

Democracia y  
Terrorismo

Tayron Acárry



*Democracia y Terrorismo*

# ***Democracia y Terrorismo***

***Tayron Achury***

***ethos***  
***Fundación para el desarrollo  
y la cultura***

*Tayron Achury*

Primera edición

© 2004 ***ethos***

**fundación para el desarrollo y la cultura**

calle 25 a Nro. 36<sup>a</sup>-35

Bogotá D.C.

ISBN 958 33-6537-8

Ethos.fundación@enel.net

Impreso en Colombia

## ÍNDICE

Introducción	7
1. Normatividad y libertad: preceptos antagónicos y complementarios en la cultura occidental	19
1.1. del derecho arcaico griego a la sociedad disciplinaria	20
1.2 jusnaturalismo y sociedad (o del individuo y la colectividad)	28
1.3 el estado de naturaleza en el marco de la sociedad civilizada	47
1.4 epílogo uno	61
2. Dictadura y democracia: ¿sincronía de marcos institucionales que justificarían el ejercicio del terror?	67
2.1 metamorfosis de la libertad	68
2.2 dictadura y democracia	72
2.2.1 democracia	73
2.2.2 dictadura	75
2.3 de la idea de democracia a su praxis real respecto a la libertad	77
2.4 democracia y dictadura: su identidad	90
2.5 epílogo dos	99

3. Virtud y terror:	
Síncope de la libertad	103
3.1 reseña del texto “Libertad y terror”	104
3.2 virtud	111
3.3 terror	113
3.4 el terror: fenómeno moral y praxis de la virtud	115
3.5 de las condiciones que hacen capaz al sujeto del terror para ejecutar su acción.	127
3.6 epílogo	133

## SIETE PREGUNTAS AL AUTOR.

Tayron Achury es Filósofo egresado de la Universidad Nacional de Colombia y Magíster en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional. Es autor de varios artículos referidos a la educación, la política y la filosofía e igualmente publicó en el pasado el libro titulado "*Relatos Poéticos, Patéticos, Escépticos*": una aproximación a la realidad colombiana a través de una serie de relatos y poemas (FUDEFIC 2000); Publica ahora con la fundación ETHOS el presente texto "*Democracia y Terrorismo*". A él van dirigidas las siguientes preguntas:

Ethos.: ¿Por qué publica usted este libro sin un prologuista que presente su trabajo?

Tayron Achury: *“Creo que los prólogos encomendados no dejan de tener algo de falso. Son avales que se justifican por el hambre del mercado. A mi no me interesa en principio el comercio. No es ese mi leiv motiv. En ese sentido, y además, porque me parece que un texto debería valer por sí mismo y no por las recomendaciones de los "críticos" amigos, este libro va sin presentador oficial”.*

E.: ¿Por qué escribe usted sobre este tema de manera filosófica?. ¿Por qué no hacerlo al estilo periodístico de modo que pudiese ganar Ud. más lectores?

T.A: *“No estoy en competencia con los periodistas. De hecho, no creo tener las facultades para escribir de esa manera. (Cuando digo, "de esa manera" me refiero a esa forma irresponsable, poco reflexionada, regaladamente sectaria, e intelectualmente abandonada). De*

*hecho, tampoco me entrego gratuitamente a las fauces del cientificismo, o a la promulgación de un hedonismo utilitarista, que es lo que está de moda. Con modestia, (quizás una modestia falsa) pero en todo caso con plena convicción, diría que escribo, como diría Nietzsche "para la posteridad". Tal vez me gustaría escribir para la actualidad, pero nunca se ha visto que a un filósofo se le preste atención real, sino después de muerto. Ni siquiera es que se le entienda mejor después de muerto. Sólo que su discurso tiene la potencialidad de volverse popular”.*

E: ¿Qué espera lograr al publicar este libro?

T.A: *“En el ejercicio del filosofar existen varios ámbitos de logro que en principio se aprecian de manera subjetiva. Diría por ejemplo que sostener la respiración con un par de preguntas durante más de cien páginas resulta en principio edificante para mi espíritu. En cierta forma, creo que quien escribe, también asume de manera un tanto mesiánica, que es un deber que tiene para con la sociedad. O que hace parte de su responsabilidad social en procura de que algo mejore en el mundo para la mayoría de la gente. Lograr algo concreto en todo caso es muy fortuito. Contemplar el mundo, pensarlo, escribir sobre él, interpretarlo, quizás poner algo de uno que permita tal vez transformarlo, hace parte de un imaginario que constituye, en el espíritu, satisfacción”.*

E: ¿Debe ir la filosofía encaminada al bien?

T.A: *“Debe. Pero en el ámbito cotidiano, el bien y el mal se mueven en fronteras muy difusas.”*

E: ¿Cuál cree usted que es la causa principal de que entre los seres humanos no nos pongamos de acuerdo con facilidad, cuando, aparentemente, es tan fácil distinguir el bien del mal?

T.A: *“Distinguir el bien del mal puede tornarse absolutamente complejo e incluso, bajo ciertas circunstancias, imposible.*

*Es preciso distinguir por ejemplo, el bien inmediato del bien a largo plazo (lo cual no siempre es lo mismo). Es preciso distinguir el bien personal del bien colectivo, lo cual en más de una ocasión es más bien lo opuesto. Es preciso distinguir el bien subjetivo del bien objetivo, lo cual nunca deja de ser motivo de polémica. Y sobre todo, en muchas circunstancias es necesario tomar partido, lo cual desborda el sentido del bien y el mal para operar en términos de “lo conveniente”, “lo estratégico” “lo necesario”, “lo posible” etc.”*

E: ¿Cree usted que, hoy en día la gente es feliz, pese a todo lo que se dice que ocurre en el mundo y pese a lo que, pesimistamente se muestra negativamente, como el futuro en el mundo? (Contaminación, corrupción, alienación, violencia, etc.)

T.A: *“El consumidor nato, al que se le dan los medios para que continúe consumiendo es relativamente feliz. Es como un chanchito en su porqueriza. En ella encuentra todo lo que necesita.*

*Yo creo sin embargo, que uno como ser humano no debería siquiera concebir la felicidad como tal. No porque viva en medio de un mundo contaminado, corrupto, alienado etc. Sino porque el concepto de felicidad en sí mismo es una*

*aberración aristotélica que no deja de producir expectativas falsas, básicamente por que el concepto está montado en pretensiones absolutas.*

*No envidio en todo caso a las personas “felices”. Allá ellas. Para mi es suficiente la alegría acompañada de una que otra pena que me haga ver con claridad la diferencia.”*

E.: ¿Cree usted que todavía existen grupos significativos a los que les interese la filosofía?

T:A: *“No creo que la época actual haya establecido una especie de complot contra la filosofía. En cierta forma, su ejercicio nunca ha dejado de ser una actividad efectuada por un círculo cerrado: un grupo de “iniciados”.*

*“Iniciados” que entre otras cosas, están muy lejos de coincidir tanto en sus principios, como en sus diagnósticos y propuestas.*

*Sin embargo, un perfil oscuro del filósofo no significa, un perfil oscuro de la filosofía. De hecho, el utilitarismo y el hedonismo están siendo protagonistas de primera línea en este siglo”.*



## INTRODUCCION

-En el texto de M. Foucault *La verdad y las formas jurídicas* se halla implícita la relación entre el concepto de libertad política del individuo y el desarrollo social de la normatividad, la cual se nos muestra en el proceso histórico de la civilización occidental, como negadora de la libertad del individuo. Normas que cada día afinarían más sus mecanismos y procedimientos de control para manipular hasta los máximos límites a los individuos de la sociedad actual.

La indagación de este trabajo se enfilará entonces, al análisis de los interrogantes que se derivan de lo ya enunciado anteriormente. Es decir, ¿hasta qué punto la normatividad sociocultural coarta la libertad de los individuos?. ¿Son las normas sociales, mecanismos y procedimientos de la sociedad disciplinaria para coartar la libertad individual?. Los objetivos de este trabajo serán entonces:

1. Mostrar hasta qué punto las normas son efectivamente obstáculos para la libertad.

2. Evaluar en qué medida y en qué sentidos la existencia del panoptismo y de la sociedad disciplinaria en las relaciones sociales sería obstáculo para cualquier proyecto político en cuya base se encuentre como elemento constitutivo la idea de libertad.

Para dar a lugar estos objetivos, nos veremos precisados a: 1. Analizar las ideas de panoptismo y sociedad disciplinaria. 2. Confrontar la idea de normatividad social como reguladora de las libertades individuales en la sociedad frente a la idea de autonomía jusnaturalista. 3. Describir en el marco del concepto: *Democracia*, el papel que juegan las ideas de panoptismo y sociedad disciplinaria, así como los límites de la crítica hecha por Foucault. 4. Analizar el concepto de terrorismo mirado en función de su ejercicio como emanado de unas fuentes presuntamente éticas.

Ahora bien, el objetivo de este ensayo se sustenta en la creencia de que es muy importante por la coyuntura política del país, analizar el tipo de relación que se ha establecido y el que actualmente se establece entre el individuo y la sociedad a la que pertenece, y que se constituye en una necesidad filosófica de actualidad, dado que nunca como ahora es cuestionable el papel del hombre como ser político en el marco del proyecto de la democracia.

¿Es posible la construcción de una sociedad democrática bajo el supuesto de que ya camina en ella el concepto de *Sociedad Disciplinaria* expuesta por Foucault?. La idea de normatividad social, que en su fundamento apuntaría a la regulación de las relaciones del colectivo social y de sus



integrantes, ¿No es más que un dispositivo de control que en la práctica produce, reproduce y crea los mecanismos de poder institucional que manipulan y controlan a los individuos?. O ¿Acaso Foucault a través de su discurso cae - y nos hace caer- en una paranoia injustificada que termina proyectándose en la prescripción de un individualismo absoluto y utópico?

Y, con base en lo anterior, ¿Existiría una base ética para el ejercicio del terrorismo como forma de alcanzar metas políticas? Dilucidar pues, en la medida de lo posible estos interrogantes se justifican en tanto que aportan al análisis teórico de lo político en el marco de una discusión actual: Modernidad y posmodernidad.

Otro aspecto que motiva la elaboración de este trabajo es una inquietud tanto filosófica como social y personal. Y es la necesidad de interrogarnos por el alcance que efectivamente tienen las nociones de Panoptismo y Sociedad Disciplinaria expuesta por Foucault. ¿ En qué medida estos conceptos se hallan vivos en nuestra sociedad, como para que peligre cualquier noción de libertad - y por ende - de ética en la comunidad humana actual y futura? Y en el mismo sentido ¿En qué medida el terrorismo sería una respuesta válida a dicha circunstancia?

Así pues, en el desarrollo de este ensayo fundamentalmente se analizará si efectivamente la sociedad occidental se ha constituido (o está en vías de constituirse) en una sociedad disciplinaria y panóptica, como advierte Foucault, caso en el cual, un proyecto político cuya base pretenda garantizar la libertad de los individuos es un proyecto imposible.

En principio, desde un análisis de *La verdad y las formas jurídicas*, de Foucault, se procurará interrogar al texto por el discurso de la libertad, deduciendo de lo enunciado en él, las implicaciones que de allí se derivan para el concepto de libertad. Dicho análisis buscará enriquecerse con estudios que sobre el mismo tema se encuentran en otros textos y artículos del mismo autor.

Posteriormente como herramienta para el análisis se indagará por las diversas acepciones y sentidos de la libertad. Llegando a este punto, miraremos la idea de Foucault respecto a la sociedad disciplinaria y el concepto de panoptismo, entrando a plantear la perspectiva desde la cual la normatividad social se instituye en entidad negadora de la libertad individual. Una vez expuesto lo anterior y para contraponerlo a las ideas de sociedad disciplinaria y panoptismo, se realizará una

aproximación a la idea de normatividad social, concepto desde el cual la institución de la democracia aparece como una concepción que busca - por lo menos teóricamente- todo lo contrario; es decir, constituir la libertad del hombre.

Para efectuar este análisis, los conceptos fundamentales presentes en el marco de este trabajo serán, tanto el de normatividad social como el de libertad. Igualmente, en tanto que se implican directamente, se tratarán las ideas de contrato social, panoptismo, sociedad disciplinaria y terrorismo. Para ello se ampliará el marco de referencia del texto central utilizando como apoyo textos tales como *El leviatán, el origen de la desigualdad entre los hombres, el contrato social, vigilar y castigar*, entre otros.

El primer concepto que es preciso trabajar aquí, será el de normatividad social. Cabe en esta noción, tipos de normas diversas (legales, de juego instruccionales, morales, prescriptivas...) sin dejar de lado que estas también funcionan como hechos sociales e institucionales. Este concepto de normatividad social aquí está ceñido estrechamente a lo que Foucault denomina como sociedad disciplinaria y tiene como punto de partida "...*La edad de la "ortopedia social" o "edad del control social"* (de finales de siglo XVIII hasta la fecha). En términos

de Foucault, se trata del establecimiento de normas por fuera de las prácticas penales, pero que terminarán siendo su "*verdadero contenido*" a la postre, a partir de la vigilancia y la constitución de un saber.

*(...)Saber que no se caracteriza ya por determinar si algo ocurrió o no, sino que ahora trata de verificar si un individuo se conduce o no como debe, si cumple con las reglas, si progresa, etc.*

*Este nuevo saber no se organiza en torno a cuestiones tales como ¿se hizo esto?, ¿Quién lo hizo? ; no se ordena en términos de presencia o ausencia, existencia o no existencia, se organiza alrededor de la norma, establece que es normal y que no lo es, que cosa es incorrecta y que otra cosa es correcta, que se debe o no hacer(Foucault 1994a:100)*

Pero la constitución de este saber, aunque sustente ya la institución penal a fines del siglo XIX, desbordaría al mismo poder judicial, puesto que (...) *el control de los individuos, esa suerte de control penal punitivo a nivel de sus virtualidades no puede ser efectuado por la justicia sino por una serie de poderes laterales, al margen de la justicia, tales como la policía para la vigilancia, las instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas y pedagógicas para la corrección(Ibídem: 98).*

Nos preocupa pues en este contexto, el origen de la norma social, su papel como dispositivo de control, las razones de sus periódicas modificaciones, la permisividad o rigurosidad de una norma y el matiz de su carácter (prescriptivo, recomendativo, imperativo, coercitivo y punitivo...) con respecto a la libertad.

El desarrollo de procedimientos para cuadrricular espacios, controlar y sopesar comportamientos, para hacer de los individuos seres "*dóciles y útiles*", es denotado de manera amplia y puntual en *Vigilar y Castigar*, en donde se señala cómo se genera en la época clásica de la modernidad un riguroso afán por "...*La minucia de los reglamentos, la mirada puntillosa de las inspecciones, la sujeción a control de las menores partículas de la vida y el cuerpo...*"(Foucault 1985:144)

Desde este discurso, Foucault muestra como la normatividad social cobra un carácter de tecnología que habría de desbordar aspectos puramente jurídicos como factores de mecanismos de prevención, corrección y encausamiento del comportamiento de los individuos.

Paradójicamente, ese conjunto de técnicas disciplinarias habría surgido con el hombre moderno, cuya aparición traería todo el

despliegue teórico - práctico de la lucha por constituir las libertades de las que nos habla el discurso de la modernidad.

El segundo concepto, *libertad*, si bien es susceptible de muchas interpretaciones no obstante lo enfocaremos particularmente en dos sentidos al parecer contradictorios. El primer sentido es aquel que entiende la libertad como posibilidad y capacidad de desprenderse del determinismo causal dado en la naturaleza, a través de procesos de humanización en la gestación de lo social, político y cultural. El segundo sentido, es aquel que entiende la libertad como acto volitivo que reacciona frente a la coacción de la sociedad que mediante reglas impide su plena autonomía (y que en alguna medida podríamos señalar como estado jusnaturalista).

En efecto, varios filósofos como Rousseau, Kant o Hegel homologan a la libertad, la ley como el conjunto de reglas o normas bajo las cuales, en el seno de una sociedad, se garantiza la libertad civil (aunque en detrimento de una llamada "*libertad natural*" pues sólo " (...) *la libertad moral (...) hace al hombre dueño de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad...*"(Rousseau:1994:36) o en términos de Kant, la libertad política no

sería más que obedecer las leyes a las que por razón y moral damos nuestro consentimiento (véase: *la paz perpetua*).

De otro lado y pese a la consideración que hace Hans Kelsen (1934:15 a 18) en *esencia y valor de la democracia* (capítulo I -, La Libertad), según la cual "*La contraposición entre naturaleza y sociedad...*" -respecto a la libertad- "*(...)se reduce a una dualidad de leyes distintas, y, por consiguiente, de diversos puntos de vista*"; la idea de libertad que se puede derivar por contraposición a la vigilancia y control denunciada por Foucault en nuestra sociedad contemporánea, es la idea de una ausencia de reglas y obligaciones; un rechazo a toda normatividad, y en pocas palabras, la idea de libertad anarquista, en los términos que nos lo expresa Hobbes: *(...)EL DERECHO DE NATURALEZA, lo que los escritores llaman comúnmente jusnaturalis, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin...Por la libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero*

*no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten (Hobbes 1983:106)*

Así pues, la indagación se enfocará a percibir en qué sentido se orientan las ideas de panoptismo y sociedad disciplinaria respecto a la libertad, y cual sería el papel que el contrato social juega en este contexto, así como la validez ética que tendría el ejercicio del poder, tanto si se usa para cuestionar el poder, como si se usa para detentarlo procurando eliminar a la oposición.



## 1. NORMATIVIDAD Y LIBERTAD: PRECEPTOS ANTAGÓNICOS Y COMPLEMENTARIOS EN LA CULTURA OCCIDENTAL

En el contexto de la cultura occidental, y asumiendo que ya están dadas las condiciones de vida humana, pareciera estar presente en el marco de la sociedad civilizada una constante oposición de la violencia primigenia análoga a los estados más arcaicos de la barbarie.

Esto nos inclina a indagar si dentro de la sociedad civilizada supervive a lo largo de la historia una forma de "*estado de naturaleza*" en los individuos, que los enfrentaría a las normas de derecho impuestas en sociedad y que en principio responderían a una reacción libre, al ejercicio natural de su libre autonomía frente a la coerción.

En todo caso, se trata de ver si es legítimo deducir que Foucault estaría afirmando que el quebrantamiento de las normas legales y socioculturales (instauradas por la sociedad), por parte de uno de los individuos sería manifestación legítima del ejercicio de la libertad individual. Pero además, que si ello es así, la retaliación social por tal quebrantamiento sería

igualmente válida como ejercicio de una libertad colectiva; la aproximación a esta reflexión tiene como punto de partida el texto *La Verdad y Las Formas Jurídicas* mirando prioritariamente el discurso implícito de la autonomía que de allí se puede inferir.

### DEL DERECHO ARCAICO GRIEGO A LA SOCIEDAD DISCIPLINARIA

En *La Verdad y las formas jurídicas* nos encontramos con la narración de un incidente que ocurre en una competencia entre Antíloco y Menelao. Este último acusa al primero de haber cometido una irregularidad.

“-¿Eres capaz de jurar ante los dioses que no hiciste lo que yo afirmo que hiciste?”. A partir de aquí se desencadenaría el desafío y posterior lucha; el resultado del combate nos mostrará - según el que venza en la lid -, quién tenía la razón. La naturaleza, el azar, la habilidad en el combate... se constituyen en los únicos arbitramentos del conflicto; se propone la aceptación de rendir una determinada prueba con la cual se dirime la contienda.

Si bien Foucault indaga por el desarrollo del concepto de verdad (esta es su preocupación más central) no es menos cierto que allí, colado en los intersticios de

los enunciados se manifiesta el concepto de libertad: los individuos eligen libremente asumiendo su responsabilidad reconociendo el daño y reparándolo o corriendo el riesgo de ser o no ser liberados por su propia fuerza o por el azar.

Posteriormente se nos contará desde una perspectiva nueva la historia de Edipo Rey, para mostrarnos cómo la verdad, que antes se nos mostraba como producto del ejercicio del poder (físico), ahora se constituye en un arma para oponer eficazmente al poder; hay un desplazamiento y una fragmentación de la verdad. Si antes ésta se encontraba en manos de uno de los dos hombres comprometidos en el conflicto, si antes ésta se materializaba en el triunfo de uno de los dos, ahora se va a encontrar repartida en pequeñas partes de verdad que poseen distintas personas, y que irán surgiendo mediante testimonio; poco a poco los fragmentos “reconstruirán el hecho” para configurar la totalidad de tal verdad, con la cual se conducirá a Edipo a la realización trágica de su destino, el cual, ya no está más en manos del implicado; de ahora en adelante el pueblo tendrá el derecho de juzgar, de decir la verdad, de oponer la verdad a sus propios señores, de juzgar a quienes los gobernaban. (Foucault, 1994a).

Una extraña relación comienza a percibirse aquí, entre los conceptos de verdad, derecho y libertad. Desde un origen único, gestado en el individuo, los términos iniciarán un desplazamiento que, incluso posteriormente los enfrentará entre sí.

Continuando con Foucault, al parecer el método de la indagación permanecerá olvidado durante mucho tiempo y sólo resurgirá en la Edad Media retomando otra forma. Nos muestra el autor igualmente, las formas que adopta el derecho Germánico y el derecho feudal. El primero, en cierta forma signado por el azar y la violencia; conflicto que en todo caso no estaba precedido de una acción pública; sino que era continuación de una lucha; una cierta reglamentación de una guerra entre “dos personajes y nunca tres”. En esta instancia, el individuo vencedor posee la verdad, el derecho y ejerce su libertad con plenitud. Por el contrario en el derecho feudal, si bien éste continúa siendo esencialmente germánico, pues persiste la validez del sistema de la prueba, el hecho de que aparezca la prueba social que demuestra la importancia de un individuo en una comunidad, tácitamente plantea una modificación en la estructura de la libertad: si antes la supremacía de uno sobre otro se demostraba en combate, y en cierta forma, cada hombre solo podría procurar defender

el ejercicio de su libertad frente a otro hombre solo, en este nuevo caso, el más “acompañado” ejerce otro tipo de fuerza (de carácter social) sobre el menos “acompañado”; es decir, hay una cierta decisión sobre quien tiene la razón por el número de personas que respaldan una u otra posición.

Foucault no se detiene en esta distinción última, porque como se dijo antes, su mirada no enfoca el discurso de la libertad directamente, sino el de la verdad; es preciso entonces que se tenga en cuenta que cuando en esta reseña se habla de autonomía de los individuos, del ejercicio de la libertad, ello responde a la idea del autor de este ensayo, de que en el relato “ *La verdad y las formas jurídicas*”, subyace el correlato invisible del problema de la libertad política y el de la legitimidad institucional.

Continuando con Foucault, para éste hay una frontera difusa entre el derecho y la guerra, en tanto que el primero se constituye en un modo de prolongar la guerra:

*(...)Se inicia entonces un largo pleito al final del cual aquel que no posee fuerza armada y quiere recuperar sus tierras sólo obtiene la partida del invasor mediante un pago. Este*

*acuerdo está en el límite entre lo judicial y lo bélico y es una de las formas más frecuentes de enriquecimiento(Ibidem:73)*

Vemos aquí pues, como el *jusnaturalismo*. - en tanto que lo consideremos como esa forma bárbara de ejercer su libertad en contra de la de otros-, perdura aunque ahora, con una mínima reglamentación. No hay poder judicial; a lo sumo se le pide al más poderoso que compruebe la regularidad del procedimiento; de ningún modo, que dicte sentencia y haga justicia.

Posteriormente, a finales del siglo XII aparecerá una nueva forma: “*los individuos no tendrán en adelante el derecho de resolver, regular o irregularmente, sus litigios; deberán someterse a un poder exterior a ellos que se les impone como poder judicial y político*”(Ibidem:73)

La figura del procurador en representación del rey o del señor, no solamente actúa “*doblando*” a la víctima, sino que incluso llega a sustituirla asumiendo el daño como propio; se constituye la *infracción*. De allí en adelante el ataque a cualquier individuo es ataque a la ley misma del Estado, a la sociedad y al rey. La exigencia de reparación del daño ya no es solamente de parte de la víctima efectiva. También es preciso reparar la ofensa contra las



instituciones; así aparecen las multas y las confiscaciones con las cuales se enriquecerán las monarquías.

En este punto, ya es patente la pérdida de la libertad de los individuos cuando menos, en tanto que el enfrentamiento ya no se da, en pie de "igualdad". El enfrentamiento es, el de un individuo contra toda la institución representada en el procurador. Por esta época aparecerá un mecanismo que se esforzará por la reconstrucción de la verdad: *la indagación*. "*Indagación entendida como mirada tanto sobre los bienes y las riquezas como sobre los corazones, los actos, las intenciones, etc.*" (Ibidem:81); este método será particularmente utilizado por la inquisición eclesiástica. El sistema de la prueba casi se halla desaparecido, salvo por el uso de la tortura, aun cuando esta ya se encuentra mezclada con la intención de obtener una confesión.

La institución cada vez es más fuerte, su poder se acrecienta en tanto que el individuo prácticamente se halla a merced de sus fauces, casi que completamente indefenso.

Saltamos de aquí a finales del siglo XVIII y principios del XIX; aparecerá lo que Foucault denomina la sociedad

disciplinaria; reelaboraciones teóricas de la Ley penal, caracterización del criminal como aquel que perturba y/o daña la sociedad; aquel que rompe el pacto social; la filosofía del derecho indagará entonces por la pena y los teóricos propondrán en síntesis cuatro formas posibles: la deportación, el trabajo forzado, el escarnio público y la pena del Talión (ojo por ojo...); finalmente estos mecanismos perderán fuerza a la vez que ceden paso a una forma de castigo que habrá de imponerse en la práctica, sin que antes hubiese tenido algún tipo de sustento teórico: *el encarcelamiento*. Pero con la instauración de la prisión paulatinamente se genera una reforma de la legislación penal "*la penalidad del siglo XIX tiene vista menos la defensa general de la sociedad que el control y la reforma psicológica y moral de las actitudes y el comportamiento de los individuos*" (Ibidem:97).

En efecto, las potencialidades del ejercicio de su libertad empiezan a ser vigiladas, sus virtualidades tratan de ser previstas y controladas antes de que aparezcan. Ya no se tratará solamente de castigar las infracciones de los individuos, sino de manejar y contener sus virtualidades. Cobra aquí un sentido diabólico aquella famosa frase puesta en el frontispicio de algunas prisiones: "Educad al niño y no

tendréis que castigar al hombre”, educación que aquí, no esta precisamente preocupada por la realización del ser humano, sino por el ejercicio del poder desde el control social, a través de poderes laterales:

*(...) la policía(...), las instituciones psiquiátricas, la escuela, el asilo, etc.” “...se trata de vigilar sin interrupción y totalmente. Vigilancia permanente sobre los individuos por alguien que ejerce sobre ellos un poder - maestro de escuela, jefe de oficina, médico psiquiatra, director de prisión- y que, porque ejerce ese poder, tiene la posibilidad no sólo de vigilar sino también de constituir un saber sobre aquellos a quienes vigila...” saber que “(...) se organiza alrededor de la norma, establece qué es normal y qué no lo es, qué cosa es incorrecta y qué otra cosa es correcta, qué se debe o no hacer (Ibidem: 100)*

Es pues, esta narración de Foucault todo un recorrido histórico que nos demarca ámbitos de poderes, de fuerzas y debilidades que en el transcurrir del tiempo se transmutan. La normatividad social que se inicia débil junto a hombres que se auto-determinan (relativamente dentro de lo que cabe) crece, se fortalece y cada vez domina y coacciona más. Entre tanto, el individuo, su posibilidad de ejercer a plenitud su libertad hasta donde alcancen sus fuerzas, estaría aplastado, prácticamente anulado por el sistema.

Trataremos entonces, de mirar en este contexto demarcado por Foucault esa relación, o mejor, esa tensión entre dos formas contrarias de entender la libertad; la una denotada en el individuo, y la otra representada y estructurada por la sociedad civil y sus instituciones de poder a través de la normatividad jurídica y social.

## 1.2 JUSNATURALISMO Y SOCIEDAD (O DEL INDIVIDUO Y LA COLECTIVIDAD)

La dirección que tomará el ensayo en este punto, se delinea sobre la relación individuo - sociedad en torno al problema planteado respecto al ejercicio de la libertad (como voluntad colectiva), y de cómo se contraponen en muchas ocasiones al ejercicio de la libertad individual. Algo así como si se tratara de hablar del individuo como enemigo de la sociedad (el criminal); o de la sociedad como enemiga de los individuos (la sociedad panoptizada).

Será necesario, para emprender este camino, hacernos a una mínima idea entonces, de los términos que desde distintos flancos se confrontan y de la delimitación de las dimensiones que de estos, se proponen aquí.

No hacerlo tal vez perjudicaría enormemente el contexto, pues como es sabido, en filosofía una misma palabra

tienen distintos significados, o mejor, distintos sentidos dependiendo de quien utilice el término y del contexto en el que lo haga. Por lo anterior, nos vemos obligados a discurrir en torno al significado y desarrollo de los conceptos de jusnaturalismo, Estado, contrato social, e individuo.

El hecho de que se hable de derecho, así sea derecho natural, implica una noción que señala una ruptura en la génesis de lo humano con la naturaleza. Ahora bien, en el marco del análisis que hasta ahora aquí se desarrolla, el jusnaturalismo se define en la aproximación a un estado de naturaleza anterior a la constitución de cualquier Estado o forma de control social. Nos apropiaremos pues de la definición de Hobbes de derecho de naturaleza, pues no es la intención de este apartado mostrar el jusnaturalismo en los términos románticos de Rousseau, ni con las connotaciones gnoseológico - ontológicas de Spinoza. La razón de esto, es que así lo precisa la idea que manejaremos en algún momento; idea según la cual, el ejercicio de la violencia por parte del individuo sería manifestación de libertad, además de que éste (el individuo), metodológicamente se constituye aquí, si bien en razón de sus cualidades particulares, también por oposición a la sociedad, al Estado y /o a la colectividad, entendiendo en este sentido que *“El derecho*

*de naturaleza(...), es la libertad de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin”*(Hobbes 1983.op.cit)

Es precisamente en los términos en que acaba de decirnos Hobbes, en donde se recoge mejor el espíritu de la noción que exponemos.

Esta definición de *jusnaturale*, es la que parece adaptarse mejor como contraposición de la normatividad en el desarrollo histórico planteado por Foucault. En efecto, es este último tipo de derecho (de naturaleza) expuesto el que a todas luces pierde terreno en los distintos tipos de derecho anotados en *La Verdad y las Formas Jurídicas* y que se radicaliza como su opuesto, en el marco de la *sociedad disciplinaria*.

Pero de otra parte, no se pretende remitir a épocas en las que predominó una forma de derecho ya extinguido; la posición del autor de estas líneas es más bien afirmar que - para Foucault- tales opuestos (discurso del derecho de naturaleza y discurso del derecho colectivo), conviven, luchan y ocasionalmente se ignoran en la actualidad

en un mismo espacio, de la misma forma como lo harían- si se me permite la comparación- el instinto y la razón en un mismo sujeto.

Ahora bien: Foucault nunca nos habla de tal derecho de naturaleza, y las expresiones de resistencia contra el poder se nos muestran más bien como reacción estratégica o como consecuencia emanada de la misma norma. Cabe sin embargo preguntarse, si esta omisión que remite a un instinto de supervivencia corresponde a la idea de que la razón no es más que una forma del instinto enmarcada a nivel de lucha de clases sociales, o de sectores o grupos en conflicto.

En todo caso, Foucault nos habla de juegos de moralidad puestos e impuestos por la burguesía particularmente durante todo el siglo XIX para controlar expresiones de "criminalidad" que empezaron a ser percibidas como formas de lucha social; en aquella fracción del pueblo en que se vio encarnada una peligrosa violencia y una irrespetuosidad con la legalidad, se vio también el germen de la sedición. Formas de agresividad y de "justicia popular" que remontan de alguna manera a las formas jurídicas y aún "pre-jurídicas" del derecho germánico.

En este sentido, bien podríamos entender un derecho de naturaleza efectivamente radicado en la defensa de nosotros mismos, "*por todos los medios posibles*", sin embargo, no es en un contexto "*de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos*"(Ibidem:107), pues si bien en el derecho de naturaleza un hombre tendría derecho a todo, el caso es que, su construcción psicológica estaría impregnada de cultura, y en esa medida, tal hombre estaría igualmente auto coartado por los valores que haya internalizado del medio en el que vive.

Pero por otra parte, su capacidad para discernir respecto a lo que es mejor para sí mismo, tampoco se manifiesta todo el tiempo con la claridad de blanco y negro como supondrían nuestros más contemporáneos maniqueos. En este sentido, lo que se presentaría, serían grados difuminados de discernimiento que operarían en diversos sentidos acorde a circunstancias particulares. Oscilaciones que variarían entre las valoraciones individuales y las valoraciones socio-culturales internalizadas; enmarcado esto en relaciones de poder.

En este sentido la oposición individuo - sociedad, puede convertir al primero en un antisocial, pero no necesariamente, y de hecho no absolutamente en todos los aspectos.<sup>1</sup>

Como se ve aquí, no es un concepto plano de individuo el que se esboza. No el que podría deducirse desde la filosofía de Espinoza, pero tampoco del que se podría concebir en la filosofía de Leibniz; es más bien una combinación de los dos modelos simultáneamente en tanto que consideremos los entes singulares como modos de una sustancia única bajo cierta perspectiva, aunque en ese mismo ámbito podríamos entender la singularidad externa de cada individuo.

En el primer caso, expresión de los intereses de la comunidad manifestados en el individuo; en el segundo caso, circunstancia en la que toda forma de colectivismo se consideraría destructora de la libertad individual.

Así pues, sin desconocer la incidencia de la vida social en el desarrollo particular de la personalidad de los individuos, ello no quita

---

<sup>1</sup> En efecto, un ladrón no necesariamente será un asesino; o un asesino puede repudiar una violación, etc.

que se entienda también como aquel que se expresa por sí mismo, autoafirmándose como un sujeto determinado distinto de cualquier otro.<sup>2</sup>

La tendencia a la anulación de esta última definición de "individuo" es el piso sobre el que se sostiene Foucault en su crítica de la sociedad disciplinaria; diagnóstico con el que coincide Freud, al afirmar que en lo que respecta a la relación con los otros seres humanos (el aspecto social), el individuo no lo acepta plenamente (el tipo de relación) porque las instituciones creadas por el mismo hombre para su protección son fuente de sufrimiento; de algún modo la cultura genera la miseria espiritual hasta el punto de que puede llegar a pensarse que "*podríamos ser mucho más felices si la abandonamos para retomar las condiciones de vida más primitivas*"(Freud,1988:30). Declaración que no deja de sorprender al autor, dado que ella florece y es producto de la misma cultura.

---

<sup>2</sup> Se ha efectuado una simbiosis entre los conceptos de "individuo" y "persona", de tal forma que quede de relieve el concepto "individuo" en función del ejercicio de la libertad y de su interrelación con la sociedad. Las consideraciones que ponen el acento de la definición de "persona" en aspectos axiológicos de carácter "moral" o "trascendental" se han dejado de lado por considerarse un aspecto puramente metafísico que no aportaría tanto, como lo que obstaculizaría el desarrollo del discurso.

Freud apunta entonces a la cultura, diciendo que ella, *“designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí”* (Ibídem:33)

Distanciamiento y finalidad, que como quiera que sea, todo el tiempo se guía por la premisa según la cual...(...) *la vida humana en común sólo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de estos. El poderío de tal comunidad se enfrenta entonces, como “Derecho”, con el poderío del individuo, que se tacha de “fuerza bruta”. Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura(Ibídem:39)*

Pero la supremacía del derecho implicaría, según el autor, sacrificio de los instintos; el desarrollo de la cultura genera coacciones y la justicia exigiría que sea igual para todos. Resaltaremos aquí la segunda forma de rebelión del individuo que el famoso psicoanalista enuncia frente a la coacción: habría restos primitivos de la personalidad aún no dominados por la cultura que luchan en contra de ella.

Freud reconoce una tendencia agresiva en la naturaleza humana y la cultura crearía artificios (como la idea del amor al prójimo) con el fin de aplacar un tanto esos ímpetus de agresividad propios del hombre. De ello surgirá una combinación de “Eros” y “tánatos” (instinto de vida e instinto de muerte).

Resuena pues, en el eco de estos discursos la reivindicación de la libertad del individuo, lo cual es meritorio, salvo por algo que se deja de lado de vital importancia y es que, la “masa” que oprime, coarta o restringe no deja de estar materializada por individuos, cuyos derechos no son menos válidos y aún cuando funcionasen con “mentalidad de rebaño” como afirma Nietzsche, eso no le quita un átomo a la legitimidad de ejercer su libertad en defensa de sí mismos simultáneamente a que lo hacen en defensa de la sociedad. Con mayor razón, si aquellos individuos que atacan la sociedad corresponden a la descripción que encontramos en la *Genealogía de la moral*:

*“...no son... mucho mejores que animales de rapiña dejados sueltos. Allí disfrutaban la libertad de toda constricción social, en la selva se desquitan de la tensión ocasionada por una prolongada reclusión y encierro en la paz de la comunidad, allí retornan a la inocencia propia de la conciencia de los*

*animales rapaces, cual monstruos que retozan, los cuales dejan tras sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil, convencidos de que de nuevo tendrán los poetas, por mucho tiempo, algo que contar y que ensalzar. Resulta imposible no reconocer a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica bestia rubia, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo fuera, tiene que retornar a la selva. (Nietzsche, 1991:47).*

Unido esto a lo anterior ello bien podría constituirse en una plena afirmación de que en efecto, el hombre es *malo* por naturaleza y que de él no se podría esperar otra cosa que injusticia e iniquidad tanto si desempeña el papel de individuo enfrentado a la sociedad, como sí se constituye en representación de aquella.

Aún cuando eso fuera cierto, - lo cual es muy discutible -, la verdad es que el espíritu de la teoría del contrato social, por el solo hecho de concebirse teóricamente, se constituye en punto de partida válido para considerar que el ser humano lucha por superar “su naturaleza”. Sin embargo,

Foucault nos enseña justamente la perversión histórica que se ha dado en los fines del pacto social en la práctica. ¿Qué nos garantiza que sin el pacto las cosas hubiesen sido mejor?. ¿Con qué sería válido contrastar lo dado?.

El desarrollo de este discurso también requiere que se asuman dos perspectivas desde las cuales fijamos la idea de la sociedad: si bien no podemos dejar de lado lo práctico y reconocemos como fundamental la crítica de lo teórico por sus resultados en los hechos concretos, no nos es menos importante visualizar el poder de contención y de dirección que ejerce la teoría sobre las distintas modalidades de su praxis; por ejemplo el hecho de que se consagre en una constitución el derecho a la educación y que se especifique la obligación del Estado a garantizar este derecho, determina un objetivo al que se debe llegar; pero aún cuando no se logre completamente tal objetivo, el caso es que su estipulación intencional mueve a que se dé así sea de manera mínima, proyectándose en la práctica un jalonamiento desde lo que se considera que no debe ser hacia lo que se considera que debe ser. Un acuerdo pues, sobre fines comunes para impedir injusticias y daños de unos hombres a otros justificaría el sometimiento a una forma particular de

gobierno civil, no porque elimine de un tajo la posibilidad de confrontación, sino porque reduciría los índices de violencia entre sus individuos.

Así pues, “*Hallar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común proporcionada por la persona y los bienes de cada asociado, y mediante la cual cada uno, uniéndose a todos, no se obedezca así mismo y quede tan libre como antes...*”(Rousseau:40) resultará válido, no porque ello sea conquistable a plenitud, sino porque sería punto de referencia en el horizonte hacia adelante, y muro de contención hacia atrás (hacia la barbarie y la auto destrucción); pero entonces, - dirá alguien - ¿qué pasa con la denuncia de Foucault respecto a la sociedad disciplinaria?

No se entendería pues a Foucault si asumimos la idea de que es el “*conjunto de la sociedad*” que establece reglas para la convivencia las cuales se proyectarían a un bien común y que están desprovistas de interés particular. No se entendería a Foucault, si asumimos la idea de que el enunciado de la norma significa llanamente lo que reza, ajena a cualquier subterfugio o a estar involucrada en procesos “paradójicamente” contrarios a lo que supuestamente sería “el espíritu” del enunciado.

Pero la postura de Foucault es más compleja; y parte precisamente desde el momento histórico en que el objeto de la penalidad ya no es el cuerpo como objeto central (momento mismo en que aparecería la prisión como castigo institucional), según cita Foucault a G. de Mably en “*De la legislation, Oeuvres complètes, 1789 t. IX p.326: “Que el castigo, si se me permite hablar así, caiga sobre el alma más que sobre el cuerpo”*”(Foucault,1985:24)

El discurso de Foucault en todo caso, desborda el marco de la prisión. En efecto, su análisis - nos asegura- cabría para el manicomio, la escuela, la fábrica...

En *la verdad y las formas jurídicas* (cap. IV) el autor sostiene que “*El panóptico es la utopía de una sociedad y un tipo de poder que es, en el fondo la sociedad que actualmente conocemos, utopía que efectivamente se realizó*”; y termina afirmando que en la actualidad “*vivimos en una sociedad en la que reina el panoptismo*”(Foucault,1994a:99)

Bien. ¿Estaría mal vigilar para cuidar que no se transgredan las normas que garantizan el respeto a los derechos y deberes de todos los ciudadanos?.

En este sentido Foucault nos señala cómo, los sistemas de control social surgen y se establecen “*por el poder, la clase industrial y*



*propietaria*” organizándose de manera autoritaria y estatal, y dando origen a la sociedad disciplinaria a finales del siglo XVIII y estableciéndose “*en una forma de relación política interna de la sociedad del siglo XIX*”(Ibidem, 114)

Así pues, no es el “*conjunto de la sociedad*” la que crea, ordena y distribuye normas, sino que es una parte ínfima de ella, la que lo hace. También es cierto que no es el bien común lo que inspira a los legisladores, sino el cuidado de la propiedad privada y aquello que pudiese relacionarse de una u otra forma con ella. De ello se desprenderá obviamente una normatividad calculadamente interesada. Así nos lo muestra Foucault en su debate con los maos:

*“La justicia penal no ha sido producida ni por la plebe, ni por el campesinado, ni por el proletariado, sino por la burguesía, como un instrumento táctico importante en el juego de las divisiones que ella quería introducir”(Foucault, 1992:63)*

Como se puede ver, lo anterior nos exige pues, abordar la temática del Estado y el ejercicio del poder por una parte; y por otra parte, demarcar con claridad dónde desborda la norma social lo estrictamente

jurídico, así como el tipo de implicaciones en el manejo de la conducta de los individuos y particularmente, la manera como la norma se instalaría y operaría en los individuos. Esto será brevemente esbozado un poco más adelante en este capítulo; y un poco más profundizado en el siguiente.

Continuando donde habíamos dejado a Foucault, éste nos había lanzado una afirmación por cierto un tanto escandalosa: los preceptos de la justicia penal, serían preceptos de clase social organizados como dispositivos de control. Más escandalosa resultará otra afirmación que encontramos salpicada en distintos textos. Afirmación según la cual la “*distribución*” de preceptos morales, de moralidad, se constituye en un medio de control de una clase social hacia otra, con el fin de contener actos de sedición o transgresión de las normas que desestabilizarían el *Statu Quo*. Tal es el tenor de las siguientes citas:

Foucault citando un texto de 1.804, donde un obispo de apellido Watson, en Inglaterra expone en su sermón:

*“Las leyes son buenas pero, desgraciadamente, están siendo burladas por las clases más bajas. Por cierto, las clases más altas tampoco las tienen mucho en consideración, pero esto no tendría mucha*

*importancia si no fuese que las clases más altas sirven de ejemplo para las más bajas”(1994a:106).*

Y en La Microfísica del Poder:

*A partir del momento que la capitalización puso entre las manos de la clase popular una riqueza investida, bajo la forma de materias primas, de maquinaria, de instrumentos, fue absolutamente necesario proteger esta riqueza. Porque la sociedad industrial exige que la riqueza esté directamente en las manos no de quienes la poseen sino de aquellos que permitirán obtener beneficios de ella trabajándola. ¿Cómo proteger esta riqueza? Mediante una moral rigurosa: de ahí proviene esa formidable capa de moralización que ha caído desde arriba sobre las capas populares del siglo XIX. Observad las formidables campañas de cristianización de los obreros de esta época. Ha sido absolutamente necesario constituir al pueblo en sujeto moral, separarlo pues de la delincuencia, separar claramente el grupo de los delincuentes, mostrarlos como peligrosos, no sólo para los ricos sino también para los pobres, mostrarlos cargados de todos los vicios y origen de los más grandes peligros..(1992:91)*

Resultaría interesante ahora, contrastar esta perspectiva para que podamos ver como lo moral y lo inmoral se transmutan una en la otra y viceversa desde la perspectiva de dos opositores que mutuamente se señalan.

Kant no deja de lado el concepto de libertad, pero engendrado en la moral; libertad que no es arbitrariedad subjetiva, sino respeto de la libertad moral individual o la libertad moral del conjunto, que se constituye mediante la ley. Instrumento que regula las relaciones entre los hombres a partir de la decisión voluntaria de acogerse a ella; tal sometimiento es justificado en tanto que este mediado por la razón. Pero además de lo dicho anteriormente le seguirá la afirmación de que lo particular de toda ley es su universalidad. No habría excepciones para las Leyes.

Tal sería la perspectiva de Kant en lo que se refiere al conflicto entre el individuo y la sociedad; más interesante aún es la manera como “instaura” en el individuo natural, la ley moral, que por extensión lo haría apto para la sociedad:

*Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto... el cielo estrellado sobre mi y la ley moral en mí...*

*La primera empieza en el lugar que yo ocupo en el mundo exterior sensible y ensancha la conexión en que me encuentro con magnitud incalculable de mundos sobre mundos y sistemas de sistemas, en los ilimitados tiempos de su periódico movimiento, de su comienzo y duración. La segunda empieza en mi invisible yo, en mi personalidad y me expone en un mundo que tiene verdadera infinidad, pero solo penetrable por el entendimiento y con el cual me reconozco (...) en una conexión universal y necesaria, no sólo contingente como en aquel otro. El primer espectáculo aniquila (...) mi importancia como criatura animal que tienen que devolver al planeta (...) la materia de que fue hecho después de haber sido provisto por un corto tiempo de fuerza vital. El segundo en cambio, eleva mi valor como inteligencia por medio de mi personalidad, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aún de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley que no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito.(1977:201)*

Kant emprende una “cruzada” racional con un vigor verdaderamente admirable para demostrar una fundamentación de la moral que signará la libertad en lo ético y por

ende en lo social. Al contrario de lo que pudiesen sustentar corrientes jusnaturalistas, Kant “salva” la moralidad de su reducción a una simple costumbre, a una cotidianidad social, al convenio, a su utilidad y aún, a supeditarla al logro de la “felicidad”.

En la contraparte, Nietzsche asegura que la idea de libertad nace del dominio de unas clases sobre otras; idea que Foucault recogerá afirmando además una “esencia” distinta de las Leyes a lo mencionado anteriormente:

*Universo de reglas que no está destinado a atenuar sino, al contrario, a satisfacer la violencia. Sería equivocado creer, según el esquema tradicional, que la guerra general, agotándose en sus propias contradicciones, acaba por renunciar a la violencia y acepta suprimirse en las leyes de la paz civil. La regla es el placer calculado del ensañamiento, la sangre prometida. Permite relanzar sin cesar el juego de la dominación; pone en escena una violencia meticulosamente repetida.(1988:39)*

No es, sin embargo, este el espacio para analizar en detalle tales posturas evidentemente contrarias. Más bien, esperamos que en el transcurso del desarrollo de este trabajo, la postura de Foucault se aclare como para que podamos

discernir el lugar que pudiese ocupar el discurso del filósofo francés en el contrapunteo imaginario con las ideas de Kant.

### 1.3 EL ESTADO DE NATURALEZA EN EL MARCO DE LA SOCIEDAD CIVILIZADA

“La historia universal no es más que el desarrollo del concepto de libertad”.(Lübbe,1983:65) Esta afirmación de Hegel indudablemente está delineada sobre la idea de progreso humano, donde la humanización reglada por la racionalidad sería el punto de gemación o de desmembramiento del hombre con respecto a la naturaleza: En efecto, una de las formas de considerar la libertad, está constituida por la idea de emancipación en la génesis de lo humano con respecto a la absoluta determinación del cosmos o de las leyes de la naturaleza. Es decir, que la libertad sólo sería posible en lo social - racional como ámbito propio del hombre. No obstante la perspectiva contraria no retrocede un ápice la lógica de la demostración argumentativa: el individuo sometido a las leyes propias de la sociedad en que vive, renuncia a desplegar toda la libertad que pudiese ejercer, en favor de las reglas de dicha sociedad; pero su autonomía, se halla siempre latente en su propia esencia como ser natural en la naturaleza, es decir, guiado por la

*jusnaturale* en los términos en que lo entiende Hobbes. ¿A cuenta de qué, pues, se renunciaría a la libertad que se encuentra en el estado de naturaleza?.

El espacio histórico que nos muestra Foucault y las modificaciones epocales de los conceptos de verdad y de derecho, nos resulta aquí útil para reconocer la tensión entre estas dos formas de entender la libertad. En este sentido es preciso señalar que la más auténtica *jusnaturale* se encuentra inclusive remontada hacia atrás respecto del derecho arcaico griego y del derecho germánico. Recuérdese que en estas dos formas gemelas del derecho, hay una reglamentación de la guerra o una cierta normatividad para el desarrollo de las luchas.

Pues bien, la forma a la que se desea hacer alusión es más primitiva aún, pese a que periódicamente sea necesario reconocerle parentesco con las formas mínimamente reglamentadas. Referirse a: estado de naturaleza, derecho de naturaleza o a *jusnaturale*, es referirse al concepto que antes describimos con palabras de Hobbes; es reseñar el tipo de hombre ensalzado por Nietzsche o apropiarse del discurso de Calicles escrito por Platón en el “Gorgias”.

De otra parte señalamos que, resulta necesario precisar en qué sentido se utilizará - y hemos venido utilizando- el término libertad, para que no se diluya en su propia ambigüedad (libertad de qué, con respecto a qué o para qué, etc.) Entenderemos pues, que la libertad natural en un hombre ya puesto en la sociedad deba considerarse como libertad política; pero dado que para atender al hombre como ser social, es preciso entenderlo comprendido en el marco de unas reglas que garantizaran la supervivencia de la sociedad a la que pertenece, por extensión hemos asumir también la existencia de un orden político coactivo que garantice la subordinación y respeto al convenio social: El Estado. El proceso de su fortalecimiento y las dimensiones que habría de cobrar en el transcurso histórico se nos ha mostrado ya a través del análisis de las transformaciones históricas de las formas jurídicas.

Recordemos que entre el siglo XVII y el XVIII surge la teoría del Estado como la comunidad de hombres libres que justamente, vivirían bajo los preceptos del Estado por consenso. Así pues, para los filósofos de este tiempo, el Estado representa una institución cuya finalidad era (o debería ser) garantizar la libertad.

Hobbes, Spinoza, Rousseau, entre otros asumirán la teoría del Estado, como pacto; y será en ese ámbito en donde quizás encontramos con mayor relevancia el conflicto del que hemos venido ocupándonos.

Precisamente Rousseau en "*El Contrato Social*" específicamente se refiere, a encontrar una forma de organización en donde las normas que regulen las relaciones entre los hombres, brinden la seguridad de la convivencia social sin que se le reste a los individuos como tales, su autonomía. Idealmente, en términos de Kant, ello se debería dar como "*respeto de la libertad moral de cada uno a la libertad moral del conjunto, hecha posible mediante la ley*"(Ferrater Mora: 1998).

Durante el siglo XIX la concepción del Estado se inclina a entender a éste como equilibrio, bien sea desde la perspectiva del individualismo, o bien sea desde una perspectiva de colectivismo.

Tanto la primera, como la segunda perspectiva respecto a la libertad individual - desde la óptica de Foucault -, sólo serían formas socio políticas de las relaciones de poder que se radicalizan en el totalitarismo en Estados plenos de dominación como forma máxima de anulación de la libertad.

En este sentido Foucault coincidiría con Marx al ver al Estado como una organización política de la clase dominante cuyo fin sería mantener el *Statu Quo*, lo cual realiza enmascarando sus fines estratégicos con preceptos "éticos" de los cuales se abandera y procura difuminar entre la gente, de acuerdo a las necesidades políticas de un régimen.

Foucault, igualmente nos muestra al Estado como una forma de poder centralizado y centralizador que en la actualidad asume papeles distintos y complementarios: Como ente totalizador, pero también, individualizador. Ente que desarrolla "*técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinados a gobernarlos de manera continua y permanente*"(1990:98)

Por su parte, la idea de Estado marxista, resulta absolutizada frente al concepto de poder de Foucault, que cuestiona la concepción de que el Estado es el único lugar de poder o incluso el lugar privilegiado de éste, ya que Foucault plantea que el Estado es más bien un efecto del conjunto de micropoderes presentes en la sociedad. Foucault pone verdaderamente el "dedo en la llaga", cuando se pregunta por lo que es una "razón de Estado" o el tipo

de racionalidad política del Estado, pues en su indagación encuentra que ella (la racionalidad del Estado) se enfrenta en realidad a la idea tradicional de que el gobierno (en tanto que tal) sería esencialmente justo, o que se subordina (el gobierno) a un cierto arte de gobernar según leyes determinadas:

*(...)la razón de Estado no es un arte de gobernar según leyes divinas, naturales o humanas. No necesita respetar el orden general del mundo. Se trata de un gobierno en consonancia con la potencia del Estado. Es un gobierno cuya meta consiste en aumentar esta potencia en un marco extensivo y competitivo.*(Ibídem:127)

Ahora bien, la libertad política del individuo se halla aquí delimitada por las normas establecidas por el acuerdo colectivo o lo que se halla generado en torno a este; pero no es menos cierto que la transgresión es uno, varios o todos los puntos del pacto borran no en derecho, sino de hecho toda limitación social. ¿Será ello indicativo de la supervivencia - en todo individuo que viola las normas -, del deseo de recuperar la libertad primigenia?. ¿Es esto, declaración abierta de que la libertad social o política no resultan suficientes a las aspiraciones individuales?.

Dicho de otra forma y a manera de hipótesis: el individuo respeta las limitaciones a su libertad natural en la medida en que es disuadido por los mecanismos de represión estatal o está convencido de su capacidad para hacerlo; entonces limita el ejercicio de su libertad al marco de las normas impuestas; pero en tanto que considere necesario y factible romperlas sin que crea posible la retaliación social, pasará por encima de las normas humanas cobijado solamente por las leyes que rigen la naturaleza. Con mayor razón aún, si a ello añadimos una concepción individual de la justicia amalgamada con su idea de interés vital particular.

Ejemplos que sustentan esto se encuentran a la orden del día: las leyes que rigen internamente entre los presidiarios por encima de las normas del presidio como institución; o el internado, el colegio para señoritas, las fábricas, los partidos políticos, el ejército, hasta llegar a la misma institución familiar. Todo ello tiene lugar, desde la perspectiva de Foucault, justamente porque no se considera el poder como un ente central Estatal del cual partiría todo el sistema de relaciones sociales y al cual confluiría nuevamente. El poder es, por el contrario un conjunto de relaciones que se entretajan en el sistema social permitiendo muchos núcleos de

poder que se complementan, se atacan o se ignoran, sin que "*exista un principio primario y fundamental de poder que domine la sociedad hasta el mínimo detalle...*"(1991:95)

Esto no significará tampoco "*que el poder político esté en todas partes, sino que en las relaciones humanas se imbrica todo un haz de relaciones de poder que pueden ejercitarse entre individuos, en el interior de una familia, en una relación pedagógica, en el cuerpo político, etc*"(1994b: 109)

Bien podríamos llamar a esto un estado de naturaleza que subyace en los intersticios de la sociedad civilizada. Pero Foucault a su vez, nos lo mostrará de otra forma: Rebelión coyuntural contra formas de encadenamiento premeditadas en la redacción de los códigos. Reacción frente a las formas normativas que emanan de una clase social para contener a otra como defensa clara de la propiedad privada, tal como nos lo enunció anteriormente Foucault .

Todo lo anterior nos reenvía a esas dos preguntas que en gran medida promovieron toda la filosofía griega y que desde entonces perduran: ¿Cómo es posible el uno y lo múltiple?; ¿Cómo se ha de vivir?.

Ahora bien, retomando el problema por otro lado podemos ver que, si bien las reglas nos invitan a existir dentro de un orden (ya sea dado; ya sea creado), el factor político, particularmente la existencia del *zoon politikón* de que hablara Aristóteles no es solamente factor de consenso; también lo es del disenso. A partir de las divergencias sobre el tipo de orden que ha de establecerse, se genera la polarización en todos los grados posibles entre los individuos integrantes de una sociedad.

De manera simple, acaso maniquea pero suficiente didácticamente para ilustrar la idea que aquí se ha venido exponiendo, diremos que la elección de cómo se ha de vivir podría indicarse así: por las leyes de la naturaleza o por las normas de la sociedad: Si, por las leyes de la naturaleza, de manera individual o de manera colectiva; elegida la opción, si en el marco de una sociedad regida por normas o por fuera de ella (bien sea en el aislamiento o en un contexto de ilegalidad, en abierto enfrentamiento; o en un contexto de ilegalidad, de manera subrepticia o mediante la manipulación de las normas sociales).

2- Y si por las normas de la sociedad, por cuales normas de que manera establecidas y por quien, la rigurosidad o flexibilidad de las mismas así como su intencionalidad y alcances.

Como quiera que sea, la elección si bien en el ámbito teórico puede pretender ser absoluta, en la práctica las circunstancias concretas nos hará oscilar hacia uno y otro lado aunque obviamente con predominio de la elección fundamental.

Es necesario ahora, volver una vez más sobre el delincuente, esperando que se entienda por qué éste resulta no anecdótico o didáctico para abordar el problema que se ha venido tratando, sino que en realidad cobra un significado medular.

Nos mostrará Foucault la manera como las condiciones socioeconómicas construirán diversos tipos de delincuentes, los mecanismos que les volverán infames y el sistema que les dará un uso político y económico importante.<sup>3</sup>

Pero la normatividad jurídica y social, que durante el siglo XIX propagaría una fuerte intolerancia de la población en general con respecto al delincuente, en la actualidad se estaría desmoronando en la medida en que cada vez se toleran más irregularidades o ilegalidades.

---

<sup>3</sup> Foucault nos habla de Francia, siglos XVIII y XIX. Sin embargo su discurso es ampliamente asimilable a cualquier lugar de la civilización occidental.



No pensemos en todo caso, que Foucault asume la delincuencia como parte de "*la naturaleza de las cosas*"<sup>4</sup>

En particular - anotará Foucault -, la sociedad burguesa no estaría especialmente interesada en acabar con la delincuencia, en tanto que su existencia le garantiza ciertos beneficios. Legislar vgr: con el beneplácito de los pobres - honrados en determinado sentido bajo la premisa y supuesto de estar haciéndolo para el "*conjunto de la sociedad*", o, con otro ejemplo, brindar un fuerte apoyo o tolerancia hacia el control policial de la población bajo la excusa de que se le está defendiendo de la delincuencia.

Nos pone ahora Foucault al borde del contenido de su discurso, en donde sobresale el predominio del valor de la supervivencia (colectiva o individualmente) sobre cualquier otro valor, dejando ostensiblemente de lado cualquier alusión a lo moral (como no sea en calidad de dispositivo de poder estratégico instrumental)

De ello es muestra vgr: su descripción del desarrollo de los ilegalismos populares (entre el siglo XVIII y el siglo XIX), los

---

<sup>4</sup> Interrogante formulado a Foucault en *Microfísica del Poder*, p.- 95.

cuales estarían signados por tres procesos característicos: inserción de lo delincencial en un horizonte político general; de su articulación explícita en las luchas sociales a través del rechazo a la ley; y una confluencia de diverso delitos y niveles de infracción que ponen cada vez más, a un mayor número de personas al otro lado de la ley.

Ahora bien, ajenos a juicios de valor moral, nos encontramos con una lucha de individuos y de grupos que infringen las normas de la ley, pero cuya transgresión cobra dimensiones de lucha de clases, y de otro lado, nos encontramos con que la ley y la normatividad en general se constituye como mecanismo de dominación que procuran mantener por la presión de los controles, los beneficios de lo delincencial, pero restando al máximo su poder político o su incidencia económica. En nuestra sociedad ello se hace en la actualidad evidente vgr: en el manejo de asuntos como el aborto, el narcotráfico o la prostitución.

Junto a esto, los dispositivos de control se instituyen para "*el conjunto de la sociedad*" como mecanismos indispensables que permitan la vigilancia de las conductas de todos los ciudadanos. Así pues, no habría una naturaleza criminal, sino un juego de fuerzas en donde la individualidad se

manifiesta como ejercicio de su libertad y coincide con las fronteras de lo prohibido o más allá de ellas. Así lo podemos entrever Vgr: en este pasaje que encontramos en *vigilar y castigar*.

*No hay, pues, una naturaleza criminal sino unos juegos de fuerza que según la clase a que pertenecen los individuos, los conducirán al poder o a la prisión: pobres, los magistrados de hoy poblarían sin duda los presidios; y los forzados, "formarían parte de los tribunales y administrarían la justicia". Puede, por lo tanto, ocurrir que el delito constituya un instrumento político que será eventualmente tan precioso para la liberación de nuestra sociedad como lo fue para la emancipación de los negros; ¿Se habría realizado ésta sin él?(1985:296)*

Por último, para terminar este capítulo, es importante que veamos a qué le llama Foucault **libertad**, ya que dentro de las perspectivas anotadas hasta ahora, eso no resulta claro. En la última parte de *Hermenéutica del sujeto*, aparece una entrevista a manera de anexo en el texto, justamente titulado muy significativamente *la ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad*.

Allí el filósofo francés nos hace una aclaración de su posición que es muy importante resaltar: sería necesario no confundir *el tema general de la liberación* con la reconciliación consigo mismo. Y es que, pese a no desconocerse la lucha de liberación de un pueblo tampoco es posible desconocer que *“esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que serán a continuación necesarias para que este pueblo, esta sociedad y estos individuos, puedan definir formas válidas y aceptables en lo que se refiere a la sociedad política”(1994b:108)*.

Y aún cuando para Foucault el ejercicio de las prácticas de libertad exigen un cierto grado de liberación, este insiste en la práctica de libertad, como lo fundamental.

La libertad en todo caso (su práctica), no sería otra cosa que la ética misma, y ésta a su vez sería la práctica reflexiva de la libertad.

Explícitamente nos dice: *“La libertad es la condición ontológica de ética; pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”(ibídem:111)*. Lo cual en lo concreto se ejerce como el permanente cuidado de sí mismo, si bien a través del conocimiento de sí mismo también a través del establecimiento de un cierto número de

conducta o de principios que serían a la vez conocimiento de verdades y prescripciones que al ser puestas en práctica, nos permitiría asumir la libertad como ética.

#### 1.4 EPÍLOGO UNO

Téngase en cuenta todo el tiempo, que hablamos del ser humano y no de un grupo o comunidad determinada. No obstante, no es conveniente ignorar que existen ámbitos sociales en los cuales lo que denominamos aquí “estado de naturaleza”, predomina con mayor acentuación sobre la “Sociedad civilizada” en unas comunidades que en otras. En todo caso, siempre se halla presente (el estado de naturaleza, pero prácticamente nunca en estado puro; precisamente eso lo hace más peligroso. Vgr: la hibridación de lo social y lo *jusnaturale* que se da en las organizaciones criminales, que responderían a formas de asociación el margen de ciertos "intereses de la sociedad en general", donde constantemente el “ajuste de cuentas” responde a otros tipos de “derechos” establecidos dentro de la misma organización. Respeto a las propiedades de los integrantes del grupo, Pero no necesariamente respeto de tales propiedades por fuera del grupo, etc.

Como quiera que sea, solo o acompañado el individuo ejerce su legítimo derecho a

defenderse de todo aquello que siente, atenta contra su integridad y sus posibilidades de desarrollo; pero en el ejercicio de tal libertad, habrá un momento en que empiece a traspasar los límites de lo permitido en el marco de la sociedad (cruzar un semáforo en rojo por ejemplo) y otro momento en que la transgresión sea verdaderamente grave (el asesinato, el robo a mano armada, la corrupción, etc.).

Tales actos de derecho de naturaleza, cuando son circunstanciales y ocasionales, relativamente son normales, y la sociedad civilizada los asume o debe asumirlos como riesgos propios de la asociación. Pero cuando estos actos se vuelven cotidianos y el atropello de los valores éticos de una comunidad se “institucionaliza” y empiezan a dejar de provocar inquietud entre los ciudadanos atentando contra la solidaridad debida entre los miembros de un grupo social, tal sociedad que se ufana de “civilizada”, podemos decir que ha empezado a perder su original razón de ser y se ha perdido en el laberinto de su propia degradación; se ha fijado a un modo de vida resignada y acobardada que oscila entre lo trágico y lo ridículo.

Así pues, desde Foucault podemos hacer una lectura distinta de los acontecimientos sociales, ajenas a una radicalización de lo

ético, pero conscientes de la necesidad de establecer un tipo de ética que permita la convivencia. Es por eso que no podemos seguir pensando dividir la sociedad entre los “buenos” y los “malos”. En ese sentido, no son únicamente los “criminales” los responsables de la depravación; aquellos “buenos” ciudadanos que nunca han matado a nadie y que simplemente se dedican “honestamente” a hacer dinero, cuidar su imagen y gozar la vida; aquellos “buenos” ciudadanos que antes que nada, responden eficazmente al reto de la ley del mercado y que están dispuestos a “destrozar” económicamente a sus competidores si se lo permiten, también están respondiendo a la ley del más fuerte (en tanto que tengan éxito, asume que tienen la razón). Así, pues, una sociedad “pervertida”, en el sentido en que se muestra incapaz de regular mínimamente las diferencias que se presentan en su seno, no puede esperar no tener una alta cuota de individuos con conciencia de su jusnaturalismo exacerbado pero además, una sociedad que no puede garantizar los derechos fundamentales de sus ciudadanos mínimamente, no sólo ha perdido su horizonte ético, sino que ya no tiene razón de ser. Lejos esta la ciudad disciplinaria; pero tampoco desconocemos que en efecto el futuro parece señalar un perfeccionamiento de la vigilancia para el

control, cuya muestra más representativa es en la actualidad el proyecto americano denominado “Echelon P 415”. en estos casos el discurso es el contrario: el control total sobre cada una de las acciones, emociones y pensamientos (por lo menos como objetivo) de los individuos por parte del poder institucional, es el espacio propicio para la rebelión allí donde la normatividad se constituye en el principal enemigo de la libertad.

Frente a esto tenemos que decir, que justamente este tipo de fenómenos no deslegitiman menos una sociedad, en la medida en que sus principios lesionan de gravedad el patrimonio fundamental del ser humano una vez que se cuenta con la vida: su libertad. Sin ella, difícilmente podemos concebir la idea de ser humano.

En efecto, un individuo al que se le enseña lo que debe pensar y hasta donde lo puede hacer; que se le condiciona para que se vista y se alimente de determinada forma; que se le manipula psicológicamente de tal forma para que ría cuando es “razonable” reír y llore cuando es necesario y “humano” que llore, y hasta que se le “ programe” para que se indigne cuando es “patriótico”, “humano” y “ético” hacerlo, es un sujeto; es un autómatas, programado para la “felicidad”. Tal sociedad - su ente de poder

institucional cuyos tentáculos son “invisibles”-, no sólo ha perdido el espíritu de su génesis, sino que su extralimitación de funciones sólo puede conducir a un colapso de la estructura humana de la sociedad.

Solamente, la constante lucha porque la organización social respete a sus individuos y sus individuos se solidaricen con su sociedad, podrá garantizar un mínimo ámbito verdaderamente civilizado en donde la convivencia social armonice con el instinto de supervivencia individual. Al “enemigo” en este caso no hay que derrotarlo, pero sí, estar dispuesto a combatirlo.

## 2. DICTADURA Y DEMOCRACIA: ¿SINCRONÍA DE MARCOS INSTITUCIONALES QUE JUSTIFICARÍAN EL EJERCICIO DEL TERROR?

El tema de esta parte se delimita particularmente en el marco del ejercicio de la libertad en el sistema democrático. Fundamentalmente se perfila a indagar por las reglas impuestas a los ciudadanos por la institución, la manera como son consultadas estas reglas antes de su prescripción, así como la legitimidad de una “última” instancia en la capacidad del Estado de ejercer la fuerza para hacerlas respetar. Todo lo cual nos presenta un problema que bien se puede formular así: ¿se da verdaderamente la libertad política en un sistema democrático?. Y, caso que no, ¿Justifica esto el ejercicio del terrorismo como forma de superar las debilidades de la institución?

Para el desarrollo de éste análisis crítico comenzaremos con la descripción del concepto de libertad expuesto por Kelsen en su texto *Esencia y Valor de la Democracia*, para posteriormente mirar su idea de la voluntad colectiva como sustento principal de la idea de democracia.

Igualmente se confrontarán en este capítulo las definiciones de Democracia y Dictadura según Bobbio y Neumann respectivamente con el fin de captar los puntos de coincidencia (en caso que los haya y sea posible establecerlos) en que los dos sistemas políticos propuestos armonizan en la negación de la libertad. En todo caso la hipótesis que se procurará sostener es que, si el sistema democrático coarta efectivamente la libertad del individuo, entonces cualquier forma de Estado conocido lo hace, lo cual no garantiza que los sujetos del terror tenga posibilidades de plantear hasta la fecha un sistema más justo o menos lesivo para el ejercicio de la libertad.

### 2.1 LA METAMORFOSIS DE LA LIBERTAD

El primer capítulo del texto *Esencia y Valor de la Democracia*, de Hans Kelsen, titulado *La Libertad*, aborda el concepto -libertad- desde la contraposición entre naturaleza y sociedad. Evidentemente, en tanto que la sociedad niega al individuo y sus “desplazamientos” autónomos en cuanto ser natural, el orden social que limita, regula y controla, es coerción. Pero puesto que, de lo que se trata es de entender el concepto de libertad en términos de concreción, “*la libertad natural requiere convertirse en libertad social o política*”. De otra parte, si bien es posible entender lo social como

coerción de la libertad natural, también es posible lo contrario: entender lo natural como subyugamiento del cual sólo lo social nos brinda la posibilidad de emanciparnos de un orden cósmico predeterminado. Antítesis que Kelsen resolverá al interpretar la libertad *“en el sentido de una ley específica” “(...)referida a lo social ( esto es, a lo ético - político y jurídico - estatal) ”* y en este sentido la contraposición naturaleza - sociedad respondería a una conformación de leyes distintas.

Ya puesto el hombre en sociedad, los términos dentro de los que se jugará su libertad serán otros: la confrontación entre la autodeterminación individual y un orden político coactivo: el Estado. Pero dado que *“por naturaleza”* el Hombre desea la libertad, si ha de vivir en un Estado, ese Estado deberá defender y proteger a los individuos (a cada uno de ellos) a la vez que cada uno de ellos *“uniéndose a los demás”* preserve su libertad.

Retomando a Rousseau, Kelsen plantea cómo, lo UNO y lo múltiple únicamente no se manifiestan contradictorios, en ese mítico primer momento de constitución de la sociedad por unanimidad. De ahí en adelante la voluntad de los individuos, su subjetividad no contará para que permanezca la *“...validez objetiva del orden*

*colectivo”*, pues *“...aún cuando el contenido de este orden sea determinado de algún modo por la voluntad de los sujetos a él”*, tal orden se separa del individuo concreto y las veleidades de su voluntad. Una nueva metamorfosis se desarrollará aquí: A partir de la idea de democracia, en tanto que uno de los pilares fundamentales de ésta, hipotéticamente es, el concepto de libertad, sería la sociedad democrática la que mejor nos permitirá entender la libertad política.

Y puesto que el carácter de unanimidad sólo resulta posible en ese primer momento de creación de un orden social, lo que primará de ahora en adelante será la aproximación a la idea original (de unanimidad) concretizada en la determinación de las decisiones con base en la mayoría.

Esta metamorfosis implicará una nueva aceptación: Hay autodeterminación en el hecho de la subordinación a la voluntad de la mayoría, tanto si se parte de esta mayoría como si se está del lado opuesto, pues ello hace parte de la aceptación de las reglas de juego, ya que se está consciente de que la idea de mayoría en relación con la libertad, es la pretensión del sistema democrático de *“...hacer libres al mayor número posible de hombres”*. De este modo, puesto que las decisiones tomadas cuentan

con la aprobación de la mayoría, las voluntades individuales de esta mayoría se concretizarían en las prescripciones del Estado.

La discordancia de esto, se manifiesta protuberantemente en la imposición a las minorías de decisiones que negarían su libertad, ante lo cual Kelsen desarrolla una resolución teórica que se presenta así:

1-Es posible procurar un cambio de opinión en amplios sectores que propenda por hacerse a una mayoría.

2-Si bien la libertad del individuo pierde terreno en el proceso, la libertad de la colectividad se constituye.

3-Ya no habría predominio o dominación de un hombre sobre los otros, pues si bien es cierto que uno o varios de ellos detentan efectivamente el poder, sólo lo hacen de una manera hipostasiada, pues el imperio de la Ley emanada de una voluntad colectiva, deja a quienes realmente ejercen el poder, “*como meros órganos*” de éste. Poder que obtiene su fuerza del ejercicio de la libertad de los individuos en relación orgánica con los otros individuos para crear el orden político al que se someterán para ser “*libres*”. “*El ciudadano sólo es libre merced a la voluntad colectiva*”(1934: pags 15 a 18).

Kelsen ha efectuado un desarrollo racional de la libertad para encerrar el concepto cada vez más hasta los límites en donde

todavía es posible concebirla, pero ya no en términos de una libertad concreta individual, sino en términos de una libertad colectiva abstracta. El análisis de la validez de esto último será pues, punto obligado para el desarrollo de este trabajo.

## 2.2 DICTADURA Y DEMOCRACIA

Pero antes de entrar en el análisis del texto de Kelsen, es preciso ubicar la libertad en funcionamiento en el marco de las dos formas de Estado teóricamente instituidas: la dictadura y la democracia. Esto, en razón de que, desde el análisis que hemos venido trabajando en la relación normatividad - libertad, la idea de sociedad disciplinaria de Foucault se mueve como un mecanismo reglador que parece no hacer distinción entre estos dos sistemas políticos, por una parte, y por otra, porque también parece lícito asumir que las formas de resistencia que se presentan en las relaciones de poder mostrados por Foucault bien podrían ser un reclamo de una forma de democracia más auténtica aunque menos institucional. Aparentemente resultaría suficiente desarrollar el discurso en la relación libertad - democracia en virtud de su histórica y formal relación, pero dado que desde esta identificación de la democracia con la libertad se ha elaborado la crítica fundamental al autoritarismo, es pertinente partir de sus propias definiciones para



distinguir las y analizar sus contenidos, ya que si en tal análisis la distinción se hace imposible, toda la crítica al autoritarismo como enemiga de la libertad, vendría a constituirse en crítica de la democracia.

Particularmente, de todo lo anterior deberá resaltarse (desde la idea de Foucault de sociedad disciplinaria), si tal idea corresponde en realidad a una crítica del filósofo francés a cualquier tipo de organización política (en cuyo caso habríamos de aceptar su discurso como abiertamente anarquista opuesto a todo tipo de autoridad estatal), o si más bien, hubiésemos de identificar su crítica a tipos de dictadura sutilizada que se enmascaran bajo el título de democracia; (o quizá también pudiésemos llegar a asumir, que tal forma de organización política en la práctica resulta inconsecuente o imposible).

### 2.2.1 Democracia

Norberto Bobbio define la democracia como el sistema político caracterizado *“por un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen quién está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué procedimiento”*; de esta definición no podemos apartar su significación más literal a saber, Gobierno en que el pueblo ejerce la soberanía,

eligiendo a sus dirigentes, y cuyos mecanismos de concreción requieren como condiciones:

1- *“El derecho de participar directa o indirectamente en la toma de decisiones colectivas para un número muy alto de ciudadanos”*.

2- *“La existencia de reglas procesales”* Vgr: la mayoría.

3- *“Que aquellos que están llamados a decidir o a elegir a quienes deberán decidir, se planteen alternativas reales y estén en condiciones de seleccionar entre una u otra”*.

Tales condiciones, si bien no son suficientes para garantizar un gobierno democrático, sí son condiciones necesarias para caracterizar la democracia. Es preciso denotar también, como diferencia frente al autoritarismo, no *“la ausencia de élites, sino la presencia de muchas élites que compiten entre ellos por la conquista del voto popular”*.

Y como *“diferencia sustancial”* de acuerdo con Bobbio, su contenido mínimo que la distancia del autoritarismo, es la (...) *Garantía de los principales derechos de libertad, existencia de varios partidos en competencia, elecciones periódicas y sufragio universal, decisiones colectivas o concertadas o tomadas con base en el principio de mayoría. (...) en todo caso*

*siempre después del debate libre entre las partes o entre los aliados de una coalición de gobierno.(1989: pags 15 a 31)*

Se podría añadir otras particularidades, pero significativamente en el marco de esta definición mínima dada, es posible - sin que se le reste su sentido más profundo a la idea de democracia -, plantear su crítica desde estos contenidos que conduzcan a establecer diferencias y similitudes entre ellas, pero fundamentalmente en función del concepto de libertad.

### 2.2.2 Dictadura

Neumann, (*El Estado democrático y el Estado autoritario en Notas sobre la Teoría de la Dictadura*), entiende por dictadura “*el gobierno de una persona o de un grupo de personas que se abrogan el poder dentro del Estado y lo monopolizan, ejerciéndolo sin restricciones*” y cuyos mecanismos de concreción exigen el ejercicio del poder “*a través del control absoluto de los medios de coerción*”: “*el ejercito, la policía, la burocracia y la magistratura*” en una dictadura Simple. Pero cuando se apela al apoyo popular, ejerciendo el poder de manera personal, la denominará dictadura Cesariana. Y por último, describirá la dictadura totalitaria, como aquella en la que, además de que se hallan presentes todos los elementos anteriores, también se ejerce “*(...) el control de la educación, los*

*medios de comunicación, las instituciones económicas*” para hacer compaginar el conjunto de la sociedad y la vida privada del ciudadano con los intereses de la dictadura.

Igualmente habría, según Neumann, cinco factores característicos de la dictadura totalitaria moderna los cuales es preciso tener en cuenta como diferencia esencial respecto a la democracia:

1- Transición de un Estado de derecho a un Estado policial.

2- “*Transición de la difusión del poder*” del Estado liberal “*a su concentración en el totalitarismo*”.

3- “*Existencia de un partido estatal monopolizador*”

4- “*Transición de los controles sociales pluralistas a los totalitarios*”

5- “*Confianza en el terror como instrumento disuasivo e intimidador altamente efectivo en contra del individuo*”(1968: pags 219 a 238)

Ahora bien, teniendo como punto de referencia la idea de democracia en tanto que se la supone paladín de la libertad e inclusive políticamente, la libertad misma, constatar que el ideal no corresponde a su praxis real y/o que su praxis en esencia corresponde a una estructura dictatorial, sería suficiente para concluir que la democracia como la dictadura son

instancias estatales de poder, negadoras de la libertad en cuya base coinciden los términos de referencia foucoltianos de la sociedad disciplinaria; pero antes de hacerlo es preciso revisar la idea de autonomía en el marco de la democracia que la óptica de Kelsen nos ha mostrado.

### 2.3 DE LA IDEA DE DEMOCRACIA A SU PRAXIS REAL RESPECTO A LA LIBERTAD

En la primera parte de este capítulo, “*La metamorfosis de la libertad*”, se mostraba cómo la libertad del individuo en tanto que tal, se diluía en el sistema democrático para llegar a constituirse la libertad de la colectividad social. La parte ya no podría ser libre sino en tanto que se considerara en relación orgánica con las otras partes, logrando un todo por fin libre, o altamente aproximado a la libertad total.

Pues bien, no será abusivo decir que el enunciado que a la letra reconoce la negación de la libertad del individuo para afirmar la libertad de la colectividad social, empata como el tornillo a su tuerca con la *vox pópuli* que reza así: “la propiedad pública es propiedad de todos, es decir, no es propiedad de nadie”. En esa medida, aquello que en abstracción logra la democracia para una “gran mayoría” se constituye en una pérdida para otra mayoría concreta en cuanto compuesta por

individuos, pues para lograr imponer (si es que ello se da efectivamente) la voluntad colectiva, es preciso que cada uno de los individuos que la componen limiten su libertad en torno a las reglas que se establecen.

Así, para beneficiar a quienes de otra manera tendrían muy menguado este derecho social, es preciso recortar en otros el alcance de su libertad en la medida en que la libertad de unos implica coerción de otros. Recortada a aquellos que gozan de un exceso de libertad en detrimento de la de otros, teóricamente sería posible lograr un equilibrio de fuerzas que garantice socialmente la igualdad en términos de libertad; igualdad que respecto a la toma de decisiones se constituye en igualdad de poder de cualquier individuo respecto de otro; supremacía de las mayorías sobre las minorías a la hora de elegir quién habrá de tomar las decisiones colectivas; pero posteriormente, sumisión de los más a manos de los menos cuando de hecho se toman las decisiones, ya que allí la incidencia de los sujetos que eligen es nula aún cuando permanezcan como mayoría.

Bien podría reprochársele a este argumento que se está desconociendo el sentido de responsabilidad con respecto a la decisión

primera (elegir a quien ha de tomar las decisiones) ya que sería "obvio" que se eligió, con previo conocimiento y consentimiento tanto de las ideas generales que (supuestamente) se implementarían como de la persona o personas que las ejecutarían.

En este caso, la mayoría asume la responsabilidad de las decisiones que en particular se tomen en función de concretizar las ideas generales con las cuales estuvo de acuerdo.

Gran cantidad de objeciones saltan a esta réplica a partir de la imposibilidad de conocer lo que ha de venir:

1-Nada garantiza que las ideas generales por las que optó la mayoría resulten ser las mejores o las más convenientes. ("¿más convenientes" para quién?). Recordemos en todo caso cómo Foucault nos ha mostrado que en la lucha dada en las relaciones de poder, "lo mejor" y lo "más conveniente" se constituye en la lucha misma y terminará siendo imposición de poder. Recordemos igualmente, que desde su perspectiva no hay una relación entre el significante y el significado, sino que el primero se halla en medio del conflicto y es inclusive, el conflicto mismo.

2. Nada garantiza, que siendo tales ideas generales las mejores, las decisiones particulares que se tomen se reviertan en la

concreción real de tales ideas, puesto que en gran medida ellas se hallan a merced del azar ya que (...) *las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha. No se manifiestan como las formas sucesivas de una intención primordial; no adoptan tampoco el aspecto de un resultado. Aparecen siempre en el conjunto aleatorio y singular del suceso*(Foucault, 1988:13).

3-Nada garantiza la idoneidad y la honestidad del elegido respecto a sus postulados enunciados a fin de ser electo.

4-Nada garantiza la idoneidad de los electores (y si tenemos en cuenta el interés particular frente al interés comunitario, nada garantiza su honestidad tampoco).

Así pues, desde lo dicho antes, la voluntad colectiva de que habla Kelsen, única instancia en donde el ciudadano sería libre, se halla oscurecida como argumento de la democracia por la posibilidad (altísima si nos referimos a hechos concretos) de estar viciada por el desconocimiento, la mezquindad y la manipulación de las ideas; la racionalidad ética que demanda idealmente el proceso está por fuera del juego y la elección se da por afectividad, instinto o necesidad.

"Aun cuando así fuera" - objetará alguien - "...el hecho es que eligió, y si no lo hizo en el marco de dos o más opciones,

racionalmente (es decir, en el balance de los pros y contras de ellas para decidirse por una de estas), lo hizo entre elegir racionalmente o hacerlo por afectividad o instinto, o eligió entre negar su propia necesidad en favor del bien común y suplir su necesidad”.

Justamente en estos términos es como resulta posible para Kelsen mantener discursivamente la libertad hasta el final en donde es más estrecha; del mismo modo el Estado autoritario podría argumentar que la libertad nunca es negada, pues el individuo, si es que realmente lo quiere, puede sublevarse contra la autoridad, montarse en una oposición clandestina y en último término, elegir entre vivir o morir.

Sin embargo, en el discurso de Foucault el sentido de la relación Estado - Individuo, cobra otra dimensión. Primero, porque tal relación se asume dentro de la idea de poder, la cual no es una función de consentimiento, como se derivaría de la forma '*democracia*', (y aún, de aceptación o resignación al autoritarismo), pues no hay renuncia a las libertades como transferencia de derechos a unos pocos aunque ello no impida la posibilidad de que el consentimiento llegue a ser condición de existencia o mantenimiento de poder. Por el contrario, el ejercicio del poder como

relación "*no es por naturaleza la manifestación de un consenso*". Y segundo, porque en "*el gobierno de hombres por otros hombres - en el más amplio sentido del término - se incluye un elemento importante: la libertad*"(Foucault:1991:86). Esto último para sustentar la idea según la cual sólo sería posible ejercer poder sobre sujetos libres, y en tanto que son libres.

Si con lo anterior se argumenta que a pesar de eso, persiste una voluntad colectiva, ello no sería óbice para descalificarla, puesto que ésta terminaría siendo un ente abstracto manipulador - tanto de dirigentes como de dirigidos -; gobierno emanado, no de una metamorfosis de la libertad en sentido positivo, sino de una aberrante monstruosidad intocable que, como dijera Nietzsche en el *Zaratustra*, se oculta bajo una máscara: el Estado libre.

Y es que, en este punto, consideramos específicamente que el discurso de Foucault no es un discurso contra el poder, sino como dice Geymonat: "*Lo que pretendemos combatir con nuestro análisis no es la existencia de un poder, sino su transformación en algo intocable, esto es, en una entidad metafísica*"(1991:47). En todo caso, esta crítica cuestiona la validez del Estado democrático en sus pretensiones de sustentar sus mecanismos en una voluntad

ético – racional. Pero además, cuestiona también el supuesto de que la voluntad “colectiva” realmente incide de manera determinante en las decisiones políticas finales.

Lo primero, porque como ya se ha insistido suficientemente, desde Foucault tanto la legalidad como la legitimidad supuesta de una institución de poder se instituye en su misma capacidad de detentarlo, y lo segundo, porque tal voluntad (ético – racional) con carácter colectivo es sólo una expresión hipostasiada de los intereses particulares que intervienen en la lucha por el poder. En ese sentido, la pretensión de organización de una sociedad global regida por el convenio que supone la democracia sería sólo una perpetuación del *Statu Quo*. Al contrario de la idea utópica según la cual, habría determinaciones emanadas, conducidas y dirigidas al y por el “conjunto de la sociedad”, Foucault sostiene “(...) *“el conjunto de la sociedad” es aquello que no hay que tener en cuenta a no ser como objetivo a destruir. Después, es necesario confiar en que no exista nada que se parezca al conjunto de la sociedad*”(1992:44).

El aspecto ético - racional ha resultado pertinente, en tanto que desde allí se concibe la libertad para elegir entre el “bien y el mal”. Ahora bien, es preciso rebasar la insinuación de esta voluntad colectiva que toma decisiones. Para hacerlo resulta conveniente analizar una facultad en el elector: su capacidad para discernir y el paradigma desde el que lo hace.

La democracia al establecer una edad para otorgar la ciudadanía, pone de manifiesto la idea de Kant expuesta en su artículo “*Respuesta a la pregunta: Qué es la Ilustración?*”. Es de suponer que aquellos a quienes habilita el sistema para tomar la decisión de elegir han salido “*de su condición de menor de edad*”, es decir, que a partir de ese momento se encuentran en capacidad de “*servirse de su propio entendimiento sin la dirección de otro*”(1986).

Este enunciado no retrocede un ápice frente a la afirmación de Descartes de que “*la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso es igual en todos los hombres*”, puesto que el acento en el término juzgar, no se demarca en el hecho de elegir, sino en el de discernir. Pero este discernimiento, en caso de que lo haya, se encuentra determinado por la educación política (aunque no totalmente, sí muy ampliamente) que tanto en un gobierno

democrático como en uno autoritario está abiertamente enfocado a fin de que se apoye las prácticas que sean precisas (entre ellas el uso de la violencia y la represión) con el objetivo de mantener el *Statu Quo*, suprimiendo las alternativas que lo pongan en peligro.

Así, el ejercicio de la libertad estaría supeditado a las reglas impuestas por una forma de Estado en tanto que este mismo (el ejercicio de la libertad), moviéndose en tales límites se constituiría en instrumento justificativo de la sujeción. Y aún, estos márgenes de libertad en todo momento tienen la posibilidad de ser estrechados a su mínima expresión bajo premisas de carácter jurídico en donde cabe la manipulación en la interpretación: Estatuto de seguridad, conmoción nacional, estado de excepción, interés vital de la nación, seguridad nacional, etc. En el caso más laxo, se permitirá la libertad de expresión en tanto que no se pase del dicho al hecho; *“Razonad tanto como queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced”*(*Ibidem*) recitaría en comunión con el déspota ilustrado la sociedad más democrática.

Así, el espacio para el discernimiento se subordina al paradigma en torno al cual es posible hacerlo. El ejercicio de la libertad no prevalece en el marco más amplio del

espectro racional, sino que se desplaza en espacios controlados para individuos adoctrinados en las “bondades” de la coerción.

El espacio de la lucha como resistencia a las instancias de poder en el marco del sistema democrático, se muestra en este punto altamente coercitivo diluyéndose aquí las posibles diferencias respecto a una dictadura: La sociedad disciplinaria deja de mostrarse en sus manifestaciones sutiles para develar su interés más esencial: detentar el poder; lo cual en concreto se hace a expensas del pueblo.

En esta misma dirección, no dejan de ser significativos los límites y el sentido del ejercicio de la libertad encarnados en los movimientos populares, a los cuales *“(...) se les ha presentado como producidos por el hambre, los impuestos, el paro; nunca como una lucha por el poder, como si las masas pudiesen soñar con comer bien pero no con ejercer el poder”*(1992:32).

Y no deja tampoco de ser significativa la afirmación de Foucault según la cual, una de las formas de contrarrestar el peligro de la sedición y de sublevación contra el poder fue la instauración de un tipo de moral en la escuela primaria que a través de una ética en la alfabetización, transmite la norma requerida por el poder debajo de la letra(*Ibidem*:62).

Pero aún dentro de estos límites mínimos, la democracia teóricamente exige como necesidad, que los electores estén en condiciones de deliberar y elegir con base en el conocimiento; que requieren igualmente, tener acceso a información verídica, para que desde allí sopesen la misma y finalmente decidan autónomamente. ¿Podrán hacerlo en una sociedad en donde los sectores que concentran el poder económico y político utilizan como instrumentos de dominación entre otros, la educación y los medios de comunicación?. Desde allí, lo cierto y lo erróneo está predefinido en función de sus intereses.

Lo cierto es que, desde la lectura de Foucault, bien podemos entender que existiría una educación para todo el mundo, que permitiría un mínimo desenvolvimiento en torno a funciones mecánicas; espacio de aprendizaje que simultáneamente se aprovecharían para la internalización de los valores "correctos", los cuales posteriormente se refuerzan insistentemente a través de los medios de comunicación: educación para electores. Habría también, una educación intermedia para los futuros mandos medios, que garantizaría las expectativas de "progreso" y "éxito" en una sociedad "libre" y que "mostraría" cómo el sistema en el marco de

sus límites prescritos otorgan la posibilidad de alcanzar un sitio respetable en la sociedad a partir del esfuerzo individual.

Habría por último, una educación para futuros dirigentes que los habilitaría para "entender" cuales son las verdaderas necesidades de su pueblo y como habrán de suplirse. El cedazo que determinará los niveles de acceso, primordialmente será económico, pero para prevenir el problema de los "colados", las prescripciones, los contenidos del pensum (ante todo la forma de abordarlos), el tipo de ambiente académico sumado todo ello al refuerzo de las normas permanentes que llegarán a internalizar los novatos, serán la garantía de que la estructura social siga su "cauce normal". Es a esto en alguna medida a lo que se refieren los prerrequisitos para ocupar cargos de alta dignidad. No obstante el ideal señala que *"la mayoría de los adultos tiene derecho, a ocupar cargos públicos presentándose como candidatos en elecciones"*(Dahl, R., 1991:288) para tal fin.

Pero esto es un derecho nominal, - caso que no se coarte explícitamente - pues solo una minoría de estos adultos han tenido acceso a la posibilidad de idoneidad. El problema aquí como crítica de la democracia parte entonces, de la relación saber - poder, en tanto que el presupuesto democrático



presupone una distribución homogénea del conocimiento que se proyectaría en una distribución equitativa del poder. Pero para Foucault precisamente este binomio saber – poder, se constituye objeto de la lucha y medio de la misma; y es que el conocimiento no es paradigma o “justo medio” que equilibra las fuerzas que combaten por el poder, ni se halla fundamentado en verdad alguna. Por el contrario “(...) el conocimiento es siempre un desconocimiento” además de que “(...) es siempre algo que apunta, maliciosa, insidiosa y agresivamente, a individuos, cosas, situaciones”(1994a:31).

El conocimiento es pues, clasificado, controlado y distribuido por la institución para contrarrestar su peligro: descalificando unas formas de saber y convalidando otras; mostrando un sentido predeterminado del discurso y ocultado otro; estableciendo autoridades del discurso y privilegios en su manejo... Ya en el primer capítulo de *La verdad y las formas jurídicas* Foucault nos hacia entrever esto, que consideramos es su posición más central: “(...) *Las condiciones políticas y económicas de existencia*” son las condiciones a través de las cuales “(...) *se forman los sujetos de conocimiento*” y “(...) *las relaciones de verdad*”. (Ibidem)

Con todo esto, la posibilidad de encontrar en el ciudadano común las cualidades que se requieren para estar involucrado en esa “*voluntad colectiva*” son mínimas. Y es que, “*el problema de hacer una tal armonía..*” “*..no es lograr un compromiso entre el interés general y el individual, bienestar común y privado en una sociedad establecida, sino crear la sociedad en la cual el hombre ya no esté esclavizado por instituciones que menoscaben la autodeterminación desde un principio*” Marcuse, H.19xx:170).

#### 2.4 DEMOCRACIA Y DICTADURA: SU IDENTIDAD

En el segundo apartado de este capítulo, se han denotado las características de las dos formas de Estado concebidas de manera general por la teoría política. Decíamos que en sus propias definiciones resaltan, - por su forma, mecanismos y procedimientos- sus diferencias. Se abordará ahora un intento por establecer su posible identificación; es decir, las instancias en las que no es posible verlas disímiles a partir de sus contenidos esenciales, a partir de constituirse en detentadores del poder, a partir de sus objetivos y a partir del manejo político en pro de mantener el *Statu Quo*; esto con el fin de señalar, de qué manera el Estado en general, su existencia, afecta la libertad del individuo en virtud de que éste (el Estado), no se sustenta en una voluntad

colectiva y en cambio sí pretende controlar los comportamientos del individuo, con lo cual se abriría una puerta grande para justificar las acciones del terror.

*“Históricamente” - comenta Marcuse - “Aún en las democracias más democráticas, las decisiones vitales y finales que afectan a la sociedad como un conjunto, han sido constitucionalmente o de hecho, de uno o de varios grupos sin control efectivo del pueblo mismo”(ibídem:181).*

Evidentemente, la concreción de los términos establecidos en el pacto social, se da en la formulación de leyes particulares tendientes a su aplicación; su formulación en manos del parlamento como ente legislativo, toma una primera distancia entre el querer del pueblo y la interpretación parlamentaria; es decir, que desde ahí la voluntad colectiva de la generalidad, se reduce a la voluntad colectiva de la comunidad del parlamento; fácilmente los intereses particulares de los representantes se verterán en componendas que desdibujan la intención inicial. La aplicación de ellas (de las leyes), de otra parte constituirá una nueva desviación que distanciará aún más el sentido inicial del querer colectivo; esto es, que el poder ejecutivo y el poder judicial encargados de darle efectividad igualmente harán una

interpretación que partiría de la subjetividad entrando a juzgar nuevamente la primacía de voluntades particulares sobre la “voluntad” colectiva. Voluntad particular, decisión subjetiva que al pasar por factores psicológicos, culturales, políticos, éticos, religiosos, etc., se concretiza en una decisión que se presume emanada de una voluntad colectiva.

Es por todo lo anterior que resultan válidos los interrogantes de Foucault, ya que desde ellos sospechamos la sociedad disciplinaria, pero también porque se constituyen las preguntas fundamentales de la actualidad:

*¿Quién toma las decisiones en mi lugar?  
¿Quién me impide hacer tal cosa y me dice hacer tal otra? ¿Quién programa mis gestos y mi empleo del tiempo? ¿Quién me fuerza a vivir en tal lugar mientras trabajo en otro?  
¿Cómo se toman estas decisiones con las cuales está completamente articulada mi vida?(1992:178)*

Por esto es que enunciar una diferencia entre los postulados: 1- “(...)sistema político caracterizado por un conjunto de reglas que establecen quién está autorizado para tomar decisiones colectivas y bajo qué procedimientos” y 2- Sistema caracterizado por el gobierno “(...)de una persona o de un

*grupo de personas que se abrogan el poder dentro del Estado y lo monopolizan, ejerciéndolo sin restricciones*” no parece ya, tan fácil.

Salvo por las reglas y procedimientos, el ejercicio real del poder se halla monopolizado y sus restricciones no son óbice para que dentro de este margen se procuren y logren imposiciones arbitrarias. De otra parte, tampoco es tan cierto que en la dictadura se ejerza el poder absoluto, sin restricciones, pues si bien en este tipo de Estado existe un gran dominio de la violencia como instrumento coercitivo al imponer sus políticas, y que quizás sin ella no podría sobrevivir mucho tiempo, *“tampoco podría durar mucho sin una considerable identificación del pueblo oprimido con sus gobernantes”*(Neuman, Frank:1968:230). La propia dictadura precisa establecerse unos límites con el fin de no perder identificación.

Ahora bien, las reglas y procedimientos no pueden quedar a salvo de la crítica (ceder en esto sería entregarse a unos supuestos fundamentos que estarían por fuera de los contenidos pero en todo caso siempre presentes en el ideal democrático).

Reglas y procedimientos, también hacen parte del *“(...)mercado de ideas”* *“(...) Organizado y delimitado por quienes determinan el interés nacional y el del individuo”*(Marcuse,H:1977:99) y en ese sentido, reglas y procedimientos elaborados a la medida de los intereses de quienes finalmente han de usufructuarlos.

Dicho lo anterior, tampoco se observaría distancia entre un *“gobierno en que el pueblo ejerce la soberanía eligiendo a sus gobernantes”* y una dictadura que cuenta con el apoyo popular.

En cuanto al *“derecho a participar”* directamente o de manera indirecta *“ en la toma de decisiones colectivas para un número muy alto de ciudadanos”*, se insinuó su refutación en el análisis de la idea de Kelsen sobre la voluntad colectiva. Respecto a la necesidad de que se *“planteen alternativas reales, y que se esté en condiciones de seleccionar entre una y otra”*, a lo ya dicho en el capítulo anterior, habría que añadir que tales alternativas bien pueden corresponder a dos o más opciones efectivamente distintas (Vgr: predominio de la seguridad, o de la educación, o del bienestar social de la comunidad, o de la economía, etc.), pero en un sentido ya determinado de antemano y no en sus fundamentos, lo cual implicaría una verdadera alternativa. (Una verdadera revolución).

En todo caso, un sistema que controla, selecciona y distribuye las alternativas y que utiliza unos ciertos procedimientos para dismantelar cualquier propuesta adversa a los intereses de quienes detentan el poder, es autoritario de suyo.

Tanto para la democracia como para la dictadura, habría entonces propuestas “indecentes”, cosas que no se deben decir; que no se pueden decir; cosas que no se tiene el derecho de proponer. Así, el “*pensad todo lo que queráis, y sobre lo que queráis (...)*” encuentra su más grave obstáculo en la dificultad para hacerse a su materialización, pero también en los ámbitos de su enunciación. No se puede hablar de cualquier cosa en cualquier parte. Si se ha de hablar, Vgr: contra el *Statu Quo*, en principio no es deseable, “no es razonable”, no se debería hacer. Pero si ha de hacerse, en todo caso, que se haga en el ámbito en donde el discurso es más inofensivo: el *güeto* académico, la cafetería o la taberna en la charla informal; de ningún modo en la plaza pública.

Como quiera que sea, hay una definición entre lo permitido y lo prohibido, entre lo que es “razonable” y lo que es francamente “descabellado” y por sobre todo, hay una

delimitación, no natural, sino socio - estatal entre lo erróneo y lo verídico. Así, la supuesta voluntad colectiva, desde antes de serlo, ante todo era voluntad de verdad.

Aquellas alternativas reales que se ofrecen para ser elegidas, se constituyen en un velado comentario del discurso supremo que pese a que se diga por primera vez, “(...) *había sido ya dicho...*” “(...) *El comentario limitaba el azar del juego de una identidad que tendría la forma de la repetición y de lo mismo*”(Foucault:1996:27)

¿Sobre qué entonces, se sustenta la libertad en la democracia?. Quizás en la doctrina:

“*La doctrina vincula a los individuos a ciertos tipos de enunciación y como consecuencia les prohíbe cualquier otro*(Ibidem:37)”

Pero, puesto que el poder se ejerce donde existe un cierto tipo de libertad, no deja de existir también posibilidades de resistencia, “- *de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias de inversión de la situación-*”(Foucault:1994b:126). Formas de expresión de la libertad que bien bordean o se pasean en los espacios de lo ilegal y lo prohibido y que no distinguen formas de gobierno ni tampoco son generadas por posturas políticas determinadas. El papel preponderante que hoy en día juega el

manejo de la minoría en el marco de lo democrático, es en cierto sentido, la preocupación por el control de estas formas de resistencia a través de mecanismos y políticas que buscan “(...) consolidar la democracia participativa, la construcción de un nuevo ciudadano y el fortalecimiento de la sociedad civil” “(...) que se encamina a fomentar y fortalecer el ejercicio de los derechos económicos, sociales y culturales de todos los ciudadanos y a democratizar las relaciones sociales. Y particularmente aquellas entre la ciudadanía y el Estado, con base en el pluralismo y la tolerancia”(Compes:1997).

Pero los límites de los significantes de esta letra, su concreción y sentido, no escapan al ejercicio de las luchas de poder. Igualmente, estas políticas se esforzarían por abarcar otras formas de resistencia y lucha anti - autoritaria: “Oposición al poder de los hombres sobre las mujeres, de los padres sobre los hijos, de la psiquiatría sobre el enfermo mental, de la medicina sobre la población, de la administración sobre la forma de vida de las gentes”(Foucault, M: 1991:57).

Estas luchas tendrían primordialmente empecinamiento en afirmar el derecho a ser diferente en contra del poder totalizante, pero también, en afirmarse en la relación

con los otros, cuando el poder es individualizante: lucha pues, contra el gobierno de la individualización.

Serían también estas luchas oposición a los efectos del poder que están asociados con el conocimiento, la competencia y la calificación: lucha contra los privilegios del conocimiento, pero también “(...) son una oposición contra el secreto, la deformación y las representaciones mistificadas a las gentes” y serían igualmente “(...) un rechazo a estas abstracciones, a la violencia estatal, económica e ideológica que ignoran quienes somos individualmente, y también, un rechazo a la inquisición científica o administrativa que determina quien es uno”(Ibídem:59).

Ahora bien, con todo lo anterior bien podría admitirse que no hay diferencia entre la democracia y la dictadura, salvo por un detalle que no puede desconocer el más acérrimo de los críticos: que los juicios enunciados hasta ahora en contra de la democracia o del Estado democrático, no corresponden en realidad al concepto de democracia, sino que más bien constituyen señalamientos a las fallas empíricas de un sistema que en la práctica dista en mayor o menor grado del concepto teórico, el cual no es tocado en lo más mínimo como propuesta de organización social. En este sentido, todas las críticas le atañen, no a la idea misma de democracia, sino a las

aberraciones o malformaciones que en el marco de una práctica se distancia del verdadero espíritu de la democracia; espíritu que entre otras cosas, bajo ninguna circunstancia se asemeja a la dictadura, pues por el contrario, aquél es cuestionamiento total de esta última.

## 2.5 EPILOGO DOS

Un tanto “injustos”, nos hemos mostrado con el sistema político de la democracia sólo para mostrar cómo el ideal que, aunque no haya podido ser realizado a plenitud, es susceptible de entenderse como un objetivo a alcanzar; o “desatinado” dirá otro, si se considera que la democracia no es un fin en sí, sino un conjunto de regulaciones, procedimientos y mecanismos que requieren la crítica, no para destruirlos, sino para “afinarlos”.

A estas dos objeciones hemos de decir que es muy probable que en uno y otro sentido el ideal democrático requiera del hombre ideal, y si algún día se llega al hombre ideal, es muy posible que no necesite de Estado; y es que desde la lectura de Foucault, se puede entender que el Estado democrático antes que ser o pretender ser democrático, es por encima de ello, Estado. Estructura política –nos cuenta Foucault– que habría de desarrollarse desde el siglo XVI, y que no deja de verse *“como una especie de poder político que ignora a los individuos ocupados solamente de los*

*intereses de la totalidad(...)”* o mejor *“(...) de una clase o de un grupo de ciudadanos”(Ibidem:62)* Pero además, también porque el poder del Estado se habría constituido simultáneamente en *“una forma de poder individualizante y totalizante”*.

Pero, ¿ Acaso de lo que se trata no es entonces, de mover el discurso de lo seudodemocrático hacia un auténtico respeto de las diferencias y la pluralidad ideológica ?.

Con todo, creemos haber establecido plenamente la distancia entre democracia y dictadura, así como la semejanza entre esta última y las prácticas de Estados que suelen autodefinirse como democráticos; incluso, sin embargo, aunque es posible que quizás se haya mostrado una democracia “totalitaria”, es visible que en todo caso, tales ejercicios seudo - democráticos no son tampoco totalitarismos absolutos; eso nos lleva a pensar que de todos modos algo apreciable hay entre estar encerrado en un calabozo y estar prisionero en su casa.

Evidentemente, siempre se estuvo hablando de unas márgenes estrechas con relación a la libertad en el Estado democrático; pero por estrechas que sean, son mejores que ninguna.

En este sentido la democracia, aún aquella que se muestra muy defectuosa es superior a la dictadura; sin embargo, no se renuncia a la crítica, porque de cualquier modo un objetivo alcanzado, no es un fin sino que debe ser un medio para lanzarse en pos de otro. ¿Acaso la alienación, que tanto criticamos despectivamente no es un estadio superior en relación a la pauperización?. Eso no significa que sea válido fijarse a la alienación.

Por lo anterior, consideramos que es justo terminar este capítulo aquí citando una vez más a Marcuse en un apartado que consideramos constituye la esencia de este apartado: (...) *La única auténtica alternativa y negación de la dictadura... sería una sociedad en la cual "el pueblo" hubiese llegado a convertirse en individuos autónomos, libres de las exigencias represivas de una lucha por la existencia en interés de la dominación, y como tales seres humanos eligiendo su gobierno, y determinando su vida. Una tal sociedad todavía no existe en parte alguna. Entre tanto la cuestión debe ser tratada in abstracto, abstracción, no de las posibilidades históricas sino de las realidades de las sociedades más ordinarias*(Marcuse, H:99).

### 3. VIRTUD Y TERROR : SÍNCOPE DE LA LIBERTAD

Este último capítulo en principio partirá del análisis del capítulo del texto de Hermann Lübbe: "*Libertad y Terror*" (en: *Filosofía Práctica y Teoría de la Historia*); El tema que aquí abordaremos será el vínculo de la virtud y el terror con los fines éticos absolutos Vgr: La Libertad Absoluta; específicamente, la pérdida de conciencia y de sensibilidad con el mundo social inmediato por la búsqueda de un fin absoluto, en el ejercicio del terror como praxis de la virtud.

Dado que la virtud nos fuerza a obrar correctamente procurando que realicemos el mayor bien posible - y la libertad absoluta es un fin que para la humanidad se constituye en tal -, la búsqueda de aquella (de la libertad), se manifiesta como un deber "inexpugnable" que obligaría moralmente a dirigir la acción humana hacia la concreción de este ideal; cuando en el camino hacia tal concreción se presenta un obstáculo, sería preciso hacer la revolución (o implementar la represión en el caso del terrorismo de Estado). Pero puesto que la revolución precisa de una praxis, y es un hecho que en la historia el terrorismo ha sido una de ellas, lo que se plantea es, - puesto que los fines son éticos -, si resulta válido utilizar el terror como medio para acceder al fin. Es decir: ¿es

el terror un fenómeno moral, una praxis de la virtud y una praxis éticamente válida de la revolución o la contrarrevolución?.

Aún cuando la reseña inicial del texto que inspira este capítulo, en cierta medida es también reseña de otro texto ( *La Fenomenología del Espíritu*, de Hegel, capítulo sobre la libertad), el autor escogido brinda un panorama de mayor amplitud respecto al terror y además permite una perspectiva más actual.

De otra parte, consideramos que este capítulo tiene justificación porque el someter a inspección la afirmación de Hegel; "*El Terror: Fenómeno Moral y Praxis de la Virtud*", no sólo atañe a nuestra realidad e historia más inmediata, sino porque efectivamente tal postulado ha hecho carrera en la idiosincrasia de algunos sectores pro-revolucionarios y contrarrevolucionarios que en gran medida asumen la argumentación de Hegel como un sustento teórico "*inexpugnable*" que legitimaría moralmente este tipo de acciones.

#### 3.1 RESEÑA DEL TEXTO "LIBERTAD Y TERROR"

El referente inicial del texto de Lübbe es la revolución francesa: en particular, el análisis que de ella hace Hegel de tres elementos presentes allí: Los conceptos de libertad, virtud y terror.



"La historia Universal no es nada más que el desarrollo del concepto de libertad"(Lubbe:1998:65). Esta frase de Hegel en el contexto puede interpretarse, como el sentido necesario de dirigir la acción humana hacia la concreción del ideal de libertad. Cuando en el camino hacia tal concreción se presenta un obstáculo, para Hegel, allí se originaría el terror: a partir de la libertad absoluta en su concepción subjetiva, es decir, en la virtud. La necesidad de teorizar sobre el terror, surge entonces de la adhesión de Kant, Schiller y Hegel, entre otros, a los principios de la revolución.

Puesto que el terror en la revolución es un hecho, y la revolución precisa de una praxis, tácitamente lo que se plantea es, si esta praxis necesariamente es la del terror y, además, puesto que los fines son éticos, también se pregunta desde la ética, si resulta válido utilizar el terror como medio para acceder al fin siendo este último fundamental y loable. A ello apunta la pregunta: "¿No compromete el terror el progreso político?". Tal pregunta es susceptible de dos interpretaciones:

- a. Desde la estrategia: ¿ Es contraproducente el terror para el progreso político?
  - b. Desde la ética: ¿Es válido moralmente el uso del terror para el progreso político?
- Desde Kant hasta Hegel - nos dice Lúbbe - se responderá a esta última interpretación

así: "el terror compromete la revolución pero no sus principios". De esta respuesta surge una nueva pregunta: "¿Cómo ha de darse validez a los principios de la modernización política y económica (al progreso) si ello no ha de llevarse a cabo revolucionariamente?" (Ibídem:65)

Schiller hablará entonces de la "sociedad desatada", y se dolerá de la falta de posibilidad moral cuando el terror es anarquía en su concepción más peyorativa.

Por su parte Hegel nos mostrará el terror mismo como un fenómeno moral, como la praxis de la virtud. A su vez, la virtud se sostendría en la convicción y la buena conciencia; por ello se vería impelida a oponerse violentamente contra los infieles a ella: " La virtud subjetiva gobierna sólo desde la convicción y por ello trae consigo la más terrible de las tiranías". De lo anterior, Lúbbe deducirá del discurso de Hegel, tres condiciones que harían capaz al sujeto del terror de efectuar su acción:

- 1.La legitimidad del terror se halla en sus fines supremos.
- 2.La pureza de la convicción manifestada en la buena conciencia, es la condición subjetiva que, por la fuerza de la virtud, es en la facticidad, el terror.
- 3.La praxis terrorista es praxis revolucionaria.

Es preciso tener en cuenta que en su discurso, Hegel reserva el término terror en

relación con su ejercicio en nombre de la libertad, pero la pretensión de este ensayo es abarcar igualmente aquel ejercicio del terror que se ejerce a nombre de la seguridad asumida como “autodefensa”. Será necesario entonces hacer un esfuerzo por entender el análisis, como análisis de cualquier sector político que asume el ejercicio del terror como una praxis política.

Los elementos que hasta aquí se tienen, nos exigirán ahora efectuar una inspección de la calidad moral del terrorista. La conexión que hace Hegel entre “...*la subjetividad de la buena conciencia y la objetividad del fin absoluto de la libertad*” sería el punto de partida para hacerlo. La acción que de esta conexión se genera estaría signada por una instancia creadora de identidad: La conciencia trascendental. El concepto de libertad como absoluto universal se intercepta en la virtud en su forma subjetiva (es decir, en el terrorista y su acción); puesto que el principio por el que lucha es la libertad, ello se revierte en su justificación ética para la acción.

En principio, el sujeto se dividiría entre su orientación universalista y su puntualidad voluntariosa (lo que él piensa y desea hacer como sujeto, coincidiría idénticamente con el

principio como ente absoluto).y es a partir de ello que sería posible la negación de todo lo que se ubique por fuera de esta relación.

“Por lo loable de mis fines”, -piensa el terrorista-“... mi acción se justifica y es necesaria, además de que ella en lo que pueda tener de malo se diluye en la universalidad del principio por el cual ejecuto esta acción”. El terrorista, llamado por el principio absoluto de libertad (enceguecido por él), se sobrepone aún a su instinto de supervivencia y en un acto de “*valor y generosidad*”- de desprendimiento de su individualidad-, empuña su vida en pos del ideal trascendental. Al hacerlo irrumpe y “*llena al mundo de espanto y admiración*”.

Admiración por el valor y el altruismo que emana de una fuente moral y unos principios “*no impugnables*”, y espanto, por las consecuencias de esta “*voluntad no domable por el temor ni el egoísmo*”.

Kant hablará entonces de la tristeza sublime, justificando con ello la admiración a través del sino trágico de ese sujeto que por ético, “*no puede obrar de otra manera*”. Esto se denominará: el imperativo terrorista. Analizando el terrorismo como estrategia, Lübbe dirá:

1. Que el terror obedece la lógica de la demostración (a partir de la voluntad “*idealista-trascendental*”).
2. Que el terror actúa como movilizador de la conciencia. (La conciencia revolucionaria aumentaría, influenciada por el ejercicio del terror).

En la práctica, lo que haría el terror sería negar la legitimidad de su opositor, tanto si parte de las fuerzas políticas legitimadoras de la protección y la seguridad o de organismos paraestatales que pretendan secundarle, como si parte de las pretensiones políticas de libertad.

El terror actúa con fanatismo, éticamente respaldado supuestamente por lo que Hegel llamará “*la ira contra el mal*”. El lugar donde el espanto era repulsión hacia el mismo hecho del terror, es sustituido por la repulsión a las víctimas. ¿Al fin y al cabo no son ellas un obstáculo consciente o inconsciente al reino de la libertad absoluta?. Es más, el terror, en su perfeccionamiento, apuntaría a la aprobación de la víctima con respecto a su propia liquidación por la comprensión de la necesidad trascendental.

En resumen, si de lo que se trata es del **todo**, ¿Por qué no sacrificar un puñado de vidas si con ellos se salvará la humanidad?. El terror pues, se legitima por invocación a los más altos principios.

Lübbe contrapone a toda esta justificación, no un argumento ético propiamente, sino más bien un argumento de carácter lógico casuístico, a saber: El sujeto del terror se hallaría moralmente obligado a hacer lo que hace, pero, ¿qué avala su pretensión de ser sujeto legítimo de aquellos principios de los cuales se abandera?

Hasta aquí, sus pretensiones prácticas se justifican en virtud de que están basadas en la verdad y la justicia... pero, la verdad y la justicia, como principios, son puntos de referencia para juzgar una acción, en tanto que en el terror, aquella prescripción práctica o normativa es idéntica al principio: **su pretensión es la de ser, en sí misma, la verdad y la justicia.**

Es decir, que la dominación totalitaria sería consecuencia del imperativo terrorista. En cambio, habría libertad política cuando “...*el principio que juzga se mantiene separado de las prescripciones que pretenden estar al servicio de tales principios*”.

La posibilidad de crítica sólo se garantizaría cuando la propuesta política de estas prescripciones no es necesariamente idéntica con la aprobación de su contenido; lo contrario sería inadmisibles porque sería crítica de los mismos principios.

### 3.2 VIRTUD

¿ Qué se puede inferir del texto reseñado anteriormente de lo que se entenderá por virtud, tanto para Hegel, como para Kant y Lübbe?. La definición tácita que podríamos inferir, bien podría corresponder a la virtud de un revolucionario o de un hombre rebelde, y en este caso se le estaría atribuyendo al terrorista la virtud que sólo sería propiedad de un revolucionario, de un rebelde o de un gran reformador (la diferencia - caso que la haya - intentaremos establecerla en la parte titulada *El Terror: "Fenómeno moral y praxis de la virtud"*). Como quiera que sea, resulta saludable para el desarrollo del discurso, acercarnos a algunas definiciones establecidas durante todo el transcurso de la historia de la filosofía.

En principio, la virtud sería lo que caracteriza al hombre, y su definición en tal caso, lo que se considera como el carácter específico del ser humano. Carácter expresado por el justo medio. Ser virtuoso es, según Aristóteles, permanecer entre el más y el menos, en la moderación prudente, regulado por la razón en la forma "...en que lo regularía el verdadero sabio". No parece que esta definición del filósofo griego se acomode a la radicalidad y fanatismo del terrorista.

Platón, por su parte, no dice lo que es la virtud, pero da a conocer lo que se llamarían "*las cuatro virtudes cardinales*". (prudencia, fortaleza, moderación y justicia); fortaleza y justicia parecerían ser los elementos que podrían identificar el terror con la virtud, pero a la postre resultan cuestionables precisamente porque prescinden de las otras dos virtudes.

El estoicismo definirá la virtud como la perfección o fin de cada cosa, significado que podríamos aproximar a lo que el texto de Lübbe se refiere, pero que resulta igualmente ambiguo y subjetivo.

De otro lado, Santo Tomás hará múltiples distinciones de las cuales habría una que empataría un poco mejor que las anteriores con esa virtud aliada del terror; virtud, como aquello que se distingue del vicio y mediante lo cual vivimos recta y "*derechamente*", de lo cual se desprenderá esta interpretación: la virtud es la disposición a obrar conforme a la intención moral. O como diría Kant, la virtud es la fortaleza moral en el cumplimiento del deber; en cuanto a la doctrina de los deberes, la doctrina de las virtudes trata de los deberes para consigo mismo y para con los hombres. Ahí empezaría a esbozarse una posible relación con el terror. habría un deber de actuar para sí mismo en concordancia con el deber frente a la

humanidad; el formalismo moral kantiano exige entonces, simultáneamente, la autonomía ética y la ley moral armonizada con la personalidad que la ejecuta.

Por su parte, para Hegel, no es suficiente la buena voluntad subjetiva como conciencia que aspira al bien, sino que para que tal subjetividad pierda su carácter abstracto, es preciso que se concrete integrándose con el objetivo, manifestándose como moralidad objetiva y como racionalidad de la moral universal concreta, para que pueda así otorgarle sentido a esa virtud emanada de la buena conciencia.

Es, pues, viable efectuar una simbiosis entre la definición de Kant y la de Hegel en beneficio del desarrollo de esta reflexión: *“virtud es la fuerza con la que la voluntad se ordena al bien y se compagina con el deber”* aunque obviamente dejando de lado, al efectuar esta simbiosis, la crítica de Hegel a la moral Kantiana.

### 3.3 TERROR

El concepto de terror, justamente surge en lo que se denominó Época del Terror durante el gobierno de los jacobinos en la Revolución Francesa, aunque desafortunadamente para la humanidad, no fue el lugar histórico de su invención, pues su ejercicio se pierde en el confín de los tiempos, y su presencia se ha

hecho manifiesta posiblemente hasta en el último rincón del planeta en el largo transcurrir de la humanidad. En principio bien podría entenderse esto por su innegable ligazón con la guerra. No obstante, también se ha hallado presente allí donde se radicalizan con mayor énfasis determinadas formas de entender la manera cómo los hombres se deben organizar y por ende, las formas como deben pensar.

Ahora bien, para el caso del contexto que abordamos en este trabajo, hemos de decir que el concepto de *terror* lo definirían dos rasgos: el constituirse en organización para la violencia criminal (bien sea selectiva o indiscriminada), y el ser generador de confusión, temor y pánico.

Los fines estratégicos en general son: el asesinato de sus adversarios, la intimidación a un cierto sector de la población, el mantenimiento a la fuerza de un aparente orden socio-político en el caso del terrorismo de Estado, o la irrupción del caos socioeconómico y político, en el caso del terrorismo contra un Estado.

Estructuralmente, a más de constituirse en una organización para la violencia criminal, persigue un fin político, económico y/o religioso, y obviamente para alcanzarlos su estrategia es el terror, a través del cual,

legitiman - cuando parte desde la institucionalidad -, en la facticidad la conservación del poder o de un *status*, o deslegitiman - cuando parte de la oposición radical clandestina -, al Estado demostrando su debilidad.

Dos aspectos importantes del terror para el caso resultan fundamentales para comprender posteriormente su conexión con la virtud: su identificación con la justicia, la verdad y/o los auténticos intereses populares y su necesidad de “asegurar” el bien supremo a la humanidad. En nombre de ello sería lícito y **obligatorio** el uso de la violencia para eliminar los obstáculos y acelerar la llegada al “futuro radiante”.

### 3.4 EL TERROR: FENOMENO MORAL Y PRAXIS DE LA VIRTUD

¿Qué quería decir Hegel con esto y cuál es la validez que podemos otorgarle?. La interpretación, acorde con el posterior desarrollo de su teoría sería la siguiente: Impelido a hacer el bien, cual Prometeo, el sujeto del terror, siente lícito y obligante traer el *fuego* a los hombres; puesto que esto se manifiesta como un deber para sí mismo y para con los hombres, - ya que ello resulta de fundamental importancia para la promoción de la humanidad -, sin importar las consecuencias, osadamente se lanza al *maremagnun* de la violencia con singular

arrojo dispuesto a morir, si es preciso, en pos del fuego sagrado que redimirá a la humanidad. En su intento muere y/o mata surgiendo de su acción la “*admiración y el espanto*”.

Conor Cruise O'Brien complementa la idea en su análisis sobre la virtud y el terror de Robespierre en la revolución francesa: “...*Robespierre pensaba que la indulgencia, el fracaso en aplastar los enemigos internos de la revolución sería una cruel traición a las futuras generaciones. El terror que Robespierre generalmente prefería llamar "Justicia" era una forma de ser fiel a sus generaciones. Teleológicamente hablando, la guillotina era bondadosa*”(1986:32).

Básicamente esta sería la argumentación para sostener la teoría de Hegel que “*nos enseña a entender el terror como un fenómeno moral, como una praxis de la virtud*” (Lübbe:1983:66). Pese a que resulta válida la reserva contra el imperativo terrorista hecha por Lübbe contra la pretensión del sujeto del terror de ser sujeto de los principios que enarbola, el cuestionamiento de tipo racional-legitimista no se muestra suficiente, pues queda la impresión de que, en efecto, persiste una validez ética que fundamentaría el terror. Por ello sería preciso añadir algunos elementos al análisis que mostraría una faceta distinta a esta conexión.

Robespierre define la virtud como el amor al bien, a la patria y a la libertad, y en su papel de censor, hablará a nombre de la virtud y de la voluntad general. Obviamente, el censor es el parámetro, y como tal, se otorga a sí mismo el derecho a definir los conceptos y la manera como ellos concordarían con la virtud (amor, bien, patria, libertad, y voluntad general), y de decidir, puesto que tiene el poder, el cómo, a quienes sí y a quienes no y el por qué.

Las palabras suministradas por Rousseau al general Coli para dirigirse al pueblo de Córcega y postular el pacto social que lo regirá, muestra bien este perfil: *“Corzos, guardad silencio: voy a hablar en nombre de todos... Que partan quienes no estén de acuerdo y que levanten sus manos quienes lo están”*(Cruise Òbrien, Conon:1986/87:35)

De aquí bien podríamos deducir que el terror, antes que ser un fenómeno “moral”, “una praxis de la virtud”, se revela mejor como una estrategia que pretende la victoria de los menos sobre los más bajo la premisa de que *“la virtud siempre es una minoría sobre la tierra”*(Ibídem). Sin embargo, ese desplazamiento causal, moral - virtud - terror, de Hegel, presenta otra connotación no menos polémica. Ello es, que en el afán de universalizar conceptos para discurrir con pretensión absolutista de verdad en la

relación libertad-terror, se ha omitido distinguir sujetos. De alguna manera, en el contexto se ha pretendido igualar al sujeto del terror y al sujeto de la revolución. De forma semejante no se ha hecho diferencia entre violencia revolucionaria y violencia del terror; por ello, en principio resulta saludable ubicar esta distinción. Intentar reconocer entonces la diferencia entre el revolucionario y el terrorista es más que pertinente:

*(...) rebelde es el que se resiste a la autoridad, a la costumbre, a la tradición y lo hace como protesta contra lo indigno lo intolerable y lo injusto. Su actitud quijotesca se contraponen al conformismo y a la adaptación sanchopancesca que son la moneda común en la sociedad... lo que busca sobre todo, el rebelde, ... es un cambio interno, un cambio en las actitudes, acciones y perspectivas de la gente, a cuya tarea se consagra para plasmar un ideal de vida universal de acuerdo con sus principios y postulados...(Alonso Fernández, F.:1986:30).*

Hasta aquí, tal descripción del hombre rebelde bien cabe en la que en el texto de Lübbe correspondería al sujeto del terror. Continuemos:

*(...) El rebelde, anticonformista visceral, no se propone alcanzar el poder ni cargos de responsabilidad, ni su objetivo principal es sustituir un sistema socio político propio,*

*aunque, por otra parte, suele estar a favor del cambio político. Desprecia la venganza personal, ama el diálogo con el adversario y actúa embargado por la compasión hacia el que sufre y el marginado. Su comportamiento alcanza unas cotas sociales muy distinguidas en valor, generosidad y nobleza que se reparten entre la soledad y solidaridad (Ibídem:31).*

¿Podríamos decir que en esta segunda parte la supuesta semejanza ha desaparecido?. Es claro, que pese al intento de disipar la semejanza, la subjetividad de la interpretación no nos permitiría hacer claridad en tanto que uno y otro pueden reclamar para sí la descripción antes anotada. No obstante, son los hechos mismos y no los enunciados los que denotan la identidad o no con el concepto mismo de revolución, y revolucionario. Vgr: Un revolucionario, o un defensor de la paz, o un promotor de la justicia, alzado en armas, movido por fuertes ideales éticos, ¿asume confrontaciones permanentes donde se ve “obligado” a asesinar a gente desarmada, o condenar a muerte y declarar objetivo militar a personas que se encuentran en Estado de indefensión?. O, con otro ejemplo, ¿deben, las personas que tienen conceptos políticos distintos, abandonar su país o asumir la cárcel o la pena de muerte para que “los revolucionarios”(o los organismos

paraestatales) consoliden su objetivo de “paz”, “justicia” y “libertad” como ellos lo entienden?

Alta sospecha se comienza aquí a intuir, sobre las posibilidad de que, al igual que muchas instituciones que en el mundo se hacen llamar “democráticas”, sin serlo, del mismo modo, muchos movimientos políticos armados se autodenominan “revolucionarios”, o defensores de las instituciones que garantizan la paz, la justicia y la libertad, pero apelan de manera sistemática a los métodos más reaccionarios en pro de alcanzar sus objetivos.

Aproximarnos por otro flanco tal vez ayude a dilucidar la cuestión. Desde la lógica estratégica, en las formas de lucha, se puede igualmente intentar una distinción, que aspira a manifestar la diferencia entre violencia revolucionaria/ violencia autodefensiva y violencia del terror, mostrando éste último su carácter reaccionario.

Entre muchas del mismo corte, una posible “justificación” para el terror, sería la siguiente: *“La oposición no puede sino luchar por el poder y debe, por tanto, odiar al grupo que lo detenta. ¿Porqué entonces no ha de recurrir al terrorismo?”* (Trosky, León:1978:30). O parafraseando esta cita,



“El Estado no puede sino luchar por conservar el poder y debe, por tanto, odiar al grupo que lo cuestiona”. Así pues, desde este punto de vista moral, la supuesta virtud del terrorista es puesta en tela de juicio. Ahora veamos si estratégicamente tendría validez su acción. Supongamos que la lucha por el poder tiene su justificación ética en el uso que se haría de dicho poder; es decir, que con él se implantaría el reino de la libertad absoluta; y volvamos sobre dos definiciones que anteriormente se habían enunciado de *virtud*.

a) Virtud es “... la moderación prudente, regulada por la razón en la forma en que lo regularía el verdadero sabio”. Obrar con una estrategia con la cual se sabe que no producirá buenos frutos no es virtuoso. Y si no se sabe, además de ser irresponsable y por ello no ético, es también ingenuo. b) Virtud es “...La fuerza con que la voluntad se ordena al bien ...” pero no será al bien de la revolución propiamente dicho, si tenemos en cuenta este análisis de Trosky:

(...)Que los actos terroristas no pueden eliminar más que a miembros individuales de la clase dominante y no a la propia clase dominante. 2- Que el terrorismo es un intento de sustituir la movilización social, necesaria de las propias masas con las proezas técnicas de un pequeño grupo, y 3- Que no importa cuanto quieran los terroristas ligar sus proezas al movimiento de masas y a la lucha

de clases, la necesidad de insistir en la más estricta seguridad y clandestinidad, y los esfuerzos que implican la preparación de las acciones obligan inevitablemente a los terroristas a abandonar todo trabajo agitativo y organizativo en la clase obrera y en el campesinado (Ibídem: Reissmer, Will. En el Prólogo, Síntesis del Argumento de Trosky:5).

Así, frente a la revolución, éticamente el terror no tiene presentación, y estratégicamente se revelaría como ingenuidad y desconocimiento de toda la historia de las experiencias revolucionarias, pues de lo que se trata es de una “...venganza no personal sino revolucionaria. No la ejecución de un Ministro sino de la autocracia”(Ibídem:30).

Pese a que el texto no encaja plenamente con el terrorismo de Estado, tiene el mismo significado, si pensamos que desde este punto de vista, de lo que se trata es de eliminar a la subversión, llegando al punto de considerar subversivo toda aquella opinión que no coincida con el discurso oficial: podríamos entonces inferir que el terrorista - desde lo estratégico que requiere la revolución o la misma conservación del poder en el caso del terror que se implementa a nombre del Estado-, no sólo no aporta nada a la revolución sino que la

obstaculiza; *“El terror no hace época en la historia sino que la interrumpe”*(Lübbe:1983:66), y tampoco aporta nada a favor del Estado ya que por el contrario, genera fuertes formas de resistencia.

El terrorismo no es, en general, revolucionario, pues su lucha no garantiza un profundo cambio social o político y su identificación sólo ha sido supuesta por el vínculo histórico entre violencia y revolución. Pero como dice Alonso Fernández, *“...Una subversión toma carácter revolucionario cuando se dirige al logro de cambio estructurales básicos, con independencia, en principio, del grado de violencia en sus acciones”*. En el momento en que sus actividades se tornen más *“violentas y crueles, se acrecienta la sospecha de que el primigenio espíritu revolucionario ha sido ahuyentado por la inclinación a la venganza, y los ideales de cambio han sido absorbidos por el fanatismo narcisista”*(1986:9).

La descalificación moral, hasta aquí, con respecto a su vínculo con el terror me parece apreciable. Vínculo que tendía a hacerlos ver como víctimas de su "amor" a la libertad, pero que no dejaba ver su hostilidad a las libertades; que pretendía hacerlos ver como justicieros y no como verdugos. Pero para que no se abriguen dudas, considero un

buen remate terminar este parte retomando un diagnóstico psicológico donde se aborda la relación del terrorista con el absoluto y su “moral”:

*(...)La hipertrofia narcisista existente en la personalidad preterrorista tiene la particularidad de satisfacerse con la absolutización de unos ideales sociales, políticos o religiosos. El egotismo se encausa y concentra en esta sobreidealización. A pesar de no haber en los narcisistas preterroristas un interés político o social auténtico, tales sujetos sobreidealizan estos radicales porque les sirven como un nuevo método de autodramatización...Su superyó o conciencia moral queda limitado de este modo a las exigencias planteadas por el cumplimiento de tales ideales absolutizados. Por fuera del campo del yo ideal, constituido por unos ideales del yo, en este caso absolutizados, **no existe en tales individuos moral ni ética ni otra clase de inhibiciones ni inclinaciones altruistas.** La absoluta autopermisividad para realizar tales ideales conduce a adoptar actitudes y actividades de violencia para imponerlo, sin escatimar crueldades. Todo está justificado en este camino de violencia ideológica sin sentir por ello el menor escrúpulo ni el más mínimo resquicio de sentimiento de culpa.*(Ibídem:337)

Este último argumento pareciera de un peso contundente. Ningún hombre normal sería capaz de realizar actos violentos terroristas sin sentimiento de culpa. No obstante, si bien de lo anterior podríamos rescatar la afirmación que se deduce de manera obvia, según la cual ningún hombre **normal** sería capaz de realizar actos violentos terroristas sin sentimiento de culpa, no es menos cierto que éste enunciado cabe solo a la cultura occidental moderna y a un parámetro ideológico del concepto de *normalidad*. Sin embargo, creo que es necesario entender el término, dentro de un sentido menos médico, y más cotidiano. Es decir, liberar por un momento nuestra inclinación cultural a enaltecer al “guerrero”, a quien en muchísimas partes del planeta se le rinde admiración mezclada a veces con veneración, y alrededor de quienes se ha escrito la gran mayoría de la historia de la humanidad, ocultando o desconociendo el trabajo de los que han construido sociedad. Como si exaltar a los destructores de vida fuese un empeño común a la par que se desconoce el trabajo reiterado y modesto de muchos otros seres humanos que en forma de obreros, arquitectos, profesores, artistas, científicos etc., han dedicado - y dedican - toda su vida a tratar de hacer modestamente dentro del campo que les corresponde, ellos sí, un mundo mejor, no siempre con las mejores herramientas. Y que lo han hecho,

pese a la guerra, y a los que se hicieron - y se hacen - *profesionales* en “dirigir” la cosa pública.

En este sentido, es necesario entender al hombre normal, como el hombre cotidiano, en contra del cual se dirigen, en el fondo, todas las batallas de nuestros “héroes de la guerra”. Es importante entonces reconocer que el ejercicio del terror invoca tales diagnósticos psicoanalíticos ante todo, por lo que puede tener de espectacular el acto violento y por su incapacidad de ser permanente, como para que alcance el estatus de guerra declarada.

En este sentido, la guerra entre dos ejércitos regulares no está exenta de actos de terror, no solamente por lo que suele ocurrir con la población civil, sino por los actos de tortura y vejación a los que en muchos casos se somete a quienes son detenidos por el ejército contrario. No deja de resultar entonces paradójico que a mayor capacidad de establecer el terror de manera permanente y con mayor eficacia (mayor número de heridos y de muertos) entonces pueda llegar a contemplarse la idea de que en esas circunstancias la agresión no es terrorismo ni surge de una psicopatía.

### 3.5 DE LAS CONDICIONES QUE HACEN CAPAZ AL SUJETO DEL TERROR PARA EJECUTAR SU ACCION

Recordemos que Lübbe dictamina tres condiciones que ponen en capacidad de actuar al sujeto del terror:

- 1- La legitimidad del terror se halla en sus fines supremos.
- 2- La pureza de la convicción manifestada en la buena conciencia es la condición subjetiva que por la fuerza de la virtud en la facticidad es el terror, y
- 3- La praxis terrorista es praxis revolucionaria.

El tercer punto se ha tratado suficientemente en el apartado anterior; podemos entonces examinar los otros dos puntos. Cuando se habla de legitimidad, ¿ se habla del reconocimiento de qué y por parte de quiénes?. Y es que la legitimidad del terror hasta aquí pareciera postularse sólo porque así lo afirma el terrorista; afirmación gratuita que no emana de ninguna autoridad moral, salvo por el arquetipo de virtud seudorevolucionaria que le otorgaría legitimidad política.

En efecto, al buscar la legitimidad en sus fines supremos, como Robespierre, se habla en nombre de la voluntad general sin tenerla en cuenta teniendo como piso quizás lo que dice Rousseau: *“La voluntad general siempre tiene la razón pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido”*.

Por lo menos es evidente que no se consulta a nadie que no crea en lo justo del terror y específicamente en el hecho coyuntural, pues fuera de sus cómplices reales o “morales”, nadie tiene para ellos autoridad para legitimar o no un acto “revolucionario” efectuado en nombre de un principio universalista, altruista; afortunadamente para ellos el principio tampoco tiene voz ni voto en sus acciones, ya que *“... la convicción puede ser conocida sólo por la convicción y juzgada por ella”*(Lübbe:1986:9)

Muy al contrario de lo que nos afirma la psicología moderna, nosotros creemos que el "narcisista" (terrorista) sí logra comunicarse y convivir en sociedad exista o no en él sentimientos altruistas, pero lo que lo determina, es el estar recubierto por una misma capa ideológica que le permite entenderse con otros “narcisistas” uniformados en el mismo proceso de absolutización a través de proyecciones e identificaciones recíprocas. Cabe entonces preguntarse si no vivimos en una sociedad plagada de terroristas y preterroristas explícitos y sutiles; oficiales y clandestinos; institucionales, parainstitucionales y contrainstitucionales.

Paradójicamente, y pese a cualquier consideración adversa del terrorista, es el diálogo entre estos diversos sectores

“narcisistas” terroristas o preterroristas y los diversos sectores que conforman la sociedad civil, lo que puede constituir el principio de una paz sostenible.

Por otra parte, contra la convicción, igualmente habría que decir que ella no representa ningún grado de verdad, así como la buena conciencia no es sinónimo de legitimidad. Para el sujeto del terror, el análisis sobre la verdad o cuestionabilidad de una situación o de un concepto, en realidad no tiene sentido puesto que el terrorista en su fuero interno está convencido de que desde el principio, él tiene la razón y los demás están equivocados, razón por la cual no puede interesarse por el punto de vista de los demás.

Creyendo como los cristianos fanáticos que al final del milenio toda injusticia cesará, el terrorista supone que sus acciones acercan más a la humanidad al “tiempo de la justicia” y que cada nueva acción irremediamente nos empujará más a ella.

Mirando el terrorismo como un medio para obtener **su** fin trascendental (Vgr: *la justicia absoluta*) -, sería bueno aproximarse al terrorista en la praxis del terror, quien, sobre su marcha, se hace consciente de que el terror es poder, y puesto que el poder también es susceptible de ser absolutizado,

trastoca el principio universal original por el medio, inconsciente o conscientemente magnificado, **degradando el principio a una simple excusa**. Es decir que, hacer justicia se convierte en la excusa, pero el fin en realidad es tomar y ejercer el poder. Otro matiz respecto al mismo aspecto pero con un pequeño giro puede deducirse del siguiente apartado de Pío Moa Rodríguez:

*(...) Según la teoría, la sociedad está próxima al estallido, llevada a la máxima exasperación por la tiranía de un poder salvaje y parasitario... El terrorista se ve así mismo como el brazo justiciero y la vanguardia de un pueblo objetivamente al borde de la rebelión. Rebelión que para concretarse sólo exige que el prestigio de la represión y los manejos de los vendidos se vengán abajo: el mesianismo armado destrozará a bombazos prestigio y manejos. Pronto quedará despejado el camino a la insurrección... Pero por mucho que se engañe así mismo, el terrorista piensa en el fondo de otra manera. O mejor dicho, piensa **también** de otra manera. La más inmediata experiencia le dicta que las masas no van a saltar tras de él, y que tampoco sus atentados van a derrumbar el poder, por muy caduco que lo pinten sus proclamas.*

*Haciendo de la necesidad virtud, concluye entonces que se trata de una lucha prolongada en las que se crean las*

*condiciones para la insurrección. Estas condiciones son fundamentalmente la conscientización del pueblo y el debilitamiento progresivo del Estado. Ahí niega sus propuestas y tesis anteriores. Ahora empuña las armas para convencer a los demás de que padecen una tiranía brutal y que deben por ello seguir al terrorista.*(Moa Rodríguez: 1985:337)

Desafortunadamente, este análisis sólo enfoca un perfil del terrorismo, dejando de lado aquel ejercicio del mismo efectuado por los Estados totalitarios, o los grupos que bajo la protección o la indiferencia de algunas alas radicales ultragobiernistas, se autoproclaman “guardianes del honor de la patria”, los cuales dan en constituirse tales por el hecho de defender sus propios intereses utilizando como excusa los intereses de una colectividad a la que nunca han consultado y que, muy por el contrario, muchas veces termina haciendo víctimas de sus “hazañas”.

Para terminar, quisiera referirme a las condiciones que para la psicología moderna hacen capaz al sujeto del terror de ejecutar su acción. Ello a partir del reconocimiento del narcisismo como trastorno o anormalidad de la personalidad, pese a que confesamos, reseñamos el diagnóstico del

psicoanálisis con reservas de carácter filosófico. Tales condiciones serían:

- A. Sentimiento llamativos de autoimportancia o de peculiaridad.
- B. Ocupación en fantasías de éxito ilimitado, poder, brillo, belleza y amor ideal.
- C. Exhibicionismo: necesidad de atención y admiración constante.
- D. Indiferencia, frialdad o sentimientos marcados de rabia, inferioridad, vergüenza, humillación o variedad como respuesta a las críticas, a los fracasos o a la indiferencia de los demás.
- E. Más explotación interpersonal y relaciones oscilantes entre una super idealización y una devaluación extremas.(Ibídem)

Este diagnóstico no obstante resulta curioso, no sólo por lo subjetivo y quizás politizado del análisis, sino porque la descripción psicológica coincide no sólo con el terrorista (suponiendo que de manera general no existirían excepciones), sino que además también podría coincidir con una gran cantidad de aquellos que se lanzan a la palestra de la política; sin embargo, lo que llama la atención y que es necesario poner de relieve, no son las psicopatías que en el marco de lo político pudiesen surgir con individuos signados por las mismas características, sino más bien, por las connotaciones que ello tiene para identificar la lucha, antes que en terrenos éticos, en

espacios estratégicos en donde lo ético no deja de ser una excusa o una máscara que disfraza las desmedidas ambiciones de poder. En este sentido, la lucha por la paz no puede ser otra cosa que el combate constante porque el poder sea lo más extensamente repartido entre los miembros de una comunidad. ¿Qué son si no, relaciones de poder, las pretensiones de regular la guerra a través de *tratados humanitarios*, o las legislaciones que procuran diferenciar al delincuente político del delincuente común?

Con todo, no podemos dejar de lado el ejercicio del terror del Estado, no sólo en cuanto que lo ejerza directamente, sino también en cuanto que lo posibilita con acciones que atentan contra el hombre ordinario poniéndolo al borde de acciones que desencadenan los actos de barbarie.

### 3.6 EPILOGO

En *La sociedad abierta y sus enemigos* K. Popper sostiene que “...de hecho, bajo una tiranía no haya otra posibilidad...”-refiriéndose a los autoritarismos -,”...contra un gobierno que intente abusar de sus poderes y establecerse como tiranía”; en ese caso los ciudadanos tendrían “(...)no sólo el derecho sino también el deber de considerar la acción de un gobierno tal como un delito, y sus miembros como a una peligrosa banda de delincuentes”(1967:151 y 152).

Justamente la verdad y justicia de ésta afirmación es uno de los fundamentos más fuertes respecto a el problema en la relación libertad, virtud y terror.

Pero igualmente la crítica del terror es posible porque su propio discurso pretende moverse en términos éticos con juicios de valor absolutos que se vuelven contra su praxis, al cuestionar su estructura teórica en la confrontación de medios y fines.

En cambio, una praxis del terror *más allá del bien y del mal* absolutos, sustentada en la subjetividad y la relatividad, imposibilita pervertir el objetivo, pues los medios no interesarían sino en tanto se muestren eficaces. Desde aquí, el discurso ético se desplaza para constituirse en discurso de poder. A arrancarle la máscara *moral* al terrorismo es a lo que en esencia ha apuntado (esperamos que con fortuna) este ensayo, y particularmente este capítulo.

Como quiera que sea, creemos que no es desfasado convenir en que, ni los gobiernos fanáticos y autoritarios, ni los movimientos terroristas seudo revolucionarios se pueden asumir como entidades éticas que legítimamente pueden ejercer el poder, pues no pueden ser éticos aquellos que tienen en cuenta sólo sus propias elucubraciones y desprecian las diferencias del pensar y del

vivir de los demás. De otra parte, la lucha porque resulte posible la convivencia y el respeto por los derechos humanos, requiere asumir con verdadero valor el esfuerzo porque el combate se dé en ámbitos distintos al de la guerra (bien sea ésta regular o irregular), en tanto que, procurar la destrucción del otro, es rendirse a una supuesta imposibilidad de poder construir un espacio para la justicia y la libertad, no entendidos estos conceptos como absolutos, pero sí enmarcados dentro de unos límites mínimos aceptables para la dignidad y la convivencia humana.

## **BIBLIOGRAFIA**

Alonso Fernández, Francisco. *Psicología del terrorismo*. Barcelona, Salvat Editores, 1986.

Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia*. México. F.C.E. 1989

Cruse O'Brien, Conor. "Virtud y Terror" En: *Revista de la Universidad Nacional*, Bogotá Universidad Nacional. Dic de 1986 –Enero de 1987

Dahl, Robert. *La democracia y sus críticos*. Buenos Aires. Editorial Paidós. 1.991

Documento Compes 1997: Ministerio de Gobierno.

Ferrater Mora, José. *Diccionario filosófico*. Madrid. Alianza Editorial. S.A. 1.988. 4 Vol

Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Editorial Gedisa, 1994(a)

Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*. México, Editorial Siglo XX. 1.985

Foucault, Michel. *El orden del discurso*, Buenos Aires. Tusquets Editores, 1.996

Foucault, Michel. *La microfísica del poder*. Madrid, Editorial La Piqueta, 1992.

Foucault, Michel. *El sujeto y el poder*. Bogotá, Editorial Carpe-Diem, 1991



Foucault, Michel. Nietzsche, La genealogía, La historia. España, Pre-Textos Editores 1988.

Foucault, Michel. Tecnologías del Yo. (Y otros textos afines) Ediciones Paidós. Ibérica S.A. I.C.E. De La Universidad Autónoma De Barcelona, 1990

Foucault, Michel. Hermenéutica del sujeto. Madrid, Ed. La Piqueta. 1.994 (b)

Freud, Sigmund. El malestar de la cultura. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Geymonant, Ludovico. La libertad. Barcelona, Editorial Crítica, 1.991

Hobbes, Thomas. Leviatán: o, la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. Madrid, Sarpe, 1.983

Kant, Immanuel. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?. Revista Argumentos, Nro. 15, 1986.

Kant, Immanuel. Crítica de la razón práctica. México, Editorial Porrúa, 1977.

Kelsen, Hans. Esencia y valor de la democracia. Buenos Aires, Editorial Labor, 1.934

Lübbe, Hermann. Filosofía práctica y teoría de la historia. Barcelona, Alfa Editores, 1983.

Marcuse, Herbert. Tolerancia Represiva. En: Crítica de la tolerancia pura, Editorial Nacional, Madrid, 1977.

Moa Rodríguez, Pío. Reflexiones sobre el Terrorismo. Madrid, Pío Moa Rodríguez, 1985.

Neumann, Franz. Notas sobre la teoría de la dictadura. El Estado democrático y el Estado autoritario (Ensayos sobre teoría y política legal). Buenos Aires, Editorial Paidós, 1.968

Nietzsche, F. Genealogía de la moral. Madrid, Editorial Alianza, 1991

Popper, Karl. La sociedad abierta y sus enemigos. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1967

Rousseau, J.J. El contrato social. Bogotá, Editorial Panamericana, 1994

Trosky, León. Contra el terrorismo. Bogotá, Pluma, 1978

Este libro se terminó de imprimir en agosto de 2004. Tiraje de 500 ejemplares

