

Yves Charles Zarka

Metamorfosis
del monstruo político
y otros ensayos sobre la democracia

Traducción de
MARIA PONS IRAZAZÁBAL

Herder

Título original: Métamorphoses du monstre politique et autres essais sur la démocratie

Traducción: Maria Pons Irazazábal

Diseño de la cubierta: Dani Sanchis

© 2016, Presses Universitaires de France/Humensis, París

© 2019, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-4352-7

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Imprenta:

Depósito legal: B-XXXXX-2019

Printed in Spain – Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

PRÓLOGO	II
1. METAMORFOSIS DEL MONSTRUO POLÍTICO	13
1. Las dos figuras del monstruo político	16
2. La desrealización del monstruo político	22
3. La banalización del monstruo:	
del monstruo político al monstruo social	29
A) <i>El monstruo: de la teratología a la antropología</i>	30
B) <i>La identificación con el verdugo</i>	31
C) <i>El monstruo amable</i>	32
2. EL AMO ANÓNIMO	35
1. ¿Qué libertad? ¿Qué servidumbre?	40
2. Las nuevas servidumbres democráticas	50
3. IRREDUCTIBLE VIOLENCIA	57
1. Figuras del conflicto y marginación	
de la violencia	61
2. La violencia impensable	64
3. El retorno de la violencia	69

A) <i>El fundamentalismo es contrario a la tolerancia</i>	73
B) <i>El fundamentalismo también es contrario al laicismo</i>	75
C) <i>El fundamentalismo es también contrario a la ciudadanía</i>	76
4. UNA NUEVA TRINIDAD	79
1. Los discursos de la gobernanza	80
2. Las vías de la crisis del paradigma democrático	85
3. La gobernanza y el paradigma gerencial	90
5. DOBLE MIOPIA	95
1. La miopía respecto al presente: la deriva populista de la democracia	97
2. La miopía respecto al futuro: la huida hacia delante	100
6. EL POPULISMO Y LOS ESTADOS DE ÁNIMO DEL PUEBLO	105
1. ¿Razón o sinrazón populista?	108
2. ¿Qué pueblo?	113
7. LEGITIMIDAD: EL TÍTULO Y EL EJERCICIO	117
1. La legitimidad contra la democracia y a la inversa	120
2. La centralidad de la legitimidad en democracia	125
3. Intentos contemporáneos de replantear la legitimidad política	132
8. LA IDENTIDAD NACIONALIZADA	141
1. Identidad y diferencia	141
2. La identidad nacional	143
3. Identidad nacional y diversidad cultural	145

4. Reificación de la identificación nacional	146
9. LAICISMO VIVO	149
1. La fuerza de las religiones y el laicismo	151
2. Laicismo de no reconocimiento y laicismo de reconocimiento	155
3. Condiciones del acuerdo entre religiones y laicismo	159
A) <i>El abandono de la perspectiva unilateral</i>	159
B) <i>La aceptación de una coexistencia no hegemónica de las religiones</i>	160
C) <i>La adaptación de los valores religiosos a los valores y a los derechos fundamentales de las democracias constitucionales</i>	161
10. POLÍTICA DE LA HOSTILIDAD	165
1. El Estado de derecho como concepto antipolítico del Estado	169
2. El Estado sustancial como Estado total y orden concreto	180
3. La crítica de los valores	186
II. COSMOPOLÍTICA DE LA HOSPITALIDAD	199
1. Cosmopolitismo e historia	203
2. El estatus del extranjero: derecho público interno (estatal) y derecho público externo (internacional)	205
3. El derecho cosmopolítico: de la hostilidad a la hospitalidad	211

Prólogo

Los ensayos reunidos en la presente obra se articulan en torno a dos perspectivas.

La primera consiste en analizar procesos factuales que atañen a la realidad, pero también a las representaciones, a la jerarquía de los valores y al estatus de la violencia en el seno de las democracias contemporáneas. No se trata de dar una visión global, sino de poner de manifiesto transformaciones singulares, oscuras e inadvertidas, que sin embargo afectan profundamente a la política y pueden explicar las derivas de la democracia actual.

Por tanto, el monstruo ordinario, el amo anónimo, la nueva trinidad son conceptos que permiten comprender las metamorfosis de la relación entre la norma y su transgresión, la aplicación de nuevos dispositivos de dominio e incluso la hegemonía de valores puramente instrumentales.

La segunda es normativa, pretende ir más allá de los hechos para interrogarse sobre nuestra capacidad de reflexionar y de cambiar el curso de las cosas en el terreno político. Se trata de la reconsideración de la noción de legitimidad democrática, de la distinción de las diferentes formas de consulta a los pueblos, de la elucidación de los procedimientos de identificación colectivos y de las reflexiones sobre las condiciones de un laicismo vivo.

La obra acaba examinando dos perspectivas opuestas: la de una política de la hostilidad para la que el antagonismo entre pueblos, es decir, en definitiva, la guerra, constituye la esencia misma de la política. En este caso, la identidad de un pueblo se define por la oposición existencial y trágica a un enemigo, y el concepto de humanidad o de comunidad humana carece completamente de pertinencia. A esta lógica de la hostilidad se opone la perspectiva de una cosmopolítica de la hospitalidad que, sin negar en absoluto la realidad política de la diversidad de los pueblos, de las formas de gobierno, de los territorios y de las fronteras, coloca por encima de la política una dimensión metapolítica encargada de regularla. En este caso, la idea de comunidad de la humanidad ha de convertirse en la norma para juzgar la política y, a la vez, transformarla.

1. Metamorfosis del monstruo político

Las tres figuras de la ruptura de la norma, que son la anomalía, la anormalidad y la monstruosidad, no son ajenas a la política. Ni mucho menos. Al contrario, puede decirse que tienen un papel destacado en la política. De estas tres figuras, la primera puede aplicarse tanto a una transgresión concreta de la norma como a la clase total de las transgresiones. Desde el último punto de vista, la anormalidad y la monstruosidad son anomalías. En cambio, desde el primer punto de vista, la anomalía es una distorsión de la regla o de la norma que puede ser accidental y anodina y, por lo tanto, susceptible de ser reducida. La anomalía puede ser frecuente. La anormalidad más bien se relaciona con la idea de una patología: una distorsión de la norma natural. Por último, la monstruosidad es una transgresión considerable, que da lugar a la existencia de un ser contradictorio, contra natura, una excepción terrorífica.

No obstante, desde la Antigüedad, el tirano injusto y cruel ha sido calificado de monstruo. Cicerón, en sus discursos contra Marco Antonio, utiliza la imagen de la bestia para describir su crueldad y su hostilidad hacia la ciudad, así como sus amenazas al Senado y el peligro que representa para la patria:

No es como antes, vuestra servidumbre, lo que pretende ese furioso; lo que ahora quiere es vuestra sangre. Su entretenimiento más agradable es ver las crueldades y la matanza, es el asesinato de los ciudadanos en su presencia. No vais a combatir, romanos, a un malvado, a un hombre criminal, sino a una fiera inhumana y monstruosa.¹

También Tácito, en los *Anales*, describe a Nerón como un monstruo matricida, pirómano, criminal y opresor.² En Suetonio, se estigmatiza la monstruosidad de Calígula cuando, en su locura, se considera un dios: «Hasta aquí he hablado de un príncipe; ahora hablaré de un monstruo».³

La monstruosidad política no es una invención reciente. Encontramos la metáfora del monstruo en toda la historia política, en la que no faltan príncipes, reyes, emperadores o Führer susceptibles de ser caracterizados con los rasgos de un monstruo.

Pero, exactamente, ¿qué es un monstruo? Como explicó Michel Foucault en su curso sobre *Los anormales*,⁴ un monstruo es una entidad jurídico-biológica. En cuanto a su naturaleza biológica, lo que caracteriza a un monstruo desde la Edad Media es el hecho de ser un mixto, un híbrido. Este hibridismo puede ser de distintos tipos. El monstruo puede ser una combinación de dos reinos: el reino animal y el reino humano. En este caso, nos encontramos con un ser que es en parte humano y en parte animal. El hibridismo también puede producirse entre dos especies, por ejemplo, un cerdo con cabeza de cordero. Puede ser asimismo la combinación de dos individuos: un ser con una cabeza y dos cuerpos, o un cuerpo con dos cabezas. Incluso puede

1. Cicerón, «Cuarta Filípica», en *Filípicas*, trad. de Juan Bautista Calvo, Barcelona, Planeta, 1994, V, 11-13.

2. Tácito, *Anales*, XIV, 7, 1-6.

3. Suetonio, «Calígula», en *Vidas de los doce Césares*, trad. de Rosa M.^a Agudo, Madrid, Gredos, 1992, XXII.

4. Véase Michel Foucault, *Los anormales*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2000.

estar compuesto de dos sexos: el que es a la vez hombre y mujer tradicionalmente se considera un monstruo. La combinación de dos tipos de deformidad también puede dar lugar a un monstruo. Por ejemplo, el que no tiene piernas, ni brazos, como una serpiente, es un monstruo.

Por tanto, de entrada, la monstruosidad es una transgresión de los límites naturales, de la distribución de las clasificaciones y de la distinción de los seres. Pero no es solo esto. Se requiere otra cosa: que la transgresión natural esté reforzada por una transgresión de la ley, ya sea jurídica, política o religiosa. En efecto, solo hay monstruosidad donde el desorden natural altera el derecho civil o religioso. El monstruo nace, por tanto, de la confluencia de dos infracciones. La monstruosidad no es solo una irregularidad natural, es decir, una enfermedad, sino también una irregularidad jurídica, que impide el derecho a funcionar. Por ejemplo, una combinación de dos reinos, un ser que es a la vez hombre y animal supone la infracción del derecho humano y del derecho divino (la fornicación entre un ser humano y un animal). No se trata simplemente en este caso de la infracción del derecho, sino de la imposibilidad por parte del derecho de responder a ciertas cuestiones: ¿hay que bautizarlo? En el caso de un monstruo con dos cabezas: ¿tiene que haber un bautizo o dos? El monstruo crea un problema al derecho y a la ley. Desde la Edad Media hasta nuestros días, distintos tipos de combinaciones han simbolizado la monstruosidad por excelencia: el hombre animal, los hermanos siameses, los hermafroditas, etc.

¿Cómo invade la política la figura del monstruo? ¿En qué sentido la política es un ámbito privilegiado para la aparición de la monstruosidad? ¿Hay un momento preciso y preferente en el que la figura híbrida del monstruo ya no es solo una metáfora encargada de denunciar un poder injusto, odioso y criminal, sino que es una especie de explicación naturalista encargada de implantar el crimen en una naturaleza que se manifiesta a través de

actos precisos (la antropofagia y el incesto)? ¿Qué es la figura del monstruo político hoy? ¿No estamos asistiendo a una banalización de esta figura bajo la forma del monstruo ordinario?

Para responder a estas preguntas, voy a examinar tres puntos: 1) las dos figuras del monstruo político; 2) la desrealización del monstruo político; 3) la banalización del monstruo: del monstruo político al monstruo social.

Es importante precisar de entrada que en el marco de esta obra no se pretende hacer una historia del monstruo en política, cosa que exigiría un trabajo histórico de otra naturaleza, sino destacar ciertos momentos de las metamorfosis de la figura del monstruo, especialmente en la actualidad.

1. Las dos figuras del monstruo político

La figura del monstruo político, aunque ha sido utilizada constantemente en la historia, no siempre ha conservado el mismo significado, sino que ha sufrido mutaciones. Vamos a considerar aquí una de ellas. Recordemos en primer lugar que, desde el punto de vista político, la figura del monstruo fue y sigue siendo, desde la Antigüedad, una metáfora utilizada para designar un poder tiránico, injusto y criminal. No obstante, solo recientemente esta figura ha adquirido, además de su significado retórico, literario o jurídico, un significado de tipo naturalista, con el que el monstruo se enmarca en una ciencia natural y no ya en una concepción de las maravillas o de las irregularidades. Lo que pretendo analizar en primer lugar es justamente este desplazamiento.

En la Edad Media, en el Renacimiento, y a comienzos de la Edad Moderna, el tirano es descrito casi siempre con los rasgos del criminal y del enemigo. Pero no es un criminal según el derecho civil, sino según el derecho de guerra, de modo que, como

es un usurpador, se lo puede matar, como si fuera una bestia feroz. Así pues, en la Edad Media, la tiranía se considera desde dos puntos de vista: 1) como tiranía por vicio en el título, *defectu tituli*, califica al usurpador, al que toma el poder ilegítimamente, y 2) como tiranía por vicio en el régimen califica al tirano legítimo, pero injusto y cruel, así que este es *ex parte exercitii*. Esta distinción, que encontramos en Juan de Salisbury, también aparece en la mayoría de los teóricos del tiranicidio, aunque con ciertas variaciones. La cuestión del derecho de resistencia se refiere concretamente al hecho de saber si cualquier individuo o solamente el pueblo en su conjunto tiene derecho a dar muerte al tirano. Para responder a esta cuestión, hay que definir previamente la instancia que permite determinar que se trata realmente de un tirano. Casi siempre son representantes cualificados del pueblo, es decir, una autoridad pública capaz de emitir un juicio regular. Cuando esa instancia es requerida, concretamente en algunos textos de Tomás de Aquino, el derecho de resistencia se ve considerablemente reducido.

Encontramos esta problemática en los siglos XVI y XVII. George Buchanan, en *De iure regni apud Scotos* (1579), muestra la tiranía como el antimodelo de la monarquía, que representa el paradigma de la legitimidad. Alude a las distinciones aristotélicas: el gobierno del rey es conforme a la naturaleza, su autoridad es aceptada por los súbditos, consiste en un gobierno de hombres libres por hombres libres, los ciudadanos cuidan de la seguridad de su rey y este gobierna atendiendo al interés público. En cambio, el gobierno tiránico es contrario a la naturaleza, su poder se ejerce en contra de la voluntad de los individuos, es una relación de amo y esclavos, se utilizan extranjeros para oprimir a los ciudadanos obedeciendo al interés del tirano, que no tiene más preocupación que su propio interés. Tiraniza las leyes porque las tiene en su poder, es decir que tiene poder para destruirlas. La tiranía destruye, pues, el vínculo social y político, especialmente

el vínculo de ciudadanía e incluso el de humanidad. De modo que el tirano es el enemigo, no solo del pueblo al que martiriza, sino de la humanidad entera y de Dios. Es el enemigo público por excelencia. Amo arrogante y opresor, vive no obstante con el temor de sus ciudadanos, de sus servidores y de sus vecinos. Por lo tanto, cualquiera puede legítimamente castigarlo o ejecutarlo. En *La política* de Althusius (1610), encontramos prácticamente las mismas consideraciones.

Es sobre todo en John Milton donde el tirano fuera de la ley, destructor del vínculo de ciudadanía y hasta de humanidad, aparece representado a la vez como un enemigo público y un monstruo. Insistiré en Milton porque lo que pretende es justificar la primera ejecución de un rey, tras un juicio: la de Carlos I de Inglaterra. Esta ejecución servirá en muchos aspectos como modelo para la ejecución de otro rey, en esta ocasión en Francia: Luis XVI. Volveré sobre esta cuestión porque el calificativo de monstruo adquirirá entonces otro sentido.

Empecemos por Milton, que, unos días después de la ejecución de Carlos I, publica *The Tenure of Kings and Magistrates* (1649), donde desarrolla los argumentos que justifican esta ejecución. La idea principal es que cuando la autoridad política quiebra la alianza y el juramento que le confiere su dignidad, se vuelve tiránica y adopta la figura del enemigo público. Un tirano es exactamente un enemigo público y el derecho a defenderse de él es idéntico al derecho a la guerra exterior: «The law of civil defensive war differs nothing from the law of foreign hostility». En este contexto, el derecho del pueblo a la resistencia no puede equipararse a una rebelión, ya que en realidad se trata de aplicar la justicia contra aquel que la rechaza. El tirano es un criminal, un enemigo público, un ser ajeno a la humanidad y, por lo tanto, un monstruo, cuyo único destino ha de ser la muerte. La metáfora del monstruo, aunque presente, no hace más que acompañar la legitimación del tiranicida y, por tanto, la transformación de la ejecución,

que para los monárquicos era un acto criminal de rebelión, en un acto de cumplimiento de una justicia ritualizada. La ejecución del tirano no convierte al Parlamento o al pueblo en un rebelde fuera de la ley, sino en el instrumento de una justicia superior, que se ejerce de manera perfectamente regulada y ritualizada en la aniquilación de la infame bestia inhumana que ha transgredido todas las leyes de la moral y de la política.

La figura del monstruo político adquiere una dimensión completamente diferente en la Revolución francesa y, especialmente, con la ejecución de Luis XVI.⁵ El carácter del tirano como monstruo político será permanente y central en una multitud de textos, tratados y panfletos relacionados con la teratología, el derecho, la política, etc. La metáfora utilizada desde la Antigüedad adquiere otro significado: se convierte en el punto de aplicación de una nueva patología del crimen, que se elabora a partir de una nueva economía del poder. El monstruo moral por excelencia, a finales del siglo XVIII, se convierte en el monstruo político, en el marco de un falso saber en el que se buscan las causas naturales del crimen, a fin de determinar la naturaleza del criminal.

Michel Foucault también nos dice que desde 1760, por tanto antes de la Revolución, hasta 1790, los teóricos del derecho penal y político desarrollan la idea de una asimilación del tirano o del déspota al criminal. Existe un vínculo profundo entre el soberano que está por encima de las leyes y el criminal que está por debajo de las leyes. Las dos figuras que están más allá de las leyes están mutuamente relacionadas. La ilegalidad fundamental del tirano y su arbitrariedad son en cierto modo licencias para el crimen. El poder del tirano no acaba con los malhechores, sino que los multiplica.

A finales de 1792 y en 1793, en torno al proceso del rey y de las reflexiones sobre la pena que habría que aplicarle, se combina

5. Véase Michel Foucault, *Los anormales*, op. cit., pp. 96 s.

una doble acusación que relaciona el tema del soberano criminal y el del criminal monstruo. El soberano que se ha convertido en déspota se convierte incluso en el criminal por excelencia. Mientras que el criminal ordinario, déspota puntual, rompe el pacto social ocasionalmente por necesidad o por interés, el déspota político, que sitúa permanentemente por encima de todo su interés personal y su voluntad, es un criminal permanente, un fuera de la ley permanente. En resumen, el criminal ordinario es un déspota por accidente y el déspota político, un criminal por naturaleza. Es un fuera de la ley permanente, un individuo sin vínculo social. Su crimen es un crimen máximo, el crimen por excelencia: rompe el pacto social que asegura la perennidad de la sociedad. Foucault resume esas consideraciones en la frase: «El déspota es el individuo cuya existencia se confunde con el crimen y cuya naturaleza, por tanto, es idéntica a una contranaturaleza».⁶ Ahora ya podemos comprender cómo se realiza el paso a la figura del monstruo: el rey tiránico o el rey despótico es un monstruo. Desde un punto de vista jurídico, el monstruo por excelencia no es el asesino, sino el que rompe el pacto social: el rey. Este se convierte en el modelo de las figuras de innumerables pequeños monstruos, que serán objeto de estudio en muchos textos de psiquiatría y de psiquiatría legal en el siglo XIX. Todos esos monstruos en cierto modo se conciben como formas parciales o debilitadas de Luis XVI; a su respecto, el comité de legislación había propuesto que se le aplicara el suplicio correspondiente a los traidores y conspiradores. Saint-Just objetó que esta pena era la prevista por la ley y que, por lo tanto, emana del contrato social. Ahora bien, como el rey ha roto ese contrato, ya no puede acogerse a él. Es el enemigo absoluto. Hay que matarlo como se mata a un enemigo o como se mata a un monstruo. Peor, no debe ser abatido por el pueblo o el cuerpo social como tal, sino

6. *Ibid.*, p. 95.