

Estado de derecho, antagonismo y democracia (cinco notas presurosas)

Diego Galante¹

I

Antoine de Saint-Exupéry ha escrito alguna vez (reescrito mil veces): “Lo esencial es invisible a los ojos”. Fraseología adoptada de la vida cotidiana, transmutada en cita de autoridad en millares epígrafes que suscitan otras tantas tarjetas de salutación y agasajo, quizá podamos encontrar alguna pista de su éxito como artefacto de tradición cultural en el hecho de que la frase procura preservar la potencia de un *slogan*. Procura conservar, al menos, la potencialidad de su interpelación ideológica. Estaría allí para recordarnos en apariencia que, muy a menudo, y tal como según algunas publicidades contemporáneas ocurre con un buen lubricante de motores o con el servicio de finanzas de la mejor tarjeta de crédito, las cosas han de poseer un sentido último, primordial e unívoco, sustrato que aunque no resulte en principio directamente dado como material sensible, efectivamente allí se encuentra -aunque oculto- impoluto y libre de contradicciones, tratándose así en definitiva, sin más, de la naturaleza purificada y libre de contingencias del ente con el cual trabajamos nuestra experiencia. Ocurre que si lo esencial no puede verse, puede sin duda alguna referirse, indicarse como tal; cosificarlo (reificarlo) a través de la operación subjetiva –colectiva o atomista- que en el acto de aproximación identifica su status como tal.

De hecho, postulado a manera de axioma, y por lo tanto como verdad incuestionada, el hecho de que “lo esencial es invisible a los ojos” ha sido, a fin de cuentas, el principio motriz que ha regido nuestra forma de producir discursos sobre el mundo durante largos milenios de cultura occidental. Desde la metafísica más escolástica, hasta el empirismo positivista más radicalizado, el supuesto básico se habría mantenido incólume: existe, *per se*, un rasgo esencial en los objetos sobre los que va a producirse nuestro discurso bajo la forma de conocimiento (a través de una orientación unívoca de sentido); y ese rasgo esencial, aunque no resulte directamente asimilable por nuestros sentidos de forma in-mediata, puede apprehenderse sin embargo mediante a la operación que el sujeto –de nuevo: colectivo o particular- realiza

¹ IIGG-Fsoc/Conicet. E-mail: diegalante@hotmail.com

sobre su material; en consecuencia, mediante el establecimiento de esta manera de una relación directa, un *plenum* sin fisuras, se dirá, entre la esencia misma de las cosas y el tipo sujeto que les otorga su sentido.

Pero el *quid* de la cuestión, sin embargo, resulta en profundidad de los matices heurísticos con que tradicionalmente se ha procurado instalar esta problemática. Digámoslo en forma clara: si hemos podido agrupar, condenar, si se quiere, al mismo limbo ideológico, formaciones discursivas que se autoproclaman como radicalmente opuestas y en rampante contradicción, es porque hemos podido encontrar que en ellas se integra, al fin de cuentas, un mismo principio germinal que funda sus racionalidades discursivas. Dicho supuesto ontológico, despojado de sus variantes ropajes y parafernalias (por cierto, de calidad igualmente variable, según se sabe), será de por sí bastante sencillo. *Supuesto: Hay cosas que no se pueden ver; pero que se pueden representar.* Devolver la presencia de la conciencia, en el caso de la ciencia; devolver a la conciencia la presencia de *lo bello*, de *lo sublime* o sus modos, en el caso del arte; devolver al arte de lo político la presencia del pueblo soberano, en el caso de la democracia. En esta exacta línea de sucesiones –de concesiones o secesiones- las líneas que a partir de aquí siguen buscan analizar el desarrollo teórico de una cuarta cláusula: aquella que, trabajosamente, ha venido a apuntalar una ciencia del Estado de Derecho como presencia del arte de la democracia.

II

Necesariamente, una definición circular. Democracia: dicese de la presencia del pueblo soberano, expresada en y a través de la soberanía del pueblo. Allí donde esta presencia no se presentifica en toda su brillantez y esplendor, debemos pasar por el rodeo del signo para insinuarla posible. De este sencillo apotegma logran derivar aquellas dos que hoy en día podríamos denominar como formaciones narrativas primordiales acerca de la democracia. A la primera de ellas, orientada ya bien al festejo o al decapitamiento del orden de la presencia –ya que poco nos importa por el momento si esta presencia es concebida como del orden de lo real, de lo potencial o de lo imposible-, bien podría ser llamada narrativa *sustancial* de la democracia. La segunda de ellas, volcada por completo –de manera similar a los formalistas rusos de comienzos del siglo XX- hacia el mecanismo formal del sistema de representación,

bien daría en ser llamada narrativa *procedimental* de la democracia (ver Aboy Carlés, 2001; Novaro, 2000)

Clarifiquemos una renuncia prematura: no abordaremos en estas páginas las posiciones orientadas a esta segunda formación. No desarrollaremos en consecuencia el sistema de tecnologías recreado por el neopositivismo de Joseph Schumpeter (1996), el formalismo de las primeras obras de Kelsen (1977) ni el de Bobbio (1990), el precepto prescriptivo de operatividad del pluralismo pergeñado por Sartori (1997) y ultimado por Dahl (1989), como tampoco otras de las posiciones filiadas en este sentido.

Amén de honrar la brevedad, esta renuncia tiene fundamentalmente objetivos teóricos: si el estado de derecho hubiera de ser la presencia del arte de la democracia, la capacidad expresiva por excelencia de esta fórmula (de ella, y no de otra) debería apoyarse necesariamente en el orden de su estructura íntima, y no ya del procedimiento aleatorio (sobre cuya condición de aleatoriedad podría naturalmente nuclearse ya sea otro instrumento cualquiera; o bien alternativamente “identificarse” –en el sentido presentista del término- otro tipo de ser que no sea el de la democracia). Es decir, dado que resulta evidente que existen ordenamientos jurídicos estatales sin instituciones características del estado de derecho, y que hay estados de derecho sin constituciones democráticas, de lo que se trataría es –como en la expresión de deseo de Habermas- en todo caso demostrar la relación de necesidad entre la soberanía popular (expresada a través de la autonomía pública del ciudadano) y el imperio de la ley (expresado a través de su autonomía privada) (Habermas, 1999: 247, 252)

Sin embargo, esta renuncia no debe permitirnos olvidar un tipo de génesis histórica primordial en este campo de discusiones, aquel que para la vertiente narrativa procedimental opera –en rigor, desde su propio nacimiento- como materia dada, como una suerte de reconocimiento para una “verdad autoevidente” propia de la observación directa, y que terminaría por transformarse en axioma o punto de partida para cualquier reflexión sobre la democracia y el estado de derecho. Lo expondremos aquí del siguiente modo: puesto que ambos *relata* preexistían separadamente a su moderna *relatio*, e incluso lo hacían en encarnada contradicción según los matices de la historia, resultará notorio que el problema “práctico” de la relación entre estado de derecho y democracia es relativamente nuevo, marcadamente reciente, en la larga tradición de la teoría política. Su origen: la sociedad de masas. Será sólo a partir de allí que el hasta entonces “combatido y temido por liberales,

deseado y promovido por los socialistas” ingreso de las masas a la sociedad política (Greblo: 2002, 111) logrará instalar el nexo entre democracia y estado de derecho como problema de orden político (y “orden político” significará aquí, precisamente a partir de este hecho, orden político-institucional). Es decir, “ilustremos”: para Kant o para Rousseau, y los escogemos por sus motivos inversamente simétricos, la relación entre democracia y estado de derecho no constituía todavía problema alguno.

Tal vez aún más, para el caso de las ciencias sociales del cono sur, el problema incluso es más novedoso de lo que aparenta a primera vista. Las profundas y violentas transformaciones de la estructura económica y política suscitadas durante las últimas experiencias de regímenes militares en América Latina habrían conllevado también la puesta en crisis de algunos sentidos y saberes previos al inicio de las distintas transiciones democráticas. En este espacio de atrofia normativa relativa, un lugar privilegiado en la reelaboración temático-ideológica (tanto a nivel partidario como en el de las ciencias sociales) lograría ser ocupado de manera muy significativa por aquellas tematizaciones suscitadas en torno a la problemática de los derechos humanos. De hecho, un trabajo temprano desarrollado por varios de los entonces más prestigiosos científicos sociales de América Latina, realizado en Buenos Aires durante 1983 bajo el marco académico de CLACSO, lograría convertirse contemporáneamente en un clásico sobre la materia en la dimensión apuntada. Se trataría más precisamente del compilado dirigido por Waldo Ansaldi y Mario dos Santos que ha llevado por título *La ética de la democracia: los derechos humanos como límite frente a la arbitrariedad*, publicado en 1986. En definitiva, todo habría llegado para agrupar así aquella propia tesitura latinoamericana que, en el marco de una rearticulación operativa de los términos implicados en el “*ménage à trois*” clásico (individuo-Estado-sociedad) (Ansaldi, 1986: 80), ha comparecido para apuntar que –al menos en lo que concierne a la América Latina de la década del ochenta- “toda teoría moderna de la democracia es una teoría de los derechos humanos” (Hinkelammert, 1985: 74 –*citado por Ansaldi, 1986: 81*). De más está recordar, para el caso argentino la vinculación entre estado de derecho y democracia ha resultado además sumamente notoria en el discurso de Alfonsín, quien ha llegado incluso a titular “la reconstrucción del estado de Derecho” el apartado de su *Memoria política* dedicado al período 1983-1986 (Alfonsín: 2004, 33-48).

Como marcan estos antecedentes históricos, se supone que el estado de derecho sería aquel mecanismo jurídico-político construido por excelencia para lidiar (para neutralizar, bajo la

forma de una negación superadora) la producción de antagonismos desarrollada en la inmanencia del espacio social. Nos gustaría aquí mostrar que esto, necesariamente, es ilusorio –por no decir, peligrosamente inocente. Podríamos citar aquí a Foucault para presentar en forma elegante una rotunda objeción trotskista a la ideología de superación del conflicto contenida en estas presunciones, y tal vez mostrar así con Marx que el derecho –si no ante todo, al menos sustancial y tradicionalmente- es una fuerza. De más está decir, esta objeción es válida por múltiples y numerosos motivos. A pesar de ello, quisiéramos en esta ocasión tomar otro camino, y mostrar aquí ya no la ideología implícita, sino ante todo la inconsistencia teórica de la afirmación precedente. Tipo de impericia particular, en lo que resta de estas páginas, abusaremos para ello de la lectura entrelinear de unos pocos pensadores clásicos y contemporáneos que nos permitirán comenzar a pensar “por qué los antagonismos son importantes para el estado de derecho”.

III

Comencemos por puro gusto (no habrá ninguno igual): J-J Rousseau. Como ha indicado Derrida (1968) para su análisis del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, dado que en Rousseau el sistema Estado de Naturaleza no podía salir de sí mismo, no podía por sí mismo salir de sí mismo, es decir que no podía interrumpirse espontáneamente, resultaba preciso que una “causalidad” a la vez perfectamente interior y exterior viniera a provocar (arbitrariamente, azarosamente), esa salida que es, precisamente, la posibilidad de inaugurar los actos de aquella “arbitrariedad” que se encontraba en potencia en los elementos constitutivos del hombre natural. Esta misma relación de contingencia histórica expresada como fuerza de distanciamiento volvería a renovarse en la definición de las primeras constituciones políticas, asociadas ya en el *Segundo Discurso* a esa suerte tecnología de las pasiones que es el surgimiento la propiedad privada. Pues allí, nuevamente, es una “funesta casualidad que para utilidad del bien común no debió haber sucedido nunca” (Rousseau, 2005: 133) la que recae en la conformación del “pacto inicuo” que sanciona a la vez la desigualdad económica y la injusticia política (Dotti, 1991: 37). En esta dirección, podría decirse que estas primeras

constituciones recaen en Rousseau bajo la suerte de un “pecado original”² dado por la naturaleza de los obstáculos que les han dado origen y a su vez presiden:

“Cuanto más violentas son las pasiones, más necesarias son las leyes para contenerlas. Pero [...] convendría también examinar si esos desórdenes no han nacido con las mismas leyes, pues entonces, aún cuando ellas fueran capaces de reprimirlos, lo menos que debiera exigírseles sería detener un mal que sin ellas no existiría” (Rousseau, 2005: 113).

Veamos. La cuestión pasaría aquí por analizar cuál es el tenor de esta modalización para aquellos elementos que resultaban constitutivos del modelo natural. En primer lugar, podríamos decir que mientras para cada hombre en el Estado de Naturaleza el cuerpo era aquella entidad conceptual entendida como conjunto de fuerzas físicas consigo mismas (su existencia vital), el hombre en estado social posee además de aquellas fuerzas físicas (por cierto, disminuidas notablemente) nuevas fuerzas intelectuales-morales y otras materializadas bajo la forma de “bienes”, todas las cuales han resultado producto de la existencia social. Por lo tanto, el lugar que el cuerpo ocupaba en el sistema retórico Estado de Naturaleza ha pasado a convertirse en un dispositivo conceptual extendido, el que acaso bien podría sistematizarse “así: fuerzas físicas (vida) + fuerzas intelectuales y ‘morales’+ bienes” (Althusser, 1992: 59)³. De esta manera, estaríamos frente a una suerte de *dislocación* de aquel cuerpo que era entendido como conjunto de fuerzas consigo mismas, para parapetarnos ya frente a una nueva definición regida por su nueva determinación diseminada y extendida (distendida) a lo largo del espectro social; una especie de nuevo cuerpo fuera de sí, que se convierte y constituye finalmente (fatalmente) en la posibilidad de conformación del interés particular.

Sin embargo, la mayor dificultad consistirá en este punto en el hecho que esta dislocación del cuerpo no sólo se habría convertido así en la posibilidad del surgimiento del interés

² “El Estado político siguió siendo siempre imperfecto porque era casi obra de la casualidad, y habiendo comenzado mal, al descubrir el tiempo los defectos y sugerir los remedios, no pudo reparar jamás los vicios de su constitución” (Rousseau, 2005: 145)

³ Althusser asimismo incorpora a esta sumatoria algebraica, no sin algún llamativo equívoco en medio de su lucidez general, a la libertad. Sin embargo, aquí habremos de considerar que el estatuto teórico del concepto libertad ocupa un rol diferenciado del que cumple el cuerpo en sistema rousseauiano (aún teniendo en cuenta su ya mencionada y estrecha ligazón). En particular, la libertad no constituiría en rigor una fuerza, sino que constituiría antes bien el principio que posibilita el despliegue de esas fuerzas de un modo humano (su puesta en acción). Si la libertad resultara identificable con las fuerzas, la salida del “estado de guerra civil” a través de un Contrato Social no sería posible. Por otra parte, el propio Althusser, ha reorientado posteriormente la ecuación al referirla no ya a las “fuerzas,” sino al “individuo existente, considerado como sujeto de fuerzas definidas” bajo la forma “fuerza+libertad” (Althusser, 1992: 64).

particular, sino que además este interés pasaría a su vez a convertirse en un índice de dicha transformación en la naturaleza de las fuerzas, adquiriendo relaciones de determinación y necesidad mutuas. Pues ocurre que el “animal humano” del Estado de Naturaleza no podía tener interés particular, porque nada podría oponerle allí a los demás hombres, ya que aún no se encontraba presente la condición de toda oposición, es decir, las relaciones necesarias para su establecimiento. En esta dirección, como ha indicado Althusser (1992), ocurre de esta manera que el interés particular (el “amor propio interesado”) no hubiera podido conformarse jamás sino fuera en función de otros intereses particulares que rivalizan, denotando así su fundamento universal en este tipo de ordenamiento social, y convirtiéndose así en condición de posibilidad de dicho ordenamiento. Cuando Rousseau dice que “si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, el acuerdo de estos intereses es lo que lo ha hecho posible” (Rousseau, 1995: 57), ello vendría a poner de manifiesto precisamente el hecho que el interés particular está constituido por una especie de “oposición universal que es la esencia del estado de guerra. No hay primero individuos que tengan cada uno su interés particular de modo que la oposición vendría después [...] La oposición es primordial: es ella la que constituye al individuo como un particular que tiene un interés particular” (Althusser, 1992: 60).

En todo caso, como puede verse, en este cuadro consolidado de composición de la dinámica social, y tal como acontecía anteriormente con aquella “salida” necesaria y problemática que hemos planteado para el sistema Estado de Naturaleza, sería necesario aquí nuevamente que una solución a la vez perfectamente interior y exterior venga a permitir una ruptura en medio de este sistema de relaciones para dar paso a la refundación implicada en el Contrato Social. Pues dado que ninguna solución en el mundo puede cambiar la naturaleza de esas fuerzas (ya que los obstáculos que ellas enfrentan resultan producto de su disposición interna y estructura misma), la única salida posible, como ha propuesto Rousseau, consistiría en modificar la “manera de ser” de los hombres⁴. Como no podría serlo de otra manera, esta modificación tendrá por fundamento de nuevo y necesariamente a la libertad. Si la consolidación (y no la posibilidad) de las nuevas relaciones de necesidad en el estado social ha tenido por

⁴ “Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican a su conservación en el estado de naturaleza logran vencer, mediante su resistencia, a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. Desde este momento, el estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser” (Rousseau, 1995: 57).

fundamento el cuerpo (y más precisamente, el dislocamiento del cuerpo cuyo índice se constituye en interés particular), la posibilidad lógica del Contrato Social tendrá por contrapartida por fundamento a la libertad (y más precisamente, a la puesta en modalidad de la libertad). De esta manera, si anteriormente estábamos ante frente a una dislocación del cuerpo, en esta ocasión nos dispondríamos frente a una dislocación de la libertad: la libertad vuelta contra sí misma; la libertad “libertando” la libertad, autoinfligiéndose su despliegue, es decir, aplicando sobre sí misma su propia insustancialidad; “el acto por el cual un *pueblo* es [puede ser] *un pueblo*” (Rousseau, 1995: 46); es decir, aquel tipo de contrato excepcional representado por el contrato social.⁵

La clave de este nuevo ser, por lo tanto -para Rousseau resulta muy claro-, consistirá en la *voluntad general*. De modo tal que la libertad puesta en modalidad consigo misma a través del contrato social tendría aquí y ahora como nuevo gesto expresivo a la voluntad general, cuyo ejercicio a su vez determinado bajo la forma *soberanía* resultará realizado en la forma *ley*, en tanto objeto que por excelencia viene a materializar (actualizar) los efectos de determinación correspondientes a esa libertad/voluntad general para un estado de cosas determinado. Es en esta dirección que puede entenderse, como indica Rousseau, que el pueblo soberano en realidad “estatuye sobre sí mismo”, y por lo tanto “la materia sobre la cual estatuye es general, de igual suerte que lo es la voluntad que estatuye” (Rousseau, 1995: 69), ya que dicho acto no podría sino resultar de una realización correlativa a ese (nuevo) tipo de libertad/voluntad general que viene a actualizar.

⁵ Como ha indicado ya Althusser, la particularidad excepcional del Contrato Social consiste ser una convención celebrada entre dos partes intervinientes (como en todo contrato), la segunda de las cuales (la comunidad, el pueblo, o cuerpo político) no preexiste al contrato, ya que es producto de éste; es decir, el Contrato no consistiría en rigor un contrato, sino el acto de constitución de la segunda parte interviniente. De esta manera, la “solución” que vendría a ser el Contrato se encontraría en consecuencia ya preinscripta en una de sus condiciones (la segunda parte interviniente). Rousseau lograría evadir este problema sucesivamente refiriendo a la primera parte interviniente con el nombre de la segunda (el pueblo), y respectivamente a la segunda con el nombre de la primera (el/los individuo/s). Quizá lo más interesante de la lectura althusseriana consiste en la observación de que este recurso evasivo adoptado por Rousseau bajo la forma de un juego de palabras entre las dos partes intervinientes habría de lograr autorizar sucesivamente tanto las lecturas “kantianas” como “hegelianas” del Contrato Social: el juego de la palabras que llama a la PI.2 con el nombre de la PI.1 (el individuo “contratante, por así decirlo, consigo mismo” –*Contrato Social*-) daría paso así a las posibilidades para una teoría de la Moralidad bajo ciertas fórmulas ya kantianas (por ejemplo, la de la libertad como obediencia a la ley que uno mismo se ha dado); por su parte, el juego de palabras que llama a la PI.1 con el nombre de la PI.2 (“el pueblo sólo contrata consigo mismo” –*Emilio*-), abriría paso autorizado por contrapartida para lecturas de tipo hegelianas (por ejemplo, transformando el contrato en una anticipación de una teoría del Pueblo como totalidad o momento del Espíritu objetivo).

Pero ocurrirá entonces aquí que (de la misma manera que el estado social no podía consistir en absoluto en la negación simple del Estado de Naturaleza, sino que debía preservarlo y mantenerlo para sí como aquello otro sobre cuya alteridad se constituye en posibilidad argumentativa) el Contrato Social necesitará a su vez nuevamente preservar para sí aquel “no ser” absoluto con respecto al Estado de naturaleza y al estado social/ sociedad civil (o estado de guerra, según se prefiera), aquel “no ser” dichos estados que viene a constituirlo como accidente, es decir, que funda su consistencia como lógicamente posible y demarca así las condiciones de su enunciación.

Si el Contrato puede consistir muy bien así en una refundación “absoluta” del modo de ser, ello se debe precisamente a (y no a pesar de) que su origen no es, en absoluto, absoluto. Pues no puede siquiera pensarse este sistema sino en función de aquellos otros dos de los que se distingue, fundándose en consecuencia mutuamente. Veamos en particular. Creemos haber dado cuenta ya con Rousseau que, al tener por fundamento la libertad y derivar de ella en consecuencia su carácter de plena indeterminación –no existe nada en el mundo (o fuera de él) que pueda imponer condiciones de determinación a la libertad-, el pacto social “da al cuerpo político un *poder absoluto* sobre todo lo suyo” bajo la forma “indispensable” de “una *fuerza universal y compulsiva*” (Rousseau, 1995: 62). Ahora bien, si en forma indispensable el poder soberano es absoluto, y nada puede limitarlo (por provenir de la libertad), ¿por qué entonces pareciera encontrarse aún en el *Contrato Social* a todo momento flanqueado por el peligro de su muerte?, ¿por qué el cuerpo político puede morir, y morir hasta tal punto que vuelve necesario un apartado particular para tematizar esta cuestión (III, XI [118-120]) precisamente en el libro que ha venido a hablarnos de las condiciones absolutas de su vida?

La respuesta de Rousseau es sin embargo muy clara; el peligro se identifica sin más con el primado siempre posible del interés particular (o interés de grupo) sobre la (igualmente siempre posible) voluntad general. Es, en consecuencia, el peligro representado por aquel estado ilegítimo y sus condiciones respectivas en el estado de fuerzas que el Contrato ha venido a refundar, a poner en modalidad. Es, en definitiva, lo otro del Contrato; aquello que no tiene lugar en su interior, en su lógica y estructura interna, y que sin embargo hace falta mencionar o mantener a disposición para dar cuenta de su especificidad. El pacto social se convertiría así, por lo tanto, en una suerte de absoluto no absoluto; un absoluto cuya condición absoluta se encuentra marcada por la necesidad de mantener a su disposición precisamente

aquello otro que podría negarlo como tal, y que sin embargo al mismo tiempo establece las condiciones enunciativas para la autonomía radical que lo sustenta. El derecho así, finalmente, y como ocurría en las primeras constituciones políticas, tiene renovadamente como condición de posibilidad la prevalencia formal del antagonismo.

IV

Si hay en el mundo después de Hobbes un teórico del poder del soberano expresado a través de la forma estado, ése es sin duda Carl Schmitt.

Recordemos acerca de su obra, por un lado, y en primer lugar: el antagonismo aparecerá primordialmente en Schmitt como condición de posibilidad de lo político, a través de la constitución simbólica amigo/enemigo (Schmitt, 1991). Dado que ya no hay aquí sustancia propia de lo político, sino que por el contrario ello se expresa como espacio correlativo a lo social, como aquella cualidad de lo social marcada por la intensidad de las asociaciones y disociaciones entre los hombres; se seguirá de allí que, en tanto que orden de los derechos del individuo y no del soberano, el estado de derecho liberal es algo eminentemente apolítico (o con más precisión, antipolítico), marcado por el intento de aniquilación del concepto de lo político en tanto tal. Por lo tanto, desde el estricto punto de vista del derecho, la cuestión no estaría ya en ver cómo una constitución limita al estado, sino en ver cómo dicha constitución es parte de ese proceso (ahora sí, eminentemente político) de constitución de ese estado (Schmitt, 2003).

Por supuesto, de todo ello se sigue que hay todavía en Schmitt, sin embargo, otro estado de derecho. Dada la definición estructural de la democracia como identidad entre gobernantes y gobernados (por cierto, [+] no identidad respecto a X) (Schmitt, 1998), y frente a la “penetración de las máximas liberales” que suponen que la voluntad sólo puede expresarla “cada ciudadano por sí mismo, en el más profundo secreto y en total aislamiento (es decir, sin salir de la esfera de privado e irresponsable)”; lo propio de la democracia consistiría en el derecho público, cuyo concepto fundamental, el pueblo, “existe sólo en la esfera de lo público” (Schmitt, 1990: 21, 22). Todo esto viene a decir; el estado de derecho es, lógicamente, el estado soberano.

Puesto que nada podría limitar al poder soberano (dado que la capacidad y el monopolio de la decisión es el índice y la marca distintiva del estado soberano), la decisión soberana demuestra así no tener necesidad del principio del derecho vigente para crear derecho, y por lo tanto, se afirma así en un espacio que está al mismo tiempo fuera de lo normativo, pero jamás fuera del derecho (precisamente, por ser todo derecho, o de todo derecho). Por lo tanto, la voluntad soberana expresada en el derecho público no podría tratarse ya de aquel ordenamiento jurídico destinado a controlar o neutralizar un exceso, sino primordialmente de aquel mecanismo destinado esencialmente a crear y definir el espacio mismo (lo público, el pueblo) donde el orden jurídico-político por recrear pueda tener vigencia, modificando (procreando) así en el mismo paso la relación misma entre hechos y derecho (Agamben, 2003). En consecuencia, y si según la célebre sentencia de Durkheim el índice de la moral colectiva de una sociedad puede encontrarse en su Derecho, deberíamos añadir aquí que para el caso de Schmitt el índice empírico (y el sustrato lógico subyacente) del derecho soberano se encuentra dado por el derecho de excepción. Es a través del derecho de excepción que el soberano, colocándose a la vez dentro y fuera del orden jurídico, “funda una zona de indistinción entre ley y naturaleza, exterior e interior, violencia y derecho; por eso mismo el soberano es precisamente quien tiene la posibilidad de discriminarlos en la medida misma en que los confunde” (Agamben, 2003: 73).

Que el antagonismo es constitutivo de lo político en Schmitt ha sido ampliamente comentado (y en primer lugar, por el propio Schmitt). Que en aquel orden omnívoro de la decisión soberana el soberano a su vez aparece representado como la negación del antagonismo a través de la instauración de un principio de identidad (es decir, la supresión de todo antagonismo virtual o posible mediante la formación de un estado), también ha sido largamente comentado (y en segundo lugar, por el propio Schmitt). Pero el problema se encuentra en el hecho que ha sido muy poco leído que en Schmitt el antagonismo también es constitutivo del soberano; pues lo que constituye fehacientemente la prueba de la existencia del soberano (lo que permite identificarlo como tal), el derecho de excepción, se encuentra a su vez sujeto al imperio formal de la prevalencia del antagonismo como condición de posibilidad. Resultará claro: caso contrario, no se entiende cuál podría ser la situación excepcional. Si como parafraseó Schmitt acerca de la cláusula de Alfred Weber, la voluntad general existe (y si existe lo hará de forma natural) o no existe (y si no lo hace de nada serviría

contrato alguno) (Schmitt, 1990: 19); en el caso de existir ya una voluntad soberana fundada autónomamente (soberanamente) en un principio dado de identidad, no lograría interpretarse cuál puede ser el rol de aquella decisión soberana que, precisamente, viene a refundar o actualizar esta voluntad (o con más precisión, esta decisión ya no tendría lugar, pues su objeto se encontraría dado de forma espontánea o natural). El problema estaría en rigor en que esta secuencia avanza un paso más, y termina por convertirse en aporía: sin la capacidad de actualizar esta decisión, ya no tiene existencia lógica en el esquema la noción misma de soberanía, y así tampoco el soberano mismo. Por lo tanto, para que la decisión soberana tenga lugar como actualización de la voluntad, para que el soberano pueda así a la vez ubicarse “dentro y fuera del derecho”, y en definitiva cobrar así existencia, sería necesaria a la vez la persistencia o resistencia de límites ríspidos a la soberanía misma; precisamente, aquellos límites que el soberano pueda venir, en tanto tales, a negar. Dado que esta frontera no podría provenir nunca de la mera existencia de diferencias, ya que la diferencia misma se encontraba ya contemplada en el principio normativo de lo político constitutivo de cualquier estado (el “concepto de lo político”) –lo que en todo caso nos remitiría nuevamente a la primera parte del problema-; este riesgo necesario de la soberanía es, conceptualmente, el antagonismo.⁶

V

Si algún mérito merece –más allá de los equívocos- la obra de Ernesto Laclau, es el haber encarado decididamente este problema. Al menos de manera clara desde *Hegemonía y estrategia socialista* (2002), Laclau y Mouffe han asentado como supuesto que el antagonismo sería tanto, a la vez, la condición de posibilidad y la condición de imposibilidad de cualquier principio de identidad en un sistema político. Este análisis volvería a ser argumentado posteriormente por Laclau en *Emancipación y diferencia* (1996) a través de la caracterización funcional del significante vacío como la parte integral (y en profundidad, constituyente) del sistema de significación como tal que, a través de una subversión (interrupción) del signo

⁶ Por lo tanto, si se sigue esta tesis, y muy a pesar del propio Lefort, podría decirse que la propia concepción lefortiana del derecho democrático es, rigurosa y profundamente, schmittiana. Según Lefort, se trataría de una “observación” que “merece ser bien sopesada”: “la comprensión democrática del derecho implica la afirmación de una palabra –individual o colectiva- que, sin encontrar garantía en las leyes establecidas o en la promesa de un monarca, hace valer su autoridad en espera de la confirmación pública, en virtud de una llamada a la conciencia pública” (Lefort, 2004: 151, 152)

lingüístico, realiza un requerimiento esencial del proceso de significación: la cancelación de la identidad diferencial de la marca para instaurar mediante un procedimiento de lógica equivalencial los propios límites del sistema y de esa manera poder dar cuenta de su propia sistematicidad. De esta manera, un significante vacío será, en sí mismo, en un momento dado, la pura representación del ser o sistematicidad del sistema que operará como límite constitutivo del mismo en oposición antagónica y negativa de la radical exterioridad.

Ahora bien, nos dice Laclau, puesto que el significante vacío resulta de pura cancelación de toda diferencia que impone en primer plano lo que cada entidad diferencial tiene de idéntico, dicha función puede ser ocupada (lógicamente) por cualquier significante inscrito dentro del sistema. Esto conllevará algunas implicaciones esenciales para el análisis en cuestión, y que se tratarán, fundamentalmente, de las siguientes: En primer lugar (1), existirá una ambivalencia tensional inerradicable en el interior del sistema de diferencias, dada por la existencia estrictamente diferencial de la identidad de cada marca (signo), como nos señalaba de Saussure desde ya hace más de un siglo, y el requisito estructural igualmente constitutivo de cada una de ellas de poder cancelarse a sí misma, y de perder por lo tanto existencia, en favor de la representatividad de la sistematicidad del sistema, es decir, de la constitución de un significante vacío. Y en segundo lugar (2), que dicha representación del ser del sistema (cuya metáfora obligada es *lo Real* lacaniano), al no poder ser realizada por ningún significado positivo (diferencial) ya que estos constituyen un mero límite neutral que presupone (necesariamente) la continuidad de otras entidades de estatuto semejante, sólo puede lograrse mediante la interrupción de todo el proceso de significación (su subversión) constituyéndose de tal manera en un objeto imposible que sólo se muestra a través de la imposibilidad de su representación adecuada. Es decir; se tratará de una falta constitutiva, de la castración inscrita en el seno de la lengua, aquel lugar vacío que estructura a todo el sistema y que resulta, como en Kant, de “la imposibilidad de producir un objeto que es, sin embargo, requerido” (Laclau, 1996: 76).

Sobre este espacio vacío, imposible y necesario, operaría finalmente la relación hegemónica que permite la presentación de la particularidad de un grupo como representación de aquel colectivo imposible e inalcanzable, y dado que la tensión inherente entre equivalencia y diferencia permanecerá siempre irreductible, se entiende finalmente que la relación hegemónica establecida no pueda jamás trascender del plano de la contingencia, otorgando su

vez, de esta manera, apertura a la dinámica propiamente política de la democracia moderna. De tal manera, en determinada coyuntura histórica particular, la selección de determinado significante (vaciado de su contenido original) como significante del colectivo ausente es lograda a través de una operación hegemónica, la que permitirá la presentación de la particularidad de un grupo como la encarnación que hace referencia al orden comunitario ausente, no realizado (Laclau, 1996: 83).

Tradicionalmente se ha ejemplificado la lógica del significante vacío en términos de corto plazo. Ello tal vez no podría haber sido de otra manera; propedéutica obliga, el corto plazo suele permitir poner de relieve su contingente dinámica implícita; o lo que con Verdi vendría a decir, el hecho de que la política è *mobile, muta d'accento e di pensiero*. A pesar de ello, para hacer honor al modelo, el mismo esquema interpretativo debería poder ser extendido a fenómenos de más largo plazo, y así poder dar lugar al análisis de la tradición portada por diversos códigos simbólicos sin por ello perder de vista su propia historicidad. Este podría ser el caso de las instituciones y representaciones ligadas al estado de derecho -pues el sentido, como el derecho, también ante todo es una fuerza (Barthes 2004).

Lo importante sería en todo caso recordar que, dada la doble naturaleza diferencial/ equivalencial inherente e irreductible a la estructura de todo signo, “la función de representar al sistema como totalidad depende, en consecuencia, de la posibilidad de que la dimensión de equivalencia prevalezca netamente sobre la dimensión diferencial; *pero esta posibilidad es simplemente el resultado de que toda lucha individual haya estado ya, desde el comienzo, penetrada por esta ambigüedad constitutiva*” (Laclau, 1996: 78). Recordar en consecuencia que –si un poco más allá, y por debajo de dicha relación hegemónica establecida, todos y cada uno del resto de los significantes estarían potencialmente dando cuenta a su vez, en todo momento, de la exactamente misma sistematicidad del sistema- ya no habría allí identidad en sí misma portada por el estado de derecho para presentificar la democracia. Poco o nada importará para los propósitos de la relación que, una vez establecida en términos de identidad y de presencia, exista o no tensión alguna entre su carga diferencial y su capacidad de expresar equivalencias, porque lo que subsiste y persiste de “esencial” en la relación (lo que constituye su naturaleza peculiar y novedosa) no se encuentra ni puede encontrarse en lo que la relación tiene de significante, sino en lo que la relación tiene, esencialmente, de hegemónica (Galante, 2005)

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Aboy Carlés, Gerardo (2001): *Las dos fronteras de la democracia argentina: la reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Rosario, Homo Sapiens.
- Agamben, Giorgio (2003): *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Barcelona, Pre-textos.
- Alfonsín, Raúl (2004): *Memoria política: transición a la democracia y derechos humanos*, Buenos Aires, FCE.
- Althusser, Louis (1992): “Sobre el *Contrato Social*”, en: Lévi-Strauss, Claude *et al.*: *Jean-Jacques Rousseau - Max Weber*, Bogotá, Templemann Editor.
- Ansaldi, Waldo; Dos Santos, Mario (comps.) (1986): *La ética de la democracia. Los derechos humanos como límite frente a la arbitrariedad*, Buenos Aires, CLACSO.
- Ansaldi, Waldo (1986): “La ética de la democracia: Una reflexión sobre los derechos humanos desde las ciencias sociales”, en: Ansaldi, Waldo; Dos Santos, Mario (comps.) (1986): *La ética de la democracia. Los derechos humanos como límite frente a la arbitrariedad*, Buenos Aires, CLACSO.
- Barthes, Roland (2004): *S/Z*, Buenos Aires, Siglo XXI
- Bobbio, Norberto (1990): *El futuro de la democracia*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Dahl, Robert (1989): *La poliarquía*, Madrid, Tecnos.
- De Saint-Exupéry, Antoine (1986): *El Principito*, Buenos Aires, Emecé.
- Derrida, Jacques (1968): “La lingüística de Rousseau”, en: Lévi-Strauss, Claude *et al.*: *Jean-Jacques Rousseau - Max Weber*, Bogotá, Templemann Editor.
- Dotti, Jorge (1991): *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*, Buenos Aires, CEAL.
- Durkheim, Émile (2001): *La división del trabajo social*, México DF, Akal
- Galante, Diego (2005): “La importancia de llamarse Ernesto: Lenguaje, acción, estructura: una aproximación crítica a la política de significantes vacíos de Ernesto Laclau.”, ponencia presentada en las III Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, 29 y 30 de septiembre de 2005; en: (Cd) *III Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG)*, Buenos Aires, 2005.
- Greblo, Edoardo (2002): *Democracia: léxico de política*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Habermas, Jürgen (1999): *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós.
- Hinkelammert, Franz (1985): “Derechos humanos y democracia”; en: Villela, Hugo (ed.): *Los derechos humanos como política*, Buenos Aires, Ediciones la Aurora.
- Kelsen, Hans (1977): *Esencia y valor de la democracia*, Barcelona, Labor.
- Laclau, Ernesto (1996) *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (2002): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE.
- Lefort, Claude (2004): *La incertidumbre democrática: ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos.
- Novaro, Marcos (2000): *Representación y liderazgo en las democracias contemporáneas*, Rosario, Homo Sapiens.
- Rousseau, Jean Jaques (2006): *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Buenos Aires, FCE.

- Rousseau, Jean Jaques (2005): *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Losada.
- Rousseau, Jean Jaques (1995): *Contrato Social*, Madrid, Planeta-de Agostini.
- Sartori (1997): *Qué es la democracia*, México DF, Nueva Imagen.
- Schmitt (1990): “Prefacio a la edición de 1926: sobre la contradicción del parlamentarismo y la democracia”, en: *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos.
- Schmitt (1991): *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
- Schmitt (1998): *Teología política: cuatro ensayos sobre la soberanía*, Buenos Aires, Struhart & Cía.
- Schmitt (2003): *Teoría de la constitución*, Madrid, Alianza.
- Schumpeter, Joseph (1996): *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folios.