

CAPÍTULO VIII

LA TRANSFORMACIÓN DEL SISTEMA DEL DERECHO¹

La transformación (*Veränderung*) del sistema del derecho, el segundo nivel de una arquitectónica de la filosofía política -después del nivel material {el primer nivel} y el de factibilidad estratégica (el tercero)-, debe situarse adecuadamente dentro de la complejidad de un tratamiento sistemático de la cuestión.

Tal como venimos desarrollando la *filosofía de lo político* deben en una Primera Parte² tratar toda la problemática de la construcción de un sistema político vigente³, que debería ocuparse en un nivel A⁴ de los tres principios constructivos de la política (A.1. el principio ecológico-económico, A.2. el principio democrático y A.3. el principio de factibilidad estratégico de posibilidad concreta). En un nivel B, se trataría de analizar las tres esferas de la aplicación de los principios y de las mediaciones institucionales. Cuando Hegel trata la temática de la "sociedad civil"⁵, que

¹. Este capítulo tiene su origen en la ponencia presentada en el VIII Seminario Internacional del "Dialogsprogramm Nord-Süd", en la Universidad de Eremen, octubre 2000.

². Análogicamente corresponde a la Primera Parte de la Ética. Véase mi libro *Prinzip-Befreiung*, Augustinus Verlag, Aachen, 2000.

³. Véase el capítulo I de este libro. Sería la "política fundamental", donde se tratan los tres primeros principios de la política: el material (ecológico-económico), el formal (del que estamos ocupándonos), el de factibilidad estratégica (en el que se sitúan por ejemplo N. Maquiavelo, Carl Schmitt o Ernesto Laclau: la lucha política por la hegemonía).

⁴. K.-O. Apel sugiere dos niveles: Teil A y Teil E de la Ética del Discurso. John Rawls, en *Theory of Justice* sugiere igualmente en su Primera Parte (A) la discusión de sus dos principios; en la Segunda Parte (E) trata las "instituciones"; en la Tercera Parte el bien, la acción, los fines, que significaría el nivel de la acción concreta (C).

⁵. Es interesante anotar que Hegel, en los párrafos correspondientes a la "Sociedad Civil" de la *Rechtsphilosophie*, trata en el mismo sentido que estamos anotando el nivel de las mediaciones institucionales; en primer lugar el "Sistema de las necesidades", la esfera material; en segundo lugar el "Sistema del Derecho"; y en tercer lugar cuestiones que se sitúa en un nivel de factibilidad estratégica más concreta (la "Policía" y las "Corporaciones").

se sitúa en el nivel de las "instituciones" de Rawls, divide el asunto tal como lo estamos haciendo, en tres esferas: material (B.1), formal (B.2) y de factibilidad (B.3). En un tercer nivel (C), en donde se trata la acción política como el ejercicio concreto del Poder -nivel inexistente en Apel y Habermas, como es evidente, por su formalismo, y por ello despreciado como el mero nivel de "lo estratégico", y que A. Honneth intenta recuperar⁶-, dentro de la estructura de la complejidad político-social del bloque histórico en el poder (para expresarnos como Antonio Gramsci) (esfera socio-material, C.1), dentro de la construcción de la legitimidad a través de la opinión pública y el proceso de legitimidad dentro del "Estado de Derecho" (esfera formal, C.2), que fijan los límites de la acción política estratégica -en el sentido de Carl Schmitt⁷ o Ernesto Laclau⁸ (esfera de factibilidad concreta última, C.3).

Sólo ahora podemos pasar a una Segunda Parte, no ya el momento de la construcción de lo político, sino de la deconstrucción (en su momento negativo) y la *nueva* construcción (momento positivo segundo); es decir, la transformación política del estado *positivo* primero o vigente como orden político en el Poder pero ya en crisis. La *transformación* política puede ser emancipatoria, liberadora: en último término es lucha por la instauración de un *nuevo* orden (los momentos decisivos de la humanidad fueron revolucionarios⁹), y por ello Franz Rosenzweig comenta en *La Estrella de la Redención* que "sólo puede celebrarse el momento de la liberación de un pueblo". Situados en esta Segunda Parte, que por ser crítica ha sido a veces

⁶. Véase *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.

⁷. Véase *Der Begriff des Politischen*, Duncker und Humbolt, Berlin, 1987.

⁸. Véase por ejemplo *New Reflection on the Revolution of our Time*, Verso, London, 1990, y *Emancipación y Diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996.

⁹. Hannah Arendt trata el sentido transformativo radical (liberador) sólo aplicable para la revolución norteamericana. En nuestro caso podemos extender dicha reflexión a la revolución de la república romana contra la monarquía, o a la revolución de Fidel Castro en Cuba. Se trata de un movimiento fundador cuya autoridad (la *auctoritas* como referencia al origen que no puede ser sino la misma comunidad soberana fundadora) no puede referirse a nada anterior, o a una anterioridad distinta de la comunidad revolucionaria. Posteriormente, la referencia a la soberanía fundadora del pasado irrepetible da autoridad a las instituciones del nuevo orden político, que ejercen el *poder* (*potestas*) en el presente de la soberanía en ejercicio. La revolución no tiene autoridad: funda la autoridad futura. El *nuevo* orden político es un orden fundado en una transformación originaria. Sustantivamente la comunidad política revolucionaria es al mismo tiempo fundadora de la autoridad y ejercicio de un Poder que emana de la soberanía originaria.

interpretada como Antipolítica o Negación de la política, podemos ahora sugerir lo que entendemos por "la *transformación* del sistema del derecho", donde "derecho" se sitúa en los tres niveles indicados arriba (en el universal y abstracto de los principios; en el nivel B particular de las mediaciones; y en el nivel C de la acción concreta transformativa de los sistemas históricos de los derechos como lucha por el reconocimiento y institucionalización de los *nuevos* derechos).

1. PARTE A. EL PRINCIPIO "CRÍTICO" DEMOCRÁTICO

No es aquí el lugar de indicar cómo los principios éticos generales determinan a los principios políticos. No se trata de que un "principio discursivo" (que no sería normativo) anterior a la ética se presente en un nivel más concreto como un "principio moral" y un "principio democrático"¹⁰. De lo que se trata es de que el "principio discursivo" es ya moral y no puede no serlo¹¹, pero no se sitúa como el "principio democrático" o "formal político" en un mismo nivel. Es decir, para Habermas, por una parte habría un principio discursivo en una ambigua esfera privada, individual, etc., que se opondría a una política que se sitúa en un nivel público, colectivo, etc. Además en este caso habría un principio discursivo (o moral) que se distinguiría como una esfera coexistente a la esfera política. De esta manera la política ha sido escindida de la ética (o moral) o debería integrarse a otra esfera que sería la "ética política" -como lo hace Vittorio Hösle-. Opino que no debe ni identificarse la ética (o moral) con la política, ni separarlas (tornando la política una esfera no-ética) o yuxtaponiéndola como ética-política (pero diferente de la política como política). Opino que la solución es diferente. Los principios éticos (y el momento formal o moral incluye el principio normativo discursivo de Habermas, como moral, no como indiferente) definen la esfera de todos los principios prácticos, pero como tales necesitan ser *determinados* por los estratos más concretos (dentro del nivel A o universal, tanto de la ética como de la política) para poder ejercerse. Es decir, una pura discursividad abstracta fuera de los estratos concretos (discursividad fuera de en una esfera erótica, sexual o familiar; económica, tecnológi-

¹⁰. Véase Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.

¹¹. Lo mismo acontece con los otros principios éticos (no sólo el moral-formal, sino el material-ético o el de factibilidad-ético).

ca o científica; pedagógica, política, etc.) es imposible. Una pura acción solipsista fuera de su ejercicio intersubjetivo deja de ser acción ética (o moral) posible. Una ética del individuo metafísicamente aislado deja de ser ética. Los principios éticos se ejercen solamente en esferas más concretas (las nombradas¹²) *determinando intrínsecamente* los principios prácticos de esas esferas específicas. Si el principio práctico erótico-sexual de los géneros no cumple con los principios éticos dejan de ser principios prácticos legítimos y se transforma en manipulación de la corporalidad del otro sujeto erótico-sexual. Los principios éticos (o morales) determinan intrínsecamente a los principios políticos. Si estos principios políticos no fueran determinados, es decir, si no *subsumieran* constitutivamente a los principios éticos, dejarían de ser principios "políticos" y se transformarían en meros principios prácticos de dominación de las estructuras, las acciones o los otros sujetos políticos. Podría ser una acción totalitaria, autoritaria, dictatorial, antidemocrática, etc., que no cumpliría con el ejercicio pleno de lo que se denomina "lo político" en cuanto tal, y en toda su dignidad pública.

Si un sujeto público asesina a su oponente en una lucha que aparece como política, ¿qué sentido tendría una "lucha por la hegemonía" si el oponente ha dejado físicamente de ser oponente? Esa acción, el asesinato del "enemigo" (aún en el sentido de Carl Schmitt), no respondería al "concepto de lo político", sino que respondería a otro tipo de acción humana pública (violencia pura que no concuerda con la discursividad de lo político) que no respondería ya a la definición estricta de "política". No estamos hablando, como Max Weber, de la "política como Beruf" (como "vocación" o como "profesión"), sino de la "política" con mayúscula: la

¹². Un sujeto ético no puede ser éticamente un perfecto sujeto ético en abstracto, consigo mismo, er; un solipsismo absoluto. Sólo puede ser ético en alguna situación intersubjetiva: como madre o padre o hija o hijo, como maestro o discípulo, como ciudadano elector o elegido, ocupando necesariamente posiciones tan múltiples como las posibles relaciones intersubjetivas, funcionales en sistemas y por lo tanto como actor actual o posible en dichas instituciones. Esta cuestión exige un extenso análisis que no es posible desarrollar aquí. El principio discursivo de Habermas es ya el principio moral. Lo que acontece es que una moralidad solipsista pensada como Kant no es posible. El "cuidado de sí" de M. Foucault, es siempre e inevitablemente un "cuidado de sí" mismo para un/a Otro/a que determina en concreto ese "cuidado". Nadie se peina (responsabilidad ético-estética) ante un espejo para sí. Nos peinamos ante el espejo mirándonos "como si fuera un otro" (tomando la expresión de Ricoeur contra Ricoeur). Pero nos peinamos de diferente manera si lo hacemos para una reunión familiar íntima o para un encuentro público de gran solemnidad. "Para sí mismo" nunca nos peinamos, y aunque el "cuidado de sí" sea una responsabilidad ética siempre es ejercido en concreto como responsabilidad familiar o política. Véase más adelante el capítulo XV.

"Política " del estadista, la acción plena de dignidad que labora para la construcción del "bien común" (en su sentido material, discursivo y de factibilidad limitada tanto por los principios éticos/morales como por la institucionalidad legítima). Esa descripción de la política responde a un modelo que permite aún que el "Gran Político" *triunfe* a través de la *derrota estratégica*, como los asesinados sabios confucianos en manos de los primeros emperadores de la dinastía Han en China -que luchaban por la libertad de pensamiento de una burocracia secularizada-, los hindúes que mueren en la defensa de la industria textil de la seda contra el colonialismo inglés en India, una Jeanne D' Arc en Francia, un Miguel Hidalgo en México (a quien se corta su cabeza en el proceso de emancipación contra España), o un Lumumba en Zaire. El triunfo en el nivel estratégico (C) como tal, no indica el pleno ejercicio del acto político; ni tampoco la derrota la inadecuado de la acción política que llevó ese efecto negativo en el nivel estratégico. Así en nuestra época, donde medidas de largo plazo (*long run*) que se toman en el nivel ecológico, que no aumenta automáticamente la popularidad del político en las encuestas, pueden hacer fracasar en el corto plazo a más de un político. Pero el "concepto de la político" que debemos ir construyendo críticamente debe poder llamar a las acciones políticas por su nombre propio.

El "principio *crítico* democrático", a partir de la dicho (que sería un nuevo principio, si los de la construcción del orden político fueran los tres ya descritos) debe incluir entre sus determinaciones el hecho de la exclusión de la comunidad de comunicación política ya institucionaliza y tal como históricamente ha adquirido su fisonomía en el orden político en el Poder, a todo Un conjunto de sujetos políticos negados como tales o simplemente nunca descubiertos como "sujetos actuales" de dicha comunidad política de comunicación. La "lucha por el reconocimiento" -de la que nos habla A. Honneth- supone que el "no-reconocido" es el *igual*. Aquí deseamos indicar sin embargo una situación más dramática todavía. Cuando el/la Otro/a es "invisible" en la exterioridad actual del sistema político debe efectuarse un "re-conocimiento" del Otro *como otro*, es decir, no simplemente como el sujeto que siendo reconocido puede integrarse a la comunidad política institucionalizada de la determinada manera política dada. Se trata de que un "re-conocimiento" (el guión "-", indica un nuevo y más radical concepto de *An-Erkennung*) del Otro excluido que obliga no a su "inclusión" -como indica el libro de Habermas *La Inclusión del Otro*- como *igual*,

sino como *Di-ferente*¹³. Es un "re-conocimiento" del Otro como obligación ética de creación de una *nueva* comunidad, nueva institucionalidad, que no significa retorno a la indicada "in-clusión", sino como "ex-plosión" de la comunidad. En este caso existe una "con-vergencia" de los antiguos miembros (los "iguales") con el Otro ahora considerado como miembro con derecho a la Di-ferencia -la *Differance* de J. Derrida que no entiende el problema de la Alteridad en Levinas-. Los indígenas de Chiapas exigen un re-conocimiento no como abstractos ciudadanos "modernos" -homogeneizados dentro del capitalismo y la cultura occidental-. Ellos piden ser tratados como "Di-ferente" comunidad, cultura, institucionalidad del derecho, ejercicio del Poder político. Esto exige crear una *nueva* constitución mexicana; no simplemente tratar a los indígenas como ciudadanos "iguales". Esta "igualdad homogeneizante" es para ellos, no un re-conocimiento a la Di-ferencia, sino una "inclusión" dominadora en una "Identidad" alienante, extraña, destructora.

El "principio *crítico* democrático" parte del consenso alcanzado por la comunidad Di-ferente de los excluidos que constituye un nuevo criterio de validez (*Gultigkeit*), de legitimidad. Mejor aún, desde el consenso válido de los excluidos, ilegítimo y necesariamente ilegal en el origen de la lucha por el *An-Erkennung*, contra la legitimidad vigente del sistema político en el Poder excluyente, el indicado "principio *crítico* democrático" declara la posible legitimidad de lo hasta ahora ilegítimo (los *nuevos* derechos descubiertos por los excluidos), y el comienzo de la corrupción del fundamento de la legitimidad de lo legítimo en el sistema hegemónico excluyente. Surge así toda una nueva temática en la filosofía política que exponemos en la obra indicada arriba: el doble proceso en sentido contrario que se cruzan. Por una parte, el progresivo proceso de legitimidad de los nuevos derechos descubiertos y que comienzan a imponerse por la lucha por el *An-Erkennung*; y, por otra parte, el proceso de deslegitimidad del sistema de derecho legítimamente vigente desde el pasado y en el Poder.

Es en este nivel que el problema de la "autoridad" y la "potestas" en el contexto de la "soberanía" cobra nuevo sentido. La comunidad de los excluidos (que las colonias de *New England* consiste en un buen ejemplo, o

¹³. Esta "Unter-schied", más allá de la "Identität-Unterschied" de la ontología hegeliana, la denominamos "Distinktion" en nuestra *Philosophie der Befreiung* (Argument, Hamburg, 1985), para indicar que se trata de una *Unter-schied* trans-ontológica, trans-sistémica, en la "Exteriorität" en el sentido de E. Levinas,

el movimiento feminista, o antirracista, o de la clase obrera contra el capitalismo, o de los países empobrecidos contra el Grupo de los 7 -el G7-, etc.). Es la "soberanía" de la comunidad de comunicación de los excluidos (y dominados, y explotados, etc., y Marx y Freud pueden ayudarnos aún hoy con sus categorías *críticas* materiales o de "contenido"), el propio Poder comunicativo del consenso y la Voluntad común -no como mera "fraternidad" como para I. Derrida, sino como "solidaridad" con la Alteridad del Otro como otro, como *todavía no hermano y por lo tanto anterior a la "fraternidad" futura*¹⁴- de los excluidos el origen y fundamento de la autoridad naciente de donde surge la *potestas* para dictar la nueva institucionalidad legal, y, correlativamente, la obligación de obedecer las leyes así dictadas. Como enuncian políticamente los zapatistas y en su comprensión de la democracia *crítica*: "Entre ellos -la sociedad burguesa mexicana- los que mandan, mandan mandando; entre nosotros los que mandan, mandan obedeciendo". Es el principio de la soberanía -momento originario del principio crítico-democrático- asumido como re-sponsabilidad/*Ver-Antwortung* (más allá de la "responsabilidad" "sin" "-" divisoria de la palabra, de Hans Jonas) del representante ante el representado, siendo este último la última instancia política crítica: la comunidad en lucha de los excluidos. Con lo dicho hemos simplemente situado el problema del "principio crítico democrático".

2. PARTE B. LA "TRANSFORMACIÓN" DEL SISTEMA DEL DERECHO

En el nivel de las mediaciones institucionales -nivel B de Apelo segunda parte de Rawls, nivel de la "sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*)" para Hegel-, debemos tratar ahora el proceso de la "transformación" crítica a partir de los que sufren los efectos negativos no-intencionales del orden del derecho existente: los sin derechos o los que no han sido reconocidos (*An-Erkannt*) como Di-ferentes. De manera adecuada Hegel comienza por el "sistema de las necesidades (*Bedürfnisse*)", que es el nivel material de las instituciones de la reproducción de la vida. Negativamente, es la esfera del descubrimiento de la víctima en su imposibilidad de vivir. Desde el descubrimiento del no poder vivir en algún nivel (como mujer en el patriarcalismo, como raza no blanca en el mundo dominado por los "blancos", etc.) la víctima excluida de la satisfacción en el "sistema de las nece-

¹⁴. Véase *Politiques de l'amitié*, Gallimard, Paris, 1994.

sidades" vigentes (positivas) descubre también el no-derecho en el cumplimiento de esas necesidades (negatividad). Desde la "negatividad material" (para expresarnos como Horkheimer¹⁵) se descubre igualmente la "negatividad formal" o del derecho. La comunidad de las víctimas -entre ellos los Nuevos Movimientos Sociales tales como el feminismo, el ecologismo, etc.; y lo antiguos Movimientos Sociales como los sindicatos obreros, Movimientos Políticos como los de los países postcoloniales, los Movimientos culturales de las grandes civilizaciones negadas por el proceso de globalización, etc.- toma progresivamente conciencia de la no existencia institucional de ciertos derechos que comienzan a bosquejarse como posibles en la praxis emancipatoria misma. La *transformación* del sistema del derecho (negación de la positividad) es posible así históricamente en los momentos en que los sujetos excluidos, oprimidos, o simplemente las víctimas, al alcanzar la madurez suficiente pasan de objetos dominados a sujetos, subjetivación que los hace aparecer en la historia como *actores* de movimientos sociales transformativos (a veces revolucionarios). En los momentos originarios y creadores no sólo se trata de una transformación, sino de la creación de sistemas nuevos (que de toda manera no pueden dejar de tener antecedentes).

Estos momentos crítico-creadores en el transcurso de la historia es lo que Walter Benjamin denomina el "tiempo mesiánico", el "Jetzt-Zeit". En nuestro tema sería el tiempo de la ruptura de la normalidad cronológica del sistema del derecho. Ruptura que inicia un nuevo comienzo, desde las víctimas. Esta creatividad irruptiva desde la nada (*ex nihilo*) es "lo profético" -para todos los románticos judíos alemanes de la primera parte del siglo XX, desde Kafka hasta Rosenzweich o Buber, o en Francia en el caso de Levinas.

Sea en la transformaciones parciales o revolucionarias extremas la comunidad política *crítica* aparece ahora como comunidad *soberana*. En la revolución de 1776 la *soberanía* de la comunidad de los colonos antes subordinados a la monarquía inglesa se afirma como libertad autónoma. Esto indica que la propia comunidad se refiere a sí misma como la *autoridad* fundadora que ejerce el *poder* del pueblo.

En las transformaciones parciales, no propiamente revolucionarias, el movimiento social también cobra conciencia de poseer una legitimidad

¹⁵. Véase cap. 4 de mi *Ética de la Liberación* (1998), al que se refiere nuestra obra *Prinzip-Befreiung* (2000).

que emana del consenso de la comunidad de víctimas ahora surgida como actores históricos. Piénsese en las mujeres que constituyen el movimiento sufragista en Inglaterra en el siglo XIX. El no poder votar de las mujeres en un sistema político patriarcalista, necesitaba de un cierto tiempo de madurez, en el que las mujeres constituyeron comunidades que comenzaron la lucha por el reconocimiento de los derechos femeninos políticos, antes no aceptados.

De esta manera, el surgimiento de los nuevos derechos (primero como autoconciencia de su negatividad, y después como acción política positiva) no es tanto la actualización histórica de una potencial lista de los derechos humano naturales perenne y *a priori*, sino una irrupción histórica de los nuevos derechos como lucha por integrar una nueva parte inexistente en el cuerpo del derecho futuro. Pero en este caso la *soberanía* popular (incluyendo en el pueblo como el bloque de los oprimidos también a todos los potenciales excluidos o víctimas de los efectos negativos no-intencionales del sistema vigente, y también del sistema del derecho en el Poder) se extiende a la comunidad de las víctimas, cuya legitimidad pone en cuestión, crítica, niega ciertos aspectos de la legitimidad vigente, en el Poder. Esta tensión, hasta contradicción entre la soberanía vigente (de la Monarquía inglesa) y la soberanía originaria (de los patriotas de las colonias en camino de su emancipación), o de los movimientos feministas ante el derecho patriarcalista, nos abre todo el campo ambiguo y novedoso de la *transformación* del sistema del derecho.

El sistema del derecho, históricamente, se desarrolla lentamente. Pero este desarrollo conserva a) un núcleo perenne (de ciertos derechos que resisten a los cambios de las épocas), b) algunos derechos, en cambio, desaparecen con su época histórica (como los derechos de los señores feudales ante otros señores desaparecieron con el feudalismo); mientras que c) otros nuevos derechos (los de la mujer, los niños, las generaciones futuras, las culturas originarias anteriores y paralelas a la modernidad, etc.) pasan a formar parte de los derechos vigentes.

3. PARTE C. LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO E INSTITUCIONALIZACIÓN DEL NUEVO SISTEMA DEL DERECHO

Se trata ahora de la esfera de la praxis crítico-estratégica, concreta, de la razón instrumental práctico-política, en la que sitúan las reflexiones de c. Schmitt y E. Laclau, por ejemplo.

En este campo concreto, se juega igualmente toda la problemática que presenta los conflictos del "tiempo intermedio" entre a) la toma de conciencia de los nuevos derechos por parte de los movimientos que lo descubren b) hasta su institucionalización. Es un tiempo de ilegalidad e ilegitimidad de dichos nuevos movimientos sociales que luchan por nuevos derechos. Los patriotas de Nueva Inglaterra eran ilegales ilegítimos -comenzando por George Washington- hasta tanto no se hubieran independizado de la monarquía inglesa y no hubieran proclamado una constitución (momento originario del derecho). Las mujeres eran rebeldes meritorias de ir a la cárcel al intentar votar hasta tanto las leyes que permitieran tal participación no hubieran sido dictadas. En una filosofía política crítica ese tiempo intermedio en el que la legalidad legítima del orden establecido se va deteriorando (va perdiendo legitimidad) y la ilegalidad ilegítima de los nuevos actores políticos cobran progresivamente legitimidad, es el tiempo ambiguo, confuso, tenso que el conservador llama caos destructivo y el emancipador sufre como un proceso inevitable, necesario, originante. Es el tiempo de la lucha por el establecimiento de los nuevos derechos, las nuevas leyes en el sistema del derecho (nuevas leyes en el sistema antiguo, o simplemente nuevo sistema de derechos y leyes).

Kant no sabe como tratar esta cuestión en su *Metafísica de las Costumbres*, porque, por una parte, sólo puede fundar toda legalidad en el sistema del derecho vigente. Sin embargo, y, por otra, una vez que ha cambiado de manos el poder (por ejemplo, de la monarquía vigente a una república norteamericana), exige que se tenga igual obediencia al nuevo poder instituido por ser el vigente. La cuestión "material" que se le escapa a Kant es averiguar por el criterio que permite tener una referencia ética y política firme y clara en el momento en que un primer tipo de poder desaparece y otro no está todavía establecido. Creo que el tema se resuelve, en principio, si se aclara que ambos momentos se refieren a soberanías distintas, o a fracciones o comunidades diversas en el ejercicio de la soberanía. Siendo el rey de Inglaterra el soberano, su obediencia era legítima. Habiendo aparecido otro actor histórico, otra comunidad política de referencia, ahora crítica de la anterior, la soberanía de este nuevo actor (soberanía de una república futura contra la soberanía de una monarquía del pasado), permite tener un criterio para saber que el tiempo del cambio de poder es, al mismo tiempo, cambio de legitimidad. Claro que el conservador o el cínico puede, en el tiempo intermedio del cambio de soberanía, "desensillar el caballo hasta que aclare el día" -ya que en la noche de ese tiempo inter-

medio es peligroso cabalgar, decía Juan Perón, cínicamente-. En este caso, sería un actuar "maquiavélico" que nada tiene que ver con el Maquiavelo histórico; sólo obedecería al que está en el Poder, sea el que fuere. Si Washington fuera derrotado volvería dócil y cínicamente a la obediencia de la monarquía inglesa. Esto último puede ser interpretado como "político": se trata de un conformismo que destruye la política como Política -la del gran estratega y la del "pueblo"-, y la transforma en conservadurismo reproductivo de lo Mismo, estancado y sin creatividad alguna.