

Non est potestas super terram quae comparetur ei.

Jorge Dotti y la autonomía de lo político

ANDRÉS ROSLER

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS -
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)

Conocí a Jorge Dotti mientras yo cursaba la maestría en ciencia política de FLACSO a fines de la década del ochenta del siglo pasado. En uno de los intervalos de su clásico seminario sobre el contractualismo moderno y sus críticos, mientras él conversaba con los estudiantes acerca de la rebelión carapintada *du jour*, solía decir que “la figura del Leviatán se cernía sobre el horizonte”. En aquellos días la democracia estaba seriamente en peligro debido a que tenían lugar verdaderos actos destituyentes, y Dotti hacía hincapié en que debíamos entender la democracia como un régimen político, en el sentido estricto de la palabra.

El sentido estricto de lo político se refiere a que toda decisión política, incluso la de darse un régimen democrático, tiene enemigos. Por supuesto, la decisión política correcta también consiste en tratar de neutralizar o contener el conflicto dentro de la legislación y del gobierno ordinarios, pero sin perder de vista que “el conflicto existencial entre la norma ordinaria y la excepción”¹ es solamente una cuestión de tiempo.

Con el tiempo, Dotti se fue dedicando cada vez más a defender la autonomía de la filosofía política frente a la ética y el derecho.² En

¹ Dotti, Jorge Eugenio, “*Incursus* teológico-político”, en *Las vetas del texto*, 2da. ed. ampliada, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009, p. 277. En una nota al pie del autor consta que la novela *Las teorías salvajes* de Pola Oloixarac “es un disparador de las consideraciones siguientes” (p. 275, n. 1), es decir, del último capítulo agregado en la segunda edición del libro.

² Por supuesto, la tesis de la autonomía de lo político está estrechamente vinculada a la tesis de la teología política. Lamentablemente, sin embargo, por razones de espacio en este trabajo me voy a concentrar solamente en la primera.



JORGE DOTTI,
in memoriam

efecto, la ética moraliza lo político debido a que lo entiende fundamentalmente como una práctica deliberativa, y el derecho lo juridifica ya que supone que puede comprenderlo exclusivamente en términos de derechos e instituciones. En otras palabras, la moralización subordina la política a la ética como si ninguna persona razonable pudiera estar en desacuerdo con las decisiones políticas, mientras que la juridificación cree que la política se reduce a atribuir o reconocer derechos y a asignar los conflictos jurídicos a ciertas instituciones.

El discurso sobre los derechos humanos, a su vez, tiende a combinar la moralización y la juridificación de la filosofía política. Mientras que la idea de “humanidad” aporta la moralización con su pretensión de universalidad, los “derechos” apuntan en la dirección juridificadora mencionada más arriba. Dicho sea de paso, Dotti solía recordar que cuando al comienzo de la última restauración de la democracia Carlos Nino hablaba de derechos humanos en sus clases de filosofía política en la Facultad de Filosofía y Letras, los estudiantes se mofaban de él esgrimiendo “La Cuestión Judía” de Marx. Irónicamente, hoy en día quienes descreen de los derechos humanos tienen prohibida la entrada a la Facultad.

Por supuesto, Dotti no tenía nada en contra de los derechos humanos, todo lo contrario. Le preocupaba que la comprensión de la política exclusivamente como la continuación de la ética y del derecho por otros medios pusiera en peligro al Estado, el cual hace posible la protección efectiva de los derechos humanos. Después de todo, cada vez que los derechos humanos fueron violados a gran escala, no fueron la sociedad civil o las organizaciones no gubernamentales las que salieron exitosamente en su defensa, sino los Estados, a saber, los mismos que habían provocado la catástrofe. Algo muy similar se puede decir acerca del castigo penal en casos de crímenes de lesa humanidad.

En sus comienzos, Dotti se había sentido bastante atraído por el marxismo. Sin embargo, con el tiempo invirtió la crítica que Marx solía hacerle a Hegel.³ Para decirlo muy brevemente, a pe-

³ Cf. Dotti, Jorge Eugenio, *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette, 1983.

sar de que Marx enfatizaba el papel del conflicto en la historia, suponía que era concebible y por supuesto deseable que dicho conflicto desapareciera una vez que diéramos con las circunstancias propicias.

A veces, dichas circunstancias propicias requerían de cierta ayuda por parte de los agentes mismos y en aras de superar el conflicto definitivamente primero habría que llevarlo hasta el extremo, luego instituir una dictadura del proletariado para finalmente lograr una forma de asociación en la cual la libertad de cada persona no fuera sino la condición de posibilidad de la libertad y del bienestar de todas las demás. Una vez que hubiésemos alcanzado dicha etapa el Estado se habría vuelto completamente redundante o contraproducente. Hegel, en cambio, entendía al Estado como la condición de posibilidad de la libertad e incluso del bienestar de los individuos.

En otras palabras, Hegel defiende lo que podríamos describir como la autonomía de lo político, para usar la expresión que se le suele atribuir a Carl Schmitt, otro cuidadoso lector de Hegel y que no tardaría en atraer la atención de Dotti a tal punto que, por supuesto, hoy en día “Schmitt” y “Dotti” son términos casi intercambiables, al menos en Argentina. Basta con referirnos a *Carl Schmitt en Argentina* para dar testimonio de esta asociación.⁴ Cabe recordar sin embargo que antes de que Dotti comenzara a trabajar sobre Schmitt, en nuestro país la obra del jurista de Plettenberg estaba fundamentalmente confinada dentro de los límites del pensamiento nacionalista, para ser suaves con los términos. Fue gracias a Dotti que los schmittianos y schmittólogos vernáculos pudieron salir finalmente del clóset de lo políticamente correcto.

Dado que según la propia tesis de la autonomía de lo político todos los conceptos políticos son polémicos, es decir, son incomprensibles “cuando no se sabe quién debe ser *in concreto* referido, combatido, negado o refutado mediante una palabra tal”,⁵ para entender en qué consiste la tesis de la autonomía de lo político convendría identificar cuáles son sus tres grandes enemigos, a saber: anarquismo, cosmo-

⁴ Cf. Dotti, Jorge Eugenio, *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario, Homo Sapiens, 2000. Dotti solía referirse a su suma schmittiana como “el mamotreto” y “Schmitt *apud barbaros*”.

⁵ Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, texto de 1932 con un prefacio y tres corolarios, Berlín, Duncker & Humblot, 1963, p. 31.



JORGE DOTTI,
in memoriam

politismo y pacifismo, que no por casualidad tienen en común a su vez ser enemigos jurados del Estado.⁶

El anarquismo supone que en el fondo no existen desacuerdos políticos genuinos. Todo aquel que sea razonable y moral, si parte de una misma premisa correcta—por ejemplo la autonomía de los agentes—tiene que llegar a la mismas conclusiones. Dado que el Estado es incompatible con la autonomía de los individuos ya que pretende ser obedecido con independencia de que estemos de acuerdo con sus decisiones, entonces toda persona razonable y moral debe oponerse a la existencia del Estado. La autonomía de lo político, en cambio, sostiene que el desacuerdo político es inevitable incluso entre agentes de cuya racionalidad y moralidad no podemos sospechar y es precisamente por eso que necesitamos una autoridad que resuelva dichos desacuerdos. De ahí que quien cree que el desacuerdo —y por lo tanto el Estado— se debe exclusivamente a que la gente es irracional y/o inmoral, y de ese modo asume que si fuéramos racionales y morales no necesitaríamos Estado, está moralizando lo político.

El cosmopolitismo, no sin razón, pone en duda la relevancia moral que puedan tener las comunidades políticas particularistas, es decir, aquellas que incluyen mediante la exclusión sobre la base de razones contingentes o moralmente sospechosas como la geografía y la cultura. Bajo esta descripción caen todos los Estados existentes, e incluso las uniones regionales, las cuales parecen ser más generosas en relación a la inclusión, pero no por eso dejan de excluir, precisamente, a quienes no pertenecen a dichas uniones regionales. De ahí que quien se tomara en serio al cosmopolitismo y al razonamiento moral que lo subyace, debería abogar por la creación de una única comunidad política precisamente cosmopolita, en la que estuvieran incluidos todos los seres humanos por el solo hecho de ser tales.

En cambio, los que defienden la autonomía de lo político sostienen que la universalización típica del razonamiento moral puede

⁶ Huelga decir que el pensamiento *anti*-(teológico-)político puede ser capitalista o anti-capitalista, individual o comunitarista, sea que se trate del inmanentismo “liberal” o del marxista, respectivamente. Mientras que el primero le otorga “poder instrumental a la propiedad burguesa”, el segundo hace otro tanto con “la dictadura proletaria”. Cf. Dotti, Jorge Eugenio, “*Filioque*. Una tenaz apología de la mediación teológico-política”, en Schmitt, Carl, *La tiranía de los valores*, traducción de S. Abad, Buenos Aires, Hydra, 2009, p. 49.

tener efectos colaterales bastante nocivos. En primer lugar, es muy difícil lograr la cooperación entre agentes que pertenecen a un conjunto absolutamente *all-inclusive*. La psicología humana por sí misma tiende a formar grupos para facilitar la cooperación entre los seres humanos, y la existencia de un grupo supone la existencia precisamente de otro.

En segundo lugar, aunque descontáramos estas dificultades psicológicas que atañen sobre todo a la posibilidad del cosmopolitismo, todavía quedarían dudas acerca de lo que sucedería una vez instituida esta “República del Género Humano”. Semejante república tendería a cometer la sinécdoque de hacer pasar como universal ciertos intereses particulares. Pensemos por ejemplo, qué sucedería con quienes por alguna razón se resistieran a obedecer la autoridad de este único sistema normativo mundial. Serían por definición criminales o enemigos de la Humanidad, con independencia de qué fuera exactamente lo que estaban haciendo. Hoy en día es muy común de hecho que solamente algunas personas, grupos o Estados sean acusados y condenados por haber cometido crímenes de lesa humanidad, dependiendo de las relaciones de fuerza en el escenario nacional e internacional.

Finalmente, la ambición pacifista de acabar con la violencia adolece de un defecto bastante similar. En realidad, el pacifismo, que aboga por una moralización completa de la violencia a tal punto que si llegáramos a ser víctimas de violencia deberíamos ofrecer la otra mejilla, suele ser confundido con una teoría de la guerra justa, según la cual la moralización de la violencia es parcial ya que la víctima de la agresión puede recurrir a la violencia. Esto tiende a que las supuestas víctimas de una agresión deshumanicen a quienes en el fondo son sus enemigos políticos, todo lo cual no hace sino incrementar la violencia en lugar de contenerla. La autonomía de lo político, por el contrario, asume la necesidad de que el Estado cuente con el monopolio legítimo de la violencia para poder resolver los conflictos y prefiere distinguir entre la violencia criminal o claramente inaceptable y la violencia política.

Suele pasar además que muchos se consideran asimismo pacifistas pero desean, por ejemplo, que quienes cometen cierto tipo de delitos sean encarcelados, por lo cual, otra vez, en lugar de ser pacifistas, en el fondo suscriben una teoría de la violencia justa. Algo muy similar ocurre con quienes creen que el pacifismo—o el anarquismo y el cosmopolitismo para el caso—tendrá lugar una vez que administremos



una última dosis de violencia, considerablemente más fuerte que las usuales debido a que precisamente será la última. Se tratará de “un régimen de justicia que acabará con todas las injusticias precedentes”, construyendo un “nuevo hombre post-histórico, libre de las lacras con que la historia y las instituciones dañaron a su antecesor”.⁷

Sin embargo, como tan sabiamente dice Dotti, “el verdadero problema de la revolución no es hacerla, sino cerrarla”,⁸ ya que “una auténtica revolución *no concluye*”.⁹ La ironía es que la revolución continuará apelando a instituciones autoritativas (por no decir dictatoriales), particulares en lugar de genuinamente universales y radicalmente violentas. En otras palabras, la revolución tampoco podrá escaparse de lo político: “si hay revoluciones políticas, no hay revolución en lo político”.¹⁰

Ciertamente, Dotti es plenamente consciente de que “revolución y Estado mantienen entre sí una intrínseca complementación conceptual e histórica, y la vitalidad de esta conexión cubre el período que va *–a grandes trazos–* desde fines del siglo XVI hasta el último cuarto del XX. Ambas figuras son específicamente modernas y su actor es el *sujeto*”.¹¹ Después de todo, el Estado es un producto de la revolución. La gran diferencia entre ambos, sin embargo, consiste en que mientras que el “propósito primero y último [del Estado] es evitar que impere la excepcionalidad absoluta”,¹² el estado de excepción “es la meta consciente de la praxis revolucionaria”.¹³

En resumen, el punto de Dotti en defensa de la autonomía de lo político era que el Estado es un verdadero Dios herido literalmente de muerte, que sin embargo todavía no termina de morir, causante tal vez de los daños más atroces que ha sufrido la Humanidad, pero que a la vez, muy probablemente haya evitado otros peores, como, por ejemplo, la vida sin el Estado.

⁷ Dotti, Jorge Eugenio, “*Incursus teológico-político*”, *op. cit.*, pp. 278-279.

⁸ *Ibíd.*, p. 277.

⁹ *Ibíd.*, p. 278.

¹⁰ Freund, Julien, *L'essence du politique*, 3ra. ed., París, Dalloz, 2004, p. ix.

¹¹ Dotti, Jorge Eugenio, “*Incursus teológico-político*”, *op. cit.*, p. 279.

¹² *Ibíd.*, p. 285.

¹³ *Ibíd.*, p. 284.