El nacimiento del poder público

Posted on 1 de abril de 2009 by José Luis Pardo

En sus enigmáticos escritos sobre filosofía de la historia, Walter Benjamin reparaba en una escena peculiar: aquella de julio de 1789 en la cual, por un momento, los revolucionarios que recorren en armas las calles de París dejan de apuntar con ellas a sus enemigos de clase y comienzan a disparar contra los relojes de las torres de la ciudad. Benjamin consideraba esta imagen como el punto máximo de la «conciencia histórica», la conciencia de la inauguración de un tiempo nuevo. Aun aceptando esta sugerente interpretación, el sentido de la escena no está del todo claro: ¿qué pretendían aquellos disparos? ¿Detener el tiempo? Del tiempo «antiguo» solemos repetir este tópico: que es «circular» y cíclico, como los recorridos de las manecillas de los relojes de las iglesias y de las «esferas» cronométricas; que vuelve siempre a su principio, que se mantiene en el interior de los límites de una circunferencia que no es únicamente material. Esta idea del «paso del tiempo» respetuoso de ciertos confines tiene más sentido político del que imaginamos; Hamlet lo pone de manifiesto cuando contempla las consecuencias de un acto de soberbia política como la usurpación del trono de Dinamarca: «time is out of joint», el tiempo se ha salido de su curso, se ha desquiciado, con el mismo resultado caótico que produjo la peste en la Tebas de Edipo. En esta desdicha trágica se nos revela el fundamento religioso del poder político del monarca antiguo: su soberanía emana de un pacto tácito firmado con los dioses y con el pueblo; los primeros le conceden el derecho a legislar, y el segundo se somete a sus decretos, a cambio de que no transgreda los límites sagrados que constituyen el quicio y el curso del tiempo, a condición de que su ambición no aspire a lo imposible; si lo hace, el pueblo le retirará su obediencia recordándole su soberbia, como el coro de *Antígona* se la recuerda a Creonte, y los dioses exigirán la restauración de las fronteras violadas mediante el sacrificio de una víctima expiatoria; el tiempo se ha salido de su curso, decía Hamlet, pero añadía: «¡Maldita sea! ¡Que haya tenido que nacer yo para volver a encajarlo!», en donde ese «haber tenido que nacer» indica la fatalidad del «tener que morir» para que se cumpla el destino, es decir, para que el tiempo recupere su anclaje y retorne a la esfera de lo posible. De este modo se enriquece la significación de la estampa parisiense que fascinaba a Benjamin: el pueblo francés sublevado no estaba únicamente «deteniendo» el tiempo, estaba destruyendo con sus disparos los límites de lo posible fijados por la tiranía del destino; la revolución, ¿nuevo nombre de esa superación de los límites del tiempo?, estaba rompiendo los lazos de aquel acuerdo implícito firmado con los dioses y con el monarca que hasta el siglo XVII se llamó «constitución», estaba sacando el tiempo de su cauce, pero de tal manera que ya nadie pudiera volverlo a encajar en sus viejos goznes, pues este tiempo definitivamente desquiciado, emancipado

para siempre de los ciclos naturales y liberado de los grilletes del destino, es el tiempo moderno, la historia como espacio de la libertad que reclama una nueva fundación de la política y un nuevo sentido de la constitución.

Este es el terreno en el cual investiga desde hace décadas Yves-Charles Zarka, quien, además de ser un penetrante analista de los problemas jurídico-políticos de las democracias contemporáneas (derechos humanos, tolerancia, ciudadanía multicultural, etc.) y un apasionado defensor del Estado de Derecho frente a todos los peligros que actualmente lo amenazan, es un reconocido estudioso de los fundamentos filosófico-políticos de la modernidad (su trabajo sobre *Hobbes y el pensamiento político moderno* es ya un estudio clásico en su género) que ha renovado el planteamiento habitual de la «historia de las ideas políticas». La tesis de Zarka es que las «ideas políticas» no pueden explicarse únicamente por las circunstancias históricas con que se encuentran comprometidas: necesitan además comprenderse a la luz del horizonte teórico-filosófico sin el cual ni siquiera podrían haberse concebido; en otras palabras, no basta con exponer una sucesión de pensadores que serían los «representantes» ideológicos de otras tantas «épocas» históricas, sino que el investigador crítico tiene que poner de manifiesto lo que esos autores *dan que pensar* a su época y el trastorno que producen en la organización conceptual y en el planteamiento de los problemas de su tiempo. En el contexto de este proyecto, el libro que comentamos, tras un provocador prólogo («¿Tiene la política necesidad de la metafísica?»), recorre la constelación intelectual en que se sustenta el poder moderno a través de una serie de nociones clave como las de fundación originaria, representación, teología natural, razón de Estado, ficción conjetural o derechos humanos. Puesto que en una recensión como ésta es imposible acompañar al autor en cada una de las estaciones de tal recorrido, conformémonos con destacar el que quizás es el punto central de esta reflexión: el nacimiento del concepto de *poder público* que alimenta la mera idea de una república liberal. Ahora que buena parte de los teóricos neocomunistas reivindican la potencialidad revolucionaria de la idea de *multitud*, nada resulta más útil que rememorar su origen y su lugar en la teoría política. Pues éste era el nombre que Hobbes, ¿y, en general, los fundadores de la teoría política moderna?, daba a las masas populares en la medida en que, exactamente igual que el coro trágico recién invocado, son incapaces de hablar con una voz única o con un sentido unívoco, carecen de una voluntad política y de una personalidad jurídica definida, y permanecen en esa ambigüedad preindividual e insuperable que reclama, para configurarse como sujeto histórico, la fuerza superior de un dios y de un tirano, y que asimismo puede ser gratuitamente invocada contra ambos cuando las circunstancias lo hagan conveniente. En estas condiciones, la noción de un poder (político) del pueblo resulta tan ilusoria como la idea de derecho público, pues tanto el monarca como los individuos que pueden distinguirse en esa muchedumbre no dejan de ser sujetos particulares y privados de privilegios o

sumisiones. No resulta, pues, ocioso repetir en nuestros días que, en la configuración de una república democrática, el pueblo no puede ser nunca una unidad orgánica que precede a la constitución política y la legitima, sino que, por el contrario, emana de tal constitución y recibe de ella su legitimidad, su unidad y su consistencia. Esto es lo propio de la política moderna: que no hay ningún pueblo (en cuanto sujeto jurídico de derechos políticos) *antes* de la constitución del Estado. De ahí la insistencia de Hobbes en que el pacto social no puede estar sometido a presupuestos o condiciones previas: así como el tiempo moderno es aquel que rechaza el antiguo reparto de lo posible y lo imposible, porque quiere ser el tiempo en el que todo es posible, el pacto social republicano no admite consejeros o tutores que impongan su autoridad a los agentes en forma de limitaciones de las cláusulas que hay que consensuar; todo puede acordarse, pero una vez acordado el vínculo social sobre el que se funda el nuevo derecho ya no es ambiguo ni implícito, y reclama un respeto absoluto del convenio constituido.

En la arquitectura de esta normatividad es, por tanto, decisiva la noción de *representación*: que sólo hay pueblo *después* del pacto civil significa también que el pueblo no puede reconocerse más que a través de su representación política, pues no existe fuera de ella, ya que es la que garantiza la unicidad y la universalidad de su poder, es decir, su carácter de *poder público* irreductible a la suma de poderes privados individuales: «El *Leviatán* permite pensar la idea de una voluntad política única y pública, idea que es portadora de un futuro formidable en el pensamiento político. Los derechos políticos se conciben en lo sucesivo como resultantes del pacto social, y no como la persistencia de derechos naturales que el soberano, como individuo, tendría en estado de guerra». Ciertamente, puede insistirse una y otra vez en que la teoría hobbesiana se basa en una *ficción*, pero Zarka nos muestra que aquí la ficción, ¿por ser plenamente reconocida como tal?, no tiene la función ideológica de «construir un mito», sino un papel análogo al que, en las ciencias naturales, desempeña la hipótesis: emancipación de unos hechos inevitablemente individuales y contingentes para abrazar una perspectiva universal, y emancipación del discurso de los príncipes que requerían un «arte de gobernar» para adoptar la *distancia* propia de toda reflexión racional.

Autor: Yves-Charles Zarka

Edicion: Escolar y Mayo, Madrid

Paginas: 252 pp.

Precio: 20,80 €

Titulo: FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN LA ÉPOCA MODERNA