

LECTIO MAGISTRALIS: DESPUÉS DEL CONTRATO SOCIAL: LA DIFERENCIA Y EL ESTADO EXTERIOR

Raffaele De Giorgi¹

Conferencia Universidad de San Isidro, 4 de octubre de 2024. ²

1. El presente

Agarrar el presente en conceptos, fijar el presente en conceptos, retener el presente sólo durante el tiempo de la reflexión. Para Hegel, ésta era la tarea de la filosofía. ¿Y la teoría sociológica? ¿Cuál es su tarea? Se ocupa de la re-descripción del presente. Realiza su tarea redescubriendo los contenidos semánticos a través de los cuales la sociedad se representa a sí misma para posibilitarse a sí misma su funcionamiento. De este modo, agarra la función de la producción de sentido en la que y a través de la cual la sociedad se refleja a sí misma.

Tanto la reflexión filosófica como la teoría sociológica se ocupan del presente, pero de maneras diferentes. La reflexión filosófica - pensemos de nuevo en Hegel, por ejemplo, pero no sólo en él - la reflexión filosófica, decíamos, considera el presente como necesario, lo considera en sí mismo, como el ser aquí del ser, como su manifestación, como presencia del espíritu, de la idea, de la historia, de la razón. Kant, en cambio, lo consideraba como una salida, como salida de la condición de minoría en la que la humanidad se había abandonado por no haber sido capaz de hacer uso público, es decir, libre, de la razón.

La teoría sociológica, por su parte, considera el presente como un *horizonte contingente de sentido* a lo largo del cual la sociedad construye sus posibilidades de resistir a la amenaza del entorno y, por tanto, como el tiempo en el que se construye a sí misma restricciones para asir el futuro. La teoría sociológica, entonces, considera el presente como lo que podría haber sido de otra manera de lo que es, como lo que podría ser de otra manera de lo que es. La teoría sociológica no necesita de un pensamiento de la transformación para representar otros presentes, para construir representaciones de otros presentes posibles. La contingencia es en sí misma *poder ser diferente*,

¹ Raffaele De Giorgi, académico de la Facultad de Derecho de la Universidad de Salento (Italia), sociólogo y filósofo italiano.

² La Universidad de San Isidro entregó el Doctorado "Honoris Causae" a Raffaele De Giorgi en el marco del XXIV Congreso Nacional y XIV Latinoamericano de Sociología Jurídica: Estado, derecho y fraternidad después del contrato social.

es en sí misma una *diferencia*, una diferencia entre lo logrado y lo excluido. El problema, entonces, es ¿cuál de las posibles diferencias ha logrado afirmarse? Si, por el contrario, consideramos el futuro, entonces el problema es: ¿cuál de los *futuros* presentes será un *presente* futuro?

Si nos detenemos en la consideración de la teoría sociológica y nos preguntamos qué es lo que hace en realidad, veremos que el trabajo de reflexión de la teoría no consiste en la producción de un objeto externo, sino en la observación de observaciones que utilizan diferentes distinciones dentro del mismo objeto y al mismo tiempo. La teoría es también producción de sociedad por el simple hecho de que no puede situarse fuera de ella. El trabajo de reflexión teórica, entonces, también se produce como una auto-colocación reflexiva en el presente, es decir, se representa a sí mismo como parte de lo que construye a través de su observación y que a su vez opera en virtud de sus auto-descripciones. Una diferencia que construye una diferencia.

El presente constituye entonces un problema a ambos lados de la reflexión, al lado de la teoría y al lado del objeto del que la teoría forma parte. Pero los dos lados son dos aspectos de la misma cuestión, que es el presente, la diferencia, lo que marca la diferencia a ambos lados de esa inasible unidad que es el presente. Esta unidad es inasible porque es una diferencia que difiere cada vez que se agarra. Pero una teoría sociológica sólo puede ser una teoría del presente.

Así, pues, si observamos atentamente lo que acabamos de decir, se deduce que el presente es su propia historia: podemos ver, en otras palabras, que la diferencia que es el presente es el presente de una historia que se re-escibe cada vez en el presente y, por tanto, también la re-descripción de las auto-descripciones a través de las cuales la sociedad se representa a sí misma - incluso esa re-descripción, decíamos, se incluye a sí misma en la distinción que utiliza para construir su observación.

Por otra parte, los contenidos semánticos de la autodescripción son siempre el resultado evolutivo de transformaciones ocurridas en la semántica de la autorrepresentación, y un nuevo contenido se produce cuando la percepción de un problema social transforma un contenido semántico antiguo adaptándolo evolutivamente a la representación del presente. En otras palabras, la reflexión teórica siempre está incluida en las autodescripciones de la sociedad.

Estas breves observaciones introductorias nos permiten acceder al tema del Congreso. Nos ofrecen la posibilidad de abrir un camino argumentativo que creemos puede conducir al corazón de las cuestiones que se formulan en el tema del Congreso. En efecto, creemos que el tema de este Congreso se refiere a una diferencia y nos exige que la pongamos de manifiesto, que reflexionemos

sobre ella y que digamos con qué diferencia pretendemos indicar la diferencia que constituye el ámbito del tema. Pero creemos que esa diferencia está presente en la diferencia que es nuestro presente, el tiempo de observación. Es esa diferencia la que actúa el presente en el que se produce nuestra observación.

Esto significa que el observador asume la tarea de construir aquello sobre lo que reflexiona y asume la responsabilidad de esa construcción en la que él mismo figura, él mismo está presente porque es parte, de lo que hace, como *el hacedor*, como diría Borges.

2. *La sociedad civil*

En el *Agregado* al párrafo 183 de sus *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, 1821, Hegel escribe: *la sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el estado, aunque su formación es posterior a la del estado*. Hegel define inmediatamente la sociedad civil como *diferencia*. Pero lo sorprendente es el hecho de que él, por primera vez en la historia semántica de ese concepto, rompe una tradición antigua y siempre presente y utiliza ese concepto de una manera diferente a la que se había consolidado en la filosofía política europea. En esa tradición, el concepto de sociedad civil ha tenido especial relevancia durante siglos. Esa tradición, que se extendía desde Aristóteles hasta el pensamiento reaccionario contemporáneo a Hegel, había identificado el *Estado* como *sociedad civil*. *Sociedad civil* era el concepto en el que se expresaba el carácter político del vínculo que mantenía unidos a los ciudadanos y al Estado. En la *Política*, Aristóteles dice textualmente: *e polis kai e koinonía e politiké*; los romanos lo tradujeron como: *civitas sive societas civilis sive res publica*. *Societas* significa *unión, vínculo, koinonía*, lo que es común, lo que es público, lo que interesa a todos los que tienen dignidad política. *Sociedad civil* en el sentido original de la tradición grecorromana era la comunión política de las economías domésticas, *oikos*, que se identificaban en su pertenencia territorialmente delimitada a la ciudad o al estado.

A lo largo de los siglos, las definiciones no cambiaron: Bodino llama a la *res publica societas civilis*; Melanthonius escribe: *civitas est societas civium jure constituta*. No muy diferente de Hobbes, Locke, Wolf. Thomasius escribe que *la sociedad del hombre en sí misma es civil o doméstica. Esta última es el fundamento de la primera, porque la sociedad civil no significa aquí más que la unión de muchas sociedades domésticas y de las personas que viven en ellas como si*

estuvieran bajo un mismo gobierno (Riedel, 547). Hasta la mayor parte del siglo XVIII, el Estado y la sociedad no están divididos. Y puesto que en la sociedad moderna la relación entre el Estado y las formaciones sociales, en las que los particulares actuaban como ciudadanos privados, era ahora una relación de diferencia, exclusión e incluso empezaba a ser una relación de oposición, el Estado, que era el *Estado absoluto*, ya no podía identificarse con una sociedad que ya no tenía ninguna sustancia *política*. La sociedad civil de la tradición expresaba precisamente esa sustancia que ahora, sin embargo, se opone a los individuos y de la que éstos deseaban liberarse. Se abrió un vacío semántico en la tradición y, a través de continuas manipulaciones semánticas, se intentó adaptar al presente un concepto ahora desprovisto del poder de designar aquello a lo que se refería. Ferguson también sigue utilizando el concepto en el sentido de la tradición.

El pensamiento conservador contemporáneo de Hegel era consciente de la ruptura que se había producido y la atribuía a la Revolución Francesa. En 1820, dos años después de que Hegel pronunciara su primer curso sobre filosofía del derecho, Carl Ludwig von Haller, jurista de la Restauración, concluía su obra *Restauration der Staatswissenschaft* y escribía que por entonces *sociedad civil* se había convertido en un concepto revolucionario de la filosofía de la Ilustración, que, acostumbrada como era a los disfraces, lo derivaba del uso lingüístico de la época republicana en Roma. La colocación artificial de este antiguo concepto sería la verdadera causa de la gran revolución del siglo XVIII y de la inversión que se había producido de todas las relaciones naturales y sociales. Esta inversión llevaría a la eliminación de todas las formas de dominación y dependencia entre los hombres, al sometimiento de los individuos al Estado, a la aniquilación de todo dominio material y espiritual y a la destrucción de las comunas y corporaciones autónomas. «La madre y raíz de todos los errores del período revolucionario», escribe von Haller, es ante todo la “desafortunada idea de una *societas civilis* romana que se ha trasladado a todas las relaciones sociales”. Cuando los hombres fueron caracterizados como miembros libres de una sociedad civil, se disolvió el vínculo social».

Sólo el *nuevo derecho natural*, desde Grocio y Hobbes en adelante, «conoce una llamada sociedad civil diferente de las sociedades naturales, y y el germen de esta distinción está en el uso de la lengua latina por los intelectuales neoeuropeos» (Riedel 542-543). Así, von Haller

Por otra parte, el propio Hegel escribe claramente que *la concepción de la sociedad civil pertenece al mundo moderno, que es el primero que hace justicia a todas las determinaciones de*

la idea. Y más adelante especifica que cuando se representa al estado como una unidad que es solo comunidad, lo que se mienta es exclusivamente la determinación de la sociedad civil.

Hay que decir entonces que en el lenguaje del pensamiento contractualista no se encuentra una formulación clara de lo que diferencia la acción de los particulares de la acción del Estado, es decir, no se encuentra aún una formulación clara de lo que para Hegel será la acción social de la sociedad civil con respecto a la sustancia política del Estado. Sin embargo, en el pensamiento contractualista y en su derecho natural, los presupuestos de esa diferencia están presentes y claramente formulados. La idea contractualista presupone individualidades jurídicamente capaces de vincularse a sí mismas. Pero para poder vincularse, el particular debe presuponerse libre. Su pertenencia ya no puede estar vinculada a la sociedad doméstica, a esa sociedad que la filosofía política seguía llamando *natural*, sino que tiene que vincularse a la comunidad *artificial* que es el Estado. La artificialidad de la comunidad política moderna derivaba del hecho de que tenía un carácter exclusivamente jurídico, que ya no reflejaba limitaciones de tipo natural, como exigía el pensamiento de la conservación y la restauración. Dentro la *societas* que es la familia, el vínculo no es *contractual*.

Los momentos ligados en la unidad de la familia - dice Hegel en el párrafo 181- en cuanto esta es la idea ética tal como se encuentra en su concepto, deben ser separados de ella para que alcancen una realidad independiente; de este modo se constituye el estado de la diferencia.

¿Y en qué consiste este estado de la diferencia? Consiste en que se pierde la *eticidad* y, como explica Hegel, *el mundo fenoménico de lo ético*, es ahora la *sociedad civil*. Al introducir la sección sobre la *eticidad*, de la que forman parte tanto la familia como la sociedad civil, Hegel dice que la *eticidad es la idea de la libertad como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad*. Esto significa, entonces, que el espacio para el ejercicio de la libertad es en la forma de la sociedad civil. Esta adquisición rompe el ámbito de las antiguas afiliaciones y determina las nuevas posibilidades del actuar.

Hay dos *principios de la sociedad civil*, dice Hegel. El primero es *la persona concreta que es para sí un fin particular en cuanto totalidad de necesidades* [Bedürfnisse] y *mezcla de necesidad* [Notwendigkeit] *natural y arbitrio*. Aquí es el particular, que se confía a sí mismo y trae consigo necesidades, determinación, carencia, privación, aislamiento. Es el particular en su singularidad, en su diferencia, en su miseria. Este particular se convierte en individuo ya no en su materialidad,

sino en la construcción jurídica de su pertenencia. La sociedad civil es anterior al Estado, pero, como diferencia, presupone el Estado. La sociedad civil es el espacio en el que está inmerso el sistema de necesidades.

Hegel utiliza dos conceptos distintos que la lengua española puede traducir con un solo término, *necesidad*. Hegel dice *Bedürfnis*, que es la *necesidad* que deriva de la carencia, del ser privado, del no tener; pero luego dice también *Notwendigkeit*, que es la *necesidad* que está ligada a la determinación, a la imposibilidad de otra cosa, al no ser o no poder hacer otra cosa. En este sentido, el individuo en la sociedad civil es una *mezcla* de determinismo e indeterminismo, de lo previsto y lo imprevisible, de lo limitado y lo ilimitado.

El segundo principio de la sociedad civil, continúa Hegel, deriva del ser carente y del ser limitado que caracteriza el particular: *la persona particular está en relación con otra particularidad de manera que solo se hace valer y se satisface por medio de la otra y a la vez solo por la mediación de la forma de la universalidad*. Y aquí surge la *diferencia*. Una vez que el particular abandona la determinación natural de la familia, se enfrenta a la reciprocidad de las libertades en forma de dependencia. Los particulares, confiados a sí mismos, experimentan la privación y la libertad adquirida los expone al sistema de las necesidades que es el sistema de la dependencia. Escuchemos de nuevo a Hegel: *En su realización el fin egoísta, condicionado en este modo por la universalidad, funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en ellos y solo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales. Se puede considerar este sistema en primer lugar como estado exterior, como el estado de la necesidad y del entendimiento [Man kann dies System zunächst als den äußeren Staat, - den Not- und Verstandesstaat anshen].*

Lo ético se ha disuelto, dice Hegel, el concepto mismo se ha disuelto, los particulares, al hacerse libres, destruyen el concepto sustancial del vínculo en el que habían sido tratados como elementos de una sociedad natural. En la *éticidad* de la *societas* disuelta, se identificó y encontró su convergencia el carácter económico, jurídico y político del actuar.

Tenemos la impresión de que el propio Hegel concluye su construcción de la sociedad civil con cierta preocupación. Leamos el párrafo 185 de su filosofía del derecho:

La particularidad por sí, por un parte, en cuanto satisfacción en todas direcciones de sus necesidades, del arbitrio contingente y del gusto subjetivo, se destruye a si misma en su gozo y

destruye su concepto sustancial. Por otra parte, en cuanto infinitamente excitada, y en continua dependencia de la contingencia y del arbitrio exteriores, al mismo tiempo limitada por el poder de la universalidad, es la satisfacción contingente de las necesidades tanto contingentes como necesarias. La sociedad civil ofrece en esas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria con la corrupción física y ética que es común a ambas.

3. El Estado exterior

Nos hemos detenido largamente en la construcción hegeliana del concepto moderno de sociedad civil, porque creemos que es la primera descripción coherente de esa diferencia que nos permite acceder a la modernidad de la sociedad moderna. Podemos utilizar esa construcción para representar lo que incluso Hegel llama el *estado externo*. Por un lado, se trata de la exterioridad que brota de la idea contractualista de la salida, del ser confiado a sí mismo, del exponerse y del dispersarse. Una vez que el estado político ya no se identifica con la naturalidad del vínculo social, se sitúa fuera, se opone a los particulares que le han confiado su actuar exponiéndolo a su exterioridad.

Esta exterioridad libera al actuar de las antiguas limitaciones y lo abre a la incertidumbre, al no saber, al futuro. En esta exterioridad, los particulares deben orientar su actuar en condiciones de *necesidad*, en el sentido de que, privados ya de su determinación original, están abandonados a sí mismos y deben producir su actuar en condiciones de reciprocidad, en la medida en que el actuar de cada uno se produce en presencia del actuar del otro. Esto sucede en las condiciones de una exposición continua e ininterrumpida del actuar a la observación exterior del derecho que debe garantizar la coexistencia de todos y el actuar de cada uno. Esta exterioridad es la exterioridad del estado y de su derecho, pero también de la economía, puesto que la antigua economía doméstica ya no incluye el contexto político de la distribución y asignación de bienes. A estas alturas, las propias condiciones materiales de existencia están en la exterioridad, como Marx habría escrito apropiadamente en relación con el concepto hegeliano de sociedad civil, que, en la parte central del *sistema de las necesidades* trata, precisamente, del *modo de trabajo*.

Junto con el poder de calificar el carácter de su actuar, los particulares confían también a la exterioridad en la que ahora actúan, es decir, al derecho y al Estado, su no saber del otro, mientras

que confían a la economía la *inmediatez del presente*, en forma de *satisfacción de las necesidades* mediante el *modo de trabajo*, y la posibilidad del futuro, mediante el cálculo.

Cuando los particulares coexistían en una comunidad política organizada sobre la base de la naturalidad del vínculo, el actuar mutuo se orientaba hacia el *saber del otro*. El otro tenía su propio lugar, su propio rango, su propia pertenencia, su propia derivación. La relación con el otro estaba orientada al *saberse*, al reconocerse, al ser de cada uno. La familia, por ejemplo, las comunidades domésticas, la diferencia de rango y pertenencia, la corporación, la genealogía, son lugares sociales en los que el actuar se orienta hacia el saber de sí mismo y del otro. En estas condiciones, el actuar dentro del vínculo podía tener las características de la *fraternidad*, podía ser tratado y vivido como un *actuar fraterno*, porque los particulares no eran individuos separados, sus diferencias ya estaban determinadas, aún no eran *personas* en el sentido moderno, no eran *indiferencias reciprocas*. Este actuar, ciertamente, era fraterno no en el sentido de pasión, de sangre, de parentesco, sino en el sentido de que estaba cualificado por la naturalidad de la pertenencia, por las expectativas de conservación, de recursividad.

El *concepto* seguía siendo *sustancial*, como diría Hegel: el concepto era interno a la idea, la naturalidad no se había disuelto. El saber, entonces, era también determinado. No sólo porque era saber de la naturaleza, de la sustancia, es decir, era saber del que sólo había que sacar provecho. Pero también porque ese saber estaba ligado a la determinación de la *verdad*. Como le llamaba Hegel,

En el *estado de exterioridad*, este universo se ha disuelto. Los momentos, como los llamaba Hegel, al haberse vuelto libres, son independientes. Fuera de sí mismos, los particulares ya no están determinados. En la exterioridad son construidos como algo diferente de sí mismos. La determinación es exterior, como el derecho que la atribuye como imputación y el poder que la impone como verdad.

La exterioridad del actuar, de hecho, está mediada por el reconocimiento del derecho, está circunscrita por el espacio delimitado por el derecho, que ahora opera como contexto de calificación del actuar. La unidad del actuar se rompe, el actuar se diferencia y los individuos también se diferencian y obtienen su propia identidad a través de la homologación jurídica de sus diferencias. Identidad, ahora, ya no tiene carácter sustancial. Identidad es mantener al otro a distancia. A partir de ahora, la identidad sólo será jurídica. En estas condiciones, el actuar ya no puede ser fraterno. Los particulares son diferencias, no igualdades. Sólo el estado y su derecho

construirán igualdades y transformarán las diferencias en referencias estables. Así, el *modo de trabajo* está mediado por la exterioridad de la propiedad, que Kant y Fichte siguen reconociendo como el requisito para que el particular sea el destinatario de titularidad jurídica, es decir, para que participe en la construcción jurídica de la legitimación del poder.

En el estado exterior, no sólo la identidad, sino también la pertenencia, el nacimiento y la muerte son construcciones jurídicas, al igual que cualquier otra determinación del espacio del actuar. Como vemos, *el contrato social se realiza en sus consecuencias*. La sustancia política atraviesa a los particulares y los determina, proporciona a las particulares voluntades y saber que permiten orientarse en el universo del no-saber, de la indigencia, de la necesidad de acceder a la satisfacción de las necesidades a través de la alienación del trabajo.

Para existir, el particular debe ahora ser *reconocido*. Sólo a través del reconocimiento se convierte en miembro del estado externo que lo declara digno de obtener los atributos que harán posibles su actuar. Es evidente que en este espacio tanto la paz como la guerra ya no serán paz o guerra fraternas, como podían serlo antes de la disolución de la antigua *societas civilis*. Ahora estarán mediadas por la universalidad, por la objetividad, por el derecho del poder, por el poder de la economía, por el poder de la legitimación del poder.

En la exterioridad del Estado, la sustancia política se vuelve evanescente, desaparece, toma la forma del poder, del derecho, de la verdad, como demostró Foucault con gran lucidez en uno de sus Cursos en el 1976.

4. *La forma moderna de diferenciación y el saber de los sistemas sociales*

Que el contrato social se haya realizado en sus consecuencias significa que el poder ha tenido que buscar su legitimación en el derecho; que el derecho se ha liberado de las limitaciones de la naturaleza y de la razón; que la economía se ha diferenciado de la inmediatez de la necesidad y del intercambio; que la política ha adquirido competencia universal; que el saber se ha liberado de la cadena del ser y de la ontología; que *el modo de la economía doméstica* se ha convertido en *el modo de la economía política*. Pero también significa que los lugares en los que podía experimentarse el *modo de fraternidad* se han ampliado y diferenciado, y que la contigüidad natural de la interacción de las economías domésticas ha sido sustituida ahora por *sociedad*, es decir, el universo indiferenciado de la comunicación social. Esto, a su vez, significa que en la

sociedad los requisitos de la comunicación ya no están condicionados por determinaciones o limitaciones, sino por la experiencia continua de la alteridad, por la presencia del *otro indiferenciado*. Este es el *modo de la exterioridad*, por utilizar de nuevo el lenguaje de Hegel.

Nosotros, en cambio, preferimos describir el contrato como la forma de racionalidad a través de la cual la sociedad ha elaborado el contenido semántico de su autodescripción, ha representado su liberación de las cadenas que la clavaban a un pasado que ya no existe, y ha fijado las premisas evolutivas de la racionalidad de su modernidad. La racionalidad del contrato ha permitido separar a los particulares de la sustancia política de su vida material e inventarlos como ciudadanos, como elementos del Estado, como destinatarios de su voluntad, como súbditos a los que se reconoce una indiferenciada capacidad de actuar. Esta capacidad es indiferenciada porque pertenece a todos, porque es de naturaleza exclusivamente jurídica y puede atribuirse a todos sin referentes materiales. De hecho, sólo constituye el requisito para la inclusión de todos en los sistemas sociales particulares.

Esa racionalidad ha diferenciado al ciudadano del hombre; ahora, las antiguas pertenencias de estratificación son sustituidas por la moderna referencia del género: el hombre es un ser que pertenece a un género, *Gattungswesen*, habría dicho Marx. La naturalidad se limita sólo a la calificación de las relaciones humanas; la calificación jurídica, de hecho, será una construcción artificial de sentido que puede atribuirse a los particulares, a las cosas, a las relaciones de los particulares entre sí y entre ellos y las cosas. De este modo, *humanidad* se diferencia de *sociedad*, naturaleza de cultura; cultura de civilización. Civilizados, los particulares, hechos individuos, acceden a la selectividad de los sistemas sociales, que estabilizan así funcionalmente la forma moderna de su diferenciación. Los sistemas sociales ya no tienen limitaciones de ningún tipo, salvo las que se derivan de las formas modernas de determinación de su estructura.

Veamos brevemente, pues, cómo se manifiesta esta nueva temporalidad que, por primera vez, se autocalifica de *moderna* y en la que se hacen manifiestas las consecuencias de la semántica político-jurídica del contrato.

En primer lugar, podemos observar que el horizonte de la sociedad, el horizonte de un sistema universal de la comunicación social se ha impuesto sobre la limitación de las formas de interacción. Éstas siguen existiendo, por supuesto, pero su realidad es cada vez más circunscrita, más evanescente. En el lenguaje de Kant, por ejemplo, se repite continuamente el término «mundo», que puede entenderse como sociedad, como universalidad. En realidad, no sólo se

afirma y estabiliza «sociedad» como universo de la comunicación social, sino que se produce una continua expansión de la sociedad, que conduce a una diferenciación interna de las viejas formas de la unidad de la acción, a una especificación de los espacios en los que se produce la comunicación social, y a un cierre recíproco de esos espacios que impide el retorno de la antigua unidad y de la antigua implicación, así como de su antigua confusión.

En otras palabras, el poder se diferencia con respecto al derecho, el derecho con respecto a la economía, la verdad con respecto a la religión, la propiedad con respecto a la política, y la política se especifica con respecto al derecho que es producido por un poder que el derecho mismo legitima. La difusión de la educación homogeneiza el acceso al saber y el proceso de aprendizaje se expone a la selectividad de la estructura del sistema educativo. Del mismo modo que el material jurídico puede reunirse en un sistema universal con el trabajo de la lógica, la filosofía y la filología, como diría Savigny. En otras palabras, esto significa que el derecho ya sólo puede referirse a sí mismo, sólo puede construirse a partir de sí mismo y exponerse a la evolución de la estructura semántica de sus conceptos; significa que el derecho, diferenciado de la política y la economía, puede resistir su constante amenaza de recolonizarlo.

La constitucionalización de la relación entre política y derecho ofrecerá, entonces, una solución duradera, aunque muy frágil, a la conexión entre ambos sistemas y su relación con la economía.

Las guerras de religión llegan a su fin y el estado absoluto se opone a los particulares convertidos en ciudadanos, es decir, en súbditos que, en los espacios de su interioridad, dejados libres por el poder político, podrán construir las formas de su destrucción. No es casualidad que el pensamiento ilustrado se alimente de organizaciones del silencio y del secreto. El fin de las guerras de religión, en efecto, provocado por la intervención directa de la política, hace posible no sólo la difusión de una opinión pública, como espacio público de representación del presente y como espejo en el que se refleja la sociedad, sino que también legitima el desarrollo de una reflexividad interior de los particulares, de un espacio privado de autoconciencia de los particulares, que pueden diferenciar, precisamente, entre el *uso público y privado de la razón*. Utilizamos estos términos kantianos en un sentido que no se corresponde con el uso que Kant hizo de ellos. Pero esto no nos impide recordar, sin embargo, que no es casualidad que, después de declarar que la ilustración era el uso *público de la razón*, Kant hubiera encontrado legítimo que el emperador ilustrado Federico II dijera a sus súbditos: *razonad cuanto queráis y sobre lo que queráis; sólo obedeced*.

En efecto, en la forma del contrato, el control de su cumplimiento, la determinación de las formas de reconocimiento de su validez, es decir, la posibilidad de ordenar la sanción, son siempre funciones ejercidas por la política, es decir, por el poder. Cuya legitimidad, sin embargo, está sujeta no sólo al derecho, sino también al reconocimiento por parte de aquellos sobre quienes se ejerce el poder. Por otra parte, después del contrato, los particulares actúan sólo como personas, como construcciones jurídicas, del mismo modo que la diferenciación de los sistemas sociales individuales hace simbólica la centralidad del sistema de la política. Esto explica las diferencias en la semántica de la soberanía, las dislocaciones de la soberanía misma, su función como mero recurso de producción de consenso.

Y puesto que ahora los particulares actúan como personas, son reconocidos como personas, puede realizarse su inclusión universal en los sistemas sociales. Pero esta inclusión universal produce consecuencias muy relevantes.

El otro, en cambio, como persona, es indiferenciado. A diferencia de lo que ocurre dentro de la estructura de los estamentos sociales, el *saber del otro* ya no funciona como saber de su ubicación material, sino que se confía a la selectividad de los sistemas sociales individuales. Los cuales, en su funcionamiento normal, encuentran racional utilizar las antiguas diferencias y acrecentarlas. Esto lleva a que, en la inclusión universal de todos en los sistemas individuales, las diferencias y desigualdades se activen bajo nuevas condiciones.

El *saber del otro* está ahora mediado por la selectividad de los sistemas que lo hacen posible. Las antiguas determinaciones de *estatus* son sustituidas por las nuevas indeterminaciones de la acción producidas por las nuevas formas de diferenciación. El *saber del otro* es un *saber de los sistemas sociales individuales*, no de individuos particulares. Esto, por supuesto, no significa que *el otro* no esté presente en su diferencia. Sólo significa que su diferencia es generalizada. Esta generalización puede ser universalizada, extendida a todos como un reconocimiento de su capacidad de ser incluidos en la selectividad de los sistemas individuales. El concepto que se elabora es el concepto de *humanidad*. En él fluye la gran semántica del derecho natural purificada de las materialidades de la estratificación y sublimada por la idea ilustrada de la razón.

De este modo, los requisitos de accesibilidad de todos a la acción social pueden establecerse en las formas de diferenciación moderna de la sociedad. En otras palabras, se pueden elaborar los nuevos catálogos de derechos humanos. Los cuales, si se consideran como derechos y como humanos, siempre estarán destinados a ser violados; si se consideran como requisitos,

siempre funcionarán y serán compatibles con todas las decisiones de la política y del derecho, siempre que estas decisiones estén justificadas.

finalmente, el contrato se ha cumplido en sus consecuencias: las declaraciones de derechos hacen que su conclusión sea manifiesta; la coexistencia de esas declaraciones con siglos de esclavitud nos permite comprender cuál es su función real.

5. *La alteridad y la fraternidad del no-saber*

La primera manifestación de la clausura del contrato es la identificación del *nosotros*, la autoidentificación del *nosotros*, de los sujetos particulares, es decir, de los individuos que son objeto del contrato. Ahora bien, la única realidad del *nosotros*, su sustancia, es la delimitación del espacio de validez y del derecho y de relevancia de la política, es decir, de la unidad de esa diferencia que es la distinción entre súbditos y poder. El poder mantiene unidos a sus súbditos y los límites de su validez, es decir, de su legitimidad, son los límites territoriales del *nosotros*. Los *otros* son los bárbaros, están al otro lado de la frontera, pero hay que tratarlos como si ya estuvieran en ella.

de Coetzee, *Esperando a los bárbaros*, da una idea muy lúcida de la forma político-jurídico-militar del *nosotros*. En realidad, trata de la ceguera que resulta de la autodelimitación del sistema de la política y del derecho. Una condición que sitúa a los dos sistemas en una disonancia de temporalidad, en una asincronía continua con respecto a los otros sistemas sociales, en una sociedad en la que los sistemas sociales individuales se universalizan y se especifican en funciones que se ejercen en la sociedad del mundo, es decir, en la sociedad como universo de comunicación social, no en los límites de los territorios y dentro de las fronteras. Incluso si esta delimitación territorial es ahora sólo la forma exterior de una limitación universal de la política y una auto-inconsistencia del derecho. Son legados del pasado.

La función del «nosotros» se manifiesta en la construcción jurídica de la pertenencia, en esa sublimación jurídica del territorio como lugar del nacer, del estar allí, que se llama nación y que se propone como *tierra patria*, como tierra de los padres, para justificar la representación de un vínculo familiar de pertenencia. Un legado de un pasado que las tragedias de los viejos nacionalismos habrían disuelto si la semántica de la autodescripción de la política hubiera podido considerar concluida la historia teológica de sus conceptos y si el derecho hubiera sido capaz de

evolucionar, en consecuencia, adaptándose a la contingencia de las expectativas que la sociedad del mundo hacía accesibles al actuar de los particulares.

Los populismos contemporáneos que intentan dar sustancia política a las construcciones de la semántica del siglo XIX y principios del XX, por un lado, dejan clara la diferencia entre la estructura de la sociedad y la semántica: la estructura de la sociedad ha alcanzado niveles evolutivos que la semántica no puede conceptualizar. Por otra parte, estos populismos vuelven a proponer a escala planetaria la representación de formas del «nosotros» y formas del «otro» que sólo tienen una función bélica, que sólo son presupuestos de guerra, porque se basan en la invención de amenazas al «nosotros» por parte del «otro», de guerras santas del «nosotros» contra el «otro», de represalias del «nosotros» por parte del «otro», de la necesidad de fraternidades de terror contra el «otro». Reintroducen despiadadamente un lenguaje de los primeros años del siglo pasado, precipitándose sin sentido, como en aquellos años, hacia la destrucción y la autodestrucción.

La invención del *nosotros* no se limita a la diferencia jurídica: su radicalización político-religiosa lleva más allá de la barbarie de la que brota. Ésta se convierte en la razón subyacente que justifica la política como guerra, la democracia como estructura de la fragilidad política y la razón como patología social.

Estamos más allá de la barbarie, como decía Luhmann. Porque esta invención de nuevas *fraternidades* del *nosotros* va contra la estructura de la comunicación social, va contra la forma de la socialidad, es fake news contra el intelecto, como decía Hegel.

La *alteridad* es la condición absoluta de la comunicación social. La comunicación se hace posible por el hecho de que *otro*, alguien a quien el sujeto de la comunicación considera *otro*, acepta su oferta de sentido sin tener que confundirse con él, es decir, tratándolo como lo que ese sujeto es en realidad, un *otro*. La alteridad, entonces, es la forma del reconocimiento recíproco. En consecuencia, lo que se llama *identidad* es la *alteridad del otro* que el *yo* debe construir para representarse a sí mismo como alguien que puede ser otro. Es decir, como alguien que puede comunicarse, como alguien que, como *otro*, puede entrar en contacto con el *otro* de la comunicación.

Y puesto que consideramos la sociedad como el universo de la comunicación social, si queremos evitar el solipsismo filosófico, teórico y sociológico, debemos excluir toda posibilidad

de ontologías del *nosotros*. De esas ontologías abstractas, sólo podemos observar la función. Que es: legitimar la guerra, apoyar la política como guerra, el derecho como arma de guerra.

La reciente fraternidad del *nosotros* no tiene ninguna relación con las antiguas formas de determinación del otro sobre la base del rango, del estatus, de la genealogía, del lugar, del señorío al que pertenecía. Construida contra la universalidad de la alteridad de la comunicación en la sociedad moderna, en nuestro presente, esta fraternidad del nosotros condensa la forma de saber del otro que encontramos en las organizaciones criminales, en las que, de hecho, los miembros individuales de la organización siguen llamándose hermanos; en las asociaciones secretas, que ya no tienen la función que tenían en el período de la Ilustración, sino que son organizaciones de intereses político-económico-militares al margen de la ley. Encontramos esta fraternidad del nosotros dentro de movimientos político-religiosos de conspiración contra la democracia constitucional y contra lo que la filosofía política occidental sigue considerando Estado de Derecho.

En la estructura de la comunicación social, sin embargo, está la presencia de la alteridad, la única presencia que tiene una función real, es decir, que puede ser observada. La apertura al no-saber del otro es constitutiva de la posibilidad de la comunicación, que entendemos como el único acontecimiento social. Por otra parte, el único presupuesto de la comunicación libre, es decir, sin presupuestos, es la presencia y la función de la alteridad, de la simetría del ser otro, de la reciprocidad del ser otro, de la aceptación recíproca del no-saber del otro.

Porque lo que nos une al otro es el no saber de su identidad, lo que nos une a él es sólo el saber de su alteridad. Nos comunicamos - en otras palabras: la sociedad se produce a sí misma - en un universo de no-saber. Sólo la selectividad de los sistemas sociales individuales es la única garantía que tenemos contra la penetración de la identidad que frena, que bloquea y realmente amenaza la comunicación social. Contra la malvada penetración de esa identidad del «nosotros» que, para el fascismo italiano, era tan profunda y debía ser continuamente reactivada, hasta el punto de constituir el modo fascista de saludo: *a nosotros*, la gente se saludaba a gritos, por miedo a que el entorno se descuidara de identificar su vulgar ser allí.

La sociedad moderna es la estructura de la comunicación social que realiza la presencia simultánea de la alteridad, que opera en relación con el no-saber del otro sobre la base de la única suposición de que el otro acepta que otro tiene la intención de comunicarse. La riqueza incontenible de esta sociedad, su potencial para la complejidad deriva de esta paradójica fraternidad del no-

saber, del no-saber a sí mismo, de este mundo de exterioridad en el que sólo se afirma la necesidad recíproca de comunicar.

6. *Las razones del presente*

El poder descriptivo y la función constructiva de la semántica del contrato ya se han consumido: todo lo que queda de ellos son residuos conceptuales sin referencia; son residuos que actúan en el presente como una pesada herencia, como una sobrecarga semántica que impide al presente liberarse de las ataduras de su historia. Pensemos en las fronteras, por ejemplo: las fronteras de los territorios de los Estados parecen indicar ahora más las fronteras de la razón que las del derecho y la política. El derecho, tal y como lo conocíamos en la segunda mitad del siglo pasado, parece ahora sólo una *anomalía de la vieja Europa*, como decía Luhmann: en sus códigos se superpone el código universal de exclusión e inclusión que marca la diferencia real que recorre todos los sistemas sociales. De este modo, la función de inmunizar a la sociedad, que caracterizaba al derecho, se vuelve evanescente.

Una política envejecida sobre sí misma, desprovista de autodescripciones adecuadas del presente, se renueva como teatro de guerra, se alimenta como cualquier guerra: recurre a las guerras semánticas y de armas destructivas de principios del siglo pasado y, para justificar su supervivencia, inventa la amenaza de enemigos dentro y fuera de sus fronteras abstractas. No tolera los aparatos que dieron rostro a las democracias occidentales surgidas tras la Segunda Guerra Mundial. No tolera la idea democrática de razón pública de la que hablaba Kant. Con respecto a la idea de igualdad, la política sublima la pretensión de libertad bajo la que se oculta la violencia de la exclusión.

El primer enemigo de esta democracia es la Ilustración y el racionalismo de la opinión pública que encontramos en los primeros años de la segunda mitad del siglo pasado. Ese racionalismo de la opinión pública internacional que hizo posible superar la época de las dictaduras, que fue capaz de desenmascarar las guerras emprendidas por las democracias occidentales para exportar la democracia o para imponer autocracias en lugar de las viejas políticas tribales.

Pero la guerra contra el verdadero enemigo de esta política es la guerra contra la *alteridad*, cualquier *alteridad*, cualquier forma de desidentificación del *nosotros*. Es una guerra santa porque

el *nosotros* se ha convertido de nuevo en la representación simbólica de lo sagrado. Para esta política la alteridad refleja la degeneración del nosotros. Por eso hay que desfigurarla, erradicarla, detenerla.

Esta política está huérfana de las referencias semánticas de las viejas autodescripciones que se adaptaban a un mundo de fácil acceso: la diferencia entre progresismo y conservacionismo, entre clase obrera y clase burguesa, entre cristianos e infieles; o la diferencia entre público y privado, entre verdad y falsedad. Privada de esta fácil accesibilidad al presente, la política se niega a apropiarse de la semántica de la complejidad, rechaza la realidad de esta semántica, su potencial evolutivo, su poder para agarrar el presente. Rechaza toda alteridad porque son capaces de acceder a la complejidad típicamente moderna. Todas las alteridades poseen este potencial. A la política le aterroriza la complejidad, le aterroriza no conocer el futuro, le aterroriza que el futuro pueda destruir el actual modo de poder.

Pero la alteridad abre el horizonte del presente a una fraternidad real, moderna, a la fraternidad de saberse igualmente otro, recíprocamente otro, razonablemente dispuesto al no-saber de la complejidad, de la incontenible riqueza de posibilidades de lo diferente. Es decir, del futuro: el tiempo que, para comenzar, debe ser otro.

Sabernos unidos, presentes, partícipes de la alteridad como reciprocidad sabida y reconocida de la comunicación social: ésta es la razón del presente. El presente no tiene otra razón que el contingente aprender acceder a la complejidad y mantenerla abierta a todos nos-otros, nos que sabemos de ser los otros de otros.