

LA IDEA DE TEOLOGÍA POLÍTICA*

FERNANDO ATRIA LEMAÎTRE**

UNIVERSIDAD DE CHILE, CHILE; UNIVERSIDAD ADOLFO IBÁÑEZ, CHILE
fernando.atria@uai.cl

RESUMEN: La teología política es la afirmación de que el discurso político y el discurso teológico comparten el mismo modo de significación, que aquí es llamado “significación imperfecta”. No es una tesis conceptual sobre el discurso político, es una tesis política. Esto implica que aceptar o rechazar la idea central así entendida (la significación imperfecta como modo de significación) tiene consecuencias para el contenido de una posición política. En particular, sólo significando imperfectamente es posible entender lo político como una esfera cuyo tema o problema central es la plena emancipación humana sin que eso devalúe la acción aquí y ahora a la categoría de acción puramente instrumental. Esta idea es discutida por referencia, primero, a la idea de una “vía institucional” al socialismo que caracterizó a la Unidad Popular y luego en términos de la relación entre violencia y revolución como ella es discutida por el profesor Carlos Pérez Soto.

Palabras clave: *Teología política, vía chilena al socialismo, revolución, violencia, instituciones.*

THE IDEA OF POLITIC THEOLOGY

ABSTRACT: Political theology is the claim that the political and theological discourse shares the same mode of signification, which here is called “imperfect significance”. It is not a conceptual thesis about the political discourse, is a political thesis. This implies accept or reject the idea well understood (as imperfect as the significance of significance) has consequences for the content of a political position. In particular, just meaning in a imperfect way is that it is possible to understand politics as a sphere whose central theme or issue full human emancipation without that devalues the action here and now to the category is purely instrumental. This idea is discussed by

* Trabajo recibido el 22 de octubre y aceptado el 19 de diciembre de 2012

** Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Chile. Abogado. Ph.D. Universidad de Edimburgo. Profesor de las facultades de Derecho de la Universidad de Chile y de la Universidad Adolfo Ibáñez.

reference, first at the idea of a “institutional way” to socialism that characterized the Popular Unity and then in terms of the relation between violence and revolution as it is discussed by Professor Carlos Perez Soto.

Keywords: *Political theology, Chilean way to socialism, revolution, violence, institutions.*

*“There is a war
Between the ones who say there is a war
And the ones who say there isn’t”.*
LEONARD COHEN, *There is a war* (1974)

1. LA IDEA DE TEOLOGÍA POLÍTICA

La idea de teología política, al menos como yo la entiendo y como creo que es útil, es que hay una analogía estructural profunda entre el lenguaje teológico y el lenguaje político, de modo que el lenguaje teológico es el lenguaje más sofisticado que tenemos para hablar de lo político. Esto no porque lo político sea “teología” en el sentido vulgar del término (que lo vincula con “teocracia” y otras formas de idolatría), sino porque *el modo de significación del discurso político autoconsciente es el mismo modo de significación de una teología autoconsciente.*

Por supuesto, la idea admite ser leída de modo más radical (aunque no menos verdadero), y de hecho sólo en este sentido más radical ella despliega todo su potencial reconfigurador de nuestro discurso político. Esta versión más radical sostiene que la razón que explica esa analogía estructural profunda es que la teología y la política son el mismo discurso, porque después de todo su tema es el mismo: qué quiere decir vivir de modo plenamente humano y como vivir y actuar y hablar de eso viviendo bajo formas inhumanas de vida. Esta es una idea que se encuentra con opositores conocidos, tanto entre quienes creen que el tema de lo político no es el de la plena realización de nuestra humanidad, sino el del acomodo recíproco (una comprensión de lo político llamada “liberalismo”) y quienes creen que la teología no tiene como tema este mundo sino otro, uno “trascendente” que nos espera a todos (o a algunos) después de nuestras muertes físicas, y que entonces sugiere que en esta vida hagamos “mérito” para recibir ese premio, mérito que demasiado habitualmente consiste en asumir con docilidad la posición que nos ha tocado.

En este artículo, sin embargo, no quiero defender esta versión más radical directamente. Como ella es en parte una explicación de la tesis más limitada (aunque es, por supuesto, mucho más que eso), por ahora esta última ha de ser suficiente. Establecida que ella sea, el paso natural será preguntarse por la razón de esa analogía estructural profunda, y la tesis más radical se presentará sola.

En la versión más limitada, como los modos de significación del discurso político y de la teología son los mismos, sus patologías son también las mismas. En un texto anterior, presentado ante este mismo Congreso¹, intenté mostrarlo con referencia, entre otros, a la obra del profesor Carlos Pérez, *Proposición de un Marxismo Hegeliano*².

Tanto en correspondencia personal como en la sesión del *V Ciclo de Conferencias de Filosofía Política*³ en la que una versión preliminar de este artículo fue leída, el profesor Pérez ha manifestado que no considera que la mía sea una correcta interpretación de su posición. Pero yo me permito insistir, con lo que pareciera que quedamos en una situación análoga a la narrada por H. L. A. Hart con ocasión de una reunión que él tuviera en 1961 con Hans Kelsen⁴. Kelsen le habría manifestado a Hart que el desacuerdo entre ellas era de un tipo totalmente novedoso, porque mientras él (Kelsen) estaba de acuerdo con Hart, Hart estaba en desacuerdo con él (Kelsen). En lo que sigue quiero explicar que en un nivel el profesor Pérez está en desacuerdo conmigo mientras yo no estoy en desacuerdo con él, aunque eso se explica porque en otro nivel parece haber entre nosotros un desacuerdo genuino.

Pero lo que quiero hacer no es mostrar cómo, a partir de una idea como la que entonces defendiera sobre teología política, la posición del profesor Pérez puede ser explicada. Quiero proceder al revés, y mostrar cómo cualquier reflexión sobre lo político que quiera dar cuenta de su dimensión genuinamente emancipadora necesita categorías como las que yo llamo “teología política”.

Para nuestros propósitos ahora, podemos entender la idea fundamental de la teología política como una tesis sobre el modo de significación del lenguaje cuando es usado políticamente. Se trata de una “teología” política porque la teología y la política comparten el mismo modo de significación. De esto se sigue que los conceptos teológicos son conceptos políticos y los conceptos políticos son conceptos teológicos. El modo de significación al que me refero es lo que en ese artículo denominé “significación imperfecta”. Entender que el lenguaje político significa imperfectamente es necesario para poder formular una comprensión de lo político que es emancipatoria.

Lo que esto quiere decir que negar la relevancia de la significación imperfecta no es un error conceptual, es un error político (o teológico). El que ignora la significación imperfecta del discurso político se ve forzado por ello a dar a sus posiciones políticas ciertos contenidos: si está

¹ ATRIA, Fernando. *Viviendo bajo ideas muertas: la ley y la voluntad del pueblo*. <En línea> Ponencia presentada en el IV Congreso Estudiantil de Teoría y Derecho Constitucional, organizado por los estudiantes de derecho de la Universidad de Chile en agosto de 2009. Disponible en la World Wide Web: http://www.law.yale.edu/documents/pdf/sela/SELA11_Atria_CV_Sp_20110520.pdf

² PÉREZ, Carlos. *Proposición de un Marxismo Hegeliano*. Santiago, Chile: Arcis, 2008.

³ Realizada en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile el 26 de septiembre de 2012.

⁴ HART, H. L. A. “Kelsen visited”, en del mismo: *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Oxford, Reino Unido: Clarendon Press, 1983, p. 287.

a la derecha, tendrá que elegir entre conservadurismo y liberalismo; si está a la izquierda, tendrá que asumir una posición de infantilismo revolucionario. Es un error, entonces, político. O al menos esa es la tesis.

La posición del profesor Pérez es notoriamente adecuada para evaluar esta hipótesis⁵. En primer lugar, es evidente que el profesor Pérez no quiere ubicarse en ninguna de las tres posiciones identificadas. Supongo que no es necesario argumentar esto por referencia a la posible interpretación liberal o conservadora del profesor Pérez, y podemos concentrarnos en la última. Lo que tradicionalmente se denominaba “izquierdismo infantil” es denominado por el profesor Pérez “vanguardismo”, y como queda claro en su texto sobre la violencia revolucionaria él cree que el vanguardismo es contrarrevolucionario. Es decir, Pérez ve que la idea revolucionaria es incompatible con su interpretación vanguardista, por lo que sólo excluyendo el vanguardismo es posible la acción revolucionaria. Si la tesis de “Viviendo bajo ideas muertas” es correcta, entonces, él intenta ocupar precisamente la posición que sólo puede ocuparse en la medida en que signifiquemos imperfectamente. Pero él cree que no necesita significar imperfectamente, que la idea de teología política defendida en ese artículo es enteramente prescindible. Por eso es que discutir su posición es una manera tan clara de evaluar la corrección de la tesis teológico-política. Si ésta es correcta, pese a sus intentos Pérez no podrá evitar ser reconducido al vanguardismo; si Pérez puede formular una posición revolucionaria que evite el vanguardismo sin significar imperfectamente, entonces, la tesis de “Viviendo bajo ideas muertas” queda refutada.

Ese es, entonces, el programa de este artículo. Para desarrollarlo, quiero tematizar la siguiente cuestión: ¿es posible entender que “el tema” o el sentido de lo político es la emancipación (lo que Pérez llama “una humanidad en esencia libre”), sin que eso devalúe nuestra acción a una acción puramente instrumental? Es importante notar que aparentemente la respuesta ha de ser negativa, y desde ahí tenemos que proceder. En efecto, si el sentido de lo político es movernos hacia un punto más allá de lo político, en que lo político se consuma, entonces pareciera que el sentido de la acción política es acelerar todo lo posible la llegada de ese momento. El criterio decisivo de cada acción política es su aptitud instrumental para precipitar la llegada de ese momento. Por el contrario, si el sentido de lo político no está en llegar a un punto de consumación de lo político, entonces es posible entender que la acción política no es acción instrumentalmente ordenada, porque entonces no habría un fin externo a lo político al cual la acción política tendría necesariamente que ordenarse.

Como una primera aproximación al problema podemos usar el lenguaje que usó Pablo Ortúzar, al presentar la discusión con el profesor Pérez en la reunión ya aludida: la tensión entre “inmanentismo” y “trascendencia”. ¿Es el fin de lo político inmanente a este mundo o lo

⁵ Me refiero a la posición que el profesor Pérez esboza en su “Violencia del derecho y derecho a la violencia”, en esta edición de *Derecho y Humanidades* (pp. 73-91), artículo precedente.

trasciende? Si es inmanente, entonces no puede ser algo radicalmente distinto a lo que existe: no una humanidad “en esencia libre”; pero si es trascendente, entonces está desconectado de la acción. Para decirlo en el *logion* joánico (18:36), “mi reino no es de este mundo”.

Esta oposición entre “inmanentismo” y “trascendentalismo” debe ser ella misma superada. Expresa a mi juicio una idea ininteligible, que parece plausible sólo porque el lenguaje teológico deja de significar imperfectamente y comienza a significar de modo perfecto, con lo que deviene una lenguaje fantástico sobre esferas “trascendentes” en el sentido de “mágicas” o “sobrenaturales”. Esta idea de “inmanentismo” fue introducida por Eric Voegelin para denunciarla como una “falacia teórica”, porque

El curso de la historia como un todo no es un objeto de experiencia; la historia no tiene un *eidōs*, porque el curso de la historia se extiende al futuro desconocido. El sentido de la historia, así, es una ilusión; y este *eidōs* ilusorio es creado por la vía de tratar un símbolo de la fe como si fuera una proposición concerniente a un objeto de la experiencia inmanente⁶.

Desde luego, el Reino de Dios no puede ser reducido a un “objeto de la experiencia inmanente”; pero tampoco puede ser reducido a un “símbolo de la fe”. Si es sólo un objeto de la experiencia inmanente, entonces no puede ser más que una condición como la que conocemos, aunque mejorada; si es sólo un “símbolo de la fe”, entonces no nos queda más que esperar. Lo que Voegelin denuncia como una falacia es algo que está implícito en la idea de Reino de Dios, que es la consumación de la historia. Negar esta dimensión es hacer de la idea cristiana otra “religión” más, cuando ella es la superación de la idea misma de religión en el sentido explicado en “Viviendo bajo ideas muertas”.

Por supuesto, esto no quiere decir que no haya un sentido en que el Reino de Dios es efectivamente trascendente. Para explicarlo, puede convenir citar de nuevo un pasaje ya citado en ese artículo:

Cuando hablo de “este mundo” y lo contrasto con “el mundo por venir” más allá de la muerte, no estoy pensando en un mundo de sombras que existe al lado de este mundo material habitado por personas muertas en vez de personas vivas. No estoy, de hecho, pensando en lo que se ha dado en denominar “paraíso”. Esto pensando en el futuro de este mundo; no, sin embargo, en un sentido evolucionario o theillardiano, sino en un sentido revolucionario – un futuro que será de este mundo, continuo con este mundo, en un sentido que será claro sólo después de la revolución. Por esta razón la pregunta de si el Reino de Dios vendrá en la tierra es una pregunta ambigua: si significa si

⁶ Voegelin, Eric. *The New Science of Politics*. Chicago (Il), Estados Unidos: University of Chicago Press, 1952, p. 120.

vendrá en otro lugar, la respuesta es ‘no’; si significa si el Reino vendrá dentro de las estructuras reconocibles de este mundo, dentro de estructuras que sean el desarrollo predecible de este mundo, la respuesta es también ‘no’⁷.

Por las mismas razones, la pregunta por si el Reino de Dios es “trascendente” se responde negativamente, del mismo modo que se responde negativamente la pregunta de si es “inmanente”.

Por eso hay hoy equivalencia política entre liberalismo y conservadurismo. Ambos niegan la relevancia política del Reino de Dios, uno porque cree que es pura mitología y otro porque cree que no tiene relación alguna con nuestras vidas políticas. Y entonces quienes creen que el hombre es “naturalmente” el lobo del hombre, de modo que cualquier intento de reformarlo y transformarlo en un “hombre nuevo” exige hacerle violencia y es en definitiva fútil, entenderán que el tema de lo político se reduce a lograr una convivencia pacífica, a acabar el estado de guerra actual o inminente que es característico de la “condición natural de la humanidad”⁸. Esta convivencia puede entenderse como una que ha de responder a sus intereses (es decir, enfrenta una demanda legitimatoria que debe ser respondida) o que tiene cierta forma dada por la tradición (es decir, no necesita legitimarse, en la medida en que es tradicional). En el primer caso se trata, en sus diversas formas, de liberalismo; en el segundo, conservadurismo. Ambos se caracterizan por hacer las paces con el mundo como se lo encuentran.

Pero podría decirse que el hombre no es “naturalmente” el lobo del hombre; lo es cuando aprende a vivir de ese modo, y lo hace cuando vive en formas de vida a las que corresponde una conciencia individualista. De lo que se trata, entonces, es de abolir esas formas de vida y reemplazarlas por otras, bajo las cuales los seres humanos aprendan a vivir como hermanos (es decir, aprendan que sus intereses son comunes, de modo que la realización de uno es la realización de todos). Esto es vanguardismo: la idea de que hay que acabar lo más rápido que sea posible con las instituciones que dan forma a nuestras formas de vida y reemplazarlas por otras, después de un lapso de dictadura comisaria⁹. El momento en que las instituciones en las que descansan nuestras formas de vida colapsan como consecuencia de la acción concertada de un grupo más o menos masivo de “revolucionarios” es lo que suele denominarse “revolución”. La acción política, entonces, tiene un único estándar de guía: su aptitud instrumental para acelerar el momento de la revolución.

El programa pereciano es, a mi juicio, claro: rechazar esta comprensión de la idea de revolución sin transformarse por eso en un liberal o conservador (“reformistas” o “socialdemócratas”, solía llamárseles). El programa a mi juicio es no sólo acertado, sino urgente. Parte central

⁷ MCCABE, Herbert. *Law, Love and Language*. Londres, Reino Unido: Sheed and Ward, 1968, p. 136.

⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatan*. DF, México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 100.

⁹ Sobre la idea de dictadura comisaria, véase SCHMITT, Carl. *La Dictadura*. Madrid, España: Alianza, 1999 (ed.orig. 1931), y ATRIA, Fernando. “Sobre la soberanía y lo político”, en *Derecho y Humanidades*, 12, 2007. Facultad de Derecho, Universidad de Chile, pp. 47-93.

de este programa es desarrollar una forma de discurso político que significa imperfectamente. En “Violencia del derecho y derecho a la violencia” Pérez intenta abandonar el vanguardismo sin caer en el liberalismo. Pero como no significa imperfectamente, su codo vanguardista va borrando, en la retaguardia, lo que su mano revolucionaria escribe.

Pero el problema no es sólo de Pérez. Y por eso quiero comenzar discutiendo otro problema: el de la lealtad revolucionaria a las instituciones que Pérez llama “del Estado de derecho”. Espero que la formulación del problema lo presente como una aporía. Porque no es una aporía teórica o conceptual, sino política. Se planteó agudamente cuando se intentó la “vía chilena” al socialismo. Creo que es útil comenzar por ahí.

2. LA “VÍA CHILENA AL SOCIALISMO”

Comencemos, entonces, preguntando: ¿fue el compromiso con la “legalidad” que caracterizó a lo que se denominó “la vía chilena al socialismo” puramente estratégico?

En su momento, la respuesta fue inequívoca: “la vía chilena” al socialismo era una vía que no afectaba el punto de destino. A diferencia de la idea socialdemócrata, la vía chilena no manifestaba compromiso de principios con las instituciones (“formalmente”) democráticas: se trataba sólo de un medio para alcanzar una finalidad que se mantenía inalterada. Como resultado de las peculiaridades del proceso político chileno, el hecho con el que los socialistas chilenos debían contar era simplemente que la toma del poder a través de elecciones era no sólo posible sino más probable que la vía revolucionaria. En estas condiciones, consideraciones puramente estratégicas recomendaban usar la vía institucional.

Que este fue el sentido en el que la vía chilena al socialismo fue presentada en sus principales formulaciones contemporáneas es indudable. La siguiente afirmación del entonces senador y secretario general del Partido Socialista, Adonis Sepúlveda, en 1971, es representativa:

Afirmamos que es un dilema falso plantear si debemos ir por la “vía electoral” o la “vía insurreccional”. El partido tiene un objetivo, y para alcanzarlo deberá usar los métodos y los medios que la lucha revolucionaria hagan necesarios. La insurrección se tendrá que producir cuando la dirección del movimiento popular comprenda que el proceso social, que ella misma ha impulsado, ha llegado a su madurez y se disponga a servir de partera de la revolución¹⁰.

Es importante enfatizar que cuando nos preguntamos acerca del compromiso del gobierno popular con la legalidad lo que estamos preguntando no es la cuestión (“moral”) de si actuó

¹⁰ SEPÚLVEDA, Adonis. “El Partido Socialista en la Revolución Chilena”, en JOBET, J. C. y ROJAS, Alejandro (eds): *Pensamiento teórico y político del partido Socialista de Chile*. Santiago, Chile: Quimantú, 1972, pp. 227-258.

conforme a la ley. La pregunta es política, no moral. La pregunta es si el gobierno popular tenía (para decirlo con las palabras de Carlos Pérez) *derecho* a gobernar, lo que quiere decir: si la oposición tenía el deber de no usar estratégicamente el derecho para impedirlo.

Puestas de este modo las cosas, las consecuencias de entender que la vinculación institucional era puramente estratégica son claras. Porque no tiene sentido pretender que la vinculación no es simétrica: si mi vinculación a la ley es estratégica, no puedo pretender que la tuya no lo sea. Y Allende pretendía que la oposición tenía un deber de respetar la ley que no era puramente estratégico, como lo prueba su crítica a lo que él entendía como uso estratégico del derecho. Como sostuvo en su informe al Pleno del Partido Socialista en 1972,

Uno de los hechos políticos más significativos que está ocurriendo en los últimos meses [es] el intento de la burguesía por negar y cambiar la esencia misma de nuestro régimen institucional porque perdió su control [...]. ¿Qué nos están enseñando estos hechos? Sencillamente, que de nuevo es la burguesía la que intenta desconocer el regular funcionamiento del aparato institucional [...]. Y que, de nuevo, si el régimen institucional continúa actuando regularmente, es porque las fuerzas populares, dentro de él, lo están sosteniendo¹¹.

Es evidente que este reclamo de Allende puede ser pura y simplemente ignorado si proviene de quien a su vez no reconoce estar vinculado sino estratégicamente al derecho. Para hacer referencia a una cuestión que en esta escuela debiera ser más discutida de lo que ha sido, esta crítica es problemática si viene de un gobierno que se ufano de usar “resquicios legales”.

Al referirme a los resquicios legales no me interesa emitir una opinión sobre si ellos eran o no facultades legales. No me interesa, en otras palabras, decidir si era legal o ilegal expropiar empresas invocando las facultades del DL 520 de 1932, para hacer mención del caso más conocido. Me interesa discutir los resquicios legales porque me interesa discutir la cuestión de si la adhesión de la vía chilena al socialismo a la ley era o no instrumental, y para esto lo útil de los “resquicios legales” es precisamente que ellos hacen explícito lo que normalmente se mantiene implícito, el uso puramente instrumental del derecho.

Los “resquicios legales”, como se sabe, fueron inventados por el jurista Eduardo Novoa Monreal, y denominados de ese modo por *El Mercurio*. Novoa los caracteriza como:

¹¹ ALLENDE, Salvador. “La vía chilena al socialismo y el aparato del estado actual”, Informe leído el 18 de marzo de 1972 en el Pleno Nacional del PS efectuado Algarrobo. <En línea> Disponible en la World Wide Web: <http://www.salvador-allende.cl/Documentos/1970-73/Algarrobo.pdf>.

Una hábil utilización de preceptos legales válidos y vigentes aunque poco conocidos, destinada a evitar el cerco legal que la oposición de derecha preparó para frustrar la acción gubernativa del Presidente Allende. Se trata de recursos sagaces y legítimos según algunos, pero también trampas inicuas en opinión de otros¹².

Aquí ya aparece una cierta contradicción: los “resquicios legales” no pueden ser al mismo tiempo “recursos sagaces y legítimos” y “trampas inicuas”. Es también evidente que si son “trampas inicuas” su uso es ilícito, mientras que si son “recursos sagaces y legítimos” su utilización es el ejercicio de potestades legales vigentes. Novoa Monreal defendió siempre la legalidad de las facultades que las disposiciones jurídicas en cuestión entregaban al Presidente de la República. Las reglas respectivas estaban contenidas en normas jurídicas válidas, que no habían sido derogadas; al contrario, algunas de ellas (el decreto ley 520 entre ellas) habían sido incluso modificadas. Como sostenía Novoa, dichas modificaciones “constituyen ciertamente, fuera de la reiterada aplicación por los tribunales de algunos de sus artículos, una confirmación legislativa y jurisprudencial inamovible de su eficacia”¹³. Las facultades que dichas disposiciones conferían a algunos órganos de la administración del Estado habían sido ejercidas con estricto apego a las exigencias legales (incluso contaban con informes favorables, como lo exigía la ley, del Consejo de Defensa del Estado).

En breve: las facultades que esas leyes conferían al Presidente de la República eran, según Novoa, plenamente válidas; su validez era indiscutible y, aun cuando esas facultades estuvieran siendo utilizadas con una finalidad distinta de la que tuvieron a la vista sus autores, esas nuevas finalidades eran compatibles con los principios fundamentales del sistema jurídico chileno como éste se encontraba a principios de los setenta. Lo que nos interesa ahora no es determinar si cada uno de estos argumentos es convincente. Lo que interesa es que el argumento general de Novoa debe llevar a concluir que los “resquicios legales” no eran “resquicios”, eran uso regular de potestades válidas. Novoa atribuye a *El Mercurio*, su principal crítico, la designación de “resquicios legales”¹⁴. El hecho de que los propios defensores de esas facultades aceptaran esa designación da cuenta de la ambigüedad frente a la legalidad que caracterizó a la reflexión contemporánea de los miembros de la Unidad Popular.

Hay aquí una notoria ironía. Novoa se solaza del hecho de que, al llamarlos “resquicios legales”, *El Mercurio* había concedido que ellos no eran “argucias jurídicas carentes de base”. De hecho, recuerda el hecho de que ese diario intentó recular, aunque demasiado tarde. En

¹² NOVOA MONREAL, Eduardo. *Los Resquicios Legales*. Santiago, Chile: Bat, 1991, p. 7.

¹³ *Ibid.*, p. 85.

¹⁴ *Ibid.*, p. 71.

efecto, en octubre de 1972 *El Mercurio* sostenía que “no son resquicios legales sino ilegales”¹⁵, y Novoa comenta: “tarde vino a captar *El Mercurio* que al denominar ‘legales’ a los resquicios, él mismo los había estado declarando conformes con la ley”¹⁶.

La ironía es que el mismo argumento, invertido, podría haber sido dirigido en contra de Novoa: al denominar “resquicios” a esas facultades legales él estaba concediendo que no eran ejercicio regular de potestades vigentes.

En un artículo que, a diferencia de su libro *Los Resquicios Legales*, fue publicado *durante* el gobierno de la Unidad Popular, en 1971, Novoa comienza formulando la siguiente pregunta:

¿Cómo ha sido posible imprimir un rumbo profundamente transformador a las condiciones económico-sociales dentro del marco jurídico de una sociedad netamente burguesa, como lo fue hasta noviembre último la chilena?¹⁷.

Quizás la contradicción que hemos notado en la expresión “resquicios legales” se explica cuándo uno se pregunta quién es el que formula esta pregunta, quién es el interlocutor a quien en respuesta Novoa escribe el artículo. Se trata de resquicios *legales* cuando la pregunta es por lo específico de la “vía chilena” que se entiende a sí misma como institucionalmente vinculada. Pero se trata de *resquicios* legales cuando la pregunta es formulada desde la izquierda de la Unidad Popular, con el subtexto de que si el gobierno ha actuado dentro de los límites de la legalidad burguesa, “dentro del marco jurídico de una sociedad netamente burguesa”, lo que está haciendo no puede ser más que dar rostro humano al capitalismo burgués. El hecho de que no hubieran hecho más que aplicar medidas legales propias del derecho burgués mostraba que habían traicionado el aspecto revolucionario del programa, que el gobierno había devenido “socialdemócrata” (en el sentido peyorativo que esta expresión tenía entonces). Nótese cómo la respuesta a nuestra pregunta inicial fuerza la tensión insostenible por contradictoria en la que se aloja la posición de Novoa. Nuestra pregunta era: ¿es posible entender que “el tema” de lo político es la emancipación (“una humanidad en esencia libre”), sin que eso devalúe nuestra acción a una acción puramente instrumental?

Claro, si se trata de una humanidad esencialmente libre, y no sólo de una humanidad con un PIB más grande, tiene que haber discontinuidad entre ahora y ese momento final: éste no puede ser el desarrollo de lo que ya esté aquí. Pero si todo lo que se ha hecho es ejercicio de potestades legales plenamente válidas, entonces el gobierno no es revolucionario.

Quiero sostener que esta no es una peculiaridad del argumento de Novoa Monreal como él lo formuló. Al contrario, reflejan una tensión interna a la idea de lo político cuando es pensada

¹⁵ *El Mercurio*, 31 de octubre de 1972.

¹⁶ NOVOA MONREAL, *op. cit.* (n.12), p. 75.

¹⁷ NOVOA MONREAL, Eduardo. “Vías legales para avanzar hacia el socialismo”, en *Mensaje* 197, (1971), 84-90, p. 84.

radicalmente. Y aquí quiero volver a la afirmación de Adonis Sepúlveda mencionada más arriba, sobre el carácter puramente instrumental de la “vía institucional”. En controversia con el Comité Central del Partido Socialista en 1972, Salvador Allende afirmaba que

El programa de la Unidad Popular y, por consiguiente, el Gobierno, está plenamente de acuerdo con la afirmación del informe de que la transformación total del sistema actual exige un salto cualitativo. Efectivamente, y precisamente esa dimensión es la que dará a nuestra política su significado revolucionario. Pero no es legítimo confundir el *resultado* del proceso con los *medios y mecanismos*, a través de los cuales se acumulen los cambios en el régimen actual para poder superar el régimen social capitalista¹⁸.

Esta es la idea de Adonis Sepúlveda que ya hemos observado, la idea de que es posible distinguir los “medios y mecanismos” del “resultado”, y que la diferencia entre la vía “institucional” y la “revolucionaria” es una diferencia puramente estratégica, es decir, una que se aloja en la primera cuestión sin afectar la segunda. Pero entre las líneas del mismo discurso aparece otra comprensión de la vía chilena, una en la que la adhesión a las formas institucionales es algo más que estrategia:

Las instituciones no son un ente abstracto. La institucionalidad responde a la fuerza social que le da vida. Y lo que está acaeciendo ante nuestros ojos es que la fuerza del pueblo, del proletariado, de los campesinos, de los sectores medios, está desplazando de su lugar hegemónico a la burguesía monopolista y latifundista. Que la conciencia y unidad del pueblo de Chile está arrinconando a la minoría privilegiada aliada con el capital imperialista. La institucionalidad vigente responde a la fuerza social que le da vida. No a abstracciones metafísicas. Hoy, cuando en La Moneda están los trabajadores organizados, el Gobierno responde a los intereses de éstos y no a los de los monopolistas e imperialistas. Mañana, si los representantes de los trabajadores merecen el respaldo del pueblo y éste les confía la mayoría en el Congreso, el Congreso legislará en provecho de las grandes mayorías de Chile, y no de los intereses de la minoría para transformar el régimen institucional y adecuarlo a las necesidades de una sociedad que camina hacia el socialismo.

Es decir, las instituciones se estaban transformando en el modo de expresión de la fuerza social que llevaba adelante el programa de la Unidad Popular o, lo que es lo mismo: el proceso de apropiación por parte del pueblo de una institucionalidad burguesa originalmente impuesta se estaba completando. Si, como sostiene Allende más adelante, “el régimen institucional reposa sobre la voluntad política libremente expresada de los ciudadanos chilenos” entonces es claro que la adhesión a ese régimen institucional no puede ser puramente estratégica.

¹⁸ ALLENDE, *loc. cit. supra*, (n. 11) (destacado agregado).

Esta tensión reaparece en una de las observaciones más interesantes del reciente libro de conversaciones entre Carlos Altamirano y Gabriel Salazar¹⁹. Altamirano afirma que en Allende había una contradicción entre su lealtad al programa y su lealtad a la ley. La primera se vinculaba a su “gran respeto y admiración” por la imagen de Balmaceda, y por eso Altamirano observa que su lealtad al programa “en él, se asociaba con una idea de suicidio más que con la de un líder afanoso por la victoria”. La segunda se fundaba “sobre otro mito: el portaliano, no en cuanto a Portales sino en cuanto a la valoración absoluta del orden público y la ley”²⁰.

Con mucha cautela, Altamirano se pregunta si el suicidio de Allende no fue la acción de quien opta por salvar su alma y no salvar la ciudad:

Era evidente que no estábamos haciendo nada para neutralizar el golpe [...]. Y el sacrificio mortal de Allende no resolvía ese problema. En verdad, era justamente su eventual sacrificio lo que complicaba el problema... ¡Era nuestro generalísimo! No quiero ser ni soy infidente al decir que muchas veces le planteamos este problema a Salvador, ni al señalar su insistencia en llevar a cabo su opción personal. Sé que estoy tocando fibras muy íntimas de una decisión heroica que nos merece el mayor respeto, pero esa decisión fue, durante meses, una piedra de tope que nos impidió avanzar en la organización de una política antigolpe²¹.

Después de todo, como Altamirano dice que le había dicho más de una vez a Allende, “Salvador, tu muerte es un problema personal. Pero qué pasa con la Unidad Popular, qué pasa con el proceso, qué pasa con el pueblo”²².

La “política antigolpe” que menciona Altamirano “coincidía”, dice, con una propuesta que Pinochet habría hecho a Allende: “para el caso de una insurrección armada, debía diseñarse un plan de defensa militar, combinado con una movilización de trabajadores”. La propuesta de Pinochet continuaba, según narra Altamirano sobre la base de afirmaciones hechas en 2003 por Jaime Gazmuri:

“Mira, por qué no instruyes a Prats para que vaya viendo un regimiento de confianza, bajo el mando de un hombre de confianza, donde puedas instalarte por un tiempo razonable, hasta que puedan movilizarse las fuerzas leales y los trabajadores”. Para mí, era evidente que si el golpe no se imponía de inmediato y se producían dilaciones y conatos organizados de defensa, los golpistas se lo iban a pensar dos veces. Tanto más si

¹⁹ SALAZAR, Gabriel. y ALTAMIRANO, Carlos. *Conversaciones con Carlos Altamirano. Memorias críticas*. Santiago, Chile: Debate, 2010.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 290.

²² *Ibid.*, p. 281.

Salvador, al estar dentro de un regimiento de confianza, podría prestar una resistencia armada “profesional” y constitucional. Atacar a un regimiento dispuesto a la defensa no era lo mismo que asaltar a una población. Habría un comienzo de resistencia dura y, a la vez, se ganaba tiempo para iniciar otras acciones. Tener el apoyo de las masas populares no era una cuestión menor. Bueno, dejemos en suspenso si la propuesta de Pinochet fue de buena o mala fe. Dudo que Pinochet hiciera algo de buena fe. Pero aquí nos relata Jaime Gazmuri que Pinochet, delante del General Prats, del Presidente y del mismo Jaime Gazmuri, había hecho este planteamiento²³.

Altamirano afirma que Allende no habría considerado esta posibilidad por su determinación a repetir el gesto de Balmaceda. Pero es importante notar que, en términos de la misma historia contada por él, hay otras cosas relevantes. La primera es que el hecho de que Pinochet haya hecho este planteamiento no tiene sólo una significación moral, que dependa de si estaba de buena o mala fe. El punto central de la estrategia era encontrar un regimiento leal al mando de un general leal. Pero eso suponía que era posible, antes del golpe, identificar a un general que cuando llegara el momento iba a actuar con lealtad al gobierno constituido, *a sugerencia de Pinochet*. Lo que esto muestra no es (o no es sólo, ni principalmente) que Pinochet fue un traidor, sino que planificar en tiempos de normalidad para los tiempos excepcionales es, al menos, incierto. A mi juicio, esto permite una interpretación de la disposición de Allende que no le imputa preocupación por su alma antes que por la ciudad.

Altamirano observa que

Allende había jurado cumplir el programa de la Unidad Popular y ese programa era absolutamente revolucionario. Él, como líder, tenía que comprender que ese programa, precisamente por su carácter revolucionario, era inviable, en un sentido práctico (no teórico), en una democracia liberal, con libertad absoluta de prensa, de opinión y de expresión, disponible todos los días a los poderes económicos y de otro tipo que controlaban los principales medios de comunicación [...]. No se podía expropiar el mayor poder industrial de Chile, el mayor poder agrario de Chile, el mayor poder de las empresas mineras de cobre de la Anaconda y de la Braden, sin esperar una reacción airada y furibunda [...]²⁴.

Pero quizás Allende entendía esto mejor que el mismo Altamirano, y por eso su decisión de morir como Balmaceda debe ser entendida no como una preocupación especial por el modo en que él personalmente pasaría a la historia (salvar su alma y no la ciudad), sino como una manera de realizar el programa. El programa era irrealizable en condiciones de normalidad

²³ *Ibid.*, p. 281.

²⁴ *Ibid.*, pp. 253 y ss.

institucional. ¿Quiere decir eso que debía ser realizado en condiciones de anormalidad? Quizás no podía realizarse en condiciones de quiebre institucional, porque el quiebre institucional habría llevado a la “violencia desatada”, como lo sostuvo Allende en el discurso al Comité Central del Partido Socialista al que ya hemos hecho referencia:

El Partido Socialista debe tener plena conciencia de que si el pueblo llegó al Gobierno el 4 de noviembre de 1970, en la forma regular que lo hizo, fue precisamente a causa de nuestro régimen institucional. Si éste hubiera estado corrompido o carcomido, la quiebra de la institucionalidad se hubiera producido en ese momento y Chile hubiera entrado – probablemente – en un estado de violencia desatada.

Es claro que en este pasaje Allende se está refiriendo a la violencia desatada por la reacción: si en ese momento hubiera habido una “quiebra de la institucionalidad”, habría sido a manos de la derecha (como lo atestiguaba el secuestro y posterior asesinato de Schneider, en la obvia referencia tácita de Allende), y ella habría desatado la violencia. De eso no se sigue, o al menos no inmediatamente, y probablemente no en el sentido mismo en que Allende formulaba su afirmación, que el desatamiento de violencia haya sido entendido entonces como consecuencia del quiebre institucional, sino de la acción contrarrevolucionaria de la derecha.

Pero en retrospectiva es posible encontrar un sentido más profundo en esta afirmación. La idea de que la violencia se *desata* insinúa que ella es una fuerza sobre la que no hay control, de modo que no se puede dosificar. Por eso las consecuencias del colapso institucional no pueden ser previstas ni controladas ni limitadas de antemano. Las instituciones cumplen la función de mantener “atada” la violencia, y una vez que ellas se “quiebran” la violencia se desata, es decir, se abate descontroladamente. Simone Weil expresó esta idea notablemente en su escrito sobre *La Ilíada*:

Este es el último secreto de la guerra, y *La Ilíada* lo expresa por comparaciones, en las que los guerreros parecen semejantes sea al incendio, a la inundación, el viento, a las bestias feroces, a cualquier causa ciega de desastre; sea a animales atemorizados, árboles, agua, arena, todo lo que es movido por la violencia de las fuerzas exteriores²⁵.

Dicho de otro modo, desde el punto de vista de la violencia que se desata, no hace mucha diferencia el hecho de que el que produce el desatamiento de la violencia, el que causa la “quiebra” de las instituciones, sea de derecha o de izquierda, “reaccionario” o “revolucionario”.

²⁵ WEIL, Simone. “La Ilíada, o el poema de la fuerza”, en de la misma: *La Fuente Griega*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana, 1961. Este breve texto contiene, a mi juicio, la reflexión más aguda y sobrecogedora sobre la violencia. Es esta dimensión de la violencia la que lleva a Hannah Arendt a entender que violencia y poder son antónimos: véase ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid, España: Alianza Editorial, 2005. Para una discusión sobre cómo este hecho debe llevarnos a repensar la idea de poder constituyente y la excepción y la normalidad en lo político, véase ATRIA, *op. cit.* (n.9). sobre las consecuencias de entender que la violencia en situaciones de colapso institucional “se desata”, véase ATRIA, Fernando. “Reconciliación y Reconstitución”, en: ALEGRE, M., GARGARELLA, R. y ROSENKRANTZ, C. (eds): *Homenaje a Carlos S Nino*. Buenos Aires, Argentina: La Ley, 2008, pp. 411-423.

Precisamente por esto la idea de “revolución” entendida como “el momento de la acción”²⁶, es simplemente una apelación a la fuerza, una arbitrariedad. En suma, una contradicción. En esta interpretación, la significación de Allende debe ser construida desde el fin hacia atrás: él fue el que en épocas de radicalización se dio cuenta de que el proyecto de izquierda estaba atado a la legalidad. Que de otro modo degenera en arbitrariedad. Su ejemplo es que esto no implica renunciar a un proyecto revolucionario en otro sentido.

Porque si no podía realizarse en condiciones de normalidad institucional porque provocaría la reacción airada de todos los poderes fácticos, y no podía realizarse en condiciones de quiebre institucional porque esas condiciones desatarían la violencia, ¿qué hacer? El gesto de Allende implicaba que el programa no sería sacrificado a la institucionalidad, ni la institucionalidad al programa. Que ambos, en otras palabras, se implicaban recíprocamente. Este sentido del gesto es el que obliga a reinterpretar todas las declaraciones sobre el carácter instrumental de la “vía chilena”. La imagen de La Moneda, con el Presidente de la República en ella, siendo bombardeada por aviones de la fuerza aérea sin oponer resistencia sería la imagen en la que en definitiva se fusionarían el socialismo y la legalidad. Esto es lo que en su discurso final entendía Allende que sería su legado: “tengo la certeza de que la semilla que entregáramos a la conciencia digna de miles y miles de chilenos, no podrá ser segada definitivamente”.

En la discusión con ocasión de la cual este texto fue escrito, el profesor Pérez se refirió al dilema de Allende que Altamirano enfatizaba como si fuera análogo con el de Antígona. El dilema de Antígona es un dilema entre las exigencias de sus lealtades privadas y de sus lealtades públicas, entre cumplir su deber con su hermano o acatar las leyes de la ciudad. Al leerlo como una versión del dilema de Antígona, Pérez parece concurrir con Altamirano: uno de los polos del dilema de Allende era su lealtad al programa, el otro era una lealtad privada de él. Pérez cree, como Altamirano, que Allende debió haber seguido el consejo de Pinochet y haber buscado un regimiento leal donde refugiarse mientras se organizaba la resistencia. Si el argumento anterior es correcto, una manera de expresarlo es decir que no se trata de un dilema de este tipo, entre lealtades públicas y privadas, sino entre dos maneras de comprender su lealtad al programa. Pero más adelante veremos que esta manera de entender el problema no es suficientemente radical.

3. SOBRE LA ACCIÓN POLÍTICA BAJO INSTITUCIONES REALMENTE EXISTENTES

Permítaseme volver a nuestra pregunta inicial: ¿es posible entender que “el tema” de lo político es la emancipación (lo que Pérez llama “una humanidad radicalmente libre”), sin que eso devalúe nuestra acción a una acción puramente instrumental? Yo creo que es condición de un proyecto político emancipatorio responder afirmativamente, y es condición de la respuesta

²⁶ Véase la carta de Proudhon a Marx discutida en “Viviendo bajo ideas muertas” (y disponible en http://www.marxists.org/reference/subject/economics/proudhon/letters/46_05_17.htm).

afirmativa la significación imperfecta. En ambos puntos el profesor Pérez parece asumir una posición diferente: él cree, a lo segundo, que no necesita significar imperfectamente, y a lo primero que “Estado de derecho” “no es sino la institucionalización de su violencia [de la clase dominante]”²⁷ (esto implica, desde luego, que nuestra sujeción al derecho no puede sino ser explicada estratégicamente – es sólo porque no hemos acumulado suficiente fuerza que tenemos, por ejemplo, que ir a elecciones).

La tesis de este artículo es que el que no significa imperfectamente debe afirmar que el “tema” de lo político no es la emancipación sino el acomodo, no una humanidad “esencialmente libre” sino una “humanidad mejor” o que si de lo que se trata es de crear una “humanidad en esencia libre” y no sólo una humanidad mejor, nuestras formas realmente existentes de vida, incluidas nuestras instituciones, incluido el derecho y su “Estado”, han de ser entendidos en términos puramente instrumentales. Esto es lo que aquí llamaremos, siguiendo al profesor Pérez, “vanguardismo”. Pero si esto es vanguardismo, entonces no hay desacuerdo entre el profesor Pérez y yo, porque él sostiene que el vanguardismo es una corrupción “ilustrada” de la idea revolucionaria. Por esto mismo, Pérez tendría que alegar que lo que he identificado más arriba en este párrafo no es vanguardismo. La cuestión decisiva, entonces, es si una comprensión puramente estratégica de la acción política es vanguardista. Si la respuesta es, como yo creo, afirmativa, entonces Pérez tendrá que elegir, y para hacerlo deberá significar imperfectamente. Mientras no lo haga, su rechazo del vanguardismo estará en contradicción con su comprensión instrumental de la acción política.

3.1. EL RECHAZO AL VANGUARDISMO

En su “Violencia del derecho y derecho a la violencia”, Pérez tiene palabras especialmente duras para el vanguardismo:

La impaciencia vanguardista es uno más de los múltiples delirios ilustrados tan propios de la modernidad, y es particularmente desastrosa cuando se combina con la exaltación y la grandilocuencia romántica²⁸.

Pero ¿en qué consiste esta “impaciencia vanguardista”? A mi juicio, es la impaciencia de lo que tradicionalmente se denominaba “infantilismo”, que (para caracterizarla con un pasaje clásico) es la posición de los que

²⁷ PÉREZ, *op. cit.* (n.5), p. 77.

²⁸ *Ibid.*, p. 88.

Crean que basta su buen deseo de saltar las etapas intermedias y los compromisos para que la cosa quede ya arreglada, y que si “se arma” uno de estos días y el poder cae en sus manos el comunismo estará implantado al día siguiente²⁹.

¿Es el profesor Pérez uno de los que cree que si se arma uno de estos días y el poder cae en sus manos el comunismo estará instaurado al día siguiente?

Su respuesta es inequívoca:

“El modelo de revolución comunista debe dejar de ser la toma de la Bastilla, o la guerra civil ganada por los bolcheviques, y debe parecerse más a los cuatrocientos años que llevó la revolución burguesa en Inglaterra”³⁰.

¿Cuál es el sentido de acusar como un “delirio” la impaciencia vanguardista? La respuesta está implícita en el pasaje de Engels: porque las “etapas intermedias” no deben ser saltadas. ¿Y por qué no deben ser saltadas? ¿Qué razón puede justificar retrasar la llegada del comunismo? La respuesta es que se trata de un camino que debe ser recorrido, porque sólo recorriéndolo será posible desarrollar la idea comunista positivamente; sólo en la medida en que lo recorremos aprendemos cómo es el punto al cual queremos llegar. El problema con el vanguardismo es el mismo problema del idólatra: así como éste ha reemplazado la idea negativa de Dios por una idea positiva que no es sino un ídolo, aquél ha reemplazado la idea negativa de “comunismo” (como la forma de vida que niega todos los déficits de nuestras formas actuales) por un “delirio”, una plantilla sacada de su imaginación, cuya función entonces es la de tirarnos desde un futuro desvinculado de nuestras formas reales de vida. El problema con el vanguardista no es su impaciencia, es el origen de su impaciencia.

Aquí está la razón por la que no hay, en los escritos de Marx, una descripción del comunismo, más allá de una caracterización general. Como sostuvo Alasdair MacIntyre,

Quando Marx escribió que los hombres nunca formulan un problema antes de tener los recursos para resolverlo, comprendía la historia social como análoga a la historia de la ciencia, y su confianza en la inexistencia de problemas insolubles se parece a la del científico. Pero tal como el científico no puede decir antes de proveer una solución auténtica para su problema cuál va a ser su solución –aunque puede especificar ciertas características que cualquier solución debe poseer– de acuerdo a Marx no podemos especificar el contenido de la solución a los problemas de la sociedad contemporánea,

²⁹ ENGELS, Friedrich. “El Programa de los Emigrados Blanquistas de la Comuna”, en: *Obras Escogidas de Marx y Engels*. Moscú, Rusia: Progreso, 1974 (ed.orig. 1874), citado en LENIN, V. I.: *La Enfermedad Infantil del ‘Izquierdismo’ en el Comunismo*. Moscú, Rusia: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1948 (ed.orig. 1920).

³⁰ *Ibid.*, p. 88.

aunque podemos identificar algunas características necesarias. Por eso hay muy poco en los escritos de Marx acerca de la naturaleza del socialismo o el comunismo. El socialismo y el comunismo serán soluciones a problemas planteados en una forma de sociedad en la que el precio que los hombres pagarán por aprender a controlar y explotar la naturaleza –el gran y característico logro de la sociedad burguesa– es controlado y explotado por las mismas formas sociales que crearon en el curso de su encuentro con la naturaleza. El socialismo es especificado mínimamente como una etapa de la sociedad en la que cada uno es recompensado de acuerdo a su contribución, el comunismo como una en la que reciben de acuerdo a su necesidad. En ambas, la propiedad privada de los medios de producción y la anarquía no planificada del ánimo de lucro son reemplazadas por formas de producción detentadas y dirigidas en común a satisfacer necesidades; pero otras pocas afirmaciones breves no hacen más que indicar en qué consistirá la superación de la alienación, la transición de la esfera de la necesidad a la de la libertad. Y esta ausencia de elaboración o especificación es de la esencia del argumento marxista. En efecto, el socialismo, precisamente porque es la superación de la alienación, ha de ser una sociedad construida auto-conscientemente en la que las instituciones sirvan transparentemente los fines humanos de quienes las construyeron. Por esta razón la emancipación de la clase trabajadora no puede sino ser la obra de la clase trabajadora misma; no puede ser lograda a nombre de ellos por otro. Del mismo modo, esta es la razón por la que nadie puede prescribirles la forma de la sociedad que construirán en el futuro, la que en consecuencia no puede ser predicha³¹.

Por eso esta “larga marcha” se construye en parte sobre los propios conceptos burgueses, mostrando que es la burguesía quien no está a la altura de ellos: lo que tenemos, nos dice Pérez, es un “derecho a la violencia”, un derecho del mismo tipo que los llamados genéricamente “derechos fundamentales”. Estos derechos fundamentales, cuya protección y promoción es lo que, de acuerdo a su autocomprensión, caracteriza al Estado de derecho son una manera de expresar el sentido de la acción revolucionaria. De lo que se trata es de:

ampliar una vez más lo que debe entenderse por “derechos fundamentales”. Desde un punto de vista historicista, por muy sesgados que hayan sido los derechos fundamentales reconocidos por cada cultura, lo que han hecho en realidad es ampliar progresivamente la esfera de la libertad y del reconocimiento de la dignidad humana³²

Estos derechos “no son sino la expresión jurídica de esta larga tarea de humanización, es una tarea cuya efectividad práctica está por realizar”³³.

³¹ MACINTYRE, Alasdair. *Marxism & Christianity – 2da. Edición-*. Londres, Reino Unido: Duckworth, 1995.

³² PÉREZ, *op. cit.* (n.5), p. 81.

³³ *Ibid.*, p. 82.

3.2. SOBRE LAS INSTITUCIONES Y EL ESTADO DE DERECHO

Pero entonces la revolución no puede entenderse como la *negación* del Estado de derecho, debe ser entendida como la negación de esos aspectos de esa institución que traicionan sus propias promesas. Y esos aspectos no son, en sus propios términos, los aspectos que definen a esas instituciones, sino sus contradicciones. Pérez sostiene que “la burguesía no tiene el menor reparo en recurrir a la fuerza física, y barrer con todas las formalidades democráticas, cuando siente amenazado ese núcleo estratégico de su hegemonía”³⁴. Pero si esto es así, es porque la burguesía tiene un compromiso puramente estratégico con las instituciones del Estado de derecho, con las formalidades democráticas; su compromiso está sujeto a la condición de que esas instituciones sean instrumentales para proteger sus intereses. Cuando a través de esas instituciones se manifiesta una voluntad que pone en riesgo esos intereses (el caso más evidente ha sido el de la reforma agraria), la burguesía no ha tenido problema en “barrer” con ellas. Esto muestra, continua Pérez, que

en realidad no es el Estado de Derecho el que rige la sociedad humana, sino simplemente el interés capitalista. Frente al poder capitalista el Estado de Derecho imperante va perdiendo progresivamente incluso su aureola de legitimidad y legitimación, y se va revelando más bien como un simple modo de administrar lo que de hecho lo excede, como un modo de concentrar y ordenar la fuerza bruta para preservar los poderes que lo sostienen.

La situación actual del Estado de Derecho [...] es incluso la negación de todo el horizonte emancipador que la propia burguesía proclamó históricamente como sus ideales³⁵.

En este contexto, el “Estado de derecho” es revolucionario. Si la situación actual del Estado de derecho es la negación del horizonte emancipador proclamado por la burguesía, nuestra situación no se describe correctamente diciendo que debe ser negado el Estado de derecho; no, es la burguesía la que niega el horizonte emancipador del Estado de derecho. La acción revolucionaria consiste en rescatar ese horizonte emancipador del uso estratégico que a él le da la burguesía, y radicalizarlo. Por eso la revolución no puede ser entendida como la toma de la Bastilla, que lleva a entender que la manera de realizar la revolución es destruyendo las instituciones existentes; por eso debe ser entendida como la revolución burguesa en Inglaterra, en que determinadas instituciones que al principio fueron introducidas sólo como una manera estratégica de contener cambios cuyo momento histórico había llegado fueron progresivamente adquiriendo realidad. Pero esto implica que en esas instituciones hay, después de todo, un contenido emancipatorio, y que ese contenido emancipatorio es, por así decirlo, la verdad de

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 84.

esas instituciones, constantemente corrompida por su uso estratégico para defender los intereses de los poderosos. Por eso Pérez insiste en que la acción revolucionaria debe respetar el contenido emancipatorio de esas instituciones. Así,

la violencia revolucionaria no puede, ni debe, recurrir al acto particular, ejemplarizador, ni detenerse en objetivos personales o particulares. Toda la justicia que corresponda reclamar o ejercer en situaciones particulares, por muy graves que sean, y por mucha dureza que merezca, debe inscribirse en el horizonte de garantías procesales y penales que la modernidad ha construido, y que flagrantemente no respeta. Es necesario, por cierto, incluir en ese horizonte las muchas convenciones que se han establecido para situaciones de confrontación militar. La guerra que queremos dar no tiene los mismos contenidos y, por ello, no puede tener las mismas formas, que la guerra que nos opondrá el enemigo³⁶.

Aquí aparece la idea que veremos que es central a la noción de teología política: las formas de acción anticipan los fines, por lo que la acción no puede ser pensada en términos puramente instrumentales. Si el único criterio que ha de guiar la acción fuera estratégico, entonces a la pregunta de si deben ser respetados los derechos de nuestros enemigos sólo cabría dar una respuesta estratégica. Decir (por ejemplo) que en términos de propaganda aparecer actuando con desprecio por los derechos fundamentales de nuestros enemigos nos deja en una posición problemática, que podrá ser aprovechada por ellos en contra nuestra; por consiguiente nos conviene respetar esos derechos, siempre que lo que ganemos respetándolos (en términos de propaganda) sea mayor de lo que perdemos al hacerlo; pero en el instante en que este cálculo se invierta no tendemos razón para respetarlos. Pérez en este pasaje sostiene una posición más radical: debemos respetar esos derechos porque esos derechos son, en algún sentido, aquello por lo que estamos luchando. Aquello por lo que estamos luchando se anticipa en las formas a través de las cuales luchamos, y por eso nuestro respeto, por ejemplo, a esos derechos fluye no del cálculo de que ese respeto habrá más probable que en definitiva ganemos, sino de que ignorar esos derechos nos hará indistinguibles de nuestros enemigos.

Pero entonces, si preguntamos: ¿es nuestro compromiso con la democracia, con la libertad, con los derechos humanos, entre otros, puramente instrumental, es decir, reducible a la constatación (o expectativa o esperanza) de que mostrar lealtad a la democracia o a la libertad o a los derechos humanos, etc. es hoy el camino más corto para llegar desde el punto en el cual estamos al punto al cual queremos llegar?, la respuesta debe ser negativa. Nuestro compromiso con la democracia o los derechos humanos no puede ser enteramente instrumental, porque hay un sentido importante en que nuestra lucha es por realizar esas ideas, realización que en nuestras condiciones actuales es sólo parcial. Es a través de la radicalización del contenido emancipador

³⁶ *Ibid.*, p. 90.

de las instituciones bajo las cuales vivimos, contenido que queda siempre cortado porque esas instituciones no están a la altura de sus propias promesas, que podemos entender aquello por lo que estamos luchando. La “utopía”, el punto de llegada, no es algo que nos cae del cielo como una revelación, es algo que se manifiesta desde abajo, ante el hecho evidente de que nuestras instituciones prometen mucho más de lo que son capaces de entregar. La conclusión es clara: no se trata de negar esas instituciones, se trata de realizarlas.

El sentido de la noción de “utopía” o punto de llegada (el comunismo o el Reino de Dios) es susceptible de ser negado y vuelto en contra de sí mismo (como pasa con toda forma de idolatría) si uno lo entiende positivamente, como una descripción del estado de cosas al final de la historia. No podemos saber cómo será, porque para saber cómo será habrá que haber recorrido el camino. Esto no es sino una inversión de la observación de Pérez de que el contenido de nuestra lucha se manifiesta en los medios con los que luchamos, con la implicación evidente de que saber cómo es aquello por lo que luchamos es algo que aprendemos a medida de que avanzamos en la lucha. Hemos visto que este es, precisamente, el problema del vanguardismo. El vanguardista cree que sabe cómo es el punto de llegada, y entonces que de lo que se trata es de llegar allá lo más pronto posible. Dicho de otro modo, niega la necesidad de recorrer el camino para aprender progresivamente cómo vivir más humanamente. Por eso no podría entender la idea de Pérez de que el contenido de aquello por lo que luchamos se anticipa en las formas de lucha que adoptamos. Él diría lo que decía Adonis Sepúlveda, que el punto de llegada es enteramente independiente de los medios a través de los cuales llegamos a él.

Es esta idea: la de un punto de llegada cuyo contenido positivo es desconocido, porque sólo lo iremos conociendo a medida que recorramos el camino, la que requiere del lenguaje de la teología política para ser formulada. Porque es la idea de que el Reino de Dios ya está entre nosotros, pero todavía no está entre nosotros. Como está, ya en nuestras formas de vida hay manifestaciones de él, pero como no está esas manifestaciones no son transparentes. El lenguaje sacramental es el lenguaje del futuro que no puede ser predicho, del Reino, para hablar del presente.

Por eso es que el antídoto contra el vanguardismo es la idea de *anticipación* (que yo llamaría “escatológica”), que permite decir que nuestra acción no sólo nos acerca (o pretende acercarnos) temporalmente al punto de llegada, sino que en algún sentido el punto de llegada se anticipa en nuestra acción actual. La democracia es importante no sólo porque a través de ella será posible gobernar hacia una sociedad más justa. Lo que hace más justa a esa sociedad hacia la cual la democracia nos permite gobernar es algo que caracteriza ya, aunque deficitariamente, a la democracia. Nótese la diferencia: no se trata de que el compromiso con la democracia sea puramente instrumental, que la democracia valga porque (y si) es el camino más expedito para llegar a donde queremos llegar; es que en algún sentido la democracia *es* el lugar a donde queremos llegar. Pero reconocer esto no es negar que la democracia realmente existente es una

institución corrupta, exactamente en el mismo sentido en que afirmar, como lo hace la teología cristiana, que el Reino está entre nosotros y no es sólo una promesa futura no implica afirmar que el Reino se identifica con nuestras formas de vida realmente existentes.

3.3. EL “PRINCIPIO PORTALIANO”

Una comprensión anticipatoria de nuestras formas políticas de vida es radicalmente incompatible con lo que yo tomaría como definitorio del “vanguardismo”, y que denominaría el “principio portaliano”. Como se sabe, Diego Portales creía que un sistema democrático no era posible en el tiempo posterior a la independencia. Como se lo manifestó a su socio Cea en un pasaje que se ha hecho famoso,

La Democracia, que tanto pregonan los ilusos, es un absurdo en los países como los americanos, llenos de vicios y donde los ciudadanos carecen de toda virtud, como es necesario para establecer una verdadera República. La Monarquía no es tampoco el ideal americano: salimos de una terrible para volver a otra y ¿qué ganamos? La República es el sistema que hay que adoptar; ¿pero sabe cómo yo la entiendo para estos países? Un Gobierno fuerte, centralizador, cuyos hombres sean verdaderos modelos de virtud y patriotismo, y así enderezar a los ciudadanos por el camino del orden y de las virtudes. Cuando se hayan moralizado, venga el Gobierno completamente liberal, libre y lleno de ideales, donde tengan parte todos los ciudadanos³⁷.

El principio portaliano descansa en una noción incoherente por contradictoria. Pero el error del principio portaliano *no radica en su diagnóstico inicial*, al menos no necesariamente: quizás tenía razón el ministro en que en las décadas posteriores a la independencia los ciudadanos chilenos carecían de las virtudes necesarias para el autogobierno democrático (no estoy afirmando sino concediendo este punto, para mostrar que la objeción al principio es compatible con la aceptación de su diagnóstico inicial). El problema es en realidad doble: el principio portaliano supone, primero, que es posible adquirir las virtudes necesarias para el autogobierno democrático viviendo bajo dictadura. Esta idea es contradictoria, porque las virtudes necesarias para el autogobierno se desarrollan viviendo bajo nuestras formas (“realmente existentes”, es decir: deficitarias) de autogobierno.

Pero el principio portaliano también supone que la corrupción que afecta al pueblo no afecta a quien debe decidir por él en el intertanto. Y entonces surge la cuestión de qué explica la virtud de los virtuosos, en un mundo de vicio. Como ambos comparten las mismas formas de vida, la explicación no puede sino ser moral (moralista). Esta explicación moral (moralista)

³⁷ En SILVA CASTRO, Raul. *Ideas y confesiones de Portales*. Santiago, Chile: Editorial del Pacífico, 1954, p. 15.

de la prioridad de los virtuosos es una forma de “vanguardismo” que no puede sino degenerar en una especie de (en el mejor de los casos) despotismo ilustrado: “todo por el pueblo, sin el pueblo”.

No es necesario que me extienda en este punto porque no haría sino repetir las críticas del profesor Pérez contra la violencia vanguardista. Quiero sin embargo destacar un aspecto, que será importante más adelante. El Profesor Pérez sostiene que el rechazo de la violencia vanguardista exige abandonar la idea de revolución como

la “toma del poder”, o la derrota contundente de la clase dominante, y que operaría en concreto a través de una gran batalla, predominantemente militar³⁸.

Es precisamente en defensa de la relevancia política de la idea de “revolución” que esta comprensión “vanguardista” de la idea de Revolución debe ser desechada. El siglo XX nos enseñó que la revolución en este sentido no es nada sino un shock, una apelación a la fuerza; en suma, una contradicción. Como sostiene el profesor Pérez,

La historia ha sido extremadamente dura con estas simplezas: ninguna de las guerras revolucionarias ganadas de esta manera, y que se consideraron en su minuto como “irreversibles”, alcanzó a durar más de setenta años. Y ninguna se salvó de convertirse en la mera dictadura burocrática de la propia vanguardia que las “condujo”.

La objeción a la revolución en sentido, entonces, no es una objeción moralista que condena “la violencia como medio de acción política” (Pérez: “venga de donde venga”). Es una objeción política, que nota que la violencia es una fuerza que no puede ser dominada sino domina al que cree que la domina, de modo que nos hace olvidar qué es aquello por lo que estamos luchando. La objeción a la violencia es que ella es contrarrevolucionaria.

Pero como ya está anunciado, el profesor Pérez cree que no necesita significar imperfectamente. Y por eso, como ya está dicho, lo que su mano revolucionaria escribe es borrado por su codo vanguardista.

3.4. EL “DERECHO” A LA VIOLENCIA

El profesor Pérez ha defendido la idea de que “tenemos derecho a la violencia revolucionaria”.

Me interesa detenerme en esta idea: que lo que tenemos es un “derecho” a la violencia. ¿Qué podría querer decir esto?

³⁸ PÉREZ, *op. cit.* (n.5), p. 88.

Desde luego, el profesor Pérez no está usando la expresión “derecho” en un sentido que hoy se ha hecho

un lugar común: una pretensión jurídicamente protegida, respaldada por la coacción del Estado (típicamente, en la forma de una acción judicial) en caso de que no sea reconocida³⁹.

Pérez está usando el concepto de “derecho” en su sentido políticamente fundante, en el mismo sentido en que puede decirse que el pueblo tiene derecho a la autodeterminación, o derecho de rebelión (que es el contenido implícito, a mi juicio, del artículo 5º del texto constitucional vigente).

También acierta Pérez a negar otra idea característica del pensamiento jurídico, que no vale para conceptos políticos como el que él está usando: jurídicamente hablando, normalmente decir que alguien tiene un derecho es apuntar a una norma que lo confiere. Pero lo político funda lo jurídico, por lo que esta óptica jurídica no puede sino ser derivada.

¿Por qué decir que lo que tenemos es “derecho” a la violencia? ¿Qué diferencia hay entre decir “tenemos derecho a la violencia revolucionaria” y decir “recurriremos, cuando sea necesario o conveniente para nuestra causa, a la violencia revolucionaria”? ¿Es lo mismo decir que tenemos derecho a la violencia que decir que estamos “moralmente” justificados en usar la violencia?

La respuesta a mi juicio debe detenerse en dos cuestiones, aparentemente contradictorias. La primera apunta a la naturaleza adversarial del lenguaje de los derechos, que siempre los entiende como derechos *contra* alguien. La segunda apunta precisamente a lo contrario, que los derechos suponen un interés común a ambas partes.

En cuanto a lo primero, al decir que lo que tenemos es derecho a la violencia revolucionaria no estamos diciendo que tenemos el deber de recurrir a la violencia revolucionaria; sólo estamos diciendo que aquéllos en contra de los cuales tenemos este derecho no tienen título legítimo para oponerse a nuestra violencia. Decir que X tiene un derecho contra Y no es decir que X debe hacer lo que tiene derecho a hacer, y tampoco implica necesariamente que eso que X tiene derecho a hacer es bueno para X. Sólo implica que Y no puede oponerse a que X haga Y, es decir, que esa oposición es ilícita.

En este sentido tiene razón Pérez al decir que tenemos derecho a la violencia revolucionaria; pero con eso sólo ha dicho que aquéllos en contra de los cuales esa violencia se dirige no

³⁹ Para una crítica a esta idea de “derecho”, al menos en cuanto pretende que así se distingue un “derecho genuino” de una “mera declaración programática”, véase ATRIA, Fernando. “¿Existen derechos sociales?”, *Discusiones 4*, 2004, pp. 15-59.

tienen título legítimo que oponer a ella. La afirmación de un “derecho” implica aquí una asimetría: si tenemos derecho a la violencia, eso significa que nuestra violencia es lícita, la que ellos usan para repelerla es ilícita.

En cuanto a lo segundo, la proposición conforme a la cual tenemos derecho a algo se dirige en contra de alguien para afirmar que ese alguien es obligado por el derecho que tenemos. Es la afirmación de que lo que está cubierto por el derecho es un interés común. No es la afirmación unilateral del interés del titular del derecho, es algo que da cuenta también, aun cuando de un modo menos evidente, del interés del deudor.

Así, en cuanto a la primera cuestión, que el comprador tenga derecho a que el vendedor le entregue la cosa quiere decir que hay un interés del comprador que es preferido a un interés del vendedor, de modo que si el comprador quiere afirmarlo (y exige la entrega) el vendedor no tiene título para oponerse. Es perfectamente posible que la cosa haría más bien en manos del vendedor o causaría más daño en manos del comprador. Es incluso posible que el comprador tenga un deber “moral” de dejar que el vendedor se quede con la cosa; todo esto es compatible con la afirmación de que el comprador tiene derecho. Lo que no es compatible es afirmar que el vendedor está justificado en negarse unilateralmente a entregar la cosa.

De modo que en relación con la primera cuestión la invocación de un derecho afirma la prioridad del interés de uno sobre el interés del otro. Pero en relación a la segunda cuestión hay un interés común a las partes, que es que va en el interés de ambas que haya una práctica en la que resulta posible contratar, porque al poder contratar cada una de ellas queda en mejor posición de lo que estaba antes. En este sentido el que apela a un derecho no lo hace simplemente *en contra* de otro: lo hace *frente* al otro, en el sentido de que su apelación al derecho es una apelación al otro para que éste reconozca la validez del reclamo.

Pero entonces hay una cierta tensión entre el lenguaje que Pérez ocupa para formular su demanda y el contenido de esa demanda. Porque ¿cómo puede decirse que tenemos derecho a la violencia revolucionaria, si eso quiere decir que la violencia revolucionaria va en el interés no sólo de quienes se beneficiarán directamente, por así decirlo, de esa violencia, sino también de quienes la sufrirán? ¿En qué sentido la violencia revolucionaria va en el interés de las clases dominantes? A esto, podemos responder con Pérez: “La guerra que queremos dar no tiene los mismos contenidos y, por ello, no puede tener las mismas formas, que la guerra que nos opondrá el enemigo”. Ellos luchan por su interés particular, que nos excluye, nosotros luchamos por un interés universal, que los incluye. De nuevo, la mejor manera de expresar esta idea es el lenguaje teológico. Como dice el teólogo Herbert McCabe,

Hay una paradoja, pero no una contradicción, en ser capaz por la gracia de Dios de amar a la persona contra quien uno debe luchar; hay una paradoja, pero no una

contradicción, en tener un enemigo que debe ser destruido y que sin embargo no es en ningún sentido definitivo el enemigo sino alguien por quien Cristo también murió; hay, de hecho, una paradoja, pero no una contradicción, en amar a los enemigos.

Y la paradoja está en que Dios está no solamente en el futuro; no es sólo el punto trascendente hacia el cual nos movemos, porque es Emanuel, Dios con nosotros, el futuro que ya está entre nosotros, atrayéndonos a él⁴⁰.

Así como la democracia es la verdad de la monarquía (Marx *dixit*), la acción revolucionaria es la verdad del Estado de derecho.

3.5. LA VIOLENCIA DE LA INICIATIVA REVOLUCIONARIA

Pero, como ya está anunciado, el profesor Pérez no puede evitar caer en el vanguardismo. Ya es hora de mostrar algunas instancias de esto. La primera es una ambigüedad constante que atraviesa su texto sobre la violencia del derecho, en cuanto al sentido del Estado de derecho. Ya hemos mencionado los pasajes en que Pérez afirma, de los derechos fundamentales, que “lo que han hecho en realidad es ampliar progresivamente la esfera de la libertad y del reconocimiento de la dignidad humana”⁴¹. Ahora bien, esto es algo que Pérez escribe dos párrafos después de sostener que “lo que ha sido elevado al rango de derechos fundamentales no es sino lo que determinados sectores sociales, en condiciones históricas determinadas, han logrado imponer, en virtud de su fuerza, como justicia”⁴². Pero estas dos afirmaciones son contradictorias. La contradicción, por supuesto, no es una de *hecho*, sino de *sentido*. No se trata de negar que los derechos fundamentales han sido efectivamente el resultado de luchas entre “sectores sociales”, pero no pueden en realidad haber ampliado la libertad y la dignidad humana y al mismo tiempo *no ser sino* “el derecho de la fuerza”. Por supuesto que en un sentido son el derecho de la fuerza, pero al mismo tiempo son *algo más* que el derecho de la fuerza, lo que quiere decir que en esas luchas particulares estaba en juego algo más que los intereses de determinados sectores sociales. El punto no es aquí muy importante, porque el profesor Pérez no extrae de esto la conclusión de que, como el origen histórico de esos derechos no está a la altura de su propio discurso, ellos son un engaño y deben ser negados, y por eso la afirmación de que *no son sino* el derecho de la fuerza puede ser en este punto tomada como un desliz. La cuestión es de más importante cuando el tema ya no es la idea de derechos fundamentales, sino de Estado de derecho.

⁴⁰ MCCABE, Herbert. *God matters*. Londres, Reino Unido/Nueva York, Estados Unidos: Continuum, 2005, p. 198. Nótese que lo que nos atrae hacia él es Emanuel, Dios con nosotros, no es un ser sobrenatural que se encuentra en el futuro y que es enteramente ajeno a nuestras formas de vida.

⁴¹ PÉREZ, *op. cit.* (n.5), p. 81.

⁴² *Ibid.*

Porque aquí aparece la misma contradicción. El Estado de derecho es la institucionalización de los derechos fundamentales, en el sentido de que son esos derechos los que constituyen el discurso legitimatorio de esa forma institucional. Genéricamente hablando, el Estado de derecho es un conjunto de instituciones que promete sujetar la facticidad del poder del poderoso de modo que él sólo sea ejercido cuando va en el interés de todos. Cuando fracasa en sujetar esos poderes fácticos, y más aun, se transforma en un instrumento de esos poderes, fracasa en sus propios términos.

Ya hemos notado que Pérez cree que el Estado de derecho fracasa en sus propios términos, y que eso muestra que “en realidad no es el Estado de derecho el que rige la sociedad humana, sino simplemente el interés capitalista”⁴³. Pero Pérez sostiene a pesar de esto que “el Estado de Derecho [...] consagra, legitima y perpetúa la violencia de las clases dominantes”, lo que implica que tenemos derecho a la violencia revolucionaria cuyo objetivo es “derrocar el Estado de Derecho”.

Es importante notar la caracterización del objetivo de esa violencia revolucionaria. No es lo mismo tener como objetivo el derrocamiento del Estado de derecho que, como Pérez dice en otra parte, que “construir *condiciones materiales* bajo las cuales la institucionalización del orden social bajo la forma de un Estado de Derecho *deje de ser necesaria*”⁴⁴. La segunda formulación, a mi juicio, correcta, es de nuevo contradictoria con la primera. La segunda asume que el Estado de derecho es hoy necesario, dadas nuestras condiciones materiales (no tiene sentido decir que la extrema gravedad de la situación actual nos deja como tarea la de construir condiciones materiales que no necesitan ser construidas en la medida en que ya están dadas), y de hecho sugiere que la extrema gravedad de la situación actual no se explica porque tengamos demasiado Estado de derecho (=nuestro deber será derrocarlo) sino que no tenemos suficiente. Precisamente porque hoy en buena medida vivimos no bajo el Estado de derecho, sino bajo el interés capitalista, es que, como se ha dicho más arriba, el Estado de derecho, y no su derrocamiento, es revolucionario. Esto, por supuesto, no implica estar ciego al hecho de que, como toda institución, el Estado de derecho legitima a la vez que domestica a los poderes fácticos. Por eso entender la razón por la cual el Estado de derecho es hoy necesario es lo mismo que entender que de lo que se trata no es de “perfeccionar” el Estado de derecho, sino de desarrollarlo hasta su consumación; hasta el momento en que, viviendo bajo el Estado de derecho, nuestras condiciones de vida sean tales que el Estado de derecho “deje de ser necesario”. De esto el vanguardista concluye que nuestro deber es acabar hoy con el Estado de derecho, tan rápida y eficazmente como sea posible. Pero es esta conclusión la que es la marca del vanguardismo, lo que hace trágica su impaciencia: es verdad que, como ocurre con toda institución, entender el sentido del Estado de derecho es entender que su necesidad es un déficit; es verdad que, en consecuencia, bajo el comunismo no será necesario el Estado de derecho, porque ya no habrá poderes fácticos

⁴³ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁴ *Ibid.*

que domesticar. Pero de todo lo anterior no se sigue que el objetivo de hoy deba ser derrocarlo tan pronto como sea físicamente posible. Después de todo, la idea misma de que se de construir condiciones materiales bajo las cuales el Estado de derecho sea innecesario implica que bajo nuestras actuales condiciones es necesario.

Hay, por último, otro aspecto en que Pérez parece asumir una posición que yo caracterizaría como vanguardismo. Se trata de la cuestión de la violencia. Ya hemos visto que decir que lo que tenemos es un “derecho” a la violencia tiene una serie de consecuencias, la más notoria de las cuales que eso no prejuzga si estamos justificados en recurrir a la violencia: que tengamos derecho a ella no quiere decir que debemos recurrir a ella, sólo quiere decir que los poderosos no tienen título válido que oponernos.

En lo que es probablemente el pasaje más oscuro del texto del profesor Pérez, éste sostiene que

La iniciativa revolucionaria siempre es violenta. Lo es, sobre todo, para la clase dominante. Y de sus respuestas deriva en general su agudización hacia la violencia física o militar⁴⁵.

Esto me parece ambiguo en un sentido importante. No es lo mismo decir que la iniciativa revolucionaria es siempre violenta que decir que es siempre violenta *para las clases dominantes*. Lo primero es una afirmación sobre la iniciativa revolucionaria, lo segundo una afirmación sobre las clases dominantes. Si se trata de que las clases dominantes le atribuyen a toda iniciativa que afecta sus intereses el carácter de “violencia”, de modo que responden a ella provocando su agudización, lo que hay que decir es precisamente que la violencia no proviene de nosotros, es su violencia. Por consiguiente habría que decir que la iniciativa revolucionaria normalmente no es violenta. Y de hecho, el propio Pérez ya ha dicho que “hay reformas que pueden tener efectos profundamente revolucionarios (como la disminución progresiva y consistente de la jornada laboral)”. Es claro que en este sentido no hay razón alguna para pensar que la iniciativa revolucionaria es siempre violenta.

De hecho, una postura como la contenida en la afirmación de Pérez es lo que explica, como hemos visto, la contradicción en la que incurrieron quienes hablaban de “resquicios legales”: si la iniciativa revolucionaria es siempre violenta, entonces el hecho de que el gobierno sólo haya actuado dentro de la legalidad es la marca de que han traicionado el programa, que su programa ya no es revolucionario.

La otra cuestión que sobre la violencia es notoria en el texto del profesor Pérez es su afirmación de que “bajo el Estado de derecho burgués, la clase dominante llama paz a algo que

⁴⁵ *Ibid.*, p. 89.

no es sino la institucionalización de su violencia”⁴⁶. Por esto Pérez, en la reunión ya aludida, objetaba a la idea de que lo que Allende llamó “la quiebra de la institucionalidad” produciría “el desatamiento de la violencia”. No es que la violencia está atada, es que lo que la burguesía llama “violencia atada” *no es sino* la proscripción de toda violencia que no venga de ella.

Esto último no es un pasaje de Pérez, pero podría ser. La respuesta, a mi juicio, es la misma que cuando vimos el mismo giro aparecer, de modo más inofensivo, tratándose de derechos fundamentales: lo que allá vimos fue es ingenuo pensar que los derechos fundamentales son el resultado de la iluminación en la búsqueda de la verdad y la justicia, y que ellos en realidad ha sido el resultado de luchas concretas (Bobbio: el derecho de la fuerza, no la fuerza del derecho); pero al mismo tiempo excedían esas luchas, porque en ellos se habían manifestado ampliaciones de la libertad y del reconocimiento de la dignidad humana. Aquí la cuestión reaparece de modo simétrico: es ingenuo pensar que las instituciones del Estado de derecho, tal como ellas realmente existen, están a la altura de sus propias promesas y por eso son exitosas en asegurar que los poderes fácticos, esos poderes que no descansan en ni requieren legitimación, sólo actuarán cuando su acción sea en el interés de todos. El ingenuo que ha adquirido conciencia de su ingenuidad entonces se vuelve cínico: es que la promesa del Estado de derecho es entonces enteramente falsa, sólo un engaño.

El argumento anterior pretende mostrar que la postura ingenua del que cree que porque el Estado de derecho promete domesticar los poderes fácticos lo hace plenamente comparte el mismo error del que cree que porque no es capaz de domesticarlos enteramente es un engaño: ambos ignoran el hecho de que las instituciones existe en un mundo alienado (o de pecado), y son maneras de hacer probable formas de vida que sin ellas serían radicalmente improbables. Es improbable que quien tiene fácticamente poder lo use en pro del interés general; lo probable es que lo use para dominar al otro. Como las instituciones existen para hacer probable lo que es improbable, la misma razón que explica su existencia en primer lugar implica que no tendrán éxito plenamente. Ni el cínico ni el ingenuo pueden entender qué son y cuál es el sentido de las instituciones, y por eso no pueden entender las instituciones. El argumento que ahora sostiene Pérez (que la quiebra institucional no produce el desatamiento de la violencia, porque las instituciones no atan la violencia) es en cuanto a su forma el mismo argumento del radical que en su momento decía que las cárceles de los países capitalistas eran indistinguibles de Auschwitz, o de Juan Pablo II que decía que el aborto era lo mismo que el Holocausto. En ambos casos la analogía no carece radicalmente de sentido, y uno puede entender su sentido: sacudir nuestra familiaridad con lo que nos parece normal por la vía de analogarlo a algo que nos parece evidentemente brutal. Pero en ambos casos la analogía sólo puede tener esta finalidad retórica momentánea: no ver las diferencias entre Auschwitz y las cárceles capitalistas, no ver las diferencias entre el Holocausto y el aborto, es no ver que el hecho de que no vivamos en un estado de naturaleza hobbesiano no implica que ya vivimos en el Reino de Dios, y el hecho de que no

⁴⁶ *Ibid.*, p. 79.

vivamos en el Reino de Dios no implica que nos engañemos en creer que no vivimos en estado de naturaleza hobbesiano. Y como nuestras vidas políticas ocurren entre estos dos puntos, es no entender lo político.

Y por eso concluyen, como lo hace Pérez, que es un engaño hablar de que la quiebra de las instituciones produce el desatamiento de la violencia, y entonces tendrían que concluir que no se desató violencia alguna el 11 de septiembre: que en términos de cuán desatada estaba la violencia, lo que ocurrió el 11 de septiembre fue irrelevante.

Ahora bien, las consideraciones anteriores asumen, por así decirlo, un concepto que a falta de otro término podríamos llamar “naturalista” de “violencia”, conforme al cual violencia=violencia física, violencia de esa cuya expresión más perspicua es matar al otro. Es en este sentido que es derechamente falso decir que la iniciativa revolucionaria es siempre violenta.

Pero hay otro sentido en que uno puede entender que hay efectivamente una conexión interna entre revolución y violencia: si llamamos “violenta” la acción política cuando ella es ilícita, es decir, cuando ella no es acción sujeta a los términos de las reglas jurídicas vigentes, al decir que hay una conexión interna entre revolución y violencia estamos diciendo que el mundo post-revolucionario no puede ser pensado como el desarrollo de nuestras formas de vida realmente existentes. Esto no es negar lo dicho hasta aquí, y por eso la idea de “anticipación”, como la he usado aquí, no es reducible a la de predicción o alguna equivalente. Hemos visto, por ejemplo, que uno puede decir que nuestro compromiso con la democracia (los derechos fundamentales, el Estado de derecho) no es instrumental sino anticipatorio, en el sentido de que la democracia (los derechos fundamentales, el Estado de derecho) no es un medio para luchar por eso, sino en algún sentido la democracia es aquello por lo que estamos luchando. Pero esto no quiere decir que de lo que se trata es de esas ideas o instituciones se desarrollen conforme a su propia lógica interna, porque en la medida en que son instituciones esa lógica es una que está permanentemente corrompida por “la lógica de este mundo”. Lo que podemos ver es que esas ideas e instituciones contienen en sí una determinada dirección de movimiento, y que esa dirección de movimiento apunta en la dirección correcta; pero visto desde hoy no es posible imaginarse el punto de llegada como el desarrollo normal de esas instituciones (el Reino de Dios, decía McCabe, es continuo con este mundo, pero en un sentido que sólo podremos entender desde allá. Desde acá lo que vemos es discontinuidad. Hablar apresuradamente –y entonces decir que como desde allá entenderemos que es continuo con este mundo hoy podemos hablar y actuar ignorando el hecho de que desde acá no podemos sino entenderlo como discontinuo– es idolatría). Vistas desde nuestra condición, en algún momento esas instituciones deberán experimentar una transformación radical (“cualitativa” decía Allende). En la teología cristiana, esto se expresa diciendo que el Reino viene por la gracias de Dios. La comprensión idólatra (es decir, la que entiende que esta proposición significa perfectamente) de esto es que la llegada del Reino depende de la agencia de un ser sobrenatural y todopoderoso. Significando imperfectamente lo entendemos como una afirmación de que el Reino de Dios no es reducible al desarrollo de la lógica

de este mundo. Eso sería, para volver a la fórmula de Pérez ya utilizada, una humanidad mejor, no una humanidad esencialmente libre. Al decir, en este sentido, que la revolución es necesariamente violenta, no estamos afirmando en rigor nada sobre los medios que serán necesarios para producirla, estamos afirmando algo sobre la continuidad que no podemos ver entre el Estado de derecho y el mundo post-revolucionario, porque la diferencia entre éste y aquél es cualitativa, no cuantitativa.

Como puede verse, todas estas ideas pueden ser interpretadas de dos maneras. Usando los términos explicados en “Viviendo bajo ideas muertas”, podríamos decir que pueden ser interpretados literalmente o significando imperfectamente. La interpretación literal de las ideas de “violencia” y de “revolución” (violencia como acción militar, revolución como la toma de una plaza o de un edificio en un día determinado) es su versión vanguardista, que es contra-revolucionaria. Es exactamente el mismo tipo de patología que es común con los conceptos teológicos. Ellos también pueden ser interpretados literalmente o significando imperfectamente. La interpretación literal de conceptos como “creador” y “revelación” (creador como super-mago, revelación como un determinado contenido proposicional transmitido a través de medios milagros) es idolatría, que es la negación de la buena noticia.

4. CONCLUSIÓN: SOBRE LA VIOLENCIA

Para terminar, permítaseme citar un extenso pasaje del teólogo Antonio González:

El llamado de Jesús a la fe es [...] inseparable de su anuncio del reinado de Dios. Por la fe, las personas aceptan la soberanía de Dios sobre sus vidas, liberándose del reinado de todo otro poder. La fe no sólo permite los milagros, sino que erosiona el reinado de Satanás y posibilita la irrupción del reinado de Dios.

Ciertamente, Jesús entró en conflicto con los poderosos. Y lo hizo no sólo porque criticara sus injusticias, sino de un modo más radical. El anuncio de la inminente llegada del reinado de Dios ponía en entredicho no sólo la soberanía de los ocupadores romanos, sino también la soberanía de los propios dirigentes de Israel. Dios mismo iba a hacerse cargo en persona de su pueblo. Devolver a Dios lo que era de Dios y devolver a César lo que era del César significaba la independencia económica (prescindir de todos los denarios) y la transformación socio-política: los viñadores usurpadores tendrían que devolver el pueblo a su auténtico dueño. La radicalidad de las pretensiones de Jesús hacía inevitable el conflicto.

Sin embargo, Jesús instruyó a sus discípulos, a su ‘pequeña manada’ (Lc 12,32) de seguidores, sobre formas originales de enfrentar el conflicto. Frente a la lógica de los

poderosos, basada en la idea de retribución, Jesús propone no responder al malvado con el mismo mal que él causa, sino confundirlo con estrategias innovadoras que confunden al opresor y ponen en entredicho su forma de actuar (Mt 5,38-48). La no-violencia de Jesús no surge de ‘la sacralidad de la vida’ o de ciertas consideraciones éticas generales. La no-violencia de Jesús es una estrategia concreta de resistencia a la opresión, que quiere cortarle de raíz todo su fundamento. En cambio, quien vence al opresor con los medios del opresor *tiene que tener tanto poder de hacer daño como el opresor mismo* y acabará siendo muy parecido a aquél sobre quien ha triunfado. ¿Qué nación destaca hoy por su militarismo y por su falta de respeto a la ley internacional sino aquel país –los EE.UU.– que contribuyó decisivamente a derrotar militarmente a Hitler? ¿Quién sino el estado de Israel ha puesto en práctica la anexión descarada de territorios ajenos en función de nuevas versiones de la doctrina nazi del ‘espacio vital’? La historia humana tiene muchos otros ejemplos de aquello que Jesús quiso evitar al pueblo sobre el que Dios habría de reinar⁴⁷.

Ahora podemos ver que entender, como lo hacen Altamirano y Pérez, el dilema de Allende como si fuera análogo al dilema de Antígona, es correcto, pero sólo si los términos del dilema se invierten. En la versión de Altamirano y de Pérez, su deber público era oponer resistencia armada, pero su deber consigo mismo, con el modo en que pasaría a la historia, era el sacrificio. En la corrección (parcial) introducida más arriba, decíamos que en realidad se trataba de dos maneras de comprender su deber (público) con el programa. Pero ahora podemos decir que Allende fue el que en las condiciones del conflicto político en 1973 vio lo que ve González, vio que quien vence al opresor con los medios del opresor *tiene que tener tanto poder de hacer daño como el opresor mismo* y acabará siendo muy parecido a aquél sobre quien ha triunfado. Que defender el programa por la violencia era traicionar al programa. El dilema de Allende era, entonces, un dilema entre su deber al programa y su deber consigo mismo, pero al revés de lo que parece: él estuvo a la altura de su deber con el programa, rechazando los cantos de sirena vanguardistas que, “combinados con la exaltación y la grandilocuencia romántica”, le sugerían que si no es con una metralleta en la mano no es la revolución.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Allende, Salvador. “La vía chilena al socialismo y el aparato del estado actual”, Informe leído el 18 de marzo de 1972 en el Pleno Nacional del PS efectuado Algarrobo. <En línea> Disponible en la World Wide Web: <http://www.salvador-allende.cl/Documentos/1970-73/Algarrobo.pdf>.

ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid, España: Alianza Editorial, 2005.

⁴⁷ GONZÁLEZ, ANTONIO. *El pasado de la teología y el futuro de la liberación*. <En línea> Versión libre, 2002. Disponible en la World Wide Web: <http://www.praxeología.org>.

- ATRIA, Fernando. *Viviendo bajo ideas muertas: la ley y la voluntad del pueblo*. <En línea> Ponencia presentada en el IV Congreso Estudiantil de Teoría y Derecho Constitucional, organizado por los estudiantes de derecho de la Universidad de Chile en agosto de 2009. Disponible en la World Wide Web: http://www.law.yale.edu/documents/pdf/sela/SELA11_Atria_CV_Sp_20110520.pdf
- _____. “¿Existen derechos sociales?”, *Discusiones 4*, 2004, pp. 15-59.
- _____. “Reconciliación y Reconstitución”, en: Alegre, M., Gargarella, R. y Rosenkrantz, C. (eds): *Hom-enaje a Carlos S Nino*. Buenos Aires, Argentina: La Ley, 2008, pp. 411-423.
- ENGELS, Friedrich. “El Programa de los Emigrados Blanquistas de la Comuna”, en: *Obras Escogidas de Marx y Engels*. Moscú, Rusia: Progreso, 1974 (ed.orig. 1874), citado en Lenin, V. I.: *La Enfermedad Infantil del ‘Izquierd-ismo’ en el Comunismo*. Moscú, Rusia: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1948 (ed.orig. 1920).
- HART, H. L. A. “Kelsen visited”, en del mismo: *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Oxford, Reino Unido: Clarendon Press, 1983.
- HOBBS, Thomas. *Leviatan*. DF, México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- MACINTYRE, Alasdair. *Marxism & Christianity –2da. Edición–*. Londres, Reino Unido: Duckworth, 1995.
- MCCABE, Herbert. *God matters*. Londres, Reino Unido/Nueva York, Estados Unidos: Continuum, 2005.
- _____. *Law, Love and Language*. Londres, Reino Unido: Sheed and Ward, 1968.
- NOVOA MONREAL, Eduardo. *Los Resquicios Legales*. Santiago, Chile: Bat, 1991.
- _____. “Vías legales para avanzar hacia el socialismo”, en *Mensaje 197*, (1971), pp. 84-90.
- PÉREZ, Carlos. “Violencia del derecho y derecho a la violencia”, en: *Derecho y Humanidades*, 20, 2012. Facultad de Derecho, Universidad de Chile, pp. 73-91.
- _____. *Proposición de un Marxismo Hegeliano*. Santiago, Chile: Arcis, 2008.
- SALAZAR, Gabriel. y ALTAMIRANO, Carlos. *Conversaciones con Carlos Altamirano. Memorias críticas*. Santiago, Chile: Debate, 2010.
- SCHMITT, Carl. *La Dictadura*. Madrid, España: Alianza, 1999 (ed.orig. 1931), y Atria, Fernando. “Sobre la soberanía y lo político”, en *Derecho y Humanidades*, 12, 2007. Facultad de Derecho, Universidad de Chile, pp. 47-93.
- SEPÚLVEDA, Adonis. “El Partido Socialista en la Revolución Chilena”, en Jobet, J. C. y Rojas, Alejandro (eds): *Pensa-miento teórico y político del partido Socialista de Chile*. Santiago, Chile: Quimantú, 1972, pp. 227-258.
- SILVA CASTRO, Raul. *Ideas y confesiones de Portales*. Santiago, Chile: Editorial del Pacífico, 1954.
- VOEGELIN, Eric. *The New Science of Politics*. Chicago (Il), Estados Unidos: University of Chicago Press, 1952.
- WEIL, Simone. “La Iliada, o el poema de la fuerza”, en de la misma: *La Fuente Griega*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana, 1961.