades públicas y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer en una declaración solemne los derechos naturales,

El pueblo francés apela a la *potestad* de Dios como fuente de derecho que impide cualquier intromisión en el curso de la nueva historia recién creada. Estos dos textos que acabamos de citar tienen la pretensión de fundar un tipo particular de vida, sobre todo de convivencia que admita la universalidad de la condición humana, cualquier intromisión en esta empresa no sólo es considerada indeseada, sino que requiere de marcos precisos de referencia que puedan disociar al enemigo de aquel que funda la nueva convivencia en el espacio nación. Esos marcos precisos los acota el soberano de dicha empresa.

art. III. Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation; nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément. (*Archives*, 1969:45)••

En consecuencia, la fundación del espacio que se da al mundo llamado nación, que nace de la constitución del Estado moderno y que acoge el modo de vida de los individuos abiertos al republicanismo y a la democracia, tiene que someterse a la historia de la excepcionalidad política, es decir a la historia de las revoluciones político-sociales para demostrar la eficacia de su repetición.

A Marx y a Tocqueville les toca presenciar la eficacia que tiene el acuerdo viviente en su repetición para reconstituir al régimen de la convención. Al respecto dice Marx:

La tradición de todas las generaciones desaparecidas oprime como una pesadilla en el cerebro de los vivientes. Y cuando éstos aparecen dedicarse completamente a transformarse y transformar a las cosas, a crear nunca antes visto, en esta época de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, tomando prestado sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable, y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. Así Lutero se disfrazó del apóstol Pablo, la revolución de 1789-1814 se vistió alternativamente con el ropaje de la República Romana y el Imperio Romano, y la Revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar aquí al 1789 y allá la tradición revolucionaria de 1793 a 1795 (Marx, 1986: 408).

inalienables y sagrados; por lo que la presente Declaración, constantemente presente para todos los miembros de la sociedad, recordarles continuamente de sus derechos y obligaciones; de manera que los actos del poder legislativo y los del poder ejecutivo, que se pueden comparar en cualquier momento con el objetivo de toda institución política, sean más respetados; de manera que las quejas de los ciudadanos, de aquí en adelante basado en principios simples e indiscutibles, siempre vuelven al mantenimiento de la constitución y la felicidad de todos. En consecuencia, la Asamblea Nacional reconoce y declara, en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo, los siguientes derechos del hombre y del ciudadano. NT.

•• Art. III. El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación; ningún cuerpo, ningún individuo puede ejercer autoridad que no emane expresamente de él. NT.

La repetición siempre ha sido una misteriosa fuerza del obrar de la historia. Cuando una revolución ya no tiene dentro de sí la fuerza de la repetición entonces es pura creatividad constituyente que es lo que demanda Marx a los revolucionarios franceses de 1848. Sin embargo, lo que sucede es un acto de eficacia que tiene el Estado moderno basado en la convención para dotar al conflicto político de la misma situación, del mismo estatus que guardaba lo político hasta antes de aparecer la violencia revolucionaria.

Lo peor que le puede suceder a una revolución creativa es que se encuentre a merced del demonio de la repetición como lo observó en su momento Tocqueville:

(...) ha habido sin duda revolucionarios más malvados que los de 1848, pero no creo que los haya habido más estúpidos: a propósito de mayo, era la parodia del 24 de febrero [de 1789] de la misma manera que el 24 de febrero había sido la parodia de otras escenas revolucionarias (...) nuestros franceses, sobre todo los de París, mezclaban grotescamente los recuerdos de la literatura y el teatro con sus más graves manifestaciones y eso lleva a creer que sus sentimientos son falsos. Es este caso la limitación fue tan visible que la terrible originalidad de los hechos permanecía oculta (Tocqueville, 2000: 195).

La terrible originalidad de los hechos era que una clase social quería imponer no sólo un nuevo Estado, sino un nuevo modo de producción absolutamente diferente al anterior, cosa que no sucedió, no tanto por la estupidez de los revolucionarios como lo refiere Tocqueville, sino porque el único margen de acción revolucionaria era la nación. La repetición solo confirmó que los límites de la nación son los límites de la acción política-económica del orden que guarda el capital y trabajo. Por tanto, era aún ilegible la creatividad constituyente que demandaba una violencia que superará al régimen de la convención y por supuesto, al régimen del acuerdo viviente, es decir que superará a la repetición.

Hay que dejar en claro que el Estado nación no surgió al mundo como un espacio que defendiera el estatus de la disociación del capital y el trabajo, esta disociación se le presentó preestatalmente y fue abstraída en la convención. Precisamente, en esto consiste la racionalidad del Estado moderno: que se haga abstracción de las determinaciones del conflicto para instaurar una situación donde predomine homogeneidad, regularidad, unidad y legalidad.

En su momento el abate Siyès (1973: 77) preguntaba: “¿Qué es una nación? Un cuerpo de asociados que vive bajo una ley *común* y están representados por la misma *legislatura*.” Lo que dejaba abierto el espacio nacional era que la pluralidad de credo y de raza podía

conformar una asociación: darse un espacio al mundo, más no la conformación de una riqueza diferente a la existente. Nunca se propuso instaurar unas relaciones de intercambio que superaran a las relaciones sociales adquiridas y encontradas en la historia.

Dice Flinkielkraut (2000: 15) que fue obra de Robespierre y los revolucionarios quienes identificaron nación con humanidad para hablar de universalidad y las modificaciones que debían surgir de la humanidad. “Nación viene del latín *nascor* que quiere decir nacer, la nación revolucionaria desarraigaba a los individuos y los definía más por su humanidad que por su nacimiento. No se trataba de devolver la identidad colectiva a unos seres sin coordenadas ni referencias; se trataba por el contrario de afirmar radicalmente su autonomía liberándoles de toda adscripción definitiva” No es que sea una paradoja identificar nación con humanidad, de lo que se trataba era de dejar claro un procedimiento para instaurar la comunidad secular: de ésta al poder y no a la inversa, no del poder a la comunidad.

Según creemos esta es la enseñanza que deja la revolución francesa y que vemos limitado por el poder estatal con concepciones donde la nación está definida casi exclusivamente por el poder del Estado, de hecho esto es parte de la crisis que vive el Estado nación de hoy.

Durante el siglo XIX el Estado nacional sufrió un proceso de antropomorfismo al centralizarse y concebirse como Estado-poder con el fin de procesar al liberalismo como sinónimo de progreso y libertad de la humanidad. Marx lo refiere en estos términos:

La primera revolución francesa, con su misión de romper todos los poderes particulares locales, territoriales, municipales y provinciales, para crear la unidad civil de la nación, tenía necesariamente que desarrollar lo que la monarquía absoluta había logrado: la centralización; pero al mismo tiempo amplió el volumen, las atribuciones y el número de servidores del poder del Gobierno. Napoleón perfeccionó esta máquina del Estado. La monarquía legítima y la monarquía de Julio no añadió más que una mayor división del trabajo, que crecía a medida que la división del trabajo dentro de la sociedad burguesa creaba nuevos grupos de intereses, y por tanto nuevo material para la administración del Estado (Marx, 1986: 488).

El poder puede revestir un tipo de sustancialización humana, donde el interés particular se abstrae en forma de convención o representación del pueblo, para crear el derecho o bien puede que el interés particular sea opuesto al derecho como en las monarquías absolutistas, donde poder y derecho se enfrentaban. Al respecto, lo que nos cuenta Marx es que el Estado moderno sufrió una sustancialización antropomórfica de un poder que se hace interés general y sin embargo sigue presentando las notas particulares del interés de clase dominante,

perfeccionando el contenido de derecho, por eso, no importaba qué fracción tomará el poder en la revolución de 1848, al final de cuentas dejaban intacto la determinación de poder que creaba derecho. Continúa Marx:

Cada interés común (*gemeinsame*) se desglosaba inmediatamente de la sociedad, se contraponía a ésta como interés superior, general (*allgemeines*), se sustraía a la propia iniciativa de los individuos de la sociedad y se convertía en objeto de la actividad del Gobierno, desde el puente, las escuelas y los bienes comunales de un municipio rural cualquiera, hasta los ferrocarriles, la riqueza nacional y las universidades en Francia. Finalmente la república parlamentaria, en su lucha contra la revolución, viose obligada a fortalecer, junto con las medidas represivas, los medios y la centralización del poder del Gobierno. Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina, en vez de destruirla (*Zerbrechen*). Los partidos que luchaban alternativamente por la dominación, consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio del Estado como el botín principal del vencedor (Marx, 1986: 488).

Según la visión marxiana, heredera de los revolucionarios franceses, era que para que el derecho fuera creación de Estado tenía que haber ocurrido una serie de revoluciones que afectaran la percepción sobre la universalidad producida por los derechos humanos que motivara a crear una sociedad que prescindiera del contenido del interés de clase; que pudiera formular al derecho en sus propios términos en vez de formularlos en los términos de la universalidad dotada por el poder del Estado.

La ciencia jurídica de Kelsen nos ayudará a comprender mejor este aspecto. Para este teórico...

(...) la sociedad, en la medida en que es considerada como conjunto de comportamientos fácticos y causalmente determinados de los hombres, deviene naturaleza, deviene una porción de la naturaleza que no ha de distinguirlos esencialmente de otras partes del contexto causal universal. Y es sólo en la medida en que seguimos enfocando lo social desde un punto de vista ético (o jurídico) normativo, que podemos construir a la sociedad como objeto distinto de la naturaleza (Kelsen, 1999: 26).

Kelsen habla de un orden normativo, de un orden ético artificial que ha de distinguirse del orden causal determinado por la pura fuerza. No se puede hablar de un orden de pura fuerza que crea el poder y determine al derecho, es necesario concebir al derecho como un resultado de la moralidad, como resultado que constituye la sociedad, de modo que el poder es más

bien la fuerza que habría que restarle a la naturaleza causal, a pesar de que los problemas de imputación impliquen alguna fuerza o poder estatal.

Sin embargo, Kelsen no apela una supuesta evolución en la percepción de lo universal como lo serían los derechos humanos, sino que la noción de derecho puro se desglosa del *Eigenheit* de Max Stirner. Lo que quiere demostrar Kelsen es que el verdadero sentido del derecho es el individuo y no el poder de los gobernantes que han sustancializado al Estado-Poder para determinar al derecho como la tradición francesa del Estado secular que ha identificado los mismos atributos de Dios en el Estado. Esta crítica epistemológica –dice Kelsen- aparece en Stirner (contemporáneo de Marx) quien fundamenta no a la sociedad sino al derecho puro, es decir desvinculado de toda relación.

Stirner (2014: 8) comienza su obra *El único y su propiedad* diciendo: “Yo no soy Nada, en el sentido de vacío; pero soy la Nada creadora, la Nada de la que mi Yo creador lo crea todo.” La condición de posibilidad para crear el todo no es una abstracción de la mente como Dios, el Estado o la humanidad sino el egoísmo simple y llamo, él es que crea los poderes.

(...) no hay poderes superiores, sino porque yo los elevo y me pongo debajo de ellos. He aquí, pues, en qué consisten mis relaciones con el mundo. Yo no hago ya nada por él, por el amor de Dios, no hago ya nada por el amor del Hombre, sino por mi amor propio. Así, tan sólo el mundo puede satisfacerme, mientras quienes lo consideran desde el punto de vista religioso (con el cual, notadlo bien, confunden el punto de vista moral y humano), el mundo sigue siendo un piadoso deseo (*pium desiderium*), es decir, un más allá, un inaccesible. Tales son la felicidad universal, el mundo moral, en que reinarían el amor universal, la paz eterna, la extinción del egoísmo (Stirner, 2014: 96).

Desde un punto de vista jurídico, esta operación en la que desaparece la concepción tradicional del Estado deja ver lo que se regula, es decir la voluntad en cuanto poder de los individuos, sus ilimitadas intenciones respecto a sus derechos. Por el contrario, si se ve al único desde un punto de vista de la comunidad, de la sociedad, de las relaciones para producir su vida material (como lo ve Marx al criticar a Stirner en la *Ideología alemana*) este único aparece como egoísta absoluto. No obstante, lo que Stirner quería demostrar era que ese egoísmo era el supuesto de la realidad por posición a los fantasmas de la abstracción del Estado-Poder.

El Estado vino a ser así la verdadera persona ante la que desaparece la personalidad del individuo; no soy Yo quien vivo, es él quien vive en Mí. De ahí la necesidad de desterrar el

egoísmo de otros tiempos y convertirlo en el desinterés y la impersonalidad del mismo. Ante el Estado-Dios desaparecía todo egoísmo y todos eran iguales ante él, todos eran hombres y nada más que hombres, sin que nada permitiese distinguir a los unos de los otros (Stirner, 2014: 31).

En Stirner no es necesario una *Zerbrechen*, es decir un rompimiento violento del Estado como en el caso de Marx para imponer los ideales de la universalidad para modificar los fundamentos del poder, tan sólo basta asumir que el contenido de derecho es la propia individualidad, es ella la que crea sus condiciones de libertad.

¿Qué es, pues, mi propiedad? Lo que está en mi poder y nada más. ¿A qué estoy legítimamente autorizado? A todo aquello que puedo. Yo me doy el derecho de propiedad sobre un objeto por el solo hecho de que me apodero de él, o en otros términos, me hago propietario de derecho cada vez que me hago propietario por la fuerza; al darme el poder, me doy el título. Mientras no podáis arrebatarme mi poder sobre una cosa, esa cosa sigue siendo mi propiedad. ¡Pues bien, sea! ¡Que la fuerza decida de la propiedad y Yo esperaré todo de mi fuerza! El poder ajeno, el poder que yo dejo a otro ha hecho de mí un siervo; ¡que mi propio poder haga de mí un proletario! Vuelva yo, pues, a entrar en posesión del poder que he abandonado a los demás, ignorante como era de la fuerza de mi poder (Stirner, 2014: 271).

Lo que rescata Kelsen de Stirner, son las infinitas posibilidades del derecho a partir de un individualismo único que crea críticamente la noción de Estado de Derecho, regulado por el propio derecho de estos individuos y no por el poder abstracto de una noción ideológica de sociedad, nación o cualquier otro sentido de comunidad.

Esto es lo que ha hecho Stirner (...) al afirmar reiteradamente que el Estado no es sino un fantasma, un fruto de la imaginación, una simple ficción. Sin embargo, entre este anarquismo como crítica del conocimiento y un anarquismo político que niega absolutamente toda validez de las normas coactivas obligatorias, no existe más relación de necesidad que entre el ateísmo ético-político y el ateísmo como crítica del conocimiento, el cual si bien, niega la existencia de Dios, puede suponer, no obstante, un orden moral del mundo. Esta teoría jurídica pura de Estado, que desintegra el concepto de Estado distinto del derecho, es una teoría del Estado sin Estado. Y por más paradójico que parezca, sólo de esta manera la teoría del derecho y del Estado abandonan el nivel de la teología para acceder al rango de la ciencia moderna (Kelsen, 1999: 265).

El proceso que va del Estado-Poder hacia el Estado-Derecho desarrolla un procedimiento de legitimación según el cual la comunidad crea los poderes del Estado y no el poder del Estado a la comunidad ya que este último procedimiento es propio de la religión como lo señala Kelsen:

(...) la dinámica de la vivencia religiosa sigue una secuencia de aquella de la vivencia social; es decir, que ésta progresaría desde la comunidad hasta la autoridad, mientras que aquella sólo llegaría hasta la comunidad pasando por la autoridad. Pues tampoco para el sentimiento social, autoridad y comunidad constituyen dos objetos distintos, sino simples fases distintas del movimiento de la mente, no sujetas a un orden cronológico riguroso (1999:245).

Durante los siglos XIX y hasta mediados del XX la ideología liberal pudo diseñar a la sociedad a su semejanza porque obraba con el aparato Estado-Poder que hizo pasar una serie de supuestos a priori que eran válidos en todo momento para la ciudadanía y aplicados a los estados nacionales. Dichos supuestos podemos enumerarlos de la siguiente manera: 1) una concepción igualitaria de todos los hombres que niega a hacer una diferenciación política, legal o moral de los individuos, 2) universalista, en la medida en que cree en la unidad de la especie humana, más allá de las fronteras nacionales y, fundamentalmente, 3) individualista, ya que le otorga al individuo un lugar que (al menos *a priori*) es inviolable por cualquier colectivo social y 4) defensa de la libertad como principio básico de cualquier arreglo político liberal.

Estos supuestos, tenían que someterse a la crítica dura de una experiencia que no da lugar definitivamente a lo que se enuncia, más bien recuerdan el origen meramente subjetivo de estos supuestos que no se corresponde con una realidad objetiva, donde predomina la diferencia, la exclusión y la asimilación forzada de prácticas de dominio.

Las bases de un nacionalismo condicionado por el liberalismo empiezan a sospecharse durante el último tercio del siglo XX cuando el Estado de derecho ha avanzado sobre premisas más reales y contrastables con la experiencia y sobre un suelo cultural que promueve la pluralidad de modos y estilos de vida.

Por tanto, para enumerar los puntos que marcan la evolución de lo que hemos denominado Estado racional positivo podemos sintetizarlo en los siguientes puntos:

1. El Estado moderno nace como producto de la excepcionalidad política e intenta poner solución al problema del sujeto político mediante una convención.
- 2.- El Estado moderno está diseñado para reconstituirse en las revoluciones político-sociales.
3. Su analogía es el acuerdo viviente que repite un mismo origen: solo hay una fundación de nación, lo demás son repeticiones del origen, en esto consiste su ordalía o prueba expiatoria del orden de la convención.

4. El Estado-Poder incorpora al liberalismo más de un siglo para diseñar una sociedad a imagen y semejanza.

5. La adopción del Estado-Derecho es la crítica inmanente que sufre los principios del liberalismo de viejo cuño carentes de realidad objetiva; así como la creación de un pluralismo político sobre nuevos valores de identidad y pertenencia.

6. Se crea la duda acerca de una historia nacional, forjada por el Estado nación liberal permitiendo la fabulación de otras identidades de poder distintas al liberalismo histórico.

En consecuencia, podemos decir que el Estado nación se ha mantenido en permanente metabolismo, por lo cual no podemos tener una idea fija al respecto ni en tiempo ni en lugar para hablar de nación como un espacio que se abre al mundo, para la configuración de un orden interno y externo.

Más bien lo que podemos hacer es describir la consistencia de este orden, respetando los puntos que hemos señalado. Sobre todo los dos últimos puntos para tener una aproximación de lo que hoy significa el Estado nación.

Capítulos III. Pluralismo político

A continuación nos gustaría ahondar sobre los dos últimos puntos que dejamos señalados en el capítulo precedente dentro de la evolución del Estado de derecho o Estado regido por principios de derecho. Para ello es necesario asumir que el Estado nacional entró en crisis de legitimación, desde la década de los años 30's hasta plena guerra fría, en esta época surgen crisis sistémicas en la economía que afectan a la política y a la cultura en general y que hasta la fecha no podemos decir con certeza de que se hayan superado dichas crisis. En este contexto de crisis surgirá el desarrollo de un pluralismo político que cuestionará las bases teóricas donde descansaba la concepción ideológica de Estado nacional liberal del siglo XIX. Para seguir desarrollando el análisis es preciso, hablar de crisis y legitimación en el orden mundial, aunque puede que resulte arriesgado, sobre todo si no especificamos el concepto de crisis. Sin embargo, para acotar nuestra investigación reduciremos al concepto de crisis a crisis de identidad. En la actualidad existe una variedad de crisis de identidad como, lo señala Smith (2001: 38): "hay identidad de género, identidad espacio-territorio, identidad de clase, identidad religiosa e identidad étnica. No obstante, estas variantes de identidad pueden

reducirse a dos tipos de identidades: identidad cívica e identidad étnica en las que se comprende toda identidad nacional”.

Según nuestro punto de vista, las crisis, cualquiera que sea su expresión (económica, política o cultural), tienen como determinación concreta un lugar definido históricamente, que diagnóstica el grado e intensidad de la identidad nacional, ese lugar es el Estado nación que debe garantizar su cometido en cuanto orden, debe pues, someterse a prueba él mismo ante las crisis que se producen en su interior, por tanto, hablar de crisis de identidad es para nosotros, ante todo, reproducir su propia determinación de orden ante las eventualidades, excepciones y lo devenido, como único orden en el que se piensa y vive la temporalidad.

Por tanto, el Estado nación es ese estatus de espacio-tiempo que afirma constantemente la identidad de un orden, cuyas crisis sólo aseguran su propia determinación, su propia constitución de ser no de otra manera que él mismo, es decir su propia afirmación de orden. De cómo lo logra, es materia de análisis que proponemos a lo largo de este trabajo.

Ahora bien, existen diversas posturas que nos hablan de las crisis de identidad, sin embargo, nosotros habremos de reducir la argumentación a la siguiente hipótesis: ante una crisis de identidad, producida económica o políticamente, qué elementos, instrumentos, teorías, etc., obligan al Estado nación a reproducirse como la única determinación del orden de identidad. En otros términos, por qué una crisis de identidad destruida por el mercado, la guerra o una revolución no tienen otra determinación para constituir el orden (político) que no sea el orden del Estado nación. La respuesta se deduce de las conclusiones del capítulo anterior según la cual: el Estado nación parte de la eficacia de una racionalidad abstracta que no rompe la norma de certeza en la que descansa. Y aún más agregaríamos: la fabulación que es propia de cada cultura oculta la norma de certeza en la que descansa el orden.

Pero, allende a esta hipótesis general, en este capítulo mostraremos dos posturas que dan respuestas para tratar el problema de la identidad cultural dentro de un pluralismo político, no referimos a Habermas y a los comunitaristas que luchan en contra de la concepción homogenizante del Estado nacional liberal.

Postura comunicativa

Para el liberalismo de la guerra fría, el tema de las crisis era de vital importancia, no sólo las crisis estatales, sino, sobre todo, las crisis económicas. En la primera, se jugaba la determinación concreta de la libertad, como lo decía Montesquieu (2002: 187): “La libertad política de un ciudadano depende de la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad. Y para que exista la libertad es necesario que el gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro”. Mientras que en las crisis económica se jugaba en la valorización del capital: “una forma concreta de exacción inequivalente: trabajo objetivado del lado del asalariado y plustrabajo de lado del empresario” (Marx, 2009: 52).

Para que ninguna de estas dos determinaciones de crisis fuera total era necesario que se legitimara la reproducción de un orden que guarda este doble estatus: <<libertad en las relaciones entre los hombres e inequivalencia en los productos del trabajo social>>. Es en esta paradoja donde el liberalismo constituye un orden real de las cosas.

Hay que entender lo real no como algo devenido en la historia, es decir hegelianamente como resultado, sino como función eficaz ante la crisis: ante lo extraordinario y lo excepcional de las crisis. El logos o razón de ser del liberalismo presenta la solución a las crisis como un instrumento eficaz, como las razones que se dan de un estatus, esto es desvalorando a todo ente que no sea el Estado y el capital.

La instrumentalización de la razón implica que se pueda criticar al liberalismo casi desde cualquier posición ética, ya que defiende un estatus concreto, una situación de ser de lo real. Sin embargo, lo importante es observar que la eficacia del liberalismo consiste en que ante las crisis se tenga que afirmar su repetición: lo real no puede ser de otra manera más que el orden que se guarda.

Al respecto, Marx ya había anticipado que la realidad verdadera se desglosaba de un sujeto abstracto como lo es el capital.

La razón instrumental o la función eficaz como mero instrumento para constituir la unidad política o estatus de unidad es lo que caracteriza al liberalismo de viejo cuño que no tiene otra pretensión que afirmar un orden de poder, el cual se legitima cada vez que vuelva aparecer el poder constituyente bajo la forma abstracta que aparece como convención. De este modo, el liberalismo presentaba -para el siglo XIX y mediados del XX- una racionalidad eficaz atemporal no importando si unos valores valían más y otros menos, se trataba ante

todo de una razón de necesidad, de existencia real de una forma determinada de poder simplificada en lo que podemos llamar norma de certeza del orden: <<libertad e inequivalencia en las relaciones político-económicas>>. Una paradoja viviente.

Podemos decir, que este paradigma de interpretación se modificó con “el ascenso de un pluralismo político como consecuencia de una economía basada en el consumo. Surgieron nuevos planteamientos en las variantes burguesas que por lo menos asumían un Estado real en el que operaba el capital y no ideales abstractos de unidad política.” (Bermudo, 2006: 19); porque en vez de partir de un pragmatismo en el peor de los casos, asumieron coordenadas completamente diferentes, aunque en el fondo seguía compartiéndose la idea de crisis sistémica heredada de la tradición crítica.

Un ejemplo lo tenemos con Habermas que en su obra titulada *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973), trata sobre el problema de la tensión que sufre constantemente el capital al jaquear a los estados en las crisis de valorización del capital.

Apartándose de las teorías liberales, Habermas acepta que el modelo sistemático de crisis es, sin duda, el expuesto por Marx en *El capital*. La virtud de Marx consistió en diagnosticar y sistematizar las crisis modernas, sólo que se limitó a presentarlo en su materialidad, vio sólo una crisis de paradigma económico en vez de profundizar, en lo que podemos llamar mundo-de-vida (aspecto psicológico) y sistema de autogobierno, (administración estatal) que integra lo social cuando se ve amenazada la totalidad del sistema.

Hay que advertir que, Habermas es liberal cuando comprende lo real bajo la forma de Estado y del capital, y deja de serlo cuando la evolución social, a la cual sólo se puede dirigir lo más racionalmente posible, cuando la racionalidad entendida como conciencia dialógica es jaqueada por las crisis que ponen en juego la legitimidad del orden.

Las crisis se originan por regla general en problemas de autogobierno que vuelven necesario reforzar la autonomía sistemática con mayor represión; esta, a su vez, genera déficit de legitimación que tienen por consecuencia luchas de clase [que] amenazan la integración social y pueden llevar al derrocamiento del sistema político y al establecimiento de nuevas bases de legitimación, es decir, a una nueva identidad de grupo (Habermas, 1973: 19).

Para que esta aborrecible desviación no suceda no es suficiente la racionalidad instrumental que presenta el liberalismo tradicional: esa abstracción que hace del sujeto un sujeto

anonimizado carente de contenido en sus vivencias reales, o mundo-de-vida, es necesario cohesionarlo con el sistema de auto-gobierno, entendido como proceso de autonomización estatal.

Las crisis sistemáticas son aquellas que amenazan la integración del autogobierno, fundamentalmente las crisis económicas que tienden a ser crisis sociales. Para que esta fatalidad no sobrevenga, deben ser congruentes las aspiraciones, los motivos y toda la maravilla pulsional que se articula en un individuo concreto con la idea o creencia de mundo en la que se ha desarrollado. Pero ni el mundo pulsional ni *the belief* que reducen al mundo-de-vida a vida cuasi-psicológica, aportan por sí mismos los valores que determinan el déficit de legitimación que genera el sistema de autogobierno, pues, puede presentarse la excepcionalidad inversa, esto es, crisis en el mundo-de-vida, que no son propiamente generados por el sistema de autogobierno, sino por la incapacidad de seguir sosteniendo los valores dados dentro del mundo-de-vida. Para que ambas crisis no se condicionen es menester asegurar los valores puestos por el mundo-de-vida, pues de algún modo es lo que justifica la exacción o inequivalencia del régimen de clase.

Todas las sociedades de clase, puesto que su reproducción se basa en la apropiación privilegiada de la riqueza producida por la sociedad, tiene que resolver el siguiente problema: distribuir el producto de manera desigual y sin embargo legítima (Habermas, 1973: 162).

Para Habermas es de suma importancia mantener los valores dados en el mundo-de-vida, no importando si son puestos psicológicamente o por el mercado, es decir, consumo propiamente dicho. Lo efectivo para él es la racionalidad sistemática del capitalismo liberal, que cohesiona su legitimación al reducir al orden a la legalidad (el Estado con sus propias reglas, el mercado conducido por la propiedad privada y el individuo liberado por el derecho); de este modo, se comprende una acción comunicativa que tiene que someterse a esta legalidad racional, a este logos normativo en donde se puede hacer valer cualquier aspiración político-social.

(...) se les puede hacer valer sin que medie coacción concreta ni la amenaza manifiesta de una pena, aunque contraríen el interés de los afectados, se las puede considerar entonces como el cumplimiento de normas reconocidas (Habermas, 1973: 170).

Entonces, si la racionalidad de lo real, es decir, del capitalismo liberal, ha sido un constante desplazamiento de autonomías (Estado-administración; producción-mercado) que le otorgan al sistema la capacidad legítima no sólo para operar sino para reproducirse en medio de la crisis, significa que el único medio para mantener vigentes la totalidad de las relaciones normativas es a través de la comunicación. Es mediante un logos comunicativo y no instrumental a través del cual se deben reafirmar los valores.

El modelo adecuado es más el de la comunidad de comunicación de los interesados, que, como participantes en un discurso práctico, examinan la pretensión de validez de las normas y, en la medida en que las aceptan con razones, arriban a la convicción de que las normas propuestas, en las circunstancias dadas, son correctas (Habermas, 1976: 176).

Aunque las circunstancias siempre serán trabajo objetivado y plustrabajo, a Habermas no le interesa el estatus teórico de la emancipación de la clase asalariada, sino el mundo práctico que mueve a los sindicatos a reducir la jornada laboral o aumentar el trabajo objetivado (el salario). No le interesan los problemas de constitución, porque el capitalismo liberal ya está normado y volverá a normarse en los mismos términos ante las crisis recurrentes, más bien el logos comunicativo debe aceptar ese estatus de clase, sin violencia pero que esté justificado en el sistema de autogobierno, en el Estado, propiamente dicho. Lo único que se juega es la racionalidad con la que ambos intereses (sindicatos y gobierno) se comunican cada uno con sus propios valores.

Podemos llamar <<racional>> a la voluntad formada discursivamente porque las propiedades formales del discurso y de la situación de deliberación garantizan de manera suficiente que puede alcanzarse un consenso sólo mediante intereses generalizables, interpretados adecuadamente, es decir, necesidades compartidas comunicativamente (Habermas, 1976: 181).

Tan pronto como Habermas ha desplazado a las necesidades materiales a necesidades comunicativas, los intereses generalizables pueden reducirse a mundo-de-vida, ideologías o incluso a actitudes psicológicas, en este tenor, la acción comunicativa hace que los intereses contravenidos sólo tengan legitimación en una red normada racionalmente.

En las sociedades de clase tradicional y del capitalismo liberal impera, más bien, la forma ideológica de la justificación, que afirma –o bien supone- contrafácticamente una capacidad de generalización de los intereses. En este caso, las legitimaciones consisten en interpretaciones (en exposiciones narrativas o, como el derecho natural, en explicaciones sistematizadas y cadenas de razonamiento) que desempeñan una doble función de validez: reafirmar la juricidad de la pretensión de validez de los sistemas normativos y, al mismo tiempo, evitar que las pretensiones discursivas de validez sean tematizadas y sometidas a contraste (Habermas, 1976: 188).

Sólo en esta red normativa, la comunicación -cualquiera que sean sus pretensiones- deben someterse a la validez de lo real que ahora es entendida como validez del estado de derecho, que es lo que quiere justificar Habermas. Sin embargo, cualquier logos comunicativo no queda excluido, sino todo lo contrario: la racionalidad de un sistema normado legítimamente consiste en la comunicatividad de todos los logos con sus respectivos valores. Todos las opiniones de los diferentes intereses pueden comunicar sus propios valores; es, en todo caso, la acción comunicativa la que posibilita a todos las opiniones y discursos regular sus propios valores, incluso hacerlos veritativos.

Aunque es cierto que exista una exacción o inequivalencia de plusvalía en la relación de producción capitalista, lo que importa es que está normada en el tiempo socialmente necesario que hace que el asalariado sólo pueda comunicarse en los límites de la norma social de trabajo. La acción comunicativa de trabajo asalariado está ya normada en el sistema que justifica las pretensiones político-sociales como pretensiones legítimas de acuerdo con sus opiniones y sus valores.

No es que haya un escalafón de valores, sino que todos los valores pueden ser comunicados e incluso pueden ser desvalorizados. Habermas con la idea de logos comunicativo apuesta a favor de una razón que consiste en que las opiniones, en su poner y quitar valores, puedan lograr más objetividad cuando chocan los intereses, así que no eleva a valor supremo la sustantivación hombre-humanidad como el liberalismo.

(...) [el] monopolio arrojado por vía decisionista: la historia de la sociedad burguesa es la historia de quienes definen quién es el hombre, o más bien esa reducción misma no representa una de esas melodías de la automutilación burguesa (Habermas, 1976: 202).

La crítica a la suprema categoría de hombre-humanidad no es exclusiva de él, ni siquiera es trabajada lo suficiente como para considerar a Habermas de parricidio del liberalismo, lo que

él trata de demostrar es que en el logos comunicativo se juegan los valores que legitiman las posiciones e intereses dentro de un sistema de autogobierno, por esta razón tampoco le importa la cuestión de si hemos llegado al final de la fabulación sobre el individuo, es decir, a su anonimización, o como diría Weber, a la proletarización de la conciencia.

En la acción comunicativa todas las opiniones valen, pero sólo valen en su participación, que constituye ya un mundo-de-vida; son posibilidad real que debe someterse a la ordalía de legitimación de la red de normas que ha engendrado el capitalismo liberal (por oposición al capitalismo de estado soviético). Por eso cuando se presenta una crisis económica o una excepcionalidad al sistema de autogobierno, el capitalismo liberal valora todas las opiniones contenidos en el mundo-de-vida sin que se cuestione la racionalidad de la libertad e inequivalencia en la totalidad de las relaciones económico-políticas.

La identidad que logra articular Habermas consiste en que el sistema económico-social no es desarticulado, sino que se pone a prueba la legitimidad del sistema de autogobierno:

(...) se trata de que el sistema político no pueda derivar más su identidad de la sociedad, puesto que, precisamente, es ella la que lo reclama como un sistema contingente, que podría ser de otro modo (Habermas, 1976: 217).

Lo importante es que las opiniones implicadas valoren su situación en las constantes crisis sistémicas y que estas mismas crisis se presenten a la conciencia ordinaria como contingencia capaz de redimirlas en las opiniones valorativas. Sin duda, la identidad que articula Habermas es una determinación de poder: el poder del capital y la forma en la que obra el Estado contemporáneo, pero tiene alcances más amplios, porque lo que es válido al interior de un Estado nación, lo es para el resto del orden mundial. Su acción comunicativa vale para el resto de las naciones, porque en ella los logos comunicativos valoran su identidad, sea cual sea su expresión, esto es, si una determinada cultura alberga en su seno imágenes del mundo, mitos o fábulas de los sentimientos nacionalistas significa que queda excluida cualquier pretensión de universalismo, de etnocentrismo, porque todo el lenguaje comunicativo comunica racionalmente los logos con sus valores que han puesto a su Estado nación, es decir aquella identidad que los diferencia del orden mundial basado en naciones.

Como se puede deducir, Habermas ha sostenido la necesidad de una democracia que hace justificable su proceso de validez en la que participación de los logos, entendida como la

posición de comunicación de los grupos en conflicto, se somete a la legalidad, a las condiciones racionales que han hecho madurar al estado de derecho como valor supremo en donde no sólo el conflicto de clases está juridizado, sino la totalidad de los conflictos que ponen en riesgo la identidad del Estado nación.

Por tanto, podemos decir que esta postura es una variante de pluralismo político dentro de la concepción de Estado-Derecho que no atiende netamente a los principios liberales sino tras un rodeo defiende el sentido que tiene una red jurídica que asume los valores de la pluralidad política.

Decimos que es un rodeo porque no deja de ser un método de integración política que incorpora los valores del pluralismo político. Este método de incorporación es precisamente lo que cuestionan otras variantes de pluralismo como la que presentamos a continuación.

Postura comunitarista

Habermas ya había anticipado en su teoría crítica de la sociedad el problema que acarrea la conciencia de un logos comunicativo, sobre todo en lo referente a la interpretación porque lo veritativo de los logos, de las opiniones comunicativas de las diferentes culturas (de las diferentes identidades) no debe ser agotado en las normas vigentes, esto es, si las normas vigentes cumplen su cometido, para tamizar, por decirlo así, los valores de los logos implicados en el conflicto, eso no significa que siempre se interprete la pureza de los discursos sino tan sólo su correctibilidad en un sistema normado jurídicamente.

Un discurso puede enunciar y comunicar ciertos valores, pero la única garantía para que sean correctos es su propia afirmación comunicativa, no importando si es la mejor o peor interpretación, por tanto, es tarea de la hermenéutica construir las mejores interpretaciones, puesto que ni la ciencia ni la política pueden decidir si esta o aquella interpretación arroja más valores o los demerita en el acto de comunicación.

Si las imágenes del mundo han entrado en quiebra por el divorcio entre sus ingredientes cognitivos y de integración social. Y si hoy los sistemas de interpretación destinados a estabilizar el mundo son cosa del pasado, ¿quién cumple entonces la tarea práctico-moral de constituir la identidad del yo y del grupo? (Habermas, 1976: 200).

Una vez que es asimilado el problema de las crisis sistémicas (de la excepcionalidad por medio de la contingencia), Habermas (entre otros) tiene ahora la tarea de especificar que la identidad del mundo-de-vida tiene que ser constantemente trabajada por la hermenéutica. Esta labor de interpretación tiene que restaurar los discursos en favor de los valores que cada cultura engendra y reproduce en sus imágenes-de-mundo incluyendo las fabulas y los mitos. Por tanto la tarea que queda por hacer es relativamente fácil: se trata de ver al mundo como narración, en la que cada cultura construye su propia identidad, y esa tarea se la echa en las espaldas el comunitarismo.

El comunitarismo se enfrenta a las variantes del liberalismo-contractualista, el instrumentalismo, el comunicativismo habermasiano, etc., Sin embargo, advertimos que eso no significa que el comunitarismo en su interior sea homogéneo, aquí solo se retomará el comunitarismo de corte tayloriano.

El problema de si en la acción comunicativa se vacían los sentidos en lo referente a los problemas relativos al modo de alcanzar una organización racional de la sociedad y a la formación de motivos por medio de normas veritativas, es un problema propiamente de las ciencias humanas, por ello los comunitaristas asume que tan pronto como se trata de los sentidos de los valores, ni la ciencia ni la política les compete saber si un valor está abajo y otro arriba, más bien se trata de saber si un individuo o una comunidad encarnan realmente los valores en sus discursos y prácticas. Pero, cómo logra saber el comunitarismo semejante afirmación. Lo logra desde la conciencia.

Para saber qué es conciencia para el comunitarismo pongamos la siguiente analogía negativa, para acercarnos. Marx (2010: 7), decía que la dialéctica presentada por Hegel era conciencia y permanecía en la conciencia, no tomaba al objeto, la realidad que instaura la praxis humana, sino sólo una de sus determinaciones, el pensamiento, por eso sostenía que en la filosofía de Hegel se vive en la pura abstracción, haciendo de la realidad o la historia sólo una imagen abstracta que a final de cuentas es puesta como suprema verdad en el Espíritu Absoluto. Marx no sólo le criticaba a Hegel la fantasía del Espíritu Absoluto sino que sostenía que la realidad no la pone el pensamiento, sino el ser social que determina a la conciencia, en ese sentido la filosofía no era otra cosa que una práctica más del ser social. Para el comunitarismo por el contrario: la práctica sólo es interpretación ,y no puede ser de otro modo porque el mundo es narración. Conciencia encarnada en la narración.

A qué se debe esta diferencia, se debe a que retoma la figura del *Dasein* como ser de posibilidades arrojado al mundo históricamente determinado. Pero qué posibilidad tiene la posibilidad del *Dasein*: la posibilidad abstracta, es decir, la posibilidad del pensamiento y no de algo afuera del pensamiento, ni siquiera con la práctica con las cosas.

Esta diferencia es crucial porque ya no es la conciencia descarnada marxiana la que se enfrentaba a la realidad de sus necesidades; agobiada por el conflicto material, sino la conciencia encarnada en la posibilidad abstracta de las narraciones. A esta conciencia la narración fantástica ya no se le presenta como opio que altera la realidad, sino que la narración es la realidad misma, independiente de sus necesidades materiales. Ya no hay prácticas materialistas sino prácticas interpretativas, eso implica que ya no haya cabida ni para el *zoon politikon*, ni para el *homo faber*, sino que ahora como dice Taylor (1993: 45) el mundo es narración que parte del *Self interpreting Animals*.

La primera tarea del comunitarismo consiste precisamente en sustantivizar al hombre, como si Heidegger (2000: 67) no hubiera anticipado que ya era imposible la sustantivación de cualquier humanismo sea del corte que fuera, sin embargo, políticamente siempre se requiere partir de sustantivaciones sin las cuales es imposible describir al poder como acción transitiva. Para el liberalismo la determinación eficaz del poder es lo importante más que cualquier sustantivación, más que decir que esto o aquello define lo humano, pero para el comunitarismo no, hay que buscar siempre la cara moral aunque el proceso del capital sea inmoral. Entonces, en vez de buscar los procesos de cosificación del capitalismo, el comunitarismo se lanza al deporte de las interpretaciones en las que los logos entendidos como discursos deben de restituir los valores de las tradiciones², pero sólo las tradiciones narradas y no las epifánicas.

La interpretación de las diferentes culturas son las que ponen los valores o nos dan cuenta donde se ubican los valores. Son los textos los que nos juegan, nos encarnan y nos hacen rejurjita, por decirlo así, los valores de los textos de cada cultura.

Hasta aquí la acción comunicativa de Habermas y la acción interpretativa de Taylor se asemejan: no hay cabida para el universalismo, logocentrismo o etnocentrismo sino ante todo

² Si hacemos efectiva la diferencia conceptual entre identidad cívica e identidad étnica, podemos decir, al igual que Smith (2001: 15) que el comunitarismo se aferra a sostener que el fundamento étnico de la identidad se logra por sí mismo la idea de diversidad cultural a la cual eleva como supremo derecho de autonomía respecto a la identidad cívica puesta por las teorías liberales

un pluralismo cultural en donde los discursos se autovaloran, sólo que mientras la acción comunicativa valora los discursos en su aspecto social, la acción interpretativa los valora desde lo cultural.

La primera diferencia que encontramos radica en que la acción comunicativa fundamentalmente social no postula un acuerdo tácito sino la legalidad en las estructuras del autogobierno, del Estado propiamente dicho, por el contrario, la acción interpretativa vuelve a postular el valor supremo del posluteranismo, es decir, la tolerancia. Tolerancia significa para el comunitarismo y su acción interpretativa “(...) coherencia en la noción de ser humano” (Lazo, 2007: 43).

Para ambas posturas que nos habalan sobre la identidad del yo y de su comunidad ya no es posible un desarrollo violento para el reconocimiento sino que el reconocimiento se presenta de un modo ascético y en el mejor de los escenarios su resultado debe ser ascético: libre de toda determinación dialéctica de la violencia (*of struggle for life or fight of class*).

Este resultado sería la consecuencia de una concepción de orden basado en estados nacionales, que ha modificado la ordalía de legitimación con la que se reproduce este orden. Mientras que la acción comunicativa reafirma la legitimación del orden mundial desplazando la excepcionalidad por la contingencia de la crisis sistémica político-económica, concibe la libertad inscrita en redes legales del sistema de autogobierno, por el contrario, para la acción comunitaria la tolerancia vuelve a suscribir las interpretaciones y sus valores dentro de la vieja noción cristiana de tolerancia.

El primero busca el ascetismo ante las normas vigentes haciendo escéptica la legalidad; el segundo parte del ascetismo (de la dignidad humana) para que el reconocimiento sea aséptico (auto-interpretación), sin violencia. Sin embargo, las dos posturas elevan a supremos valores un orden que ya no es violento en el reconocimiento en cuanto orden mundial. No es que no tengan conciencia de la excepcionalidad sino que parten de la conciencia de la repetición del orden. El orden mundial basado en estados nacionales encontrará los cauces de una justificación que lo hace ser plural como idéntico a sí mismo.

No obstante, cabe destacar que el comunitarismo encuentra otra terapéutica, una especie de ataraxia cultural hacia dentro de la comunidad: “Su propósito abre el campo de significación de su mundo al tiempo que lo transforma con sus propias interpretaciones, y esta

transformación del campo significativo va acompañada siempre de una alteración de aquellos fines y propósitos que determinan su propio estatus” (Lazo, 2007: 53).

Esta ataraxia no es realizada por la figura del ciudadano sino por una figura más antigua como lo es la figura de persona o *prosoper* que para el comunitarismo tiene que autovalorarse a partir del texto que es su propia cultura y no como lo presenta el liberalismo, como categoría política capaz solamente de asentir en la determinación del pacto social o como magnitud numérica en un proceso de votación para la renovación de la autoridad estatal.

Al contrario de la identidad cívica del liberalismo, la persona es más que una función eficaz para instaurar la identidad del orden, es la condición de posibilidad para restaurar la cultura que vivifica el sentido de su estar en el mundo. Pero no lo hace desde la conciencia que se piensa a sí misma, sino desde un yo dialógico con trasfondo donde hay entes, conoceres, decires y valores que ya están dados, a la mano, pues de ese modo la “auto-interpretación consiste en que el mundo se interpreta no desde un punto de vista objetivo y neutral, sino desde lo que tiene importancia o significación para el sujeto interpretarte; así, la descripción de la situación es sólo auto-descripción porque la situación es aprendida en su significación” (Lazo, 2007: 47).

Entre las palabras y las cosas hay un abismo infranqueable, pero no desde el significante y la significación, porque para el *Dasain* es esa la condición de posibilidad que actualiza en los textos los valores en cada una de sus interpretaciones, por eso el texto puede actualizar no sólo una pluralidad de logos, sino con ellos los valores, y aunque el texto sea cerrado en sí mismo con cada interpretación se actualiza un nuevo círculo de interpretación en donde los valores se traen a la vida en una especie juego de tómbola.

En este sentido, para el comunitarismo la historia sería, en todo caso, la actualización (su efectualidad) que de suyo hacen las interpretaciones al poner o quitar los valores que arrojan los textos sobre las culturas que se narran a sí mismas el drama o la farsa de su identidad. De ahí se sigue que la acción interpretativa no sea una acción relativa respecto a los valores sino un saber que muestra cómo es que las culturas ponen y quitan valores a partir del ejercicio interpretativo, a partir de su tradición, que no hace más que afirmar su identidad del único modo como sí misma.

Pero ¿cómo se transita de la ataraxia a la alteridad si cada texto y cultura es una tradición que diferencia lo idéntico en la pluralidad? Con la fusión de horizonte.

Sin embargo, para describir esta idea hace falta entender: cómo es que el comunitarismo realiza la sustantivación en el orden de la tolerancia y dignidad, que según él son los que deben prevalecer incluso más que los logos. Cada tarea que realiza la acción interpretativa, lo realiza de acuerdo con dos nociones cusi-básicas: el bien sustantivo de cada comunidad (idea aristotélica de virtud) y la valoración de lo extraño (sacar a la ética de la esfera de la pura intención y trasladar al mundo material de la comunidad moral). No es que el comunitarismo se conciba así mismo como eclecticismo, sino que apunta a su génesis filosófica para tomar posición frente al liberalismo. Se trata de afirmar, frente a esta idolología, que todos los logos son sustantivos propios, que frente a las interpretaciones puede haber, y de hecho habrá, desacuerdos en las discusiones porque todas las posturas comunicables tienen un carácter situado (*context-bound character*).

¿Qué acaso el liberalismo comunicativo de Habermas no decía lo mismo? Sí, pero eran las normas vigentes las que hacían correctos a los logos, sin anular su carácter situado, simplemente se trataba de hacerlos inteligibles dentro de las redes normativas racionalmente establecidas. Por el contrario, el comunitarismo exige la certeza del bien interpretativo, es decir exige que los logos sean interpretados no de acuerdo con normas jurídico-políticas sino porque ellos mismos se auto-valoran, se sustentan a sí mismos en su identidad con la comunidad.

La sentencia del comunitarismo sería que las prácticas de la comunicación son prácticas concretas de nuestra moral y no porque obedezcan a un ideal regulativo de la razón, en ese sentido, los logos no serían regulativos sino valorativos de lo propio y lo extraño. Una comunidad no sabe cuál es el bien sustantivo de antemano, sino sólo a través de esta autovaloración que ha puesto sus propios valores (de verdad, bondad, superioridad, etc.) que la definen como sí misma, con sus propias virtudes, pero no es con los “cuidados de sí” como se reconoce una tradición, sino que ésta solamente sabe de sus valores frente a la valoración de lo extraño, trasladando sus valores y su respectiva moral frente a lo abigarrado de las otras culturas. Y es aquí cuando se presenta la magia de la acción interpretativa: en el reconocimiento de la alteridad ya no hay subsunción de ningún tipo, dialéctica, darwinismo social, instrumentalismo, utilitarismo, antropocentrismo, universalismo, etc., sino que estas

ideologías son echadas al basurero de la historia, porque las interpretaciones siempre serán nuestros y/o de ellos.

Como unidad de valor suprema la fusión de horizonte asegura la categoría humano-humanidad que “(...) evita la intolerancia y busca la tolerancia y la defensa de derechos mínimos en nuestro contacto con otras comunidades, [puesto que lo real consiste en] criticidad inesquivable, de lo propio y de lo lejano” (Lazo, 2010: 78). Así pues, sólo hay prácticas sociales comunes, tradiciones culturales y comprensiones sociales compartidas. Sólo hay posiciones político-culturales reconocidas y, en su caso, defendidas, por eso la historia ha dejado de ser cuenta porque el resultado del orden mundial ha engendrado desde sí un universo diverso pero idéntico en sus prácticas socioculturales, capaz de garantizar los diálogos con sus valores en la pluralidad comunitaria.

Pero, ¿cómo se garantiza que esta pluralidad comparta realmente el estatus del orden mundial?, es decir el estatus de los estados nacionales, si ella misma descarta que sea el Estado nación el verdadero orden al sustituirlo por la comunidad puramente abstracta y cultural. Las respuestas son varias, pero en la lógica de sus intenciones podemos deducir lo siguiente:

Como ya no hay necesidad de la violencia, tampoco se sigue la necesidad de un nuevo *pricipatibus* o sujeto político que encarne un nuevo poder constituyente que prescindiera de la forma burguesa del pacto social, sino que el orden es lo que es: un orden político-económico que hace que las culturas (por muy inciviles que sean) reconozcan esta determinación como determinación de su propio reconocimiento, pero de cara o frente a otras culturas, de modo que el proceso resultante no es obra de ninguna cultura, sino el resultado de una pluralidad, política que hace evanescente el momento fundante con el que se perpetúa un Estado nación, y apareciendo sólo la determinación cultural como expresión necesaria de la identidad frente a la alteridad, frente a la lejanía de los otros.

Los otros, como lo mismo, sólo tienen la determinación que los hace compartir las mismas prácticas político-económicas, porque la determinación del poder constituyente se ha borrado y sólo quedan los rasgos que hacen coincidir los valores de acuerdo con las interpretaciones. No es que la acción interpretativa no tenga conciencia de la renovación, precisamente su tarea es la auto-rectificación ante la realidad cultural alterna, pero la renovación sólo la entiende como historia efectual: el orden mundial es lo que es porque ha logrado entender lo lejano

(de otra cultura), al tiempo de que puede comprenderse a sí mismo. Para la historia efectual el resultado de lo cercano con lo lejano, lo propio y lo extraño no es en absoluto el resultado del mercado sino de la interpretación que hace de los valores conciliables en un mundo en donde los diferentes logos se respetan, se toleran y se defienden con la misma intensidad con que todos defienden la sustantivación del hombre-humanidad.

Aunque siempre haya zonas enigmáticas en las interpretaciones, la inteligibilidad de la tolerancia nos asegura la sustantivación. Pues al igual que la tolerancia religiosa, podemos estar en desacuerdo con los atributos de Dios y su trascendencia, pero no diferir de los modos con su existencia.

El problema de la crisis de identidad es, para el comunitarismo, crisis de tolerancia, porque el problema de la repetición del poder constituyente se ha sustituido, y en vez de ver la determinación eficaz con la que se vuelve a reproducir el Estado nación, ahora sólo se ve una determinación moral y no de poder, porque la identidad del yo con el grupo o la comunidad ha hecho evanescente la totalidad de los conflictos que para la acción comunicativa son reales, mientras que para los comunitaristas son interpretables, incluso surgidos a partir del texto. Para el primero, las relaciones reales ponen valores, para los comunitaristas no; al contrario, los valores son puestos por los textos en donde las culturas se identifiquen, aunque sea de un modo abstracto y hasta temporal, porque el presupuesto que más o menos se encuentra velado consiste en que una tradición difícilmente cambiará sus valores.

Como Occidente, que a pesar de haber nutrido al resto de otras culturas y de haber cambiado sus valores no solamente en el mercado, sino en la pluralidad cultural, sus logos, desde Heráclito a Gadamer, son propios de la tradición, en el mismo sentido en que los textos de cada cultura.

Pero aquí el comunitarismo apenas asoma su crítica. La crítica no consiste en haber sustantivado la categoría de hombre-humanidad, ni en haber desplazado el poder por la interpretación axiológica, ni en reciclar la moral cristiana, tampoco en volver a plantear la circularidad de la historia que arroja los valores en cada época determinada, sino en concebir al logos como pura posibilidad de interpretación, como conciencia dialógica.

Frente a la conciencia dialógica se encuentra la conciencia simbólica, eso quiere decir que solo hay una oposición frente al logos comunicativo e interpretativo, una oposición más

ancestral e inmediata, nos referimos al logos simbólico, epifánico, que muestra lo inmediato de una conciencia en su referencia con el mundo, las cosas, el yo y su comunidad.

Sin embargo, algo hemos avanzado en esta exposición y es precisamente la confirmación según la cual al desplazar la concepción que se tenía de Estado-Poder y al adoptar un Estado-Derecho como crítica inmanente que sufre los principios del liberalismo de viejo cuño, se permite el ejercicio de un pluralismo político sobre nuevos valores de identidad y pertenencia. La postura comunicativa de Habermas y el comunitarismo son sólo variantes de ese resultado histórico que crean nuevos horizontes de identidad que hacen sospechosa la historia nacional forjada por el Estado nación liberal permitiendo con ello la coexistencia del mito con el supuesto carácter racional del Estado positivo del siglo XIX y mediados del XX. Una paradoja que en tiempos de la posguerra de Cassirer estaba prohibida.

Podemos decir que el mito llega a instalarse nuevamente en la cultura bajo condiciones que ya no lo hacen dañino: la desuntantivación del Estado, el pluralismo político, el desplazamiento de las crisis sistémicas y el auge de una época de consumo son algunas de las condiciones que permiten narrar nuevamente al mito del Estado.

Un escenario en el que hay que pensar al mito no como fuerza soterrada, indómita que hay que prohibir y reprimir en la cultura por su incompreensión, sino replantearla a partir de una dialéctica de la cotidianeidad como lo es la oposición que hay entre orden y violencia que para el caso la comparte el Estado racional positivo, que nos muestra el manejo y la solución que le da a esta paradoja como ya hemos visto en los dos capítulos anteriores.

De este modo nos gustaría presentar en el siguiente capítulo esta dialéctica ya no a partir de una conciencia dialógica, sino de una conciencia simbólica para describir al orden y la violencia como parte constitutiva de lo humano o de lo que lo determina.

Capítulo IV. Orden y violencia

Decíamos en el capítulo anterior que las funciones de la acción comunicativa y la acción interpretativa no excluían de la conciencia dialógica la posibilidad del mito y la fábulación para cohesionar la identidad dentro de la unidad político-cultural. Simplemente, para la conciencia dialógica-comunicativa se trataba de una determinación psicológica, mientras que para la acción interpretativa formaba parte y era hasta constitutiva de las interpretaciones y los valores de cada cultura. Para ambas posturas, tanto el mito como la fábulación de la historia, se han ganado su lugar dentro de un pluralismo cultural.

No obstante, tanto la conciencia dialógica-comunicativa como la dialógica-interpretativa excluían a la violencia del orden. En cambio, como veremos, esto no ocurre en la fuerza simbólicas irreductible a la conciencia dialógica, ya que asume formas de violencia que no se limitan ni se hacen inteligibles desde la conciencia dialogizante.

A las formas de la violencia se les pueden poner frenos psicológicos y normativos, como intenta demostrar la acción comunicativa al reducir a las posturas en conflicto a un Estado de derecho. No obstante, lo paradójico del orden es que hay fatalidad de violencia al repetirse cotidianamente o en la excepcionalidad de las crisis sistémicas; de modo que lo único que ha logrado la acción comunicativa ha sido reafirmar una concreta forma de violencia estatal válida dentro de la norma de certeza del orden: <<libertad e inequivalencia en las relaciones político-económicas>>.

En cambio, para la acción interpretativa no hay posibilidad para violencia, se trata más bien que desde la autoconciencia o referente individual sea excluida la violencia, de domesticarla en la interpretación, porque el único orden para la interpretación de la conciencia dialógica-interpretativa es el actual orden en donde hay tolerancia en los logos comunicantes, de ahí su determinación ética y la finalidad de concebir al mundo como un mundo de interpretaciones morales. En consecuencia, para ambas posturas políticas que definen a un logos dialogizante,

el orden del Estado nación no sólo es el orden verdadero y real sino el único posible que limita a la violencia y hace llevadero al proceso político-cultural, porque en él la totalidad se auto-reconoce en la pluralidad con sus respectivos valores, pero ya no como un especie de *nous* o inteligencia de naturaleza espiritual sino como el poder del logos comunicable-interpretable.

Podemos decir que la acción comunicativa como la interpretativa han desplazado a la violencia que se da en las crisis sistémicas al reducir al proceso histórico como proceso de logos comunicable-interpretable; han logrado una sustitución de logos o razón sobre la violencia en el orden establecido en estados nacionales.

Ni siquiera Cassirer (1974: 351), se había propuesto tanto, más bien era cauteloso al sostener que “Destruir los mitos políticos rebasa el poder de la filosofía. Un mito es, en cierto modo invulnerable. Es impermeable a los argumentos racionales; no puede refutarse mediante silogismos. (...) Nuestra ciencia, nuestra poesía, nuestro arte y nuestra religión constituyen solamente la capa superior de un estrato mucho más antiguo, el cual llega hasta una gran profundidad”.

Estas dos variantes de pluralismo político no han ido a las fuerzas tectónica de la violencia mítica, por el contrario se han preocupado por perpetuar al orden, han rechazado comprender la temporalidad del orden porque han subsumido la temporalidad del conflicto comunicable a la ordalía de la legitimación del orden mundial. La crítica comienza cuando tomamos una postura que se opone a la dialogización de la conciencia, que se opone a concebir al logos sólo como dialógico-comunicable-interpretable.

Creemos que Bachelard arroja elementos metodológicos para comprender a esas fuerzas tectónicas que encierra la violencia mítica. Bachelard (2016:187), desarrolla una fenomenología de lo imaginario en la que “(...) la totalidad de lo imaginario da acceso a la experiencia de la conciencia, no sólo de la poesía, sino también a los antiguos mitos, a los ritos que caracterizan las religiones, las magias y las neurosis” Lo que caracteriza a la fenomenología de lo imaginario no consiste en elevarse de la riqueza de la multiplicidad de los sentidos al saber absoluto, es decir, a la autoconciencia que comprende el proceso real de la experiencia sino en captar el objeto en su aparición misma, es decir el símbolo que se presenta a la conciencia inmediatamente. “El símbolo, como alegoría, conduce lo sensible de

lo representado a lo significado, pero además, por naturaleza del significado inaccesible, es *epifanía*, es decir, aparición de lo inefable por el significante y en él” (Durand, 2007: 64).

El objeto de lo imaginario que es el símbolo no surge mediado ni por lo sensible ni por el pensamiento sino que aparece inmediatamente; no se hace inteligible de una vez y para siempre como propone la lingüística tradicional. El error de la lingüística, dice Durand (2007: 52) discípulo de Bachelard, ha sido considerar al símbolo como algo arbitrario y limitado en la convención. “Para la lingüística la relación entre el significante y la significación el símbolo aparece como producto de la conciencia dialógica y no como epifanía, no como ese secreto que revela su aparición significante, porque para la lingüística el carácter del símbolo es algo dado-convencionado y nunca un aparecer descifrado.”

En cambio, el símbolo como epifanía nunca se puede asir como interpretación-comunicante, más bien su logos, su razón de ser, su simbología consiste en el carácter permanente de aparecer-descifrado tanto para la conciencia vigilante como para la infraconciencia o conciencia durmiente, su aparecer se revela en dos mundos, dos órdenes diferenciados: régimen diurno y nocturno. En su aparecer-descifrado el símbolo en ambos regímenes nunca es explícito, sino siempre ambiguo y redundante, no obstante, esta apariencia paradójica para la conciencia racionalizante en nada cancela al hecho simbólico de la conciencia imaginante, más bien revela “La virtud esencial del símbolo [que consiste en] asegurar la presencia misma de la trascendencia en el seno del misterio personal (...) [es decir,] una especie de gnosis, o sea un procedimiento de mediación a través de un conocimiento concreto y experimental”. (Durand 2007: 40)

El símbolo como objeto de la conciencia no se reduce a una actitud psicológica sino él mismo es un objeto de la experiencia; requiere de la experiencia para ser cifrado a través de relaciones significativas para la experiencia concreta y para la experiencia interior. Lo diurno y lo nocturno, lo exotérico y lo esotérico, lo sacro y lo secular, el rito y el mito son epifanías del símbolo o dos modos de la conciencia imaginante que se dialectizan en una oposición que elimina ambigüedades.

Los signos unifican pares opuestos (ensueño y realidad sensible) de modo que “(...) la imaginación se revele como factor *general* de equilibración psicosocial.” (Durand, 2007: 96)

El error de las hermenéuticas instaurativas (como las que hemos analizado) consiste en

diagnosticar bienestar en las culturas a partir de una especie de terapéutica y no ver la violencia del orden donde descansan los acuerdos en oposiciones discordantes muy frágiles.

(...) la función de la imaginación es ante todo una función de *eufemización*, aunque no un mero opio negativo, máscara con la que la conciencia oculta el rostro horrendo de la muerte, sino, por el contrario, dinamismo prospectivo, que a través de todas las estructuras del proyecto imaginario, procura mejorar la situación del hombre en el mundo (Durand, 2007: 127).

La función de la imaginación no sólo es un equilibramiento biológico, psíquico y sociológico, sino que también es una determinación del poder ya no de la simulación como en Habermas, sino de la disimulación. La disimulación es -a ojos de Durand- una estructura antropológica tan remota que todas sus determinaciones encierran estructuras de poder y para el imaginario no es la excepción. El imaginario es más que creatividad instaurativa de sentido, es eufemización de sentidos de lo propio y de lo extraño pues ante lo epifánico de los símbolos lo descifrado sólo se da como función eufémica: nunca se da el mejor de los sentidos al descifrar lo imaginario, sino sólo su aspecto funcional que limita lo propio y lo extraño de cualquier alteración violenta.

Por tanto, todo orden para ser orden necesita de eufemización es decir de funciones eficaces donde opere la disimulación de lo propio y extraño, de lo contrario aparece la violencia como parte constitutiva del orden.

Las facultades de la ensoñación, siguiendo el razonamiento bachelariano, se mueven precisamente en una dialéctica de orden-violencia válida para todos los estratos de las fuerzas imaginantes: de la cotidianeidad a la idealidad. El ejemplo más paradigmático de la dialéctica del orden-violencia lo constituyen los gemelos fundacionales. Son pocas las culturas que prescinden del mito de los gemelos fundacionales en donde uno mata al otro para fundar un nuevo orden. El crimen por correspondencia descifra la expiación cometida por uno de los gemelos. Caín y Abel; Romulo y Remo, lado izquierdo y lado derecho del cerebro son correspondencias que nos hablan de la fundación del orden.

Han sido los neuroanatomistas quienes se han valido de la dialéctica orden-violencia para eliminar ambigüedades en torno a las funciones cerebrales, al respecto Sagan dice:

La civilización arranca no con Abel, sino con Caín el homicida. Según el Génesis, la primera ciudad fue construida por Caín, el inventor de la agricultura, actividad que requiere de un asentamiento fijo, y fueron sus descendientes los hijos de Lamec, los que inventaron tanto los instrumentos cortantes de bronce y hierro como los instrumentos musicales, es decir, técnica y arte, son aportaciones de Caín. Por otro lado, las pasiones exacerbadas que conduce al asesinato no se atemperaron. Así, Lamec dice: <<Por una herida mataré a un hombre y a un joven por un cardenal; si Caín fue vengado siete veces, Lamec lo será setenta veces siete>>. Desde entonces conocemos el nexo entre asesinato e invención (Sagan, 1980: 120). La correspondencia de Caín con el desarrollo del hemisferio izquierdo en la evolución de la inteligencia humana sólo es la expresión simbólica que ejerce el complejo reptílico sobre el sistema límbico y el neocórtex: el dominio, la ritualización, la jerarquización, la sexualización de la conducta acompañan siempre las habilidades analíticas e inventivas de la civilización dominada por el hemisferio izquierdo, “una correspondencia de una inestable tregua, con espasmódicas escaramuzas y raros combates en las que parece hallarse el cerebro humano” (Sagan, 1980: 236).

Lo que se ha denominado violencia mítica parece hallarse en los estratos más hondos de la conducta humana y su correspondencia con un orden evolutivo que recuerda en todo momento la fragilidad de la ley y del derecho o lo que es lo mismo al propio orden del Estado. Hay que admitir que ha habido una serie de filósofos que han tratado el problema de la violencia mítica para describir la oposición orden-violencia. Benjamin, Calasso y Girard son algunos de los principales filósofos que refieren esta oposición desde diferentes posturas.

Para Girard (1995: 76) la libertad de un orden dado es resultado de la violencia domesticada. Esta afirmación se puede rastrear en la transición del régimen del rito al régimen del mito o bien en la transición de la expiación a la narración. “El orden del sacrificio humano de la víctima cautiva o propiciatoria (como puede ser un rey, una doncella virgen, un mesías, etc.) al sacrificio de animales: chivo expiatorio, bueyes, cerdos, etc., tiene que purificar a la violencia (la mala sangre en sangre buena y purificada) para que el orden se cohesione, para que encadene a la violencia.”

El ejemplo más paradigmático lo constituye la tragedia griega de Edipo. La mala violencia que llega a desatar Edipo en la comunidad tiene que ser desterrada; tiene que ser señalada la víctima propiciatoria con el fin de encadenar la violencia individual que brota de la comunidad. Lo que intenta Girard es reconstruir la violencia desde el sacrificio, desde la expiación hasta el sistema de justicia moderno, allí va reconstruyendo al régimen de la expiación y de los mitos fundadores que han llegado hasta el psicoanálisis. Su tesis principal consiste en que el orden está fundado en una violencia fundadora que polariza lo sagrado y lo impuro.

La violencia sólo es sagrada si logra este cometido: hacer unánime su purificación. No porque el fundamento del orden corresponda a un ideal humano sino porque lo humano o más correctamente como lo entendían los romanos, “el *homo sacer* constituye esta ambigüedad de ser un vil animal cruento que purifica en la violencia su sacralidad instituyendo un orden que la aleje” (Agamben, 1995: 52), o en el mejor de los casos, que la encadene con instituciones de violencia legítima, de lo contrario, esta violencia volverá a poner en crisis al orden instaurado, purificado: el lado sagrado de la violencia, el juridizado por la ley tiene el cometido de alejar a los pendencieros de la sociedad. Sólo la institución de la violencia es exclusiva de un poder secular que no permite la venganza porque es el supremo poder de expiación.

Para Calasso (2000: 144) la transición del régimen de la expiación al régimen del mito se da a partir de lo que llama sustitución. “El origen de la sustitución no es la facultad de dar nombres y sustituirlos por las cosas “(...) sino en aquella, irreductible y englobadora de formar imágenes mentales; entidades invisibles, ocasionales, no permanentes, estados de conciencia que se superponen a lo que se percibe, o también lo sustituye, borrándolo (...) es entonces cualquier acto llevado a la conciencia de dicho proceso.”

Lo que ha acontecido en la cultura es un movimiento de sustitución que no es precisamente el tránsito de un estadio a otro, sino la suplantación de un orden por otro, de una legitimidad por otra, porque la misteriosa fuerza de la legitimidad se encierra en sí misma.

El círculo vicioso: la legitimidad es la única fuerza que asegura la duración de un gobierno; pero para que un gobierno llegue a ser legítimo es necesario que lleve tiempo durando. (...) La naturaleza íntima de los principios de legitimación es la facultad de exorcizar el miedo” (Calasso, 2000: 59).

Cada forma de suplantación es rompimiento de un ciclo, de un orden cíclico por otra forma legítima de orden que justifica ese rompimiento y asegura la exorcización del miedo a la muerte violenta. Calasso trata de asegurar esta tesis introduciendo el relato de la ruina de Kasch: hubo un tiempo en donde el orden de la comunidad dependía y se correspondía con el movimiento de los astros que marcaban la muerte del rey. No obstante, el relato da testimonio de la expiación frustrada del rey mediante la sustitución de la palabra. Con la muerte de los sacerdotes el orden dependiente del movimiento de los astros sucumbe el régimen de la expiación sustituido por el orden que dan las palabras. El fin del orden de la

expiación cruenta (cicloidia sangrienta), a la instauración legitimadora del orden del mito evoca el origen de una violencia fundadora instalada en el recuerdo que portan los mitos de este cambio de régimen.

En su fondo esotérico, el sacrificio sólo pudo ceder al relato, que lo vence en la ordalía. El relato es lo esotérico, el secreto del secreto, enseña a vivir fuera del ciclo, en la suspensión hachisiana de la palabra. Para que el relato consiga suplantar el sacrificio cruento, debe contener en sí algo no menos poderoso que el *soma* (Calasso, 2000: 132).

Al reino de la palabra después del de la sangre, asegura Calasso, la expiación del *soma* es sustituida por el cuerpo de las palabras, de las figuras que forman las palabras, instaurando con ello un orden que ya no es cruento, sino fabulado:

Es un reino que no mata según el rito, sino que evoca la muerte a través de un desorden que sobreviene rápido, indomable. Las palabras de Far-li-mas sustituyen el sacrificio: como el sacrificio tiene el poder de hacerse obedecer, pero no tiene el poder de establecer los tiempos del ciclo. Ahora el tiempo es la oscilación pendular entre un fluir vacío, desprovisto de apoyos, y la suspensión de la droga de las palabras (Calasso, 2000: 136).

Según este tipo de movimiento de sustitución, según esta sabiduría, nos dice que a pesar de que el nuevo orden (el de la narración) ya no es cruento, a pesar de que se ha expulsado a la expiación, no por ello ésta ha desaparecido, más bien se ha instalado en otras formas jurídicas que censuran su continuidad esotérica. Con el mito lo exotérico de la narración conforma un nuevo orden dominado por la fabulación, donde el tiempo se subordina a la narración, y en vez del ciclo esotérico de los astros ahora el nuevo orden está dominado bajo otras formas arquetípicas, que atrapan la fabulación para narrar el orden del progreso que instauro el imperio del mito.

Sucintamente, el mito no sólo llegó a instalarse fuera del ciclo de la expiación como una forma de asimilación de un orden de sustitución no cruento y justificadora de ese mismo orden, como sostiene Calasso, sino que el mito encierra el poder del progreso que data la totalidad de su movimiento. El poder del mito tiene que ver con las formas narrativas y simbólicas que instauran una temporalidad progresista que supera infinitamente los estrechos límites del régimen de la expiación. El desplazamiento del régimen de la expiación por el régimen de lo imaginario no sólo estriba en la justificación de un nuevo orden, sino en la domesticación del devenir porque está latente la prohibición, el tabú, la sangra y la fagia.

La violencia mítica también es tratada por W. Benjamin dentro de una concepción crítica de la violencia.

La violencia mítica en su forma ejemplar es una simple manifestación de los dioses. Tal violencia no constituye un medio para sus fines, es apenas una manifestación de su voluntad, y sobre todo, manifestación de su ser. La leyenda de Níobe constituye un ejemplo evidente de ello. Podría parecer que la acción de Apolo y Artemisa es solo un castigo. Pero su violencia instituye más bien un derecho que no castiga por infracción de un derecho existente. El orgullo de Níobe atrae sobre sí la desventura, no porque ofenda el derecho, sino porque desafía al destino a una lucha de la cual éste sale necesariamente victorioso y sólo mediante la victoria, en todo caso engendra un derecho” (Benjamin, 1982: 41).

Benjamin también es partidario de la idea según la cual la fundación del orden está constituida por la violencia fundadora y conservadora de derecho. Hasta aquí se asemeja a Girard, sólo que introduce una oposición mística de violencia: la violencia divina destructora de derecho. Mientras que en Girard la violencia tiene que encontrar su oposición desorden/orden para purificarse y eliminar ambigüedades, en Benjamin la violencia mítica es algo ya podrido, antinatural en el hombre. Así la crítica a la violencia que funda al derecho y lo conserva es la crítica en contra del derecho entendido como Estado, es la crítica que opera en la historia de los estados y en especial al Estado moderno que se funda en el derecho. Dice Benjamin:

Así como en todos los campos Dios se opone al mito, de igual modo a la violencia mítica se opone la divina. La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica. Si la violencia funda al derecho, el divino lo destruye; si aquella establece límites y confines, ésta destruye sus límites; si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquella es tonante, esta es fulmínea, si aquella es sangrienta, esta es letal sin derramar sangre. A la leyenda de Níobe se le puede oponer, como ejemplo de esta violencia, el juicio de Dios sobre la tribu de Korah (Benjamin, 1982: 42).

Historia y destino es la mayor oposición que podemos encontrar en Benjamin, porque no se trata de encontrar en los mitos fundacionales una arqueología del progreso entendida como sustitución como la presenta Calasso, sino de advertir el destino del derecho. El derecho ha gozado de una reputación en los últimos doscientos años para constituir la sociedad, se considera, en términos de eficacia, una de las mayores ventajas para la cultura porque limita a la violencia, aunque él mismo sea una violencia

conservadora. La paradoja que presenta el derecho entendido como Estado es que en su interior existen derechos latentes que lo desarticulan en cuanto alcanzan las condiciones de violencia fundadora. Recordemos que Maquiavelo ya había anticipado esta fatalidad de la violencia entendida como poder constituyente o *Principatibus*. No obstante, lo que introduce Benjamin es que la condición de crear orden por medio de la violencia (como recuerda el mito) no sólo no escapa al Estado moderno sino que su destino es la disolución. El proceso de la historia es a la vez el proceso de la disolución del Estado fundado por la violencia mítica. Un proceso cuyo destino sería el fin de la prehistoria en el sentido como lo entiende Marx, sólo que la violencia divina es la que realiza este secreto cometido diariamente.

(...) Toda violencia mítica que funda el derecho, la violencia administrada, que la sirve. La violencia divina que es enseña y sello, nunca instrumento de sacra ejecución es la violencia que gobierna (Benjamin, 1982: 49).

Lo que nos enseña Benjamin con la crítica a la violencia no es otra cosa que la condición violenta del conocimiento de la acción que hasta ahora ha estado motivada por la violencia fundadora y conservadora de derecho que conocemos como Estado. La oposición entre violencia mítica y violencia divina es un recurso dialéctico para reconocer que el sistema de derecho lleva en sí la condición de la violencia administrada para unos seres cruentos en un Estado cruento cuyo destino es su propia disolución. Lo sagrado condiciona ese proceso o filosofía de la historia como lo llama Benjamin. En este sentido, las teorías defensoras del Estado no dan cuenta del destino del derecho, al contrario lo siguen fabulando, como el pluralismo de bases dialógicas que hemos expuesto en el capítulo precedente.

Una conciencia simbólica es más profunda que una dialógica para describir la condición violenta del conocimiento de la acción como lo deja ver especialmente Benjamin. Así que proponemos para el siguiente y último capítulo describir el desarrollo histórico del Estado nación visto como una consecución necesaria del capital que condiciona la historia y el destino del Estado nación. Veamos si la tesis de Benjamin aún se sigue sosteniendo.

Por lo pronto implicaríamos lo siguiente. Las fuerzas soterradas del mito que tanto temor causaron y que pusieron en riesgo al Estado racional positivo a mediados del siglo XX hoy no representan lo mismo. El estudio sobre la violencia mítica ha descubierto en una serie de paradojas la eliminación de ambigüedades que representaban para la época pasada. La

importancia de las fuerzas imaginantes ha ido creciendo en valor en cuanto que describen las fases de la cultura y su estatus. Los ejemplos que hemos puesto como son los de la neuroanatomía, el sistema de justicia, el progreso de la cultura de la no violencia y la crítica a la violencia en la fundación de derecho le dan un lugar apropiado a las fuerzas imaginantes que el logocentrismo entendido como discurso racional le había arrebatado en el proceso de formación del Estado nacional y su subsecuente desenvolvimiento. Ahora que las teorías sobre simbolismo están más desarrolladas la crítica del Estado nacional es más sólida y convincente.

Capítulo V. Estado-mercado

En el capítulo primero de este trabajo habíamos seguido la tesis schmittiana, según la cual es el Estado el que constituye a la nación; que la noción de nación forma parte de un método de integración política para ejercer el poder y expandirlo.

Según el desarrollo de lo expuesto hasta aquí, podemos decir que lo único que hemos hecho es describir la génesis y desarrollo del ideal de Estado racional positivo que se erige con postulados que excluyen por principio al mito. En este sentido, logos y mito se han opuesto a lo largo de los últimos doscientos cincuenta años de historia basada en estados nacionales. No obstante, hemos tratado de probar que esta oposición es aparente. No solo estamos de acuerdo con Cassirer en el sentido de que no se excluye del todo al mito sino que además ahora vive instalado en forma de pluralidad política.

De acuerdo con esto, hemos implicado, a partir de Benjamín, que la crítica a la violencia no es dependiente de un discurso racional, sino que las fuerzas imaginantes del mito describen la fundación y conservación de la violencia del orden como condición violenta del conocimiento de la acción. Esta última tesis trasladada a la oposición Estado-mercado nos permitirá deducir hacia dónde se conduce el Estado-nación, como un orden más en la historia, que ha conservado una ordalía para repetirse como orden, es decir: que tiene la capacidad de reconstituirse con las mismas condiciones que lo habían disuelto.

Nos queda por tanto, describir cómo las fuerzas del mercado han moldeado al propio Estado a su imagen y semejanza, a través del cual la nación sólo ha sido una determinación más que configura el capital en su proceso de desarrollo. Karatani (2010, 19) lo expone en el siguiente cuadro:

	1750-1810	1810-1870	1870-1930	1930-1990	1990-
Capital mundial	Mercantilismo	Liberalismo	Imperialismo	Capitalismo tardío	Neoimperialismo
Hegemonía		Inglaterra		Estados unidos	
Política económica	Imperialista	Liberalista	Imperialista	Liberalista	Imperialista
Capital	Capital mercantil industria lanera	Capital industrial Industria algodón	Capital financiero industria pesada	Monopolio estatal	Multinacional información

Mercado mundial	Industria lanera	Industria algodonera	Industria pesada	Bienes duraderos	Información
Estado	Monarquía absoluta	Estado-Nación	Imperialista	Estado benefactor	Regionalista (Tratados regionales)

El capital desde su inicio como sistema económico ha tendido a la globalidad es decir, a desarrollar un Mercado mundial. El desarrollo del capital ha culminado en ser una fuerza preponderante que condiciona a los estados para su expansión; esto último lo podemos ver reflejado en los estados a lo largo de las distintas metamorfosis por las que han atravesado estos estados a lo largo de los últimos doscientos cincuenta años: desde el Estado absolutista, pasando por el Estado nacional liberal hasta el Estado de derecho regional.

Sin embargo, no siempre esta tesis fue aceptada, porque en el supuesto de admitirla se asumían unas implicaciones peligrosas tales como: hay de fondo una filosofía de la historia en la que domina una fuerza como lo es el capital que domina las mentes de los hombres, su voluntad y su destino. Una tesis muy metafísica comparada con el ideal de Estado racional positivo que establece comunicación e intercambio con otros estados igualmente constituidos. Los defensores del Estado racional devenido en Estado de derecho, como lo es Kelsen se opusieron desde el inicio a la tesis del Mercado sobre el Estado, lo paradójico es que también Kelsen desarrolla una filosofía de la historia en la que culmina el Estado nación, cuya superación es una red jurídica internacional: un solo Estado de derecho que alcanza las magnitudes del Mercado. Veamos esta propuesta.

Kelsen, (2007: 157) en su obra más significativa como lo es *Teoría pura del derecho*, establece una oposición distintiva en cuanto al derecho internacional se refiere: “El derecho internacional convencional y el derecho internacional general de origen consuetudinario, no son sistemas coordinados, ya que el primero tiene su fundamento en una norma del segundo, y le está, por lo tanto, subordinado (...) es por lo tanto importante no confundir el punto de vista histórico con el normativo.”

Para Kelsen, los estados nacionales históricamente se han desarrollado en la historia en la misma proporción de cómo han desplegado sus fuerzas para limitar a otros estados. Kelsen parte de una visión antropomorfa de Estado que ha evolucionado en el intercambio económico y cultural, cuyo resultado es un estatus en el que los estados nacionales más poderosos han establecido una serie de pautas y conductas que rigen su influencia sobre los demás sin que predomine un sistema normativo válido para el resto de las naciones.

El derecho internacional conoce dos sanciones específicas, la guerra y las represalias, pero se encuentra en un estado primitivo, superado desde hace tiempo por órdenes jurídicos nacionales (Kelsen, 2007: 158).

La preponderancia de un derecho internacional dominado por la historia de las guerras no establece un ideal de justicia regulativa sino la imposición por la fuerza de represalias y sanciones que limitan el desarrollo de las naciones más débiles o pacíficas. Sin embargo, las bases consuetudinarias del derecho internacional no son la única traba, el dogma de la soberanía de Estado, representa un obstáculo subjetivo para el desarrollo de un sistema internacional de mayor funcionalidad y progreso.

El dogma de la soberanía del Estado y la primacía del orden jurídico nacional que es su consecuencia se vinculan a la concepción subjetivista tiende al solipsismo, que coloca al individuo, al “yo” en el centro del mundo y ve en este mundo un objeto de la voluntad y de la representación del “yo” (Kelsen, 2007: 165).

Para superar esta trabazón histórica que ha producido el Estado nación, Kelsen vuelve al postulado de Rousseau: “de la filosofía individualista, según el cual por su naturaleza el hombre es libre y no puede ser obligado sino por su propia voluntad. La necesidad de un reconocimiento del derecho nacional no era extraída del derecho positivo, sino de la naturaleza del hombre, o más exactamente de una filosofía de los valores.” (Kelsen, 2007: 157) Este postulado, implica un cambio de paradigma de derecho: de una teoría emanacionista en la que descansa el dogma soberanista de derecho hacia una teoría axiológica en la que se subordinan los valores jurídicos, de modo que es preciso que el derecho internacional dicte la autorización de crear normas jurídicas hacia los estados.

La teoría pura de derecho quita al Estado el carácter absoluto que el dogma de la soberanía le confiere. Lo relativiza al considerarlo como un estado intermedio en la serie de formas jurídicas que va de la comunidad universal del derecho internacional, a las diversas comunidades jurídicas subordinadas al Estado (Kelsen, 2007: 174).

Menos de cuarenta y cinco años han pasado desde que Kelsen proponía un solo sistema jurídico internacional convencional, basado por su puesto en la convención de Rousseau, de modo que no podemos decir que este ideal ha fracasado. Lo que podemos decir es que Kelsen vuelve a reproducir un ideal de racionalidad que abstrae al conflicto real de la violencia.

Asume la creación de una comunidad internacional que rijan a las comunidades jurídicas dependientes hasta ahora del Estado e incluso a los estados regionales como se comprenden hoy en el marco de los tratados económicos. Aunque es una propuesta meramente formal se ajusta sin embargo al esquema que nos propone Karatani para comprender el desarrollo de capital hacia una conformación de mercado mundial donde los estados nacionales han sufrido una serie de transformaciones en función del flujo de mercancías y el intercambio cultural. Por tanto, podemos decir que la propuesta de Kelsen para superar al Estado nación solo se ajusta a un concreto histórico desarrollado como lo es el Mercado mundial que se ha visto obstaculizado por las dos trabas que el jurista señala.

Hasta aquí sería pertinente señalar lo que nos hemos puesto a demostrar en este trabajo desde el principio cuando decíamos que: el orden del Estado nación languidece en el tiempo.

Así como los estados anteriores menguaron hasta su disolución cuando fueron sustituidos por el Estado moderno motivado una racionalidad imperecedera que lucha contra la violencia del mito, así también parece que el Estado nacional está cediendo paso a la conformación de un Mercado mundial que articulará un sistema jurídico internacional en el que desaparecerá el centro de gravedad del sistema jurídico basado en la nacionalidad, soberanía e independencia como principios de orden de Estado.

Sin embargo, queremos destacar que esta confirmación no se deduce de Kelsen sino de la evolución del Mercado mundial y su impacto en el actual estatus que guardan los estados nacionales con mayor influencia en el poder para decidir la nueva cartografía de la geopolítica. Una decisionalidad histórica que se verá en las próximas intervenciones militares que desaten una guerra que disuelva a las naciones en función de un sistema jurídico internacional basado en regiones económicas.

Karatani (2010: 11 ss) nos puede ayudar a despejar este problema. Al examinar el concepto de repetición en Marx, deduce Karatani que la ciencia en Marx consistía en trabajar con predicciones partiendo de ciclos de crisis cortos, de un denario o “bandas cortas de diez años que debían predecir la siguiente revolución social, lo cual no sucedió como Marx esperaba a principios de la década de los años 50's del siglo XIX, más bien lo que ocurrió fue que se descubrió un periodo de revolución política seguido de un periodo de revolución de las multitudes que oscila entre seis denarios o 60 años, mientras que las bandas largas de

revolución política abarcan lo doble. La tabla que nosotros hemos sintetizado aclara el sentido de repetición al que nos estamos refiriendo.

Inicia medición de Marx	1789	Revolución francesa	Revolución política	Kant, La paz perpetua
30 años	1848	Inicia la emancipación sindical en Europa	Revolución de masas en Europa	
120 años	1917	Revolución rusa y mexicana	Revolución política	Liga de las naciones
30 años	1968	Derechos de minorías en todo el mundo	Revolución de masas en el mundo	
120 años	2037- 40's	Pronóstico de guerra imperial	Revolución política	Se espera tratado de pacificación

Karatani nos presenta un desenvolvimiento de repeticiones que llevan el sello de la inmanencia con la que obra la conformación de un Mercado mundial y sus consecuencias para el derecho internacional. A diferencia de Kelsen que parte de un supuesto ya desarrollado, Karatani logra captar al conflicto desdoblado en revolución política y revolución de masas, una doble condición del orden del Estado nación en su determinación de violencia. Benjamin (1982: 35) ya había anticipado este desdoblamiento de violencia del orden del Estado nación al oponer la revolución política contra la revolución proletaria. La primera funda y conserva al derecho mientras que la segunda destruye al Estado entendido como sistema jurídico. Esta oposición es decisiva en Benjamin porque revela la naturaleza del propio derecho que se funda en la violencia. Una determinación de orden que se encuentra completamente ausente en Kelsen que se apoya solo en los avances del Estado de derecho nacional. La debilidad de los argumentos de Kelsen radica en que: quiere elevar a norma de certeza el progreso del Estado de derecho a Derecho internacional sin la mediación con las cosas.

En *Fuerza de Ley* Derrida (1997: 121) hace una reinterpretación a la *Critica de la violencia* de Benjamin y llama la atención cuando dice que: “Los conflictos entre los hombres pasan entonces por las cosas y es tan solo en esta relación, la más realista, la más <<cosista>> donde se abre el dominio de los medios puros, es decir el dominio de la técnica.” Decir que la revolución política funda y conserva al derecho significa que hubo una mediación en donde las cosas atraviesan al conflicto y se plasman en un sistema jurídico que guarda ese orden.

Esta metodología o este método de integración de poder no es exclusivo del Mercado mundial sino que solo ahora se hace evidente tras el proceso de expansión del capital global que ha moldeado o metamorfoseado al Estado.

Por tanto, la tesis según la cual el Mercado condiciona al Estado sólo es válida desde las revoluciones políticas en las que se diseñan las nuevas superestructuras jurídico-política. Así que el Estado nación solo sería una configuración más del Mercado cuyo límite es el propio desarrollo de un Mercado mundial que prescindiera de él.

Esta tesis resuelve parcialmente aquella afirmación según la cual el Estado languidece en el tiempo. Ya que habíamos dicho que la ordalía del Estado nacional basada en la convención consiste en que el este Estado se someterse a prueba ante la excepcionalidad de las crisis políticas. Es tan eficaz el ideal de convención que el propio Kelsen tiene que decidirse por ella para superar las trabas del derecho internacional consuetudinario y del Estado nacional. No obstante, hay que decir que al parecer nos encontramos ante una oposición que se da entre método de integración realizado por el Mercado y la racionalidad del Estado, pues ¿hasta a dónde la expansión del Mercado diseña la superestructura jurídico-política y en qué grado se ve menguado el Estado?

La respuesta que da Karatani es inmanente al Mercado y tiene que ver con la guerra; mientras que la respuesta que da Benjamin tiene que ver con la condición violenta del conocimiento de la acción. Karatani se ubica en la disolución parcial y total del Estado anterior, mientras que Benjamin plantea una condición antropológica de la violencia. Para hacer operante esta oposición, diremos que Mercado y Estado son los gemelos fundacionales que en el devenir de la historia arrojaran un nuevo orden que desconocemos. Esta oposición representan la superación de lo que hemos denominado norma de certeza del orden: libertad y exacción inequivalente de las relaciones sociales que atraviesan las cosas desde las relaciones más concretas hasta los tratados comerciales y culturales que se dan entre las naciones.

Por eso podemos deducir que la condición violenta del conocimiento de la acción consiste precisamente en diagnosticar el siguiente movimiento en el que se verán obstaculizados los derechos y el flujo de las mercancías. Sorprendentemente Karatani percibe este movimiento como un movimiento guiado por el Mercado, aunque hay que decirlo: es intuitivo por Benjamin para describir la naturaleza de las revoluciones políticas de las que prescindieron los juristas como Kelsen.

Así, la oposición entre Mercado/Estado aparece como violencia fundadora de derecho/violencia conservadora de derecho que no prescinden de la norma de certeza del orden: libertad e inequivalencia en las relaciones sociales. Simplemente no se puede superar esta norma de certeza, este canon del orden. Tendría que haber una revolución que disuelva al Estado, una revolución proletaria -como decía Benjamin siguiendo a Marx- que de inicio a un nuevo conocimiento de la acción sin violencia. Un nuevo periodo de Justicia guiado por el destino de la violencia Sagrada. Sin embargo, esto no es posible hasta que el Mercado no cumpla su proceso de expansión y hasta que no haya desaparecido el Estado nación. Derecho e Historia van cumpliendo su cometido en un mismo destino cuando el derecho fundado en la violencia desaparezca y la acción no sea condicionada por violencia.

Lo que hemos denominado la norma de certeza del orden: libertad e inequivalencia en las relaciones sociales constituye la condición violenta del conocimiento de la acción que es imprescindible al Derecho en sus diferentes órdenes: internacional y estatal.

Esta reinterpretación de Benjamin hace momentánea y pasajera a la propuesta de Kelsen para superar al Estado nación por medio de un derecho internacional convencional. Es muy probable que el siguiente periodo de guerra tenga como resultado un periodo de pacificaciones que supere al derecho internacional consuetudinario mediante un derecho que tal vez sea convencional, sin embargo, es dudoso decir que la correlación entre los estados supere la dependencia económica que es una necesidad para las fuerzas del Mercado. De modo que no deja de ser una robinsonada el ideal de individuos iguales-estados iguales. Simplemente esto es imposible: uno de los gemelos tendrá que matar al otro para fundar una nueva norma de certeza.

Por tanto, nuestra tesis que hemos demostrados consiste en que el análisis del Estado nación solo puede ser planteado en términos de mito y convención. El Estado racional positivo que tanto han defendido las fuerzas razonantes resultó ser sospechosos para la propia tradición posliberal y multiculturalista, pese a que no advierte del obrar de la norma de certeza del orden. En cambio, las fuerzas imaginantes han ido a lo más profundo de la condición cruenta que define lo humano para demostrar la inmanencia de la condición violenta del conocimiento de la acción para fundar y conservar al orden de derecho. Lo que queremos decir es que con el surgimiento de las fuerzas imaginantes se ha establecido nuevos puntos epistémicos que eliminan las ambigüedades que surgen si alguna de las fuerzas impera sobre

la otra. Esta advertencia ya se encontraba en Cassirer, sólo que hacía falta maduración, que Bachelard le propició para que se estableciera una dialéctica de oposiciones cotidianas como las que hemos presentado aquí para tratar las paradojas que surgen entre realidad y ensoñación.

En consecuencia, mito y convención representan las fuerzas imaginantes y las fuerzas razonantes respectivamente en las que se analizar el progreso cultural logrado hasta ahora por el Estado nación. Pero también cabe el análisis crítico del límite y la disolución del Estado nacional propiciado por una fuerza englobadora como lo es la del Mercado.

Pasemos, por último, a las conclusiones para especificar estas implicaciones.

Conclusiones

La implicación más importantes que podemos sacar al respecto tiene que ver con la oposición entre violencia-convención. Hemos visto con Calasso una evolución del progreso de legitimación del régimen del rito al régimen del mito. Con la aparición de la convención se da un nuevo giro de legitimación donde la violencia ya es diagnosticada, lo mismo que su narración. Tafoya lo dice en los siguientes términos:

La simbólica del salvaje en Rousseau contiene una estructura mítica a través de un relato postulado como historia verdadera por las siguientes razones: 1) porque remite a un origen sobre-natural (natural artificialmente constituido); 2) porque la repetición permite su objetivación en el presente, es decir, porque la invariabilidad de su realización comprueba su existencia; y 3) por el hecho de que se trasmite a través de una tradición oral y escrita: tanto la narrativa escrita que representa un tratado racionalizado sobre la convivencia humana como la narrativa del relato personal (Tafoya, 2012: 99).

La ensoñación que se crea a partir del supuesto del buen salvaje permite una eufemización, que hace posible una abstracción completamente artificial como lo es la convención, lo paradójico como lo señala Tafoya, es que aparece un acuerdo racionalizado y una narrativa personal que limita la personalización de la violencia. Esta legitimidad supera todas las legitimidades anteriores que contenían a la violencia, porque la ordalía entendida como capacidad de ponerse a prueba cumple el cometido de la repetición invariable.

Sin duda este es un logro de la razón como ya lo había anticipado la ilustración al decir que habían “establecido los cimientos de la cultura convencidos de que los habían construidos para la eternidad, su posesión era perdurable” (Cassirer, 1974: 351). El régimen de la convención con su propia ordalía de legitimación ha propiciado una serie de progresos para el Estado constituido como nación, incluso ha sido candidato propicio para desplazar al derecho internacional consuetudinario como lo propone Kelsen, sin embargo, tiene algo que no convence: la artificialidad, la promesa que se haya de fondo y que lo lleva a languidecer. Dice Tafoya:

En Rousseau la promesa de una sociedad mejor y de un buen gobierno, solo es posible al evocar un tiempo primordial, donde el salvaje cobra sentido por su situación de libertad. Antes de explicarnos el acto el pueblo elige a su gobernante, es necesario comprender el acto por el cual un pueblo se constituye como sociedad. Una sociedad, constituida como un

artificio, se constituye como tal por un acto de convención que antecede a todo. Pero una convención sólo es posible si se postula la necesidad de retroceder a una convención primitiva (Tafoya, 2012: 99).

El defecto que tiene la convención consiste en su artificiosidad del origen de la promesa que es propiamente la lectura de un Estado nación, es decir su Constitución en el sentido de Norma suprema que languidece al Estado, porque la promesa no se ve realizada, sino que forma parte de un proceso más global como lo es el del Mercado. Finkelkraut ha desarrollado una crítica contra el cosmopolitismo del Mercado como uno de los principales factores que contribuyen a que el Estado languidezca. El Mercado es un reino mediático de la confusión que hace de la sociedad una sociedad finalmente convertida en adolescente, en donde los valores de racionalidad con los que opera el Estado nación para definir al ciudadano están siendo agotados por esta sociedad poliforme, llena de migrantes, auge del etnicismo y un consumo voraz que acaba por borrar los puntos de apoyo de una cultura guiada por el pensamiento.

Nación contra nación, los tradicionalistas combaten de libre asociación con la totalidad globalizante, y al modelo rousseauiano de la voluntad general oponen el concepto de inconsciente colectivo. Al ser el hombre la obra de su nación, el producto de su entorno y no al revés, como creían los filósofos de las Luces y sus discípulos republicanos, la humanidad debe declinarse en plural: no es otra cosa que la suma de los particularismos que pueblan la tierra (Finkelkraut, 2000: 20).

Finkelkraut predice, de cierto modo el languidecer del Estado nación que es precisamente una cultura basada y guiada por los sentidos de la vista y el oído. Un sensualismo visual y auditivo borran los puntos de la cultura anterior que tanto defendía Habermas y Taylor con su idea de pluralismo dialógico. En lo que va del siglo XXI se ve confirmada cada vez más la tesis de Finkelkraut, sobre las decisiones que toman los Estado en función de sus fronteras como consecuencia de regímenes de gobierno que han permitido que estos puntos de apoyo se borren y que exacerbe un nacionalismo radical. Podemos decir, por tanto que el Mercado mundial entendido como una red de comunicación que permite el flujo de las mercancías tiene una lógica completamente diferente de la que muestra el Estado nación, es decir que estamos ante la presencia de una inconmensurabilidad de fuerzas y valores en donde el Estado ha sido el más afectado.

Recordemos con Heráclito que todo fluir lleva a la muerte, esto es precisamente lo que ha sucedido en la red de comunicación que ha propiciado el Mercado cuyas fuerzas imaginantes tocan fibras más profundas en la subjetividad individual, en cuanto que están definiendo las personalidades de los ciudadano y no ciudadanos dentro de un Estado: están borrando la certeza de formación cultural que se atribuía el Estado nación.

Este proceso apenas ha comenzado, no sabemos si durará menos de cien años, lo que podemos decir, siguiendo a Kelsen es que será un proceso de desplazamiento de la convención hacia un nivel internacional, según las necesidades del nivel de flujo y comunicación de las mercancías para un consumo mundial en tiempo =0.

El proceso de desplazamiento que estamos señalando no será pacífico, sino que tenderá a una pacificación como consecuencia de una forma de culturalización que ha comenzado las transnacionales para extender la red de flujo de las mercancías, de modo que de nuevo serán los detonantes los tráficos interfronterizos los que desaten un proceso de pacificación tras un guerro entre naciones que limiten la expansión de un capital híbrido, dependiente de un capital financiero internacional igualmente híbrido.

Nos atrevemos a decir esto, porque hemos aprendido un conocimiento sumamente valioso como lo es la condición violenta del conocimiento de la acción que Benjamin desinteresadamente regaló a la humanidad. No habrá derecho que sea reconocido, como hasta ahora, por una violencia que no esté atravesada por las cosas, ya que es la que propicia una violencia fundadora y conservadora de derecho. Esas cosas no serán los espacios y por supuesto las materias primas puesto que el capitalismo anterior ha propiciado una división de trabajo entre Norte y Sur. Más bien seguirá siendo –como diría Marx- una lucha por la repartición de la plusganancia entre los capitales regionales.

No es que tomemos, al final, una postura netamente marxista para decidirnos por una historia de la filosofía, sino que el problema de la norma de certeza del orden: libertad e inequivalencia en las relaciones sociales, constituye una paradoja que se hará insostenible en la misma proporción al crecimiento del consumo. Por un lado el desarrollo de una libertad *de* (por o posición a una libertad *para*) sobrecargará todos los sistemas de gestión institucional: estatales y no estatales para cubrir las solicitudes de necesidades correspondientes al consumo; mientras que por el otro lado la inequivalencia inherente al capitalismo en cuanto a las relaciones que de él se desprenden tendrán los efectos en la

suspensión de pagos y problemas de liquidez en deudas fundamentalmente estatales vulnerando a los gobiernos. El resto ya lo conocemos como crisis, de modo que no podemos decir mucho al respecto, pues solo se trata de un desplazamiento del régimen de la convención con la misma situación que la motiva que es lo que nosotros hemos denominado la norma de certeza del orden que no cambiará en mucho tiempo.

Así pues, consideramos que nuestra investigación no conduce hacia una filosofía de la historia, en el sentido de Marx o Benjamin, sino más bien su valor radica en proponer un análisis plausible del Estado nación que vemos languidecer por las fuerzas del Mercado, no perdiendo de vista que el Estado en general ha sido un método de integración política para ampliar el dominio, el poder y la influencia hacia otras entidades con los mismos rasgos, sólo que ahora se realiza desde un Mercado con capacidad de ubicuidad de la que ningún Estado hasta ahora lo ha logrado por sí mismo, ni siquiera como imperio.

En esta propuesta de análisis no hemos demeritado la eficacia que tiene el régimen de la convención en su ordalía de legitimación, por el contrario la hemos afirmado como un triunfo de la autonomía de la razón, como lo que sabe hacer la razón ante la crisis, es decir repetirse para instaurar el orden anterior. Lo paradójico de esta noción de razón instrumental es que solo crea artificialidad sobre los estratos más profundos de la violencia. Aquí queremos llamar la atención para actualizar la tesis de Cassirer. Los estados han languidecido, porque se construyen sobre una violencia que no es soterrada del todo y que vuelve a resurgir en forma de mito para acabar su obra que es la disolución del Estado. Edificar la cultura en la apariencia, edificar pura artificialidad se corresponde a lo que enseña el psicoanálisis cuando nuestra personalidad es artificial: mientras nuestros complejos, neurosis, sadomasoquismos y demás fuerzas del subconsciente sigue latente sin ninguna transformación o progreso anímico nada se ha hecho al respecto, surgirá el mismo complejo reptililiano, instaurando jerarquías de poder, ritualización, sexualización para definir su identidad.

Por eso en el régimen de la convención sigue habiendo, violencia, transgresión y corrupción de ciudadanos, instituciones y leyes. Sigue predominando la condición cruenta de lo humano como en los regímenes del rito y el mito, solo que ahora predomina la artificialidad mas no el ciclo de las estrellas o el jachis de las palabras. Esto último le faltó añadir a Cassirer en su obra *El mito del Estado* para que quedara imborrable.

Lo que le faltó al análisis de Cassirer fue describir la ordalía de legitimación del régimen de la convención para descubrir la artificialidad del régimen de la convención y la abstracción que hace del conflicto que yace latente como violencia mítica. No obstante subrayamos que fue un gran descubrimiento el que hizo Cassirer al haber recuperado la parte inconsciente que representa el orden cuando languidece el Estado, la parte irracional de la violencia que yace latente cuando la efectividad del Estado entendida como unidad política, regularidad, legalidad y legitimidad se hace evanescente y aparecen mitos fundacionales, mesiánicos o de odio supremo. Lo que no advirtió fue que el actual Estado nación está fundado en algo tan artificial como lo es la convención. Le faltó añadir en su análisis que el Estado actual no sólo se mira como mito sino también como convención.

No hubiera sido posible completar el análisis que hace Cassirer, sobre el Estado sin los avances de Calasso que plantea una evolución de la legitimación pacífica. Para Calasso solo hay ciclos de sustitución de un régimen a otro: del rito al mito y del mito a la convención; del orden de la expiación al orden de las palabras y del orden de las palabras al orden de la artificialidad. La evolución de la mente humana se cumple tras la expulsión de un ciclo por otro donde la sangre es menos publicitaria, menos personalizada, pero no por ello se ha expulsado la violencia fundadora y conservadora. La ordalía de la legitimidad de la convención solo constituye un ciclo más de la evolución de las sustituciones realizadas por la psique humana para instaurar un orden.

Sin embargo, Calasso no dice nada acerca de la expulsión del régimen de la convención solo dice:

El paso del mundo del canon al de la convención se realiza con la sustitución del <<límite sagrado>> por la <<barrera>>, como aclaraba Marx en los *Grundrisse*. Cambiar un canon quiere decir cambiar un mundo. Cambiar una convención quiere decir, en el interior de ese mismo mundo, obtener resultados diversos. Y los resultados se confrontan en razón de su eficacia para el desarrollo. Violar el <<límite sagrado>> quiere decir abandonar un orden que es social porque es el orden del mundo. Abatir una <<barrera>> quiere decir proponer un nuevo procedimiento (Calasso, 2000: 223).

Calasso no se equivoca al decir que la convención como acuerdo arbitrario permite hacer funcionar todo tipo de mecanismo, desde el lenguaje hasta la sociedad, de modo que esta época de convenciones es consecuente con el mecanismo del capital y su proceso de desarrollo. Hasta ahora el capital ha derribado todas las barreras porque él mismo no se ha

considerado como una barrera, cuando esto sea posible la tesis calassiana adquirirá su justo valor, porque se comenzará a diseñar un nuevo procedimiento de validez de una nueva formación cultural que ha expulsado la norma de certeza del orden: libertad e inequivalencia en las relaciones sociales. Una paradoja que funciona como mecanismo social gracias a la eficacia de la convención.

Para concluir, entre la tesis calassiana de la barrera y la condición del conocimiento violento de la acción que se deduce de Benjamin, es decir entre una teoría de la sustitución y una filosofía de la historia media la experiencia del proceso de desarrollo del Estado nación que aún no ha terminado. Sin embargo, estas dos propuestas teóricas son las que más definen una aproximación a la temporalidad del orden mundial establecido en estados nacionales, porque estas teorías no se someten a las vicisitudes y contingencias de las practicas diarias, sino que diagnostican su resultado, en esto consiste su valor e importancia: que no importa hacia dónde se mueva el progreso en la cultura cuando se sabe de los resortes que la impulsan.

Bibliografía.

AGAMBEN, Giorgio (1995). *Homo sacer*, Valencia, Pre-Textos.

BACHELARD, Gaston (2016). *La poética del espacio*, México, FCE.

----- (1978) *La dialéctica de la duración*, Barcelona, FCE.

BENJAMIN, Walter (1982). *Para una crítica de la violencia*, México, Premia.

BERMUDO, José (1994). *Maquiavelo, consejero de príncipes*, Barcelona, UB.

----- (2006). *Del humanismo al humanitarismo*, Barcelona, UB.

CASSIRER, Ernest (1974). *El mito del estado*, México, FEC.

----- (1985). *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE.

CALASSO, Roberto (2000), *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama.

DERRIDA Jacques. (1997). *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos.

DURAND, Gilbert, (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Méx. FCE.

-----, (2007). *La imaginación simbólica*, tr. Marta Rojzma, Buenos Aires, Amorrortu.

FINKIELKRAUT, Alain. (2000). *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama.

GELLNER, Ernest. (2001). *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza.

GIRARD, René (1995). *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.

HABERMAS, Jürgen. (1973). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra.

HEIDEGGER, Martin. (2000). *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza.

HOBBS, Thomas. (2005). *Leviatán*, México, FCE.

KANT, Emmanuel (2004). *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.

----- (1961). *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Lozada.

KARATANI, Kojin (2003). *Transcritique*, London, Massachusetts Institute of Technology.

----- (2010). “Revolución y repetición”, *Theoria*, Número 20, pp. 11-21.

KELSEN, Hans (1999). *Logos*, México, Fontamara

----- (2007). *Teoría pura del derecho*, México. Éxodo.

LAZO, Pablo (2007). *Interpretación y acción*, México, E. Coyoacán.

----- (2010), *Crítica del multiculturalismo*, México, Plaza y Valdés.

MAQUIAVELO, Nicolás (2009). *El Príncipe*, México, EUM.

MARX, Karl (1986). *El 18 brumario*, Moscú, Progreso

----- (2007). *Grundrisse*, México, Siglo XXI, Vol. I.

----- (2010). *El capital, cap. VI inédito*, México, Siglo XXI

MONSTESQUIEU, Charles (2002). *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos.

NEGRI, Antonio (2009) *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University pres.

----- (1994) *El poder constituyente*, Madrid, Libertarias/Prodhofi.

POLIBIO (2000). *Historias*, Madrid, Gredos.

ROUSSEUAU, Jean. (1990). *Contrato social*, México, Austral.

SAGAN, Carl (1980). *Los dragones del Eden*, México, Grijalbo.

SCHMITT, Carl (1985). *La dictadura*, Madrid, Alianza.

SMITH, Anthony (2001). *Nacionalismo y modernidad*, Barcelona, Istmo

STIRNER, Max (2014). *El único y su propiedad*, México, Sexto Piso.

SYLLÈS, Emmanuel (1973). *¿Qué es el tercer Estado?*, México, UNAM.

TAFUYA, Edgar (2012). *La simbólica del buen salvaje*, México, UNAM.

TAYLOR, Charles (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE.

TOQUEVILLE, Alexis (2000). *Subvenir*, Barcelona, Anagrama.

Bibliografía secundaria.

Archives parlementaries (1969). 1780-1799, Paris, Colin. 1969.

The unanimous Declaration of the thirteen united States of America (1980). NY.

GADAMER, Hans-George (1999). *Mito y razón*, Barcelona, Paidós.

HORKHEIMER, Max, (2007). *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar.

JUNG, Carl (2001). *El hombre y sus símbolos* México, FCE.

KOLAKOWSKY, Leszek (1973). *Presencia del mito*, Buenos Aires: Amorrourtu.

SUARTE, Alberto (2001). *Permanencia del mito*, México, Ed. Coyoacán.