

LA RAZÓN DESVALIDA. PODER Y LIBERTAD EN LA OBRA DE ROBERT SPAEMANN

The helpless reason. Power and freedom in Robert Spaemann's work

Javier Eduardo Pérez Téllez

Universidad Femenina del Sagrado Corazón - Facultad de Psicología
y Humanidades-Departamento de Filosofía y Teología-Lima-Perú

<https://orcid.org/0000-0002-9004-0211>

Fecha de recepción: 06/06/2022

Fecha de aceptación: 18/07/2022

Fecha de publicación: 03/11/2022

Resumen

La *ratio*, en tanto atributo universal del ser humano, sería aquel elemento imprescindible para el establecimiento de formas de praxis política que consoliden un estado de libertad cívica emancipado de todo elemento coercitivo, aunque la posibilidad misma de ello es problemática. El presente artículo busca introducir al lector a esta polémica a partir de las reflexiones planteadas por el filósofo Robert Spaemann. En el primer apartado, se analizará el contexto que lleva al filósofo berlinés a abordar la referida cuestión. Tras ello, se buscará brindar una aproximación a los conceptos de libertad y poder en la obra del referido autor y el cómo estas articulan la solución que propone a la controversia planteada. Finalmente, se expondrán algunas reflexiones al respecto con relación a la realidad nacional.

Palabras clave:

Razón, poder, libertad, utopía.

Abstract

Ratio, as a universal attribute of human being, would be the essential element to establish forms of political praxis deprived of any kind of coercion. The present article aims to introduce the reader to this controversy by means of the considerations made by the philosopher Robert Spaemann. In order to fulfill this objective, we will first explore what made Spaemann involve in the debate. Then, we will study the concept of power and freedom in Spaemann's work. In the third section of the article, we will explain and discuss our author's outcome to the controversy. Finally, we will offer some reflections in regard of this subject.

Keywords:

Reason, power, freedom, utopia.



El debate Spaemann-Habermas

La cuestión de una posible praxis política caracterizada por el ejercicio totalizante de la racionalidad política es tratada por Spaemann en un artículo titulado *La utopía de la libertad frente a todo dominio, el mismo que aparece en Crítica de las utopías políticas* (1980), libro que recoge un conjunto de conferencias del autor en torno al mismo eje temático. Propiamente, el texto señalado vio la luz a principios de los 70 en *Merkur* y la crítica que el referido artículo realizaba al pensamiento del también filósofo alemán Jürgen Habermas motivó un nutrido intercambio epistolar entre ambos autores. En otros términos, las consideraciones que sobre el particular ha planteado el filósofo berlinés han surgido como una réplica al pensamiento de Habermas. Como sería muy extenso (y escaparía a las intenciones del presente artículo, el mismo que se centra propiamente en el pensamiento de Robert Spaemann y no en el de Jürgen Habermas) tratar el pensamiento de Habermas por separado, vamos a remitirnos a su pensamiento a partir de las críticas planteadas por Spaemann, las mismas que son contestadas por Habermas en epístola posterior. Vayamos al núcleo del debate.

En el artículo ya citado, Spaemann (1980) sostiene que la cuestión capital de la filosofía política comprende el problema de la fundamentación del poder, es decir, la determinación de aquel elemento que serviría como causa última de por qué los seres humanos nos organizamos bajo el principio de autoridad y hasta qué punto ello es o no adecuado. A este respecto, nuestro autor nos da dos opciones a modo de posibles respuestas extremas (ambas serían apolíticas en tanto negación de toda posible legitimidad del poder político):

Respuesta apolítica 1. Según esta, la obediencia solo es dable en tanto y en cuanto el oyente se deja persuadir por los argumentos de quien emite la orden. Finalmente, esta respuesta implica que el oyente sujeta el dictamen de la autoridad a su propia deliberación y los resultados de esta, de tal forma que la obediencia es, a los ojos de quien recibe la orden, facultativa y, por tanto, con tal actitud se desconoce el concepto de autoridad. De allí que nuestro autor la llame "anárquica". Finalmente, se entiende que, de acuerdo a esta postura, el poder mismo no es susceptible de legitimación posible (Spaemann, 1980).

Respuesta apolítica 2. La obediencia es un fenómeno que se explica a partir del miedo a las consecuencias de la desobediencia. Como nos señala en el referido texto nuestro autor (1980), claramente aludiendo a la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel (1987), esta es una respuesta típica de "esclavo". Esta forma de obediencia no implica reconocimiento de legitimidad por parte de la autoridad establecida, sino meramente el reconocimiento de la fuerza necesaria como para infringir serios daños a quien ose levantarse contra el poder, ya sea por desobediencia frontal o pasiva.

Finalmente, como ya se ha mencionado, ambas son posturas apolíticas. No reconocen ni se cuestionan la legitimidad del poder como tal, sino que de forma implícita asumen la inevitable ilegitimidad del poder. Varía, naturalmente, la reacción de cada una frente a la dicha presunta ilegitimidad, mas no varía la consideración del poder como ilegítimo per se.

Frente a lo mencionado, cabría preguntarse, ¿Cuál sería la actitud adecuada a tomar en el supuesto de la existencia de un poder verdaderamente

legítimo? Como refiere nuestro autor, lo propio ante tal caso sería la obediencia voluntaria. Naturalmente, bajo el presupuesto de la legitimidad del poder, la obediencia voluntaria es lo correcto, pero, en tanto legítimo, el poder estaría facultado éticamente para lograr la obediencia aún de aquellos que no aceptan dicho poder, como en el caso de los anárquicos, de tal modo que en un sistema político legítimo deben convivir el imperativo de la obediencia voluntaria y la coerción, que por su mismo carácter impositivo implica el uso de la fuerza, es decir, de la violencia. Naturalmente, sabemos que esta última, en tanto herramienta propia de un poder legítimo, está regulada y constreñida en primer lugar por la propia legitimidad del sistema, toda vez que un uso inadecuado de la misma implicaría en sí mismo una impugnación de su legitimidad y, por tanto, de su capacidad para reivindicarse frente a la sociedad como fuente del poder. Nos dice Spaemann sobre el particular (1980):

A la idea del poder legítimo corresponde la obediencia voluntaria. La práctica de la coacción no contradice a esta idea, pues sólo se le puede exigir a alguien que se mantenga dentro de los límites que se le han señalado cuando tiene la seguridad de que todos los demás van a hacer lo mismo en relación a él. Y solamente se le puede exigir que al obrar confíe en otros hombres desconocidos para él cuando tiene la seguridad de que éstos van a cumplir sus obligaciones. Mas esta seguridad solo puede tenerla cuando se exige a toda obediencia, si es necesario, incluso por la fuerza (p.188).

Por lo mencionado, se observa que la coacción como tal no es una contradicción

con respecto a la obediencia justa y debida a la autoridad legítima, sino un elemento que coadyuva como condición de posibilidad para que la obediencia sea razonablemente dada por el ciudadano sin temor a salir perjudicado ante la inoperancia de las leyes. De allí la necesidad que el poder sea fácticamente vinculante gracias su capacidad de generar coacciones legítimas sobre los ciudadanos en oposición a la justa norma. Ahora bien, ¿Qué requisitos deben cumplir quienes acceden a las magistraturas para que estos legítimamente reciban la obediencia por parte de los gobernados? Según Spaemann (1980), el reconocimiento de la legitimidad de la autoridad puede explicarse a partir de tres variables:

- La aptitud del gobernante para el ejercicio del cargo. Esto es, aceptamos de buena voluntad obedecer a la autoridad en tanto esta tiene las cualidades necesarias para hacer uso del poder con arreglo al bien común.
- El origen de poder del gobernado. La legitimidad viene dada porque la autoridad ha asumido sus funciones con arreglo a ley. Bajo esta modalidad, el respeto a la autoridad implica no necesariamente la valoración positiva de la persona que asume, sino la legitimidad de las leyes que amparan el ejercicio legítimo del poder por parte del flamante gobernante.
- Por miedo al vacío del poder y, consecuentemente, a la guerra civil. Como ya se había mencionado, ese proceder es propio del "esclavo", y es así la relación que se establece entre gobernantes y gobernados

bajo esta forma de justificar el poder. Es clara aquí la alusión a la teoría política de Hobbes (2005). Coincidiendo con este autor, Spaemann (1980) nos señala que el objetivo último de un Estado tal es meramente la preservación de la vida frente a un prójimo percibido como amenaza latente y permanente.

Sin menoscabo de lo dicho, nuestro filósofo (1980) concluye que la única manera coherente y adecuada de fundamentar el ejercicio del poder es por la justicia y propone este principio en contra de lo que él entiende como una nueva forma de anarquismo, a saber, la posición que postula la abolición del poder como tal y su sustitución por un consenso universal. Es en este punto en específico que Spaemann alude a Habermas. Así, nos dice Spaemann (1980):

La idea del consenso libre de dominio y, por lo mismo, verdadera y racional, ha vuelto a conquistar actualidad por medio de Jürgen Habermas en cuanto idea directriz crítica. Su postura razón =el consenso verdadero-*versus*, el poder puede contrastarse esquemáticamente con las posturas de otros dos sociólogos alemanes: Ralf Dahendord y Niklas Luhmann (p. 206).

La postura de Habermas, de acuerdo a la interpretación de Spaemann, viene a señalar que a partir de una praxis dialógica en la esfera política es posible abolir el poder para instaurar una república ideal basada en el diálogo consensuado e irrestricto. Ello sería factible, bajo la anterior interpretación, en tanto y en cuanto se den una serie de condiciones específicas que garanticen la total

exclusión de cualquier elemento coercitivo en la práctica comunicacional y en los procesos de formación discursiva, lo cual conllevará a la eliminación del imperio o dominio en la comunidad política. Vale decir, de acuerdo a la interpretación del autor, la postura defensora de una praxis política libre de poder comprende el desarrollo de una razón dialógica y política cuya condición de posibilidad es la ausencia misma de constricciones dentro de los procesos de formación discursiva. Esto ya de por sí supone un problema grave, toda vez que implica que para el establecimiento de una sociedad ideal del diálogo político es preciso contar de antemano con las condiciones mismas que funjan de prerequisite de dicha sociedad ideal, aunque ello no sea viable empíricamente, con lo cual el corolario de ello sería que para el establecimiento del ideal es preciso que la idea primeramente sea puesta en práctica como condiciones de diálogo aunque ello fácticamente no sea necesariamente posible. Ahora, aún en el supuesto negado que todas las dichas condiciones sean posibles, ello implicaría un razonamiento de estructura circular en toda regla. Refiriéndose a ello, Spaemann resume ello en los siguientes términos:

Por otra parte, la anticipación se entiende como anticipo normativo de una situación ideal; como acción de acuerdo con una norma, que sería resultado de la formación de un consenso racional, en el caso de que éste tenga lugar. Habermas habla, en el caso de este tema en su artículo sobre la competencia comunicativa [...]. Su tesis es: aunque empíricamente no se den las condiciones de una situación de diálogo ideal y no deformado, solo podemos obrar y hablar unos con otros cuando confrontamos

esa situación ideal de los hechos con los propios hechos. Debemos considerarnos unos a otros como como perfectos, aunque nunca podamos tomarnos por tales; de lo contrario, no podemos comunicarnos en absoluto (p.210)

Algunas de las condiciones a cumplirse para concretar tal planteamiento serían, a saber, las siguientes: A) I "consenso táctico", es decir, el consenso de la mayoría como per ser racional. B) Negación de las posibles diferencias entre una anticipación de la voluntad racional de las mayorías y el consenso real, el mismo que no necesariamente tiene que ser racional. C) Eliminación de la escasez de bienes y recursos. D) Discurso ilimitado de todos los participantes de la situación comunicativa. Como es evidente, Spaemann va a rechazar tanto el planteamiento de Habermas por utópico como por serlo también sus condiciones de posibilidad, que, como se ha visto, *de facto*, implicarían a la sociedad sin poder como causa de sí misma, lo cual es lógica y materialmente imposible. En todo caso, como ya se ha mencionado, aún si ello fuera posible materialmente implicaría una contradicción lógica y, en tal caso, sería absurdo. Siendo así todo lo planteado, ¿Cómo entender la cuestión de la posibilidad de una praxis política dialógica, racional, radical y absolutamente inclusiva y que, en vista de tales características, pueda prescindir del poder hasta abolirlo?

Libertad y Poder en la obra de Spaemann

Libertad

Con el fin de aprehender correctamente los fundamentos de Robert Spaemann para refutar la teoría política de Habermas (al menos, tal y como este la entiende a partir de los trabajos de aquel autor en aquella época) es conveniente repasar dos conceptos claves en la filosofía del autor de *Crítica de las utopías políticas* (2010). Estos dos conceptos serían libertad y poder.

El concepto de libertad es abordado por Robert Spaemann en el libro *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien* (2010). En dicho texto, nuestro autor usa como clave hermenéutica de la variable libertad su teoría de la persona, es decir, el enfoque antropológico del autor, de marcada orientación personalista, le permite dilucidar una aproximación razonable a lo que sería la esencia misma de la libertad de la persona humana.

Si algo distingue al hombre, para nuestro filósofo, es el rasgo que él llama diferencia interna. Como señala en su obra *Personas* (2010), la persona humana no es mera naturaleza, sino que la tiene. En la antigüedad, Aristóteles definió al hombre como "animal social" (1988)¹, esto es, como un ser natural que por naturaleza era racional. Sin embargo, la caracterización propia del estagirita alude tan solo al ser humano entendido como animal.

Bajo el esquema aristotélico, el hombre tiene un lugar dentro una primera

1 La expresión *politikón zóion* del griego original debe entenderse como un ser que por naturaleza vive en comunidad cívica, esto es, en una colectividad que se caracteriza por el despliegue de la racionalidad para la resolución de los asuntos públicos de dicha colectividad. Esto es necesario de acotar para evitar el equívoco de considerar que el ser humano es entendido por Aristóteles del mismo modo que otros seres gregarios, como por ejemplo las abejas. Estas, como otras colectividades animales no humanas, tienen en común con el hombre el ser sociales, mas no el ser políticas, siendo este último atributo esencial y exclusivo al ser humano.

taxonomía que lo ubicaba dentro del reino animal. Sin negar ello, es preciso acotar que tal descripción es válida para el ser humano entendido como especie del reino animal, como un colectivo que ocupa un orden en la naturaleza, un nicho ecológico determinado y un comportamiento típico en esta. Aceptando todo ello para el ser humano en tanto especie biológica, es menester señalar que ello no alude a la totalidad del fenómeno humano; efectivamente, el ser humano tiene naturaleza, mas no se encuentra en términos absolutos absorbido por esta hasta hacer de él un variable más dentro del complejo tejido de fuerzas de la naturaleza.

Por el contrario, el ser humano, entendido como persona, es un ser tal que se caracteriza tanto por tener un "*modus existendi*" único para cada persona humana en específico y, asimismo, por *tener* una naturaleza con la se puede relacionar de forma auténtica y libre (Spaemann, 2010). Esto es de gran relevancia, en tanto la libertad propia de la persona humana trasciende la forma de libertad que conocían los antiguos, que es libertad en el marco de un plano primario de existencia, no en el marco de la dialéctica de la persona consigo misma, la cual implica la capacidad de elegir no solo una acción a partir de un apetito (o rechazarla), sino que implica la autodeterminación de la persona como tal a partir de la correcta direccionalidad del querer primario, es decir, del deseo racional de la persona con respecto a su propio modo de ser y de desear (Spaemann, 2010). Así, el concepto de libertad del filósofo berlinés alude a la dimensión metafísica del ser humano, por lo cual la cuestión de la libertad política, sus

límites y posibilidades se enmarca bajo la referida dimensión humana. Dicho lo anterior, el concepto de libertad en *Personas* (2010) es entendido ante todo en un sentido negativo, a saber, como ausencia de constricción o coerción por parte de la realidad externa con respecto a la voluntad. Ser libre, en tal medida, implica la facultad de llevar a cabo el despliegue de la naturaleza propia del actuante sin cortapisas externas. Como nos refiere el autor (Spaemann, 2010): "La idea de persona y la de libertad están estrechamente unidas. Dicho con más precisión: el concepto de persona da una nueva dimensión al de libertad cuya legitimidad ha sido negada repetidamente, a saber, la dimensión del "libre albedrío" (p.191).

La misma noción de impedimento al despliegue de la propia libertad implica negación de la tendencia natural del ser humano con respecto a su naturaleza; "de ahí que la libertad sea siempre libertad de despliegue de una tendencia propia. [...] Es propio de la libertad la posibilidad de desplegarse de acuerdo con la propia especie" (pp.191-192)². Naturalmente, como nos indica el mismo autor líneas más adelante en el texto, ello no alude al despliegue de tendencias meramente apetitivas mas no conformes a la naturaleza propia del ser en cuestión, como podrían ser aquellas generadas por un estado patológico. Asimismo, lo natural no excluye lo social, sino que, por el contrario, lo social y lo natural son variables continuas que se juzgan correctas por su relación armónica. "No fue el viejo mandamiento de enterrar al hermano el que privó a Antígona de libertad, sino la reciente prohibición por parte de Creón a hacerlo" (p.192). Por tanto, la naturaleza, entendida como lo

2 Ibidem.

que corresponde al hombre, es condición de posibilidad de la libertad (Spaemann, 2010).

La decisión con respecto a las cuestiones básicas de la vida cotidiana, los apetitos sensibles y el dejar que estos se manifiesten o su control bajo la virtud de la templanza son los propios de la persona humana en tanto ser natural y entidad adscrita a lo que los antiguos denominaban Φύσις. Sin embargo, y como ya se mencionado, Spaemann no alude a esta clase de libertad, sino aquella que implica autodeterminación, esto es, aquella que por su trascendencia implica la autodeterminación de la persona misma y que, en consecuencia, es configuradora y actualizadora de la identidad persona, del quién, no meramente del qué somos (Spaemann, 2010). Como refiere nuestro autor en el mismo libro (2010):

La libertad que aquí suponemos no es "libre arbitrio". Tampoco se puede entender como autonomía. La libertad como hemos visto al principio es ante todo libertad de algo. ¿De qué es libre la persona? Es libre de su propia naturaleza. La persona tiene su naturaleza, no la es. Puede relacionarse libremente con ella. Pero eso no lo puede hacer por sí misma, sino por el encuentro con otra persona. La afirmación de otra identidad -como reconocimiento, justicia, amor- nos permite la autodistancia y la autoapropiación que es constitutiva de la persona, o sea, la "libertad de nosotros mismos". Esta libertad se vive a sí misma como regalo (p. 207).

La libertad, así entendida como la ausencia de constricción para el despliegue de la propia naturaleza en

consonancia con lo que es propio de ella en su dimensión biológica como social hasta trascender al plano ético y, finalmente, al ontológico por medio de una reconfiguración del carácter existencial de la persona implica un último elemento a considerar, de acuerdo a nuestro autor: la voluntad de verdad. Aquello en que nuestra libertad se centra o, en su defecto, tiende a centrarse, consiste en un tender hacia la veracidad propia de aquello en consideración, es decir, un tender propio hacia la verdad y con ello un tender propio a la realidad que posibilita al sujeto trascenderse a sí mismo. He ahí la dimensión propia de la libertad en el sentido personal del término (Spaemann, 2010).

¿Qué lecciones se pueden extraer a partir de todo lo expuesto con relación a la cuestión de una utopía de la racionalidad política y dialógica libre de toda coacción? Algunas posibles consecuencias de ello son las siguientes:

- El concepto mismo de libertad implica inherentemente su contrario, a saber, la inoperancia misma de la libertad. Dicho, en otros términos, la consciencia de la propia libertad solo puede aprehenderse a partir del intento fallido de esta por expandirse intencionadamente con respecto al mundo. La incapacidad de la tendencia natural de seguir su trayectoria hasta la consecución de su objetivo da apertura al horizonte epistémico de la persona actuante para que se descubra como libre por medio de un repliegue de la subjetividad tras el acto fallido de la libertad con el respectivo repliegue de la subjetividad en sí para develarse frente a sí como libertad. Dicho

develamiento comprende un acto de noesis de la persona con respecto a su propia interioridad manifiesta como libre.

- La utopía descrita por Spaemann a partir del análisis del pensamiento de Habermas nos remite a un concepto de libertad total, a un reino de la libertad racional. Sin embargo, como ya está implícito en el punto anterior, la libertad total es, como tal, inherentemente contradictoria y, en tal medida, irrealizable. La libertad total, en el supuesto negado de su existencia, implica de suyo una violencia en contra del espacio en torno al cual se proyecta la libertad. No hay libertad, como se ha dicho, sin contraste; la libertad implica de suyo los elementos que van a serle obstáculo, del mismo modo que si se elige cruzar el océano para llegar a otro continente se está escogiendo de antemano el obstáculo. La expansión de la libertad hasta la eliminación de todo dominio implica el negar el campo mismo de la libertad, pero al ser esta proyectada hacia una realidad sin campo finalmente desaparece en cuanto al momento de su establecimiento concreto en el mundo. Ello en función a dos posibles explicaciones, a saber, o bien la libertad es tal que, al ser absoluta, ha negado al mundo, sin lo cual no puede concretarse, o bien sucede que el mundo no deja de estar allí, por lo cual la libertad se vuelve inoperante y, como tal, no puede tener un efecto sobre el mundo. En tal caso, la falta

de campo se debe a que el falso reconocimiento de la libertad con respecto a sí misma ha generado, paradójicamente, una proyección improyectable, esto es, simulacro de proyecto de mundo que, por no haber tenido a este último en cuenta, ha acabado en fracaso estrepitoso al no ser compatible con la realidad de aquél. Tanto las condiciones de posibilidad de la utopía estudiada por Spaemann como los fines a los que esta aspira eliminan las variables propias del mundo hacia el cual dicha proyección utópica se proyecta y, consecuentemente, al solo poder eliminar dichas variables en términos lógicos mas no ontológicos, el proyecto de comunidad dialógica libre de dominación se torna irrealizable.

- La libertad en sentido estricto implica un conocimiento que bien podríamos definir como sabiduría práctica, esto es, un conocimiento profundo del alma humana y de lo que es bueno para esta. Solo es posible ser libre si hay posibilidad de escoger, pero para saber escoger es preciso conocer aquello bien aquello que se desea. La utopía que describe Spaemann implica una comunidad de agentes políticos en la cada uno de sus miembros puede racionalmente expresarse y conjuntamente pueden llegar a consensos racionales. Sin embargo, ello implica un nivel de sabiduría práctica y racionalidad para todos los que toman parte en el debate que, fácticamente, es imposible de asegurar. El consenso verdaderamente racional de todos implica un nivel de cultivo

tanto de cualidades intelectuales como éticas que es inviable si lo suponemos para cada miembro de la comunidad dialógica.

- De los puntos anteriores se desprende que la razón misma se encuentra huérfana e impotente, por sí misma y como cualidad universal, para construir una sociedad democrática libre de dominio. Ello porque la libertad propiamente dicha implica tanto voluntad de verdad como prudencia, sabiduría práctica y conocimiento, además de las cualidades éticas necesarias para desplegarla adecuadamente con arreglo al bien natural del hombre³. Ello excede el imperio de la razón, por cuanto estos puntos son solo alcanzables por unos pocos. De ello se sigue que lo adecuado es que sean unos pocos en representación de los intereses legítimos de la sociedad civil quienes ejercen la noble función del gobierno. Sin embargo, ello presupone el auxilio del poder a la razón para que esta pueda desplegarse como principio rector de toda la comunidad política, de tal suerte que por sí misma se encuentra, como ya se ha dicho, desvalida.

El Poder y su inevitabilidad

El concepto de poder es abordado por Spaemann en la obra señalada ya previamente, a saber, *Crítica de las utopías políticas* (1980), tanto en el artículo titulado *Moral y violencia* como en *La utopía de la libertad frente a todo dominio*. Ahora, antes de proceder al análisis del referido concepto,

es preciso indicar que el *poder* será tratado desde la perspectiva de su legitimidad; vale decir, la discusión que propone Spaemann dirige al lector por las vicisitudes de la praxis política para finalmente discernir la cuestión de la legitimidad de este. En particular, las consideraciones sobre el poder que realiza nuestro autor están relacionadas al concepto de la violencia y la cuestión de su posible legitimidad en la praxis política, concretamente en los procesos de la historia en que un gobierno es desplazado del poder por un grupo que se instaura como nuevo gobierno al menos en teoría para mejorar el estado actual de la sociedad. Es con relación a estos parámetros que se estudiará el modo en que Spaemann aborda la cuestión del poder en tanto elemento vinculante no solo a nivel de operatividad práctica por medio del uso de la coerción, sino a nivel ético.

El primer punto por el que es prudente abordar las consideraciones sobre el poder legítimo en Spaemann en su apelación a Aristóteles y su crítica al régimen planteado por Platón en la República. Propiamente, Spaemann (1980) realiza una contraposición entre el Platón maduro y el Platón en sus diálogos de vejez. Así, mientras que Platón postula su ciudad ideal en *La República*, es en las *Leyes* que dicho autor nos brinda una visión más realista y materialmente viable de lo que podría llegar a ser un gobierno justo. Sobre el particular, señala Spaemann que, paradójicamente, el intento por lograr un gobierno justo y bueno por medio de la fuerza tendría, como consecuencia, justamente aquello que se busca eliminar, a saber, la tiranía. Por el contrario, distribuyendo el poder en un régimen en el cual las magistraturas se ordenen de tal modo que haya un equilibrio entre los

3 En este punto, me adhiero al concepto de naturaleza propuesto por Spaemann en *Personas* (2010, p. 192).

poderes del Estado y entre los ciudadanos sería más factible alcanzar el ideal del gobierno justo y despojado de elementos tiránicos. En palabras de nuestro autor (Spaemann, 1980):

Su *Politeia* con la idea de los reyes filósofos no es más que una típica construcción ideal. En las leyes traza, en cambio, un modelo que establece las condiciones para realizar el gobierno de la razón. En este modelo se recomienda el *regimen mixtum*, el régimen mixto. No ha de dominar en casa caso el arbitrio para averiguar cuáles son las leyes idóneas para anticipar un consenso racional, sólo entra en consideración el consenso real de los gobernados, es decir, la elección. Sin embargo, los elegidos han de responder no de la voluntad real de los electores, sino de su propia voluntad verdadera; de lo que querrían si conocieran plenamente su interés racional. Los gobernantes, si quieren gobernar justamente, han de interpretar esta voluntad verdadera; es decir, tal como expresa nuestra constitución en un sentido enteramente clásico del poder justo, son responsables únicamente ante su consciencia, ante lo que ellos consideran "la norma de una conducta racional general válida en sí y por sí misma y por sí misma". Gobiernan tanto más justamente cuanto más se parece lo que deciden a lo que decidiría la filosofía (p 198-199).

Como es patente, el autor plantea la necesidad de establecer un régimen tal que permita la elección de las autoridades por parte de las mayorías, con arreglo a un sistema representativo de gobierno en el cual los gobernantes, quienes deben su

poder a los electores, gobiernan en pro de estos mas no necesariamente de acuerdo al consenso táctico de ellos, es decir, no necesariamente según lo que la sociedad civil desea sino con arreglo a lo que es más racional y adecuado para todos y, en dicha medida, de acuerdo a lo que todos estarían en posición de desear y decidir de tener el conocimiento suficiente para tomar decisiones acertadas con arreglo a la razón. Hay, entonces, una voluntad "verdadera", es decir, una voluntad racional que sería la legítima en tanto la más benéfica en la situación concreta, y una voluntad "táctica", es decir, la voluntad real del momento que no se encuentra regida por una racionalidad direccionada en torno al bien común, sino, por el contrario, a interés subrepticios y subalternos, así como a deseos más de corte irreflexivo y visceral con respecto a lo que debe llevarse a cabo como política de gobierno.

La apuesta por un régimen tal se muestra como una opción prudente y moderada que permite al Estado mantenerse fuera del peligro de lo que significa la anarquía y el gobierno de la sociedad civil sin arreglo a ley. Efectivamente, el Estado de Derecho posibilita la estructura formal y racional del Estado de tal forma que la racionalidad jurídica, finalmente ella misma hija de la razón práctica, posibilita la rotación de las autoridades y la modulación de los intereses generales sin afectar principios básicos de la convivencia humana.

Las consideraciones de nuestro autor parten del hecho que el gobierno perfecto, en función de su naturaleza ideal, no puede ser referente para la construcción de una sociedad ordenada de acuerdo con la justicia y la razón. Sí hay, en todo caso, ejemplos concretos en la historia de lo que sería el mal en la política. Se sabe

que el ser humano es capaz de cruzar límites insospechados de perversidad por el poder y que en aras de ello es capaz de pavimentar su discurso con palabras y motivos en apariencia justos y buenos, pero que no son otra cosa que una manera de ocultar la naturaleza intrínsecamente inicua de su proceder con respecto a los asuntos públicos. Como bien reconoce nuestro filósofo (1980), es imposible conocer de antemano quiénes son los más aptos para la función pública ni hay modo alguno de determinar un criterio para asegurar fehacientemente que la forma de proceder del gobernante se adecúe a la voluntad racional a anticipar. De ello se sigue que la cuestión de la anticipación del consenso racional por parte del gobernante se convierte en un problema ya no meramente político sino moral (Spaemann, 1980).

Como es patente, el principio del que está partiendo el pensador berlinés consiste en el principio de realidad para evitar lo que denomina el "mal sumo" de la cosa pública, del que sí hay posibles referentes históricos a modo de ilustración. Este principio a la consideración de la necesidad de la coerción como elemento indispensable del poder justo, en tanto aquella es condición de posibilidad de este. El poder justo, ha de ser, consecuentemente, capaz de eliminar toda aquella forma de violencia disruptiva que atente contra el orden establecido y ponga en entredicho la seguridad de los ciudadanos y del Estado mismo. Esta violencia disruptiva debe ser entendida como causada por dos fuentes, a saber, los mismos agentes del Estado (por ejemplo, esto se puede predicar de una autoridad que comienza a usar su posición para beneficiarse personalmente a partir del abuso de poder) y enemigos tanto externos como internos. El rol del gobernante en tales

casos es la preservación del orden social por medio del monopolio de la fuerza según los principios propios que la racionalidad jurídica ha determinado. La pérdida de la capacidad de defender a la sociedad de sí misma (es decir, de mantener el orden y, en tal medida, permitir la anarquía) y el uso indebido de la autoridad con fines ajenos al bien común son causales de pérdida de legitimidad en lo referente a la posibilidad que tiene el Gobierno de exigir lealtad y obediencia (Spaemann, 1980).

La pérdida de respeto por el bien común y los derechos inalienables propios de los ciudadanos no solo resta legitimidad al Gobierno, sino que operar de tal modo convierte a los ciudadanos en rehenes del régimen, ya no en ciudadanos, es decir, personas dotadas de derechos y obligaciones en función a su pertenencia a la comunidad política, con lo cual, al desaparecer de *facto* la cualidad de los ciudadanos de ser plenamente sujetos de derechos, *de facto* queda suprimida la obligatoriedad de ser sujeto de deberes, dado que los derechos y los deberes son correlativos, de lo cual se desprende la ilegitimidad de la clase gobernante y de su probidad para ejercer justamente el monopolio estatal de la fuerza, toda vez que esta se encamina a la destrucción del bien común, no a su consecución (Spaemann, 1980). De todo lo dicho, por tanto, el poder, entendido como poder justo, desde la perspectiva de nuestro autor, puede comprender como la facultad de ejercer autoridad y dominio por sobre los miembros de una comunidad dada con el fin que esta pueda ordenarse al bien común y tutelar los derechos y deberes de la persona humana (es decir, de sus ciudadanos) dentro de los parámetros de un régimen tal que dé a su vez a sus gobernados la potestad de elegir a sus representantes y plantear las críticas

que consideren pertinentes al ejercicio del poder, mas restándoles, en aras a la salvaguarda de la preservación del sistema y sus objetivos, la capacidad de hacer uso particular y privado de la coerción y fuerza y de decidir ellos mismos la política de gobierno.

Como es patente, la concepción de poder defendida por Spaemann (1980), la misma que ha sido explicada a grandes rasgos en la sección precedente, de suyo comprende una negación de la posibilidad de una praxis política en que el consenso racional sea equiparable al consenso táctico y en la que, consecuentemente, el poder como tal pueda quedar abolido. De acuerdo a la concepción de Spaemann, esta forma de praxis política es inviable por un mínimo de dos motivos básicos. Estos son, como ya se ha mencionado, que tal planteamiento entra en confrontación con el principio de realidad. En primer lugar, porque implica la eliminación de la escasez, mas ello es imposible por razones propias de la naturaleza humana, la misma que como tal nunca se encuentra saciada (Spaemann, 1980). Asimismo, es imposible y viola el principio de realidad el que se pueda garantizar una forma de organización social que pueda anticipar el consenso racional, no meramente el consenso táctico. Supondría el ejercicio de la racionalidad discursiva por parte de todos los miembros de la comunidad, cosa imposible, sin contar que sería también imposible que la variable tiempo impida constreñir el debate, pues en el gobierno las decisiones implican en muchos casos un tiempo limitado para ello. Como bien señala Robert Spaemann, el espacio del diálogo que busca la verdad es la academia, pero ese mismo modelo, por sus características intrínsecas, se hace inaplicable a la arena política. Por otro lado, ello implicaría el riesgo del establecimiento de un gobierno tiránico.

No en vano el totalitarismo soviético, por poner un caso, se basaba en el marxismo, el mismo que como tal buscaba una sociedad sin Estado, pero en la búsqueda de una sociedad sin Estado se puede caer en una auténtica tiranía que, en nombre de la abolición de todo espacio de poder, paradójicamente, se instaura a sí misma como una forma más de despotismo. El poder finalmente es inevitable. Todo ello puede resumirse en la siguiente cita (Spaemann, 1980):

La idea del regimen mixtum y del carácter irrevocable de la legitimación del poder tiene en cuenta la limitación del consenso. Precisamente porque el consenso universal no puede abolir nunca el poder necesita éste el control por parte de la mayoría (p. 220).

Implicancias para la praxis política

Antes de cerrar el presente artículo, es conveniente analizar en qué medida aquello que se ha expuesto a lo largo de las anteriores páginas puede ser pertinente para la praxis política. Naturalmente, cada país tiene sus propias problemáticas y particularidades y es a partir de estas que se hace necesario que cada persona pueda repensar el proyecto de país de acuerdo con el que está adscrita.

En primer lugar, un elemento a tomar en cuenta son los límites de la democracia representativa. Se ha mencionado en el presente trabajo la distinción propuesta por Spaemann de consenso racional y consenso táctico. Como se ha visto, la anticipación del primero por medio del segundo es materialmente imposible. Sin embargo, sí es bastante pertinente que aquel órgano que funge de representación nacional pueda acercarse en la medida de lo posible a aquella población que busca

representar. Sin embargo, para ello es preciso que la cantidad de diputados no sea en exceso limitada, pues de lo contrario se genera un vacío de representación entre la población a representar y el parlamento. En consecuencia, en aras a mejorar la representación de la sociedad civil en el legislativo, es recomendable que se amplíe el número de integrantes del mismo. Ello permitiría, posiblemente, que la popularidad del legislativo no sea tan deficitaria, pues, como es sabido, la población civil percibe el legislativo como un espacio en el cual los representantes solo representan sus propios intereses o aquellos de los que son vistos tradicionalmente como los poderosos del momento.

Lo anterior no niega el que la representación dada en el poder legislativo pueda estar compuesta por personas sin las necesarias cualidades para el cargo. Por ello, para que el consenso en el parlamento pueda aproximarse en mayor medida al consenso racional y verdadero planteado anteriormente, lo idóneo sería que se instituyan requisitos mínimos más estrictos para aquellos quienes quieran incorporarse a la función legislativa. Entre dichos requisitos podrían encontrarse una sólida formación superior y/o el ejercicio de una profesión oficio o industria por un plazo de tiempo razonable, al menos el suficiente como para presumir la madurez necesaria para el ejercicio del cargo. Ello, naturalmente debería plantearse de un modo aún más riguroso para quienes ocupen los puestos claves del ejecutivo. Asimismo, con el fin de brindar al espacio de deliberación política de una instancia superior que permita la reflexión y prudencia necesaria para refrenar medidas precipitadas, conviene que el legislativo posea una cámara alta que pueda servir de segunda instancia frente a los dictámenes de la primera

cámara, para lo cual se requeriría de personas que cumplan con requisitos específicos. Por ejemplo, un miembro de la cámara alta de un senado debería primero tener experiencia parlamentaria en la cámara baja. Un senado más preparado, con mayor experiencia y que cuente con miembros preparados puede ser más eficiente, representativo y puede aproximarse más al consenso racional esperado por parte de la sociedad civil.

En lo que respecta al poder ejecutivo, conviene que este posea un contrapeso eficiente que pueda lidiar frente a una posible crisis de legitimidad de este. Como nos señala Spaemann (1980), cuando se da un caso de nula legitimidad del gobernante (por ejemplo, por sus acciones en el ejercicio de la magistratura) el régimen entra en crisis y ya no puede exigir en justicia la lealtad ni adhesión de los ciudadanos, lo cual tiene como correlato una caída al estado de la naturaleza y un estado de violencia que puede degenerar en anarquía. Para prevenir tal situación, es también pertinente el que el legislativo pueda tener las herramientas necesarias dentro de la lógica jurídica que articula, constituye y modela al sistema para que esté facultado a regular la actividad del mandatorio y determinar por un juicio político la legitimidad de su ejercicio. Como nos señala Spaemann (1980), la falta de legitimidad puede ganarse por ejercicio o por origen de la autoridad. En tal caso, es importante que el legislativo esté facultado para juzgar políticamente a quien ocupe la primera magistratura del Estado con el fin de evitar el deterioro de las instituciones y la vida cívica que tal gobierno ilegítimo supondría.

Los grandes ideales políticos pueden ser útiles en cuanto que sirven de orientación con respecto a algunas cualidades que se espera de quienes

ocupan las altas dignidades del Estado. Sin embargo, como se ha visto en detalle, cuando violan el principio de realidad pueden transformarse en males mayores que el bien que procuren alcanzar, por lo cual la única alternativa, como nos señala Spaemann (1980) siguiendo a Platón en las Leyes sea un régimen moderado y mixto que faculte a la sociedad a un estadio de gobierno con un mínimo de racionalidad y prudencia. En tal sentido, corresponde fomentar las condiciones de posibilidad de un régimen tal para alcanzar lo que el Aquinate llamara *unidad y paz* (2007).

REFERENCIAS

- Aristóteles (1988). *Política*. Gredos.
- Hegel, G.W.F. (1987). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán. Hyspadistribuidora*.
- Spaemann, R. (1980). *Crítica de las utopías políticas*. Eunsa.
- Spaemann, R. (2010). *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*. Ediciones Universidad de Navarra
- Tomás de Aquino, S. (2007). *La monarquía*. Tecnos.