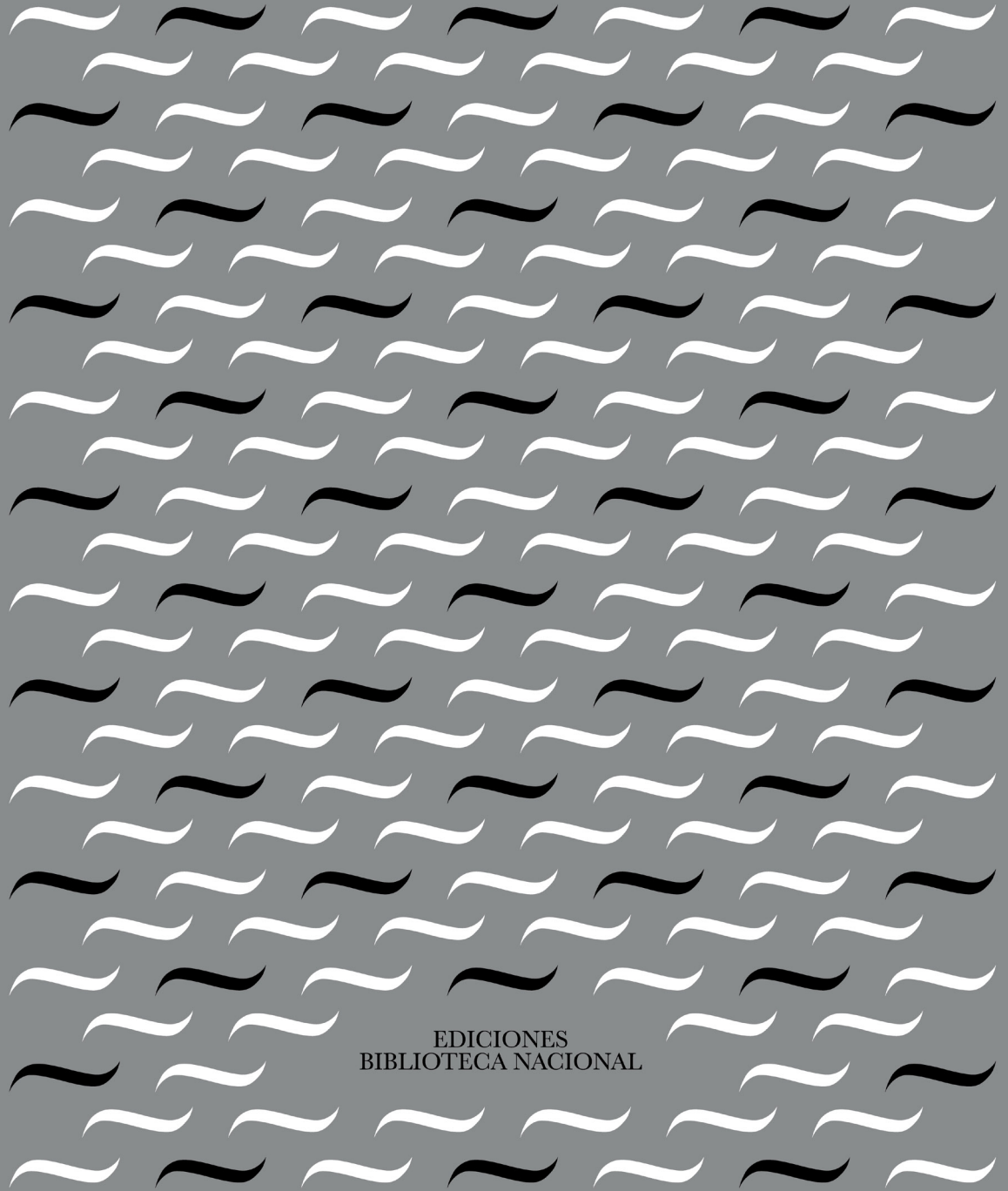


МАРОСНО

2DO SEMESTRE

REVISTA DE HUMANIDADES

Nº90 / 2021



EDICIONES
BIBLIOTECA NACIONAL

LA UTOPIA CONSTITUCIONAL DE LA DEMOCRACIA (DERECHO DÚCTIL Y PENSAMIENTO DÉBIL)*

*Francisco Martín Cabrero***

* Una primera versión sin notas fue publicada en forma de artículos de prensa en el diario *El Desconcierto* durante los días 15 y 25 de diciembre de 2020, y 1 y 12 de enero de 2021. Agradezco a cuantos me escribieron desde la plataforma del diario dando vida a un verdadero diálogo constructivo. Un agradecimiento especial a Alex Ibarra Peña, Jorge Ulloa Plaza y Javier Zamora Bonilla por sus útiles consejos y solicitudes para pensar mejor algunas partes (los desarreglos que quedan son de mi responsabilidad).

** Filósofo y filólogo. Universidad de Turín.

Para olvidar a Carl Schmitt

Llama poderosamente la atención el interés que la obra y el pensamiento de Carl Schmitt suscitan en buena parte de la filosofía política contemporánea. Llama la atención, sobre todo, que no se repare —o no se haga suficientemente— en la contaminación que viene a crearse entre los ejes del pasado-presente y del presente-futuro, es decir: entre el estudio de los males que acompañan al uso del poder político, necesariamente restringidos al pasado y al presente apenas y siempre ligado al pasado, y la tarea intelectual de construcción del edificio o edificios políticos cónsonos a las humanas aspiraciones actuales, algo que de necesidad cae del lado del presente que mira —que adecuadamente sabe y quiere mirar— hacia el futuro¹. O mejor: llama la atención que no se vea en el uso que se hace de Schmitt en el análisis de los mecanismos perversos del poder político contemporáneo, el riesgo o peligro de infección anti-democrática que su pensamiento acaba trasladando a dichos análisis y a los discursos consiguientes. Lo que no quiere decir, claro está, que servirse de él como referente de lo impolítico de nuestro tiempo sea incurrir en propuestas o teorías anti-democráticas, sino, más bien, poner en evidencia algo que suele quedar impensado: que las categorías de lo político son siempre relativas a un horizonte de pensamiento y que, sin los debidos distinguos, no es metodológicamente legítimo —tal vez tampoco moralmente legítimo— aplicarlas a contextos de acción para las que no fueron pensadas.

1 Se dirá, con razón, que nada impide al presente mirar tanto al pasado cuanto al futuro, y que tal vez es la mirada al pasado la que puede ofrecer mejores aperturas hacia el futuro. Nada que objetar en propósito, entre otras cosas porque lo dicho ahora en esta nota, en modo alguno contraviene o contradice lo enunciado antes en el cuerpo del texto. En modo alguno se niega aquí a la obra de Schmitt capacidad operativa de cara al futuro, sino que lo que se discute es que su acción pueda propiamente caber dentro de un horizonte democrático, o ser simplemente eficaz de cara a su consecución. Lo dicho para Schmitt vale también para cuantos desde la filosofía política contemporánea lo reclaman como fuente insoslayable, pues una cosa es pensar lo político y, muy otra, el trabajo de construcción y consolidación de las democracias en el reino de este mundo. Puede verse en propósito el más que interesante cap. 3 de *La República en Chile*, de Renato Cristi y Pablo Ruiz-Tagle (LOM, Santiago 2006): “Franco y Pinochet fundan sus dictaduras soberanas sobre este mismo principio constitucional [el principio monárquico como sujeto del Poder constituyente]. De ahí la relevancia de Schmitt para las historias constitucionales de España y Chile”.

Schmitt fue declaradamente un pensador nazi, como Heidegger y tantos otros de nombre menos brillante o incluso olvidado de la época de entreguerras del siglo pasado², lo cual, desde luego, no significa que no haya que leerlos o que haya que condenar sus libros al ostracismo de las bibliotecas públicas. Y ni siquiera se dice aquí que deba extremarse la atención de su lectura o ponerle un cerco de mal pretendida higiene intelectual, de la misma manera que no lo hacemos con Platón ante su bien conocida fe anti-democrática. Otra cosa es, en cambio, cuando se trata de encarnar lo político en la constitución de una sociedad de nuestro tiempo, es decir: cuando de lo que se trata es de dar forma al conjunto de relaciones de todo tipo que habrán de hacerse portadoras de legitimidad en la configuración de la nación. Porque si bien es claro que con relación al pasado, e incluso al presente, la categorización schmittiana de “amigo/enemigo” —por ejemplo y entre otras— hace luz en las relaciones de poder, también es claro —o debería— que la política del tiempo futuro propia de nuestro propio tiempo, no puede fundarse en la dicotomía amigo/enemigo³. Hacerlo así sería hoy una suerte de desobediencia a nuestro tiempo, o, dicho de manera más laxa y sin duda más moderna, de no saber estar a la altura de nuestro propio tiempo. Por lo que pueda valer, recuérdese que en la tensión de estar a la altura del tiempo cifraba Ortega y Gasset el requisito del hombre auténtico frente a la caída en el mar de la alienación del hombre masa, y, ya de paso, recuérdese también que la obediencia al propio tiempo era uno de los pilares de la lección perdurable de la antigua sabiduría clásica, lo que no significaba plegarse a nada, sino más bien corresponder a ese algo intangible que es siempre el “espíritu del tiempo”.

- 2 Lo acontecido con Heidegger en las últimas décadas del siglo pasado —a la sazón celebrado en las universidades de todo el mundo como uno de los mayores filósofos de siempre— corre el riesgo de repetirse ahora con Schmitt. La operación consistía en separar el pensamiento del autor de la acción pública de la persona, como si ambas fueran esferas separadas y sin conexión alguna, algo que, de ser cierto, condenaría a la filosofía a ser mero tecnicismo de los conceptos y a la irrelevancia en lo que hace a los problemas del hombre y de la vida: se separaba, por ejemplo, el pensamiento de Heidegger de su actuación al frente del rectorado de Friburgo, y se negaban los vínculos entre su pensamiento y la ideología nazi (vínculos, por lo demás, que los *Cuadernos negros* publicados de reciente, han puesto de manifiesto en su carácter de intimidad estructural y no ocasional). Véanse en propósito: Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, Muchnik, Barcelona, 1989; e Yvonne Sherratt, *Los filósofos de Hitler*, Cátedra, Madrid, 2014.
- 3 Tampoco, claro es, en los desarrollos que dicha dicotomía ha adquirido en la obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, por ejemplo, donde queda disuelta dentro de un concepto de hegemonía de raíces gramscianas, en la que ya no se requiere la expulsión o eliminación del enemigo, sino simplemente su permanente ineficacia e inoperatividad, en una política entendida como mera confrontación agónica.

Schmitt representa hoy en Chile un horizonte que se abandona, o que debe necesariamente abandonarse, y no solo, como acaso parezca a los más, por la influencia que a través de Jaime Guzmán tuvo en la Constitución de 1980, huella que ninguna reforma sucesiva ha cancelado, sino porque son las mismas categorías de su pensamiento las que colocan la política en un camino por el que resulta muy difícil el tránsito ágil de la democracia. De una democracia que de verdad quiera serlo, y no de formas de democracia que, como lobo con piel de cordero, sirven para enmascarar y encubrir el poder y la hegemonía de las oligarquías de siempre, si bien en forma siempre renovada, o de las nuevas oligarquías de partido de las que el socialismo real ha dado buenos y suficientes ejemplos a lo largo del pasado siglo. Cabe decir que la democracia se ha declinado siempre de modos y maneras muy diversos, y que hoy mismo, sin ir más lejos, se llaman democráticos regímenes que violan las más elementales reglas de juego de cualesquiera democracia definida con criterio de simples mínimos (el oxímoron de democracia totalitaria o de totalitarismo democrático es desde hace tiempo una realidad política que avanza y de la que todavía falta una bibliografía adecuada).

Es el concepto schmittiano de “enemigo interno” el que en propiedad impide recoger su pensamiento en seno al desarrollo de la democracia —al intrínseco desarrollo de los valores de segura fe democrática. Y no porque la democracia no tenga enemigos, que los tiene, y muchos, aunque no siempre lo parezcan, sino porque la democracia, para serlo de verdad, de manera y modo auténticos, debe configurarse como el espacio político que incluso a sus enemigos permite el pleno ejercicio de la acción política⁴. La “sustancial uniformidad” del tejido social que reclama la teoría schmittiana, pasando por alto —lo cual es, sin duda, mucho pasar— las formas con que el III Reich la persiguió en la práctica, desvela cuán alejado —y quizá inservible— queda su pensamiento de la real configuración de nuestras sociedades actuales, donde es difícil pensar ninguna forma de pureza racial o ideológica o de reducción uniformadora, y donde al cabo lo que predomina es lo variamente mestizo en la amplitud de todos sus sentidos.

4 En este sentido España constituye en este momento un ejemplo bastante paradigmático, pues enemigos declarados del Estado español —algunos partidos catalanes y vascos de varia orientación nacionalista— dan su apoyo e incluso permiten y posibilitan el gobierno del Estado. O mejor: permiten el Gobierno, como órgano o institución del Estado, pero no verdadero gobierno del Estado.

Tampoco el concepto de “enemigo externo” parece hoy el más apropiado en aras de un mejor ordenamiento de las relaciones internacionales en el mundo globalizado, sobre todo porque el *ius belli* schmittiano entra cada vez más abiertamente en colisión con los desarrollos más actuales del derecho internacional, desarrollos que —conviene no olvidarlo— han sido llevados a cabo en el seno de aquel horizonte, moderadamente kantiano y de pretendido camino hacia una paz perpetua, que inspiró la reconstrucción del tejido internacional en la situación de colapso que ofrecían al mundo las ruinas de la II Guerra Mundial. Tal vez dicho concepto sea aún un útil instrumento para comprender las relaciones de poder del mundo actual, pero, desde luego, no proporciona ninguna contribución positiva a la superación de ese horizonte de la fuerza que, una vez tras otra, según decía Simone Weil, nos ha llevado a la repetición de la catástrofe —desde las lejanas guerras del Peloponeso a las más recientes, con el agravante de que la repetición se manifiesta hoy de manera creciente en cuanto al alcance planetario y a la intensidad de la violencia desatada.

No hacen falta sesudas reflexiones para entender que la noción de enemigo no es, en modo alguno, la mejor para establecer cualesquiera tipos de relaciones, tanto internas cuanto externas, y ello porque —yendo a fondo— es la enemistad en sí la que propiamente mina la misma idea de relación —de relación constructiva, se entiende. De donde fácilmente se sigue que quienes hoy en la filosofía política propugnan y promueven el conocimiento de la obra de Schmitt (en algunos casos con la ingenua pretensión del conocimiento del enemigo como medio al fin de derrotarlo y, en otros, tal vez los más, como instrumento en aras de servirse del espacio democrático para subvertir esa democracia que solo ven como un paso en su camino hacia otros fines), queriendo o sin querer, acogen una lógica implícita que los acaba desviando del camino más auténticamente político para nuestro tiempo, el cual, más allá de toda diferencia de campo, debe colocarse en aras de la construcción —no de la destrucción— del espacio político que recoja el mandato del espíritu del tiempo.

Ese mandato se ha manifestado en Chile de manera clara: primero con la insurgencia del 18 de octubre de 2019 y luego con el plebiscito del 25 de octubre de un año después. Ahora se trata de abandonar la Constitución de 1980 y de abrir un nuevo proceso constituyente capaz de llevar —y de llegar— a la escritura que encarne una nueva Constitución. Importante será que la nueva escritura constitucional sepa recoger las instancias que dicta nuestro tiempo. A ellas se sumarán otras que de seguro tienen que ver más con los restos del pasado político chileno y con las que, siendo presente, aún en breve serán también —o deberían— pasado. De la principal acaso se está hablando poco, acaso porque se da por supuesta como innegociable: la democracia. En cambio sería bueno que entrara en el debate, porque de la forma que se dé a la democracia va a depender todo lo demás. No

es lo mismo una democracia de un tipo que de otro: las diferencias están bien a la vista y basta poco para informarse y decidir a qué se quiere que se parezca Chile o qué camino nuevo se quiere abrir en Chile en orden a las distintas vías de democracia que nuestro mundo de hoy nos ofrece. No es una cuestión de mercado o de lo que se encuentra de rebajas en los grandes almacenes: la idea de democracia que la escritura constitucional encarna será decisiva y marcará el camino por el que transitarán las vidas de los chilenos y chilenas de las próximas generaciones. No es, pues, solo para hoy o para nosotros, sino también —y acaso muy especialmente— para mañana y para quienes hoy todavía no han llegado.

Poner en el centro del debate la democracia y los valores auténticamente democráticos, servirá no solo para afianzar las convicciones del camino constitucional de la nueva democracia chilena, sino también para desvelar y poner en evidencia, y tal vez dejar señalados, a esos enemigos sempiternos de la democracia que ahora disfrazados con adornos de moderna ciencia y filosofía políticas, son en el fondo nuevos lobos con la misma piel de cordero de siempre. Ojo, pues, a los compañeros de viaje: que a veces el tecnicismo de los detalles cubre el cielo de los principios —y en esto Schmitt era un verdadero maestro.

La teología política y los enemigos de la democracia

Se dice *Constitución* porque constituye, claro está; pero, a su vez, ya faltando ese algo que antaño poseía sin merma el don o el poder de otorgar la constitución (un dios, un rey o algo otro), el acto constitutivo de lo constitucional encierra hoy un círculo vicioso de difícil salida, pues a la postre lo que constituye debe también ser constituido. En filosofía se trata del problema del fundamento de los primeros principios, algo que ha hecho correr ríos de tinta, al fin cristalizados en libros que acumulan polvo en forma de tiempo en bibliotecas olvidadas. Ernesto Grassi, tal vez el mejor discípulo de Heidegger, y hoy tan denostado en Chile por haber impuesto en sus clases un modelo de enseñanza de la filosofía que no podía prescindir

dir de la lectura directa de los textos⁵, decía de los primeros principios que debían ser “puestos” o “des-velados” no por la *ratio* sino por el *ingenium*. Algo, pues, que tenía que ver con lo indemostrable, que se muestra a través de la potencia de la fantasía o del coraje y valor de la ficción. Algo, además, que alejaba la filosofía que él proponía para nuestro tiempo, de la filosofía hegemónica de la modernidad europea, y que, en ese alejamiento que él mismo sentía como sustantivo (y que a algunos de sus críticos chilenos, como Rivano o Giannini, por ejemplo, pareció insuficiente), iba a buscar entre los márgenes y pliegues de la historia oficial un quehacer filosófico cónsono a la *inventio* —cosa que, como se sabe, encontró en el vario humanismo de los latinos.

Ficción les pareció a muchos en su tiempo, sobre todo por el indudable sabor y estilo literarios que la acompañaban, aquella proclamación nietzscheana de la muerte de Dios. Y, sin embargo, pronto quedó claro que con ella se ponía en evidencia el problema filosófico y político de la modernidad tardía, que es también el de la postmodernidad y en cuyas secuelas estamos: el de compatibilizar la señalada ausencia de fundamento con el despliegue epocal y social de los efectos de

5 Del “método Grassi” se habla ampliamente en Chile desde la publicación del importante y ya clásico libro de Cecilia Sánchez, *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, Cesoc, Santiago 1992. En propiedad fue Juan Rivano quien primero lanzó un ataque contundente a Grassi en el seno del debate sobre la universidad y la política chilenas de los años 60: “La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi” (*Mapocho*, n. 1, 1964). Le siguió con otro acento, pero en la misma línea, Humberto Giannini: “Experiencia y filosofía. A propósito de la filosofía en Latinoamérica” (*Revista de Filosofía*, n. 1-2, 1978). A Giannini respondió Joaquín Barceló, en lo que fue un intento vano de no confundir las aguas y de hacer una justa valoración del paso de Grassi por Chile: “¿Filosofía hispanoamericana?” (*Meridiano*, n. 1, 1974). De la polémica Giannini-Barceló se ha ocupado Cristóbal Friz: “Giannini/Barceló. El debate sobre la filosofía latinoamericana” (*La Cañada*, n. 2, 2011), y en ese mismo número de la revista *La Cañada* Osvaldo Fernández hacía memoria de todo ello en “Una experiencia docente. Algo acerca de Heidegger en Chile”. Sobre la presencia de Grassi en Chile se ha ocupado de reciente Patricio Tapia: “Ernesto Grassi: del humanismo del Renacimiento a los fascismos del siglo xx (con un desvío por Chile)” (*Santiago*, n. 10, 2021). Cabe decir que la mala prensa y opinión negativa que tuvo y sigue teniendo el “método Grassi”, más se debe a la proyección del método durante la dictadura militar que al método en sí: para Grassi, un momento esencial de la constitución de los estudios filosóficos consistía, como queda dicho, en la lectura directa de los autores clásicos de la filosofía. No se ve cómo pueda eso ser juzgado como negativo, pues en efecto el quehacer filosófico —cualesquiera que sea la orientación o la escuela— no puede prescindir del estudio riguroso de los clásicos. Otra cosa es si el método de la lectura de los clásicos sirve para encubrir los desmanes políticos del presente o no permite acercarse en el tiempo al texto clásico y hacerle resonar con voz propia en el presente. Pero eso ya no era imputable a Grassi, sino a quienes durante la dictadura se sirvieron interesadamente de su método. Con todo, Grassi representó también en aquellas críticas que le movieron en contra, una suerte de insensibilidad de la filosofía europea ante la realidad americana, algo en lo que, sin duda, Giannini tenía razón.

la secularización. De la época a la sociedad o sociedades secularizadas, hay solo un paso muy breve, como se muestra en las obras de algunos de sus mejores intérpretes: Vattimo, Derrida, Rorty, Lyotard, etc. No se trataba solo de hacer compatibles ambos problemas, sino de buscar una misma solución a su común raíz. Es claro —lo es hoy y lo fue entonces— que la política de la época secularizada ha seguido pensándose y ejerciéndose desde el horizonte de esa teología política de la que Schmitt fue infatigable paladín e intérprete. El problema de fondo fue, y es, que la teología política se pensaba, y se piensa, desde las categorías propias de las teologías monoteístas secularizadas. Y por ese camino, como han mostrado las postguerras que siguieron a la II Guerra Mundial, como mucho se llega a formas de democracia en las que se juega la relación con *lo otro* desde la idea —grandiosa sin duda— de tolerancia. Eso, como mucho. De donde se sigue que la idea de democracia que se ha ido imponiendo en el mundo globalizado lleva consigo una suerte de cortocircuito que intenta resolver con la educación y las buenas maneras del —por eso mismo— muy abusado principio de tolerancia.

No son pocos, en efecto, los diseños o estructuras de democracias que se siguen inspirando en el noble ideal de la tolerancia o que tienen a la tolerancia en el horizonte que las envuelve. Pero el problema subyace, porque lo que se tolera en esa forma democrática son poderes que, en propiedad, mienten tolerancia, y en fondo a sí mismos se piensan y quieren como absolutos, tal como antaño los dioses únicos de los monoteísmos imperantes en la historia occidental. Es decir, y simplificando mucho: se trata de una forma democrática que organiza la convivencia de lo diverso en el respeto que se pretende de los demás —*do ut des*— a nuestro propio culto (secular y secularizado). Ese respeto se regula desde la idea de tolerancia, pero queda implícito el problema de cómo, dentro de cada culto, lo que rige es la fe en el propio dios único ahora secularizado en forma de ideología o de mercado, o de lo que sea que sean las formas post-ideológicas que en el nuevo milenio están haciendo saltar los goznes de la vieja política⁶. La cuestión ha tenido hasta ahora una propaganda favorable: se decía, por ejemplo, que la grandeza de la democracia consistía en que era capaz de acoger dentro sí a sus propios enemigos. Lo cual, dicho así, hasta pueda parecer que suena bien, pero sucede que los enemigos de la democracia no dejan de serlo por moverse políticamente dentro del espacio democrático, y ello porque ni el hábito hace al monje, como se sabe, ni el hecho de ser tolerado hace a nadie tolerante, ni tampoco la

6 De la crisis de sistema que incumbe hoy sobre las llamadas democracias liberales hay ejemplos por doquier, y quizá sea Chile uno de los más significativos. De todo ello empieza a haber ya abundante bibliografía: véanse en propósito, M. Castells, *Ruptura. La crisis de la democracia liberal*, Alianza, Madrid, 2018; o el más reciente y nostálgico de A. Applebaum, *El ocaso de la democracia*, Debate, Barcelona, 2020.

aceptación de las reglas de juego de la democracia convierte en demócratas a los enemigos de la democracia⁷.

Conviene no olvidar que los enemigos de la democracia trabajan con una estrategia que mira hacia el fracaso de la democracia —su eventual defensa será siempre ocasional y contingente a la dinámica de ese fin último. Cómo pueda, pues, defenderse la democracia de sus enemigos —es decir, de quienes desde su interior y en su espacio, y con sus reglas de juego, actúan políticamente en aras de fines que ya no son propiamente democráticos, o que esa forma democrática de carácter variamente liberal no podría aceptar como fines propios de lo democrático— es hoy un problema que ha dejado de ser simplemente teórico y recorre las agendas políticas de no pocos países europeos, por ejemplo y por paradójico que pueda parecer. Es decir: a la postre donde más parece haberse trabajado en el desarrollo práctico y en los avances concretos de la democracia, es donde ésta muestra su mayor debilidad con la aparición de formas perversas o morbosas de democracia capaces de alterar su primigenio y fundamental sentido. En ellas, como se ve hoy fácilmente en Europa, los enemigos de la democracia condicionan de manera importante los gobiernos de los Estados. Por no hablar, como se decía antes, de esos otros Estados que se llaman democráticos, como si bastara el nombre para efectivamente poder serlo.

¿Y entonces? ¿Es éste acaso el último estadio de las democracias liberales, con sus enemigos en el gobierno y en camino hacia su fracaso, o cabe pensar, o más bien esperar, que el juego político de la alternancia devuelva la democracia en condiciones de poder contrarrestar las alteraciones de sentido anti-democrático que sus enemigos hayan podido llevar a cabo? ¿Sería eso cuanto cabe esperar, es decir: una suerte de nueva dialéctica entre amigos y enemigos de la democracia en seno al espacio democrático? ¿No sería posible pensar de otra manera y sacar a la democracia de la senda estrecha y cada vez más peligrosa que le marca en nuestro tiempo la teología política?

Poder pensar de otra manera ha sido el *leitmotiv* que en el siglo pasado atravesó de cabo a fin lo mejor de la renovación de la filosofía. No se trataba solo de los temas o de los argumentos, sino de los modos y de las maneras. La trampa de la

7 Conviene precisar que hablar aquí de enemigos de la democracia no entra ni en conflicto ni en contradicción con lo señalado en el apartado anterior con relación a los límites de la dicotomía schmittiana de amigo/enemigo, en lo que hace a un eficaz desarrollo de los valores de la democracia. Una cosa son, en efecto, los valores que la democracia debe promover en aras de la construcción y consolidación del espacio y espíritu democráticos, y otra, claro está, el comportamiento de los distintos agentes políticos que actúan dentro del espacio de la democracia y sin acoger su espíritu.

teología política para la democracia está en su dependencia del monoteísmo, en la intrínseca dificultad —tal vez imposibilidad— de articular dentro de sí distintos horizontes monoteístas que, a la postre, solo pueden entenderse a sí mismos con carácter absoluto y de manera antagónica a los demás: hay en ellos un límite intrínseco o un punto extremo que vuelve intolerable la tolerancia que la democracia les requiere.

Conviene notar, además, que en el debate de la teología política el positivismo evolucionista ha sido una suerte de convidado de piedra o de residuo en el que acaso ya no se creía, pero proyectaba aún sus efectos sobre los discursos. Considerar, como se hacía, y a veces sigue haciéndose, al monoteísmo como un estadio sucesivo que conlleva un progreso respecto del politeísmo, es algo que hoy ya no puede en modo alguno seguir sosteniéndose sin contravenir el espíritu del tiempo y su mandato. En efecto, las nociones de evolución y progreso han sido modificadas de manera sustancial y no sería fácil hoy encontrar antropólogos o filósofos de la política que expliquen aún los fenómenos religiosos con mentalidad positivista. De donde se sigue la propuesta o el intento de pensar la democracia como politeísmo, es decir: no como el lugar capaz de desplegar la idea y la praxis de la tolerancia para poder hacer convivir a los monoteísmos (monoteísmos que, por serlo, no pueden renunciar a su pretensión hegemónica), sino como el lugar en el que son los mismos dioses los que configuran (o los que se configuran con) el espacio cívico. No se trata de volver a la *theologia civilis* que condenaba San Agustín, sino de buscar y encontrar en nuestro camino hacia adelante, y como superación crítica de la verticalidad de la teología política, no tanto el politeísmo de los antiguos, cuanto la forma horizontal del politeísmo secularizado que acaso nos reclama hoy la democracia del futuro.

De los mitos de la antigüedad greco-romana acaso nos quedó el recuerdo de un conflicto permanente que enredaba los destinos de los hombres y los dioses: dioses cercanos que tomaban partido en las humanas cuestiones, y daban batalla o hacían el amor y hasta tenían descendencia con los mortales. Menos visible resulta hoy, en cambio, la forma social de todo aquello, sobre todo cuando se piensa, o sin pensar se acepta, que el cristianismo vino a poner orden en aquella confusión y en aquel desorden. Y sin embargo, a nuestros ojos desencantados de hoy —desencantados no tanto de la *inventio* cuanto de la *ratio*— acaso no parezcan ya confusión y desorden, sino que, además, pudiera parecerles que en ello, precisamente, empiezan a mostrarse las virtudes de aquel espacio del politeísmo olímpico como vías de desarrollo de nuestra democracia actual. Es obvio que el pluralismo que exige nuestro tiempo se declina mucho mejor desde la forma secularizada del politeísmo que desde la teología política predominante en los discursos de las filosofías políticas más en boga. Baste pensar, por ejemplo, que en este caso no hace falta apelarse a la introducción de un principio de tolerancia,

pues tal proceder está ya de suyo implícito en los mismos entresijos del espacio público que el politeísmo configura. En él no se trata de la guerra o conflicto entre los distintos dios-único de los monoteísmos, con lo que comporta a efectos de teología política el ser o querer ser dios único, sino de una guerra o conflicto que busca prevalecer de manera contingente y, sobre todo, sin negar la legitimidad de los dioses ocasionalmente derrotados: habrá consecuencias, claro es, pero en modo alguno el prevalecer de unos sobre otros reviste nunca el carácter de absoluto que la teología política esconde siempre con la renuncia aparente (o llámese tolerancia) a la hegemonía del dios único.

Del constitutivamente intrínseco espacio plural del politeísmo puede, pues, sacar la democracia una muy útil enseñanza de cara al futuro que nos espera: que la teología política no es, de necesidad, la lógica implícita de la democracia liberal. De donde se sigue en modo claro que no siempre el *logos* fue superación del *mythos*, y que la escritura constitucional de hoy no debería prescindir de los caminos que puedan abrirse en el repliegue de la teología política hacia formas actuales de *theologia civilis*. Por ese camino, por ejemplo, sería mucho más fácil poder recuperar —y no solo tolerar— de modo cívico y constructivo las religiones ancestrales y las cosmovisiones de los pueblos originarios, y hacer que su contribución pueda abrir caminos nuevos en la declinación de la democracia. Porque la democracia no es nunca —desde luego— un resultado alcanzado, sino una meta que se desplaza como el horizonte, mientras se avanza en su camino.

Dos pilares para la nueva democracia: derecho dúctil y pensamiento débil

Tal vez solo pueda alcanzarse el sentido más auténtico de la democracia tras la experiencia política de la muerte de Dios o de la huida del mundo, o abandono de los dioses. En esa desolada intemperie. Ella es hoy —la democracia— la respuesta más certera a la necesidad de fundar sin fundamento, de constituir constituyéndose. El acto constitucional pone al desnudo un punto ciego más allá del cual nada puede verse, y en cuya ceguera —o desde ella— se exige la acción de la escritura. La constitución constituye hacia adelante, claro es, pero al constituir válida hacia atrás el mismo proceso constituyente como parte inherente del momento constitucional. Por eso el acto constitucional no puede ser nunca borrón y cuenta nueva, sino que alberga una indefectible exigencia de justicia hacia el pasado del que se viene —y también, va de suyo, hacia el futuro al que se va. Esa exigencia debería resolverse en la escritura constitucional, dejando claro, por un lado, el límite de la impunidad, y, por otro, el horizonte del perdón. Nunca es fácil aceptar lo uno y lo otro, pero el poder constituyente —que no es aún soberano— no puede prescindir de ese equilibrio. Sin él, el edificio constitucional se viene abajo; o mejor: ni siquiera podrá levantarse.

La crisis de legitimidad que hoy recorre el mundo se ceba y pone de manifiesto de manera especial en la varia declinación de las democracias liberales. Nunca fue tan amplia la distancia entre los representantes y los representados, de la misma manera que nunca fue tan amplio el distanciamiento de las políticas gubernamentales de los problemas reales del entramado ciudadano. En esa distancia y en ese distanciamiento, algo se ha fracturado de manera definitiva e irreparable. La fractura es de tal consistencia, que ya no permite ninguna vuelta atrás posible, ningún parche o remedio capaz de salvar y dejar incólume el sistema. A todas luces se hace necesaria una reforma —cuanto menos una verdadera reforma del sistema. Es el caso de Chile. Por eso es hoy una suerte de laboratorio del mundo⁸. Que nadie piense que la escritura de la nueva constitución vale solo para Chile y es cuestión y problema exclusivos de un específico caso chileno. Lo que haga Chile vale para el mundo —por eso la responsabilidad del momento presente es o se hace enorme. Chile va a ser un espejo —esperemos que fiel— en el que el mundo acaso pueda buscar la posibilidad efectiva de una imagen más acorde al mandato de nuestro tiempo.

El momento de escritura de la nueva constitución será fundamental. Es obvio y tal vez nadie lo ignore, pero a veces conviene tener bien claro lo obvio para poder evitar operaciones que busquen dar gato por liebre, o pasar de matute y por debajo de la mesa lo que de resultas será inaceptable en el próximo futuro. Será fundamental porque en el momento constitucional se *im*-ponen los fundamentos y primeros principios del nuevo orden civil. Sobre ellos será posible después construir y dar forma al nuevo edificio o tejido social. Teniendo en cuenta que toda constitución, por el simple hecho de serlo, y para poder serlo de manera eficaz, debe albergar una idea de desarrollo del texto constitucional. O mejor: de prolongación del espíritu de la letra, pues a la postre ninguna constitución es más que un punto de partida hacia el ejercicio político de un constante mejoramiento futuro —o mejor aún: hacia un siempre progresivo mejoramiento del más general concierto de las sociedades humanas.

8 No era la primera vez: en los años '60 y '70 del pasado siglo, Chile representó en la figura emblemática de Salvador Allende y en la agregación política que promovía una vía democrática al socialismo, lo que se llamó la "vía chilena al socialismo", distinta de la vía más clásica y revolucionaria que hasta entonces había dominado en el marxismo latinoamericano y mundial. Tal vez por ello la reacción en su contra fue tan dura y contundente, y dio lugar a una de las dictaduras más feroces y a la vez menos empáticas con el cinismo de las democracias occidentales: los apoyos internacionales explícitos a la dictadura fueron mínimos, si bien ello no se tradujo en apoyos concretos en favor de la restauración democrática y contrarios a la dictadura, salvo las formalidades propias del caso, y en general relativas a la acogida "diplomática" de los exiliados. Véanse, por ejemplo, J. Fermandois, *Mundo y fin de mundo. Chile en la política mundial*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2005, caps. 14-16; y C. Huneeus, *El régimen de Pinochet*, Sudamericana, Santiago de Chile, 2000.

En el momento de la escritura constitucional todos deberán estar representados —todos y sin que nadie pueda quedar excluido. Cómo lograr esa representación *de todos* (todos, todas, todes, todxs, etc.) constituye un primer gran problema, pues, en general, tendrá que hacerse con unas reglas de juego vigentes (y en las que rigen exclusiones y desequilibrios intolerables) que la escritura constitucional habrá de cambiar necesariamente y de inmediato. Ése es uno de esos puntos ciegos insoslayables a los que nos referíamos al principio y que deben ser acometidos con sumo tacto y añadiendo a las reglas de juego aún vigentes, aunque ya heridas de muerte, una sensibilidad y una elasticidad de la que antes acaso carecían. En ese añadido, propio del momento constitucional, debe haber generosidad de parte del sistema que va a reformarse, y buen ánimo por parte de quienes más empujan por la reforma: será por ambas partes como un dar para poder después recibir un trato similar (de/en consideración, respeto, etc.) durante el proceso constituyente. Y deberán estar —la generosidad y el buen ánimo— perfectamente engarzados en la elasticidad propia del mejor espíritu democrático, el cual, sin ningún fundamento ni principio superior, se despliega desde el mismo inicio del proceso que a la postre acabará por constituir y dar forma a la nueva democracia⁹.

Que tengan que estar todos significa que estarán de suyo —también— quienes vayan a hacer del momento constitucional un mero trámite o pretexto para la defensa estratégica de unos fines que van más allá —o como revolución o como involución— de la reforma en democracia que se quiere llevar a cabo. Son, en propiedad, como vimos, los sempiternos enemigos de la democracia, y no hay que pensar que están necesariamente en los extremos del arco político, sino que, al contrario, andan muy bien distribuidos por todo él. Es obvio que, en la representación lograda para el momento de la escritura constitucional, cada uno de los agentes buscará poner de relieve sus propios fines e intereses, pero sería un error pensar que lo constitucional consiste en la articulación dentro de un mismo horizonte de una mera pluralidad de fines e intereses dispares. Sin el reconocimiento del bien común, o de los bienes comunes, ningún proceso constituyente puede desembocar en una eficaz y equilibrada articulación textual de cualesquiera pluralidades implícitas.

9 Acaso no guste a quienes abogan por el tecnicismo jurídico, la vaguedad e indeterminación de los atributos del buen ánimo y de la generosidad, fácilmente censurables e incluso risibles, sobre todo si de algún modo unidos, como aparece después, a la no menos vaga alusión a una elasticidad que, sin mejor determinación, se hace garante del éxito del proceso. Son todos ellos elementos de un campo semántico que reenvía a la cuestión del talante, del talante democrático, de algo que se tiene o no se tiene. Y si no se tiene, no puede aprenderse en libros, aunque ayuden, sino que remite al nivel experiencial de cada uno de los elementos que componen la varia ciudadanía. Por lo demás, como se verá después, se trata de elementos que, cada uno a su modo, reclaman un horizonte de “derecho dúctil” y de “pensamiento débil”.

Sin la definición del bien común, o sin el acuerdo sobre los bienes comunes, no puede, en propiedad de sentido, empezar la escritura. La enseñanza de Hannah Arendt en su denuncia de la banalidad del mal debería servir ahora para evitar una semejante o simétrica banalidad del bien. Una constitución no es nunca la carta astral de un diseño utópico. Es siempre *hic et nunc*: con la mirada puesta hacia adelante y con el fin de que cualesquiera mañanas sean siempre mejores que sus respectivos ayeres, claro está, pero con plena conciencia del aquí y ahora. Lo cual significa, por ejemplo, que no basta declarar como bien común innegociable el cuidado de la casa común, como llama Papa Francisco a la sensibilidad ecológica de nuestro tiempo, sino que se hace necesario a la vez indicar el camino de la inversión de la ruta actual en la que Chile y el mundo van parejos. Es decir: cómo se hace para abandonar, por ejemplo, la lógica extractiva de la economía chilena sin que ello comporte una cuenta que hayan de pagar principalmente las clases medias. ¿Se trataría solo de cambiar el desequilibrio de los beneficios o se aceptaría que la lógica del bien común abriera paso a un cambio radical sobre los modelos de vida vigentes? ¿Y qué decir del agua y del aire? O de la salud pública y de la educación: ¿puede su acceso quedar en manos de las meras leyes que rigen los mercados o debe constitucionalmente disponerse de la necesidad de una reglamentación que —en los casos de la educación y la salud públicas, o del agua y el aire, por ejemplo, u otros similares— quede por encima de la economía y tenga rango superior a sus leyes?

Se dirá que nunca en pasado las constituciones han descendido tanto en el detalle. A ello cabe responder dos cosas. Primero: que nunca en la historia se ha visto tan claro como ahora cómo la acción del hombre conduce de manera inexorable a una catástrofe planetaria¹⁰. Y segundo: que si son precisamente los detalles los que hacen una buena novela, como tan bien sabían Cervantes y Bolaño, por ejemplo, acaso pueda ser también esa misma atención a los detalles en el momen-

10 A quienes sostienen con optimismo que en modo alguno la acción del hombre ha puesto en peligro los equilibrios naturales del planeta y que los avances tecnológicos serán capaces de revertir el proceso de deterioro entrópico en que (parece que) estamos inmersos, cabe recordar el carácter infundado e incluso falaz de su razonamiento. En primer lugar porque hay que advertir que el deterioro ambiental del planeta corre paralelo a los mentados avances tecnológicos, e incluso que quepa imputarlo a ellos mismos y a la lógica que los alienta y domina. De donde se sigue, si así fuera, que no es razonable fundar las esperanzas de salvación en lo mismo que hasta ahora parece evidente que nos conduce a la catástrofe. Y, en segundo lugar, porque, aunque así no fuera, la lógica de su esperanza y optimismo se asemeja mucho a la heideggeriana del “ya sólo un dios puede salvarnos”, es decir: una intervención que sobrepasa y trasciende el ámbito de lo “humano, demasiado humano” en el que aquí nos concentramos con perspectiva constituyente. Por lo demás, contra el optimismo del progreso, siempre cabe recordar el célebre parágrafo n. 59 de *El mundo como voluntad y representación*, donde Schopenhauer, filósofo con indudable “voluntad de estilo”, habló con particular agudeza de la impiedad —e incluso perversión— del optimismo.

to constitucional lo que pueda dar forma —como fruto— a una buena constitución¹¹. Es claro que una constitución sienta principios, pero también es claro que nuestro tiempo pide hoy algo más que meros principios abstractos para poder corresponder adecuadamente a su mandato: pide de manera clara su efectiva encarnación en la sociedad que a su través busca constituirse. Ya no basta declarar, o declararse, hay que ser. Ninguna declaración o principio salva o redime si no logra encarnarse en los detalles del mundo. Por eso no basta —y esto no es un detalle— con la sola letra constitucional, sino que ahora se hace necesaria e irrenunciable la presencia encarnada de su espíritu —que el espíritu de la letra se haga o tome cuerpo, que en efecto se encarne en las concreciones y detalles del cuerpo social.

El cometido y fin de lo que constituye es dar vida a ese cuerpo social —darle vida como metáfora, claro, pero teniendo igualmente claro que el saber de lo metafórico es capaz de superar el punto ciego de los primeros principios y el límite de lo que de suyo es infundado. No hay tal cuerpo, de la misma manera que los dientes de la amada no son nunca perlas ni sus cabellos lucen como el sol o como el oro. Pero si el amor define la realidad de la amada, la realidad y no solo la imagen (a nadie le importa hoy de Laura, sino de los sonetos de Petrarca), la constitución define el cuerpo. De hecho, el lenguaje ordinario habla de la constitución de los cuerpos y enseña que se dice de muchas maneras, como es sabido que hace el ser aristotélico. Pero, en lo que hace al caso constitucional que va forjándose ya como proceso constituyente, ese cuerpo es, antes que nada, una representación de algo plural y heterogéneo que, sin serlo aún, busca constituirse como cuerpo. Inútil decir que en este punto el error inveterado de la teología política ha sido el de reducir lo múltiple a lo uno; o mejor: el de no acertar a definir lo sustantivo del cuerpo sin reducir a al-

11 La frase “Dios está en los detalles” se atribuye indistintamente a Gustave Flaubert y a Mies van der Rohe. Es probable que el arquitecto la tomara del novelista, de la misma manera que es posible que la novela moderna haya nacido de un doble y mismo impulso cervantino: el ansia de libertad y la voluntad totalizante de construcción narrativa que recorre la segunda parte del *Quijote* —algo por lo demás claro en el genial despliegue de la herencia cervantina que recorre *Los detectives salvajes*. En cualquier caso, parece claro que la afirmación de Flaubert debe ser entendida en su referencia a la novela: quien fuera capaz de decir que “*Madame Bovary c’est moi*” —siendo la esta una referencia a la novela y no al personaje—, no podía dejar de medirse como autor de novelas a la omnipotencia divina que se despliega en los detalles del mundo. Por lo demás, es obvio que una constitución no es ni puede ser nunca una novela (aunque la última chilena espera aún una buena novela, capaz de sacar a la luz los entresijos morales de su gestación, escritura y aceptación popular, así como excesiva duración, incluso defensa por parte de quienes no podían sentirla apropiada para una democracia plena, una que en modo alguno podía ser sometida a “vigilancia”), pero no es menos obvio que las crisis de legitimidad que envisten en *vario modo* a las democracias del mundo exigen del momento presente capacidad de innovación y de creación —por lo que, si nunca es vano saber mirar hacia la literatura, quizá sea ahora bien necesario.

guna forma de síntesis la heterogénea pluralidad. O aún: no saber articular lo plural sustantivo y reclamar la sustancia para el después del proceso constituyente. Y no, hoy el espíritu de nuestro tiempo ya no permite definir primero qué es lo chileno y después ampliar derechos y deberes a lo que había quedado fuera del territorio hegemónico, cultural y políticamente hegemónico, sino que, al contrario, a qué sea lo chileno debe llegarse antes y de manera paralela al acuerdo sobre los bienes comunes. Y ello, sea claro; porque no se es algo que define los bienes comunes, sino lo que mismamente se constituye en la definición de los bienes comunes. Solo en ese momento creador de sentido constitucional, el ser plural de lo que somos —porque vamos a serlo— se revela. Y es, en efecto, revelación constitucional.

Decir que somos lo que somos es una verdad de Perogrullo, porque en efecto no somos nada salvo que —además o también— queramos ser algo. Pero el querer-ser es algo que se determina siempre hacia adelante, como proyecto o sueño de futuro. Importa de dónde se viene (la tierra, el pasado, la sangre), sin duda, pero importa más adónde se va, o adónde o hacia dónde quiere irse. No en solitario, aunque también, sino en la forma de la comunidad a que da vida a la constitución que la constituye¹². Ser comunidad es acoger desde la compañía un proyecto comunitario, una idea de desarrollo de la vida en común, y eso hoy —claro es— no podría hacerse contra el mandato del tiempo, que llama al reconocimiento sustantivo de lo plural irreducible. La democracia, así —o mejor: la idea de democracia—, se constituye como la forma capaz de hacer del pluralismo constituyente un eficaz pluralismo constitutivo. Y en ese paso se hace más necesario que nunca el abandono de la teología política propia de los monoteísmos, en favor no tanto de una nueva teología política, sino, más bien, de una política que, a falta de otra cosa, se despliega aún en el vacío que nos dejaron los dioses en su huida o abandono del mundo. Nada parece casar mejor con la articulación del pluralismo sustantivo que nos reclama nuestro tiempo, que el politeísmo de los valores que ha de regir el nuevo orden constitucional. El momento constitucional decidirá

12 El debate sobre la comunidad —que viene o que va, o se va— que ha recorrido la filosofía política de los últimos decenios, tiene en los nombres de Nancy, Blanchot, Agamben y Esposito (a los que sin duda habría que añadir también, al menos, los de Derrida y Vattimo), sus mejores resultados. No es casual que todos ellos sean o franceses o italianos, pues ello, más allá de sus comunes referencias, da cuenta de una sutil diferencia, propia de sus respectivos contextos constitutivos de lo nacional.

sobre los valores, pero el momento constituyente no podrá ya prescindir de la intrínseca forma politeísta que habrá de tener la nueva democracia¹³.

La identidad chilena es una quimera que de momento solo puede resolver de manera satisfactoria el politeísmo de la nueva constitución. Porque ésta, en efecto, tendrá que ser politeísta. ¿Acaso es necesario aún mostrar que a través del tan reclamado laicismo de los principios constitucionales se ha colado siempre —también— la teología política propia de los monoteísmos? Por lo demás, al país de la loca geografía acaso solo pueda corresponder una identidad un poco loca, en el buen sentido de dejarse atravesar toda ella, de cabo a fin, de la multiplicidad heterogénea y a veces contradictoria de todos los agentes presentes en el vario campo de la cultura chilena. Pues no se es por definición, ni por constricción, sino porque se quiere ser eso que la máxima pindárica dice que ya se es (devenir lo que se es y llegar a ser lo que somos).

Tal vez porque le colgaron el sambenito de poeta, a la voz de Antonio Machado han hecho poco caso los filósofos cuando hablaba de la “sustancial heterogeneidad del ser”. Y, sin embargo, visto los tiempos que corren y, sobre todo, cómo han corrido los pasados, acaso sea llegada la hora de tomar en seria consideración la idea de que el camino por hacer no consiste en la reducción de lo vario a lo uno o en la creación de una identidad —deducida o inducida— a la que luego deba conformarse lo heterogéneo múltiple. Chile es sus fronteras y sus desniveles, la cordillera y el mar, lagos y volcanes; es Perú y Bolivia y Argentina y es también un fin del mundo mancillado en Tierra de Fuego; es presencia europea a veces orgullosa de serlo, y otras con resentimiento precisamente por serlo y no poder olvidarlo; es mestizaje irredento y es presencia indígena que nos ha llegado como residuo humillado de colonialismos y lógicas desaforadas; es liberación y nuevos colonialismos; es violencia y genocidio, y también obligada convivencia entre las herencias de las víctimas y de los victimarios; y es, acaso sobre todo, la historia mal contada de un pasado irresuelto que hoy cobra actualidad y explota alrededor de las estatuas, por ejemplo. Es toda esa diferencia hecha de montañas de diferencias sustantivas, la que debe sentarse a la mesa de los acuerdos desde la que ha de empezar el gran acuerdo de la escritura constitucional. De ese acuerdo

13 No es, pues, solo, una mera referencia a la conocida fórmula weberiana, por lo demás evitando poner de relieve el nexo existente entre “politeísmo de los valores” y “desencanto del mundo”, sino, sobre todo, un calarse de lleno y a fondo en el espíritu de la redención politeísta anunciada por Nietzsche, por ejemplo, en el fragmento 143 de *La gárgula científica*: “El politeísmo había prefigurado el libertinaje y la pluralidad del pensamiento humano, la fuerza de crearse unos ojos nuevos y personales, cada vez más nuevos y más personales; de manera que, de entre todos los animales, sólo el hombre escapa a la fijación de perspectivas y de horizontes eternos”.

deberá nacer el común empeño de lucha contra las otras desigualdades, las que, siendo también insoslayables, no puede pensarse que puedan mantenerse en el orden civil de la nueva democracia. Porque hay, en efecto, diferencias que reclaman la urgente corrección de lo que el tiempo de hoy muestra como injusticia: la creciente diferencia entre ricos y pobres, por ejemplo, que a la postre condena a la pobreza capas de población cada vez más extensas mientras la riqueza tiende a concentrarse. Convendrá tener claro, pues, las diferencias que somos, para poder separarlas de las diferencias que nos vienen impuestas y son dolorosas ofensas al más puro espíritu democrático.

La escritura constitucional es siempre ardua tarea en un momento de esperanzas e ilusiones. No todas ellas se verán satisfechas y el texto de resultas a veces parecerá un compromiso a la rebaja. Conviene pensar siempre no en lo que acaso cierra, sino en lo que de seguro abre, y aceptar como valor el esfuerzo de querer-ser algo dando vida a un camino común que mira hacia adelante. Un camino apenas trazado que, desde luego, no está hecho, sino que se hará caminando, y solo mientras se camina juntos en el intento de dar vida a la comunidad que se quiere ser o en la que se quiere estar (y mientras se quiera: o ser o estar).

¿De qué pertrecharse, pues, no solo para el camino futuro, sino también de cara al inmediato momento constitucional? Tal vez empezando por sacar de las alforjas la teología política de siempre y cambiando su verticalidad por una horizontalidad que pueda servirse eficazmente del politeísmo como modelo capaz de estructurar y vertebrar la sustancial heterogeneidad constitutiva de lo que se quiere sea chileno. Tal vez, también, dejando que al politeísmo de las formas le acompañe lo que, acaso, de la filosofía del pasado reciente mejor pueda asegurar a renovar de manera cotidiana los votos del empeño constitucional. Algo así como el sostén de una nueva fe democrática. Uno entre otros, porque habrá otros, sin duda —tendrá que haberlos—, y ninguno debe quedar desatendido, pero acaso las propuestas del derecho dúctil y del pensamiento débil no deberían caer en saco roto en lo que hace al actual caso constitucional chileno —sobre todo en lo novedoso de su inexperimentada convergencia política. Tal vez no sea casual que ambas propuestas sean italianas, o mejor: nazcan en el campo italiano de la cultura con una clara vocación post-hegemónica de irradiación mundial, pues hay que reconocer que Italia ha sido siempre un laboratorio político, y lo ha sido en la amplitud de todos sus sentidos (también, claro está, de los peores). Pero siempre, incluso en sus peores momentos, tuvo algo de elástico; o de otro modo: fue siempre la elasticidad una de las virtudes implícitas mejor cultivadas en su campo cultural. Lo elástico que se conjuga con la levedad y con la ligereza de las formas

de vida más propias de la cultura mediterránea —o, en general, con aquella antigua sabiduría que se hizo perdurable no como filosofía sino como forma de vida¹⁴.

Tampoco es casual que ambas propuestas filosóficas se gesten y nazcan en Turín, la ciudad que fue primera capital de la Italia unida y de la que partió la acción militar de la unificación política de la península, la misma en la que, después, al arrimo de sus fábricas y de su industria, el movimiento obrero empezara a organizarse e hiciera nacer un Partido Comunista que habría de liderar la heterodoxia frente a la dogmática soviética. Frente a las corrientes fuertes de la filosofía que siguieron a la gran debacle de la II Guerra Mundial, en los años 80 y 90 del siglo pasado Gianni Vattimo supo dar un giro espectacular a la filosofía hermenéutica, politizando su radio de acción bajo el apelativo de pensamiento débil (*pensiero debole*), en años más o menos coincidentes con lo que Gustavo Zagrebelsky, a pocos pasos y en el mismo edificio universitario, desarrollaba como nueva propuesta en teoría del derecho: el derecho dúctil (*diritto mite*). Sin entrar en mayores detalles, ya los títulos que los acompañan son suficientemente significativos para entender que, por un lado, lo que se ofrece como propuesta filosófica tiene que ver con la renuncia al paradigma de la fuerza y con el despliegue de una idea de debilidad que no debe ser entendida como falta de fuerza, sino como un distinto sentido o forma de relación con la otredad: a la base del conocimiento está el reconocimiento, y éste comporta respeto, no del otro o de lo otro en cuanto “otro yo”, sino en cuanto simple y radicalmente “otro”. Reconocerse en la virtud de lo débil, en lo que en modo alguno busca imponerse y dominar, o construir hegemonía, sino participar desde el común reconocimiento y respeto post-hegemónicos. Otro tanto cabe decir de la ductilidad del derecho que reclama Zagrebelsky: lo que se contrapone a lo rígido, incluso a la rigidez de la norma, y habrá de buscar el privilegio no en la abstracción de los principios sino en la concreción de sus empíricas aplicaciones —siendo ahí, en el nivel concreto de lo que es empírico, donde debe manifestarse la ductilidad de las normas. Ambos —derecho dúctil y pensamiento débil— nos alejan del complejo de culpa tan propio de la teología política, incluso de la culpa o del pecado original transformado en forma de

14 Puede verse en propósito, R. Esposito, *Pensamiento viviente. Origen y actualidad de la filosofía italiana*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2012; y también, aunque en el *establishment* de la filosofía chilena genere acético rechazo, E. Grassi, *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Anthropos, Barcelona, 1993.

endeudamiento en la sociedad secularizada, y nos permiten un más fácil acercamiento, incluso radicación, en el politeísmo de los valores que, como queda dicho, habrá de cultivar la nueva democracia¹⁵.

Tal vez pueda resultar paradójico que lo dúctil y lo débil se reclamen y reivindicuen en esta hora del peligro como pilares sobre los que edificar la nueva democracia, cuando en general tiende a pensarse que son la fuerza y la dureza, incluso la rigidez, los atributos más propios de los pilares y columnas sobre las que debe cargar siempre el peso del edificio. La larga convivencia con los terremotos hace que en Chile sea fácil entender que los cimientos son más resistentes si capaces de oscilar con el movimiento sísmico. Lo dúctil, pues, no está reñido con la resistencia, y en cuanto a lo débil hay ya un largo camino recorrido que muestra que no es la fuerza la mejor solución o compañía. Es más: muestra precisamente que en la elección de la debilidad hay una lección ejemplar de fortaleza.

Un camino abierto para sociedades abiertas: eso es una constitución. Un camino que empieza y no acaba nunca, pues no tiene más meta que la sana utopía de no querer llegar de antemano a ningún sitio concreto, sino tan solo la del querer perseverar en el noble camino sin meta del permanente y cotidiano mejoramiento de la vida en democracia. Lo que ahora empieza en Chile es solo un camino: las buenas utopías nunca están a la vuelta de la esquina y hacia ellas hay que saber avanzar con la paciencia que exige el reformismo de lo posible. Lo en efecto posible, no es casi nunca el sueño que quisiéramos, sino lo que las circunstancias y el momento permiten. El ejercicio de la política exige ese principio de realidad del que el pensamiento tampoco puede sustraerse sin traicionarse a sí mismo.

15 Tal vez parezca a este punto que lo que al principio se sacó por la puerta ahora se cuele por la ventana y que lo que se dijo en relación a Schmitt (que las categorías políticas son siempre relativas a un horizonte de pensamiento y que sin los debidos distinguos no es legítimo aplicarlas a contextos de acción para las que no fueron pensadas) ahora se desdice para Vattimo y Zagrebelsky. Es obvio que no es así, pues no se trata ahora de algo que sin más se impone desde fuera y fuerza la realidad, sino de algo que en atención precisa de la realidad chilena y de su momento político constitucional llama a la posibilidad de servirse útilmente del pensamiento ajeno. Pero es claro que se trata de un "servicio" de muy distinta naturaleza y carácter del que prestaron las categorías schmittianas, pues aquí no se trata de legitimar ninguna hegemonía, sino, al contrario, de contribuir a la construcción de un espacio constitucional post-hegemónico.

Bibliografía

- G. Agamben, *Homo sacer*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2018.
_____, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2017.
- F. Atria, *La forma del derecho*, Marcial Pons, Madrid, 2016.
- R. Cristi, *El pensamiento político de Jaime Guzmán*, LOM, Santiago de Chile, 2000.
- J. Derrida, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998.
- E. Díaz, *El derecho y el poder*, Dykinson, Madrid, 2013.
- L. Ferraioli, *Iura paria. Los fundamentos de la democracia constitucional*, Trotta, Madrid, 2020.
- P. Häberle, *Pluralismo y constitución*, Tecnos, Madrid, 2002.
- C. Nino, *Fundamentos de derecho constitucional*, Astrea, Buenos Aires, 1992.
- M. Saralegui, *Carl Schmitt pensador español*, Trotta, Madrid, 2016.
- C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2014.
_____, *Teología política*, Trotta, Madrid, 2009.
- G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995.
_____, *Adiós a la verdad*, Gedisa, Barcelona, 2010.
- G. Zagrebelsky, *El derecho dúctil*, Trotta, Madrid, 1995.
_____, *Libres siervos*, Trotta, Madrid, 2017.

