

## Comentario al texto “Nación, república, democracia”, de Darío Roldán

**Elías José Palti**

*Universidad Nacional de Quilmes - Universidad de Buenos Aires - CONICET*

La propuesta de discusión presentada por Darío Roldán acierta, en mi opinión, en identificar los nudos problemáticos fundamentales en torno a los cuales giró el debate político en el siglo XIX. Un ejemplo de ello, particularmente relevante, es el que denomina, con motivo de Alberdi, la visión de la “radical exterioridad” del poder político respecto de la sociedad sobre la que se ejerce. Esta percepción respecto de la existencia de un desfase insalvable entre las exigencias del accionar político y sus condiciones sociales locales de posibilidad planteará, en efecto, una serie de problemas a la generación de 1837, para quien las posibles soluciones que le aportaba el credo romántico resultaban sumamente precarias y, en última instancia, inconsistentes con sus mismas premisas.

Lo que hace, sin embargo, aun más interesante esta exploración es el horizonte en el que la inscribe. Su repaso de los nudos conflictivos que agitaron nuestro siglo XIX se orienta a dislocar las visiones teleológicas que ven a la historia política del período como la marcha (tortuosa) hacia una meta prefijada: la realización de cierto supuesto ideal de democracia. Debo confesar que me siento convocado por esta empresa. En este comentario quisiera retomarla, e intentar explicitar su sentido, tal como yo lo entiendo. En una sección, Roldán afirma: “Más allá de que la historia de la democracia es una historia por definición inacabable y de las críticas justas con que O’Donnell ha impugnado la visión teleológica inscrita en la noción de ‘consolidación democrática’ [...]”. Lo que me interesaría discutir aquí, y tratar de pensar juntos, es cómo pensar ese “más allá”, es decir, cómo puede escribirse una historia política del siglo XIX argentino desgajada ya de todo supuesto teleológico.

Digamos, por otro lado, que con Roldán comparto no sólo su empresa más general, sino también aquel punto de referencia en función del cual se propone llevarla a cabo: lo que Pierre Rosanvallon denomina una historia conceptual de lo político. Creo que Rosanvallon sintetizó bien el sentido de dicha empresa cuando afirmaba que se trata de pasar de una historia centrada en tipos ideales (lo que reduce a la escritura histórica a la mera comprobación del grado de realización o no, en cada momento y lugar, de un determinado modelo) a una historia centrada en problemas. Sin embargo, creo que llegado a este punto

tropezamos con una limitación en el planteo de Roldán, que es la que me gustaría considerar.

La constatación de que la historia local no nos revela ninguna vocación espontánea por materializar ciertos valores eternos de democracia, ningún tipo ideal, lleva a Roldán a rechazar el supuesto de que su realización sea un destino ineluctable. Lo que se desprende de su análisis es más bien todo lo contrario: nuestro desenvolvimiento histórico parece empeñado en frustrar de un modo permanente tal objetivo. Esta comprobación, sin embargo, no significa que dicha meta no se encuentre aún presupuesta, al menos como un contrafáctico (algo que debería ocurrir, aun cuando nunca efectivamente lo haga). La percepción en el desarrollo local de un apartamiento respecto de un alegado patrón de racionalidad histórica no logra quebrar la matriz teleológica que Roldán se propone desmontar desde el momento en que aún pivota sobre sus mismas premisas. En fin, no es este, creo, el objeto al que se orienta esa historia conceptual de lo político que propugna Rosanvallon.

Esta limitación en su planteo entiendo que se relaciona de manera estrecha con el marco de antinomias dentro del cual inscribe su propuesta de análisis. Su propuesta, en efecto, gira toda en torno de una serie de oposiciones. Según afirma, habría dos matrices básicas según las cuales concebir la sociedad (dos tipos ideales), una mecanicista y otra organicista. La primera la sitúa en un horizonte convencionalista, constructivista, voluntarista y orientado hacia el futuro; la segunda, por el contrario, naturaliza lo social y lo concibe como el resultado de determinaciones objetivas que escapan, por ende, al control de los sujetos y se les imponen independientemente de su voluntad. La primera toma como unidad al individuo y enfatiza así su dimensión autonómica, mientras que la segunda parte de la totalidad social y se enfoca en su aspecto identitario. Se trata, en el fondo, de formulaciones diversas de la misma vieja dicotomía fijada por Benjamín Constant entre “libertad de los Modernos” y “libertad de los Antiguos”. En todos los casos, los términos de las respectivas antinomias se encontrarían, a su vez, connotados éticamente. Está claro que, así definidos, sólo el primero de ellos despliega un horizonte democrático, mientras que el segundo se encontraría en la base de todos los totalitarismos contemporáneos.

Sin embargo, promediando el texto, se observa un deslizamiento argumental sugestivo. La oposición entre mecanicismo y organicismo se ve retraducida ahora en términos de una tensión entre liberalismo y democracia, a la que le siguen otros asociados, como Inglaterra vs. Francia, autonomía vs. participación (que viene así a tomar el lugar de “identidad”), individuo vs. ciudadano (que reemplaza al de la totalidad social). En verdad, esta reformulación no se aparta de su matriz original, el binomio constantiano (“libertad de los Modernos” vs. “libertad

de los Antiguos”), pero sí redefine su sentido. Trasluce una vocación de síntesis que antes parecía impensable (una especie de claudicación al autoritarismo). A la “libertad individual” habría así que complementarla con la “participación democrática”. Entre una y otra no habría, en verdad, oposición alguna. El ideal de democracia debería ser capaz de nutrirse en simultáneo de ambas fuentes.

Está claro, sin embargo, que este afán de mayor ecuanimidad no logra superar el apriorismo y el normativismo inherente a los planteos teleológicos que Roldán intenta refutar. Y ello vuelve ociosa la investigación histórica. Como resultado de ella, no habremos de encontrar nada que no sepamos de antemano. La historia política no será más que una oscilación permanente entre libertad y democracia, autonomía e identidad, etc. De lo que se trataría simplemente de precisar las circunstancias de su eventual ocurrencia y mensurar su amplitud. La “cultura política” permitiría, en fin, explicar el predominio de uno u otro polo en cada momento y lugar particulares. La pregunta que se plantea aquí es cómo desprendernos efectivamente de estos marcos teleológicos y volver así a la investigación histórica una verdadera empresa hermenéutica. En última instancia, lo que se requiere, entiendo, es un replanteo mucho más radical, de orden epistemológico, que permita desmontar esta serie de antinomias en cuyos marcos se encuadraría aún la historiografía político-conceptual acerca del siglo XIX.

### **Más allá de los teleologismos**

¿Cómo cabría entender, pues, una escritura histórica despreñada de los supuestos teleológicos? O, para decirlo en los términos de Rosanvallon, ¿cómo pensar el tránsito de una historia modélica o típico ideal a un historia-problema? Volvamos al caso planteado por Roldán del problema de la exterioridad de poder. En primer lugar, cabe señalar que no se trata de un dilema específicamente argentino (la desconfianza del pueblo no es un atributo exclusivo de nuestros pensadores locales ni un invento suyo), sino uno que remite a cuestiones más vastas e inherentes a la modernidad política. La quiebra de la idea de la trascendencia del poder producida con la Ilustración hace necesariamente emerger la cuestión de cómo conciliar el principio del respeto a la voluntad popular con la idea también ilustrada de la política como un trabajo sobre la sociedad. El poder político se ubicará así en una situación ambigua, de pliegue respecto de la sociedad, al mismo tiempo inmanente y trascendente a ella. El pensamiento ilustrado no tiene una respuesta a esta aporía. La pura apelación a la voluntad de los sujetos no puede ser sino siempre autoconfirmatoria de su estado actual. Para quebrar este círculo será, pues, necesario proyectar por detrás de ella la

presencia de una entidad abstracta, una voluntad nacional distinta de la mera voluntad popular. La primera movilizaría siempre un cierto *saber*. Y ello instalará una tensión ineliminable entre voluntad y razón que atravesará todo el pensamiento político moderno. En fin, el estudio de los dilemas a los que se enfrentó la generación de 1837, más que revelarnos la persistencia en el medio local de vestigios tradicionalistas que impiden la plena realización en la realidad de cierto ideal de democracia moderna, como entendieron esos mismos autores, nos permite comprender cómo operan en circunstancias históricas concretas y se ponen en funcionamiento tensiones que son inherentes al proceso mismo de modernización política; en fin, no nos habla de una peculiaridad argentina sino de los modos de actuación de problemáticas históricas cuyo alcance es mucho más vasto y profundo. Para penetrar de sentido es necesario, pues, situarlas en un marco más general, que no es ya el de los tipos ideales respecto de los cuales estos problemas se verían reducidos a una mera desviación local atribuible a una falta de comprensión por parte de los actores de su auténtico significado, o a una inadecuación de nuestro significado social y cultural para su realización efectiva.

La emergencia de una concepción convencionalista-voluntarista supuso, como sabemos, la quiebra de la idea de justicia como el principio articulador de lo social. Este principio era contradictorio con el supuesto de la voluntad soberana de los sujetos como fundamento último del orden político. Los principios de justicia son eternos y objetivos, puesto que se encontrarían grabados por Dios mismo en el plan de la Creación. Ninguna decisión mayoritaria podría convertir en justo y legítimo lo que es perverso por su propia naturaleza (aunque la mayoría decida que asesinar es bueno, esto no va a alterar el hecho de que sea un crimen, un atentado contra normas eternas de justicia, una violación del orden natural). Pensar lo contrario sería como pensar que una sociedad de caníbales, creada con el único fin de comerse unos a otros, sería legítima simplemente porque es la voluntad de sus miembros.

Con la modernidad política se quiebra este principio. Son los propios sujetos ahora los que deberán determinar las normas con que habrán de regular su existencia colectiva. No obstante, ésta nunca podrá desentenderse por completo de la problemática de la justicia. De hecho, tampoco nosotros aceptaríamos como legítima, por ejemplo, una ley discriminatoria contra un sector particular de la población, aun cuando la mayoría hubiera votado a favor de ella. La constitución política convencional de una sociedad no será nunca un asunto exclusivo de voluntad, desde el momento en que existirán ciertos derechos humanos involucrados en ella. De hecho, el principio mismo de la voluntad soberana de los sujetos es en sí un derecho humano. Aquello que constituye su fundamento le impone también un límite que ella misma no

puede traspasar sin destruirse, en fin, en el mismo acto de consagrar su soberanía, la destruye como tal.<sup>1</sup>

Encontramos aquí el origen del doble nacimiento a la modernidad política, su búsqueda de simultáneo fundamento en la voluntad y la razón.<sup>2</sup> Ella apelará a la voluntad pero al mismo tiempo deberá inscribirla en un horizonte racional. Entre ambos principios se establecerá así un vínculo indisoluble, siendo a la vez incompatibles mutuamente. El problema que ahora se planteará es, en condiciones postradicionales (es decir, quebrada la idea de la trascendencia del poder), quién que no sea el propio pueblo podrá determinar cuáles son esos derechos humanos que habría eventualmente que imponerse incluso en contra de su propia voluntad. En última instancia, tras la cuestión señalada por Roldán de la contradicción entre inmanencia y acción política subyace esta tensión más fundamental entre voluntad y saber.

Volviendo entonces a la cuestión de la aporía ilustrada de la apelación a la voluntad popular y del supuesto del carácter creativo del accionar político, lo que el Romanticismo produce es su disolución, introduciendo un principio dinámico que era por completo extraño a la Ilustración. Con él surgirá un concepto de Historia (en el sentido analizado por Reinhart Koselleck, es decir, como un sustantivo colectivo singular que despliega una temporalidad de por sí) del cual la Ilustración carecía. Éste le permite conciliar voluntad y razón apelando al supuesto de la existencia de un mecanismo objetivo en la historia que opera a espaldas de los sujetos. Es decir, habrá de superar esta antinomia remitiendo ambos términos a otro plano.

La apelación a la Historia permite entonces pensar la existencia de un vínculo *interno* entre voluntad y razón, y no sólo de una adecuación mecánica de la primera a la segunda. (No se trataría simplemente de una vocación –en apariencia ausente en la generación anterior– de adecuar modelos a la realidad, como suele interpretarse de manera algo banal, en contra de lo que afirmaba la generación de 1837; y detrás de ella, –los historiadores no se cansaron de repetir– la generación ilustrada jamás ignoró la cuestión de la adaptabilidad o inadaptabilidad de

<sup>1</sup> No es otro el sentido de la paradoja planteada por Rousseau de que, de ser necesario, habrá que obligar a los hombres a ser libres, puesto que éstos no pueden renunciar a su soberanía, no está en sus manos hacerlo.

<sup>2</sup> Cabe señalar, por otro lado, que el carácter trascendente de las normas de justicia determinaba también su transparencia, al menos para aquellos cuyas facultades de discernimiento no se encontraban ofuscadas por las tinieblas de las pasiones. De allí que para ser buen súbdito, a diferencia que para ser un buen ciudadano, no se necesitara ser ilustrado (no se necesita ir a la universidad para saber que asesinar es malo). Con la llegada de la modernidad, el carácter convencional de los valores traerá aparejado también la pérdida de su anterior transparencia. En la medida en que éstas ya no son autoevidentes, su efectivización pondrá en juego un cierto saber.

los sistemas políticos a la realidad local.) De este modo, los principios constitutivos de la sociedad se volvían objetivos y susceptibles de tratamiento científico, lo que será la premisa para el nacimiento de una ciencia social y una ciencia política. En fin, el problema de la articulación (cómo la pluralidad de voluntades particulares se reduce a una única voluntad general) se desprenderá entonces de la pura ética (la apelación exclusiva a la virtud propia todavía de la Ilustración, que comparte aún con el ideario republicano clásico, y que expresa, en última instancia, la carencia de un concepto de Historia, en el sentido genealógico del término) para volverse tematizable como objeto de conocimiento.

El punto es que el Romanticismo no habrá de rechazar el concepto pactista, sino que se propondrá traspasarlo para abrir la discusión a las condiciones materiales que hacen posible dicho pacto; es decir, qué lleva a ciertos sujetos a pactar entre sí (pregunta para la que el pactismo ilustrado no podía aportar ninguna respuesta). Éste no sería así, *stricto sensu*, lo opuesto al voluntarismo, sino que trasladaría la reflexión a un plano previo al de las manifestaciones subjetivas de la voluntad. Es cierto, sin embargo, que para hacerlo deberá rechazar los presupuestos en que se fundaba el concepto pactista ilustrado. El acto institutivo de la sociedad ya no se encontraría autocontenido, sino que él mismo sería el producto, a su vez, de un proceso histórico que le precede y lo explica.

En todo caso, lo que interesa aquí señalar es que Iluminismo y Romanticismo no podrían oponerse llanamente entre sí, como si se tratara de dos polos de una antinomia eterna, sin establecer antes un desglose conceptual. Ambos horizontes intelectuales remiten, de hecho, a planos diversos. El Romanticismo no se preguntará ya por cómo se constituyen las sociedades, sino por cómo se constituye el propio poder constituyente (una pregunta por completo ajena al horizonte ilustrado). En fin, uno y otro hablan de cosas distintas, que no se pueden contraponer entre sí sin reconstruir el universo categorial del cual toman, en cada caso, su sentido preciso. Así, lo que cambia en el tránsito de uno a otro no son las respuestas que van a ofrecer a las mismas preguntas, sino el propio modo de interrogarse acerca de la sociedad y la política. En fin, no es que uno sea más o menos democrático que el otro, sino que lo que altera es la forma de determinarlo, qué se va a entender en cada caso por ello. Y lo cierto es que, una vez introducida la idea de Historia, ya no se podrá volver simplemente a un concepto que piensa la temporalidad en términos de una pura sucesión de estados. Contra el sustancialismo de las doctrinas (con la carga de teleologismo y normativismo implícitos en él) es necesario, pues, introducir un principio de irreversibilidad temporal que quiebre esta oscilación eterna entre principios trabados en un perpetuo antagonismo.

Iluminismo y Romanticismo no coexisten, entonces, en términos lógicos (ambos sitúan su reflexión y remiten a planos diversos de realidad), pero tampoco en un sentido cronológico. Expresan momentos sucesivos en una historia conceptual de lo político (a los cuales les seguirán otros, cuya naturaleza y modos de configuración no se podrán predeterminedar, ni tampoco dejarán reducirse al juego de las antinomias eternas dentro del cual la historia de ideas políticas pretende enclausrarlas). Lo que una historia conceptual de lo político busca, según la entiendo, es comprender cómo se reconfigura históricamente el suelo de problemáticas políticas, quebrando de este modo la circularidad histórica. La desustancialización de los presupuestos lleva así a la desustancialización de los propios interrogantes. Y sólo así la investigación histórica cobra sentido, se vuelve de verdad en una empresa hermenéutica, cuyo punto de llegada no se encontraría ya preestablecido en su mismo punto de partida.