



AFRODITA AREIA

Caelus



MIGUEL HILARIO OLVERA AGUILAR





CENTRO MULTIDISCIPLINARIO MERIADOCK

Formación y Asesoría A.C.

“La fuerza interior nos impulsa, un pequeño apoyo de los demás nos bendice”

AFRODITA AREIA

Caelus

Volumen V

Miguel Hilario Olvera Aguilar

Colección: Reivindicación ontológica del ego

Centro Multidisciplinario Meriadock Formación y Asesoría A.C.

2026

Primera edición: 2026

© Miguel Hilario Olvera Aguilar, 2026

© Centro Multidisciplinario Meriadock Formación y Asesoría A.C., 2026

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Afrodita Areia: Caelus © 2026 por Miguel Hilario Olvera Aguilar está bajo licencia [CC BY-NC-ND 4.0](#).

«La pasión me determinó. Asumí esa determinación como propia, y en esa asunción soy. La libertad me determinó. La cedí al colectivo. Y en esa cesión, el Estado es.»

—Miguel Hilario Olvera Aguilar



ÍNDICE

Notas del autor	VI
Prólogo · El problema	IX
PARTE I · CAELUS: LA TEORÍA DE ESCALAS	I
Capítulo 1 · Urano antes de Gea	I
Capítulo 2 · La integral del ego	10
Capítulo 3 · El colapso colectivo	21
Capítulo 4 · Los que intentaron cruzar el abismo	32
Capítulo 5 · La fórmula del ego estatal	46
PARTE II · KRATOS: EL CONTRATO FISCAL	60
Capítulo 6 · Lo que no es el contrato fiscal	61
Capítulo 7 · El capital del Estado	74
Capítulo 8 · Los derechos no se otorgan, se reconocen	88
Capítulo 9 · La teoría de escalas aplicada	102
PARTE III · ERIS: EL FRAUDE ANNONA Y LA ASIMETRÍA	117
Capítulo 10 · La fricción	118
Capítulo 11 · El fraude annona	132
Capítulo 12 · La eutaxia utópica como criterio de auditoría	146
Capítulo 13 · El ajuste deudor	161
Apéndice · Fórmulas del sistema	183
Glosario de términos	194

Notas del autor

Sobre el lugar de este volumen en la colección

«Afrodita Areia no es una serie.

Es un argumento que necesitó cinco actos para decir lo que tenía que decir.»

— Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

El lector que llega aquí por primera vez encontrará un libro sobre el Estado, la soberanía y el contrato fiscal. No estará equivocado. Pero encontrará también algo que no esperaba: que el Estado es un ego. Que la soberanía es una segunda mediación. Que el contrato fiscal no es una metáfora jurídica sino una descripción ontológica de lo que ocurre cuando los egos soberanos colapsan en alteridad y producen, en ese colapso, una entidad nueva con su propia identidad, su propia voluntad y su propia capacidad de autodeterminarse. Para entender por qué eso es una afirmación filosófica y no una declaración política, hace falta saber de dónde viene.

II.

Afrodita Areia es un libro. No cinco. La división en volúmenes no es una decisión editorial arbitraria: es la consecuencia de que un argumento de esta extensión, publicado en un solo tomo, habría necesitado más de mil páginas para desplegarse con el cuidado que requiere. Se dividió para poder ser leído. Pero sus cinco partes forman un único movimiento. El primer volumen — Sobre la pasión— preguntó qué es el ego antes de que haya ego: la pasión como fuerza constitutiva, el caos como condición de posibilidad, el colapso como el momento en que la posibilidad se convierte en acto irreversible. Allí quedó establecida la fórmula que este volumen va a necesitar como punto de partida. El segundo —Ágape— describió lo que ocurre cuando la

voluntad se orienta hacia la alteridad: las seis posiciones desde las que el ego puede moverse hacia otro, la tensión entre ellas, el mapa relacional que la voluntad produce cuando sale de sí misma. El tercero —Damasén— examinó el momento en que el ego se vuelve tan denso que deja de moverse: la singularidad donde la voluntad existe pero no opera, donde el sesgo ha capturado al sujeto y lo ha convertido en el campo en el que otros se mueven sin que él mismo pueda hacerlo. Allí quedó establecida la distinción entre vanidad soberana, rendición y duelo, que este volumen aplicará a escala colectiva. El cuarto —Areópago— llevó el sistema al territorio de la responsabilidad jurídica: la imputación causal como criterio alternativo al dolo, el nodo necesario, la inversión causal que protege al diseñador del campo a costa del ejecutor visible. Y en su apéndice tercero, casi como una promesa, apareció por primera vez el contrato fiscal: la soberanía como capital cedido, el ciudadano como acreedor, el fraude annona como el nombre del incumplimiento. Este volumen cumple esa promesa.

III.

Caelus es el momento en que Afrodita Areia sale del individuo. No lo abandona. Todo lo que los cuatro volúmenes anteriores construyeron sobre el ego, la mediación, la asunción y la responsabilidad sigue operando aquí. Pero este volumen muestra que ese mismo sistema, aplicado a la escala del colectivo, produce algo que la filosofía política no había podido ver con precisión: el Estado como ego. No como metáfora. Como descripción estructural. Y de esa descripción se sigue una consecuencia que toca uno de los problemas más antiguos de la filosofía: David Hume sostuvo que del ser no se puede derivar el deber ser. Que hay un abismo lógico entre los hechos y las normas. Que ninguna descripción de lo que es puede, por sí sola, producir una prescripción de lo que debe ser. Hume tenía razón. Dentro de una escala, la guillotina corta. Pero la guillotina presupone que solo hay una escala. Y cuando los egos soberanos colapsan en colectivo y producen el Estado, lo que ocurre no es una derivación lógica del ser al deber ser: es un evento ontológico en el que el deber ser emerge del ser. No como consecuencia. Como estructura. Eso es lo que este volumen demuestra.



El lector que ha leído los cuatro volúmenes anteriores puede ir directamente al Prólogo. El lector que comienza aquí encontrará en el Capítulo 2 una recapitulación mínima del sistema —suficiente para que el argumento sea comprensible, insuficiente para reemplazar los volúmenes que lo construyeron. Ambos lectores llegarán al mismo lugar. Solo que uno de ellos sabrá exactamente cuánto trabajo costó llegar.

Prólogo

El problema

La guillotina y sus víctimas

«En cada caso en que has usado el verbo es o no es, no has derivado nada. Solo has descrito.

La pregunta es qué ocurre cuando lo que describes ya contiene la norma.»

— Miguel Hilario Olvera Aguilar

I.

Hay una frase en el *Tratado de la naturaleza humana* que la filosofía lleva casi tres siglos intentando refutar, rodear o absorber. Hume la formula en el cuerpo de un argumento mayor, casi al final de la primera sección del libro III. No la presenta como una tesis aislada: la introduce al describir un cambio que parece imperceptible, pero cuyas consecuencias considera decisivas.¹ La parafraseo: en todos los sistemas de moral que he examinado, el autor razona durante un tiempo de la manera habitual y, de pronto, en lugar de las cópulas ordinarias «es» y «no es», encuentro proposiciones enlazadas con un «debe» o un «no debe». El cambio pasa inadvertido, pero tiene consecuencias de la mayor importancia. Como ese «debe» o «no debe» expresa una relación o afirmación nueva, es necesario advertirla y explicarla; también hay que dar razón de cómo esa relación puede deducirse de otras completamente diferentes.

La guillotina estaba en ese párrafo. La filosofía moral entró a ese pasaje caminando con normalidad y salió cercenada.

II.

Lo que Hume dijo tiene una precisión que sus herederos no siempre honran. No dijo que las normas son imposibles. No dijo que la ética es irracional. No dijo que el deber ser es una ilusión. Dijo algo mucho más específico y mucho más perturbador: que hay un salto lógico entre la descripción y la prescripción, y que nadie ha explicado todavía cómo se cruza ese salto.

La diferencia importa. Hume no destruyó la ética: le planteó una pregunta. Y la pregunta no es ¿existen las normas? —eso es trivialmente verdadero, las normas existen como hecho en el mundo— sino ¿de dónde viene su obligatoriedad? ¿Qué hace que el paso de esto es a esto debe ser sea legítimo y no una confusión de categorías?

Durante casi trescientos años, la filosofía ha respondido esa pregunta de tres maneras distintas. Kant² propuso que la obligatoriedad viene de la razón misma: si el imperativo es categórico, si vale para todo ser racional con independencia de sus deseos, entonces no necesita derivarse del ser porque la razón lo funda desde adentro. Rawls³ propuso un rodeo: colocar a los sujetos detrás de un velo de ignorancia donde no saben qué posición ocuparán en la sociedad, y derivar de ese experimento mental los principios de justicia que cualquier ser racional elegiría. Habermas⁴ propuso una mediación: las normas son válidas cuando emergen de un proceso de comunicación racional en el que todos los afectados pueden participar en condiciones de simetría.

Las tres respuestas son poderosas. Las tres tienen problemas que este libro no puede ignorar.

III.

El problema de Kant es que su imperativo categórico⁵ requiere un ser racional que ya existe con independencia de su historia, su cuerpo y sus condiciones materiales. El sujeto kantiano no tiene ego en el sentido que esta colección le da al término: es una razón sin integral, sin colapsos asumidos, sin segunda mediación. El imperativo vale para todo ser racional precisamente porque abstrae todo lo que hace a ese ser este ser y no otro. Y

cuando abstrae eso, abstrae también la pregunta que Hume hizo: la pregunta por el puente entre lo que es y lo que debe ser. Kant no cruza el abismo. Lo llena con una razón que ya viene de otro lado.

El problema de Rawls⁶ es más sutil y más revelador. El velo de ignorancia es un dispositivo brillante: convierte la pregunta normativa en una pregunta prudencial. En lugar de preguntar qué debe ser justo, pregunta qué elegiría un ser racional si no supiera cuál sería su posición. Pero ese ser —el agente de Rawls detrás del velo— ya tiene preferencias, ya tiene una estructura de racionalidad, ya tiene una concepción de lo que es una pérdida y lo que es una ganancia. Es un ego sin historia pero con estructura.⁷ Y la pregunta de Hume regresa: ¿de dónde viene esa estructura? ¿Por qué ese ser, con esa racionalidad, y no otro?

El problema de Habermas⁸ es el que más cerca está del argumento de este libro, y por eso el más instructivo. Habermas reconoce que las normas no se deducen: emergen. Emergen de un proceso comunicativo. Pero ese proceso requiere condiciones — simetría, reciprocidad, disposición a la argumentación— que son ellas mismas normativas. Para que la acción comunicativa produzca normas válidas, los participantes ya tienen que operar bajo normas que garanticen la igualdad del proceso. El argumento es circular. No viciosamente circular —es una circularidad que Habermas reconoce y trabaja— ⁹ pero circular al fin: el deber ser que produce el proceso ya estaba, de algún modo, en las condiciones del proceso.

Los tres piensan dentro de una sola escala. Y dentro de esa escala, la guillotina de Hume tiene razón.

IV.

Este libro propone algo diferente. No refuta la guillotina. No construye un puente lógico entre el ser y el deber ser. No busca demostrar que la descripción puede, con el procedimiento correcto, producir la prescripción.

Lo que este libro propone es que la guillotina presupone una condición que no siempre se cumple: que el ser y el deber ser están en la misma escala.



Dentro de una escala —la escala del ego individual, la escala de los hechos del mundo natural— la guillotina corta con precisión. Del hecho de que el agua hierve a cien grados no se sigue que deba hervir. Del hecho de que los seres humanos sienten dolor no se sigue, por sí solo, que el dolor deba evitarse. Hume tenía razón en ese territorio.

Pero hay un evento que Hume no examinó con la atención que merece: el momento en que los egos soberanos colapsan en alteridad y producen el Estado. Ese evento no ocurre dentro de una escala. Ocurre entre escalas. Y cuando ocurre, el deber ser no se deriva del ser: emerge de él como estructura. Como la forma que el ser colectivo tiene que adoptar para seguir siendo lo que es.

La guillotina no puede cortar ahí porque en ese punto no hay dos términos distintos. El Estado es la voluntad colectiva de los egos soberanos. El derecho es la expresión normativa de ese ser colectivo. No hay derivación porque no hay salto. Hay descripción de una estructura que ya contiene, en su constitución misma, la norma que parece derivada.

Eso es lo que la teoría de escalas muestra. Y ese es el argumento que este libro despliega.

V.

Una advertencia antes de comenzar.

Este libro trabaja en registro descriptivo. No prescribe cómo debe organizarse el Estado. No propone un modelo de sociedad justa. No es una teoría política en el sentido en que Rawls escribió teoría política. Es ontología aplicada: describe las estructuras que están en el origen de lo que llamamos Estado, soberanía, contrato social, derecho.

La distinción importa porque es fácil confundirla. Cuando este libro dice que el Estado es el ego colectivo cuya voluntad son las libertades cedidas por los egos soberanos, no está diciendo que así debe ser el Estado. Está diciendo que así es estructuralmente el Estado cuando uno examina su constitución con las herramientas que esta colección ha construido. Que si el Estado no es eso —si no genera las condiciones materiales de posibilidad para que los

ciudadanos ejerzan sus derechos— no está cometiendo una falla moral. Está dejando de ser ontológicamente lo que es.

La diferencia entre una falla moral y una contradicción interna del ser no es semántica. Es la diferencia entre un juicio y una descripción. Este libro describe. Las consecuencias de esa descripción las saca cada lector.

El Prólogo ha presentado el problema. Los capítulos que siguen construyen la respuesta. El lector paciente encontrará que cada pieza tiene su lugar y que ninguna sobra. El lector impaciente puede ir directamente al Capítulo 4, donde la respuesta a Hume se formula con precisión. Pero perderá el andamiaje que la hace necesaria.

Notas

1 Hume, David. *A Treatise of Human Nature* (1739–40), Book III, Part I, Section I: «Moral Distinctions not deriv'd from Reason». Ed. L.A. Selby-Bigge, revisada por P.H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978), p. 469. El pasaje completo en inglés: «In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when all of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not.» La traducción usada en el texto es del autor.

2 Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Ak. 4:421. Trad. española: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. José Mardomingo (Barcelona: Ariel, 1996). Primera formulación del imperativo categórico: «Obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal.»

3 Rawls, John. *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), §3: «The Main Idea of the Theory of Justice», pp. 10–17, y §4: «The Original Position and Justification», pp. 17–22. La posición original y el

velo de ignorancia como dispositivo para derivar principios de justicia independientes del interés particular.

4 Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. (Frankfurt: Suhrkamp, 1981). Trad. inglesa: *The Theory of Communicative Action*, trad. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984–87). La distinción central entre acción comunicativa (orientada al entendimiento mutuo) y acción estratégica (orientada al éxito personal).

5 Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Ak. 5:29–30. El imperativo categórico como la «ley fundamental de la razón práctica pura», que prescinde de toda condición empírica y vale para todo ser racional en cuanto tal. Trad. española: *Crítica de la razón práctica*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo (Madrid: Alianza, 2000).

6 Rawls, John. *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), Lecture I: «Fundamental Ideas», pp. 3–46. En esta obra tardía Rawls reconoce que la posición original presupone ya una «concepción política de la persona» que no puede derivarse del propio procedimiento. El «consenso entrecruzado» (*overlapping consensus*) intenta resolver la tensión sin cerrarla del todo.

7 Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), Cap. 1: «Justice and the Moral Subject», pp. 1–65. La crítica comunitarista central al rawlsianismo: el yo desencarnado que elige detrás del velo de ignorancia ya posee una estructura de valores que el experimento mental no puede eliminar sin destruir la capacidad misma de elegir. Ver también: Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), Cap. 3.

8 Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992). Trad. inglesa: *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trad. William Rehg (Cambridge: MIT Press, 1996). Aquí Habermas aplica la teoría del discurso al derecho positivo y reconoce la tensión entre facticidad y validez sin resolverla plenamente.



9 McCarthy, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge: MIT Press, 1978), Cap. 4: «Foundations of Critical Theory», pp. 272–357. La circularidad señalada: las reglas del discurso ideal que validan normas son ellas mismas normas que necesitarían validación discursiva. Habermas responde a esta objeción en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), Cap. 3.



AFRODITA AREIA · V

Parte I

CAELUS: La teoría de escalas



Capítulo I

Urano antes de Gea

El mito como estructura: lo informe y lo corpóreo

La escala como categoría ontológica

Por qué la guillotina presupone una sola escala

*«Urano era el cielo. No una imagen del cielo.
No una metáfora. Era el cielo mismo, que no tenía forma
hasta que tuvo algo sobre lo cual extenderse.
Lo informe no es la nada.
Es la posibilidad de toda forma antes de que alguna se tome.»
— Miguel Hilario Olvera Aguilar*

I. El mito como estructura

Los griegos no usaban los mitos para explicar lo que no podían entender. Los usaban para decir lo que el lenguaje ordinario no podía contener. Un mito no es una teoría primitiva de la naturaleza ni una narración que espera ser reemplazada por la ciencia. Es una estructura: una forma de organizar lo real que revela relaciones que el concepto, solo, no alcanza a mostrar.

El mito de Urano —Caelus en la tradición latina— es de los más antiguos y de los más extraños. En la Teogonía de Hesíodo,¹⁰ Urano no nace como los otros dioses. No tiene origen narrado, no tiene padre en el sentido en que los olímpicos tienen padre. Gea lo engendra igual a sí misma —ἴσον ἑωυτῇ,¹¹ dice el texto— para que la cubra por igual en todos sus lados y para que sea la sede segura de los dioses felices. Urano es, desde el principio, algo diferente a todos los seres que pueblan la cosmogonía: es el cielo no como lugar sino como extensión, no como dios personal sino como condición. Es la bóveda que hace posible que haya mundo debajo.



Pero lo que el mito agrega —y lo que la tradición filosófica ha pasado por alto con demasiada frecuencia— es la descripción de cómo Urano existe antes de unirse a Gea. Antes del contacto con la tierra, Urano es informe. No en el sentido de que no exista —existe como el cielo existe, como la vastedad existe— sino en el sentido de que no tiene contorno, no tiene límite que lo defina desde afuera, no tiene la determinación que solo se produce cuando algo colapsa contra algo otro.

La forma llega con el contacto. Cuando Urano se tiende sobre Gea, cuando el cielo toca la tierra, algo ocurre que no es simplemente la suma de dos elementos preexistentes. Ocurre un colapso: la potencia informe del cielo adquiere contorno al encontrar el límite que la tierra le ofrece. Y de ese colapso —de esa fricción entre lo informe y lo que tiene forma— nacen los Titanes, los Cíclopes, los Hecatónquiros: los primeros seres que el mundo produce.

Este libro usa ese mito como estructura. No como decoración. Como descripción precisa de lo que ocurre cuando los egos soberanos colapsan en colectivo y producen el Estado.

II. Lo informe y lo corpóreo: dos modos del ser

Para entender el mito es necesario precisar algo que el lenguaje cotidiano tiende a borrar: la diferencia entre lo informe y la nada.

La nada no existe. No en el sentido en que la palabra nada podría sugerir que hay algo llamado nada que existe como ausencia. La nada es simplemente la ausencia de todo predicado, y como tal no puede ser objeto de ninguna descripción. El caos —en el sentido hesiódico que esta colección ha adoptado desde el primer volumen— ¹² no es la nada. Es la posibilidad absoluta: el campo en el que cualquier forma puede emerger sin que ninguna esté determinada de antemano.

Urano antes de Gea está en ese registro. Es real —el cielo es real, la extensión es real, la potencia es real—, pero es informe en el sentido preciso de que no tiene contorno que lo determine desde afuera. No hay un límite que diga: aquí termina el cielo y aquí empieza otra cosa. El cielo, solo, es la potencia sin el acto.¹³

Lo corpóreo llega con el colapso. Cuando Urano toca a Gea, cuando la potencia informe encuentra la resistencia de lo que ya tiene forma, ocurre la determinación: el cielo adquiere el contorno que la tierra le da. Y lo que produce ese contacto no es ni el cielo solo ni la tierra sola: es algo nuevo que ninguno de los dos podría haber producido desde sí mismo.

Esta estructura —potencia informe que adquiere forma en el colapso con lo otro— es la misma estructura que el primer volumen de esta colección describió como el paso del caos al colapso. Allí, referida al ego individual. Aquí, referida a algo que opera a una escala diferente.

Y esa diferencia de escala es el corazón del argumento.

III. La escala como categoría ontológica

La palabra escala tiene en este libro un significado técnico que conviene precisar desde el principio, porque es la categoría sobre la que descansa todo lo que viene después.

Una escala es un nivel de organización en el que operan entidades con su propia estructura, sus propias leyes de composición y sus propias formas de colapso. Las escalas no son simplemente niveles de tamaño —la escala atómica, la escala molecular, la escala celular, la escala del organismo— aunque esos ejemplos ayudan a entender la idea. Lo decisivo no es el tamaño sino la emergencia: una escala es un nivel en el que aparecen propiedades que no estaban en el nivel anterior y que no pueden reducirse a él.

El agua es el ejemplo más conocido: dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno no tienen ninguna de las propiedades que llamamos agua. La humedad, la fluidez a temperatura ambiente, la capacidad de disolver, la tensión superficial: ninguna de esas propiedades existe en el nivel de los átomos. Emergen en el nivel de la molécula. Son propiedades de la escala molecular que no pueden explicarse desde la escala atómica porque en esa escala no existen.

Ese fenómeno —la emergencia de propiedades nuevas en escalas superiores de organización— no es una rareza de la física. Es la regla general de lo real.
14 Y lo que este libro propone es que el tránsito del ego individual al

colectivo soberano es un tránsito de escala en ese sentido preciso: en el nivel del colectivo emergen propiedades — la soberanía colectiva, el derecho, la obligatoriedad normativa— que no existían en el nivel del ego individual y que no pueden reducirse a él.

La guillotina de Hume opera dentro de una escala.¹⁵ En el nivel del ego individual, del hecho bruto, de la descripción del mundo natural, la guillotina corta con precisión: del es no se sigue el debe. Pero cuando ocurre el tránsito de escala —cuando los egos soberanos colapsan en colectivo y producen el Estado— lo que emerge en la nueva escala no es una derivación del nivel anterior: es una propiedad propia de ese nivel. El deber ser no se deriva del ser. Emerge de la escala en la que el ser colectivo se constituye.

IV. Por qué la guillotina presupone una sola escala

El argumento de Hume es impecable dentro de los límites que él mismo le fijó. Esos límites son, precisamente, los de una sola escala.

Hume estaba describiendo el mundo natural y la mente humana. En ese territorio, la observación es correcta: ninguna acumulación de hechos, por grande que sea, produce por sí sola una norma. Puedo observar que los seres humanos sienten dolor. Puedo observar que algunos actos producen dolor en otros. Puedo observar que quienes producen ese dolor a veces son castigados por su comunidad. Ninguna de esas observaciones, ni su suma, me dice que deba evitar producir dolor. Para que aparezca el deber, necesito algo que no está en los hechos: una norma que los organice, un valor que los jerarquice, un marco que diga cuáles de esos hechos importan y cuáles no.

Eso es correcto. Y Hume tenía razón en señalarlo en el contexto en que lo señaló.

Pero hay una condición implícita en ese argumento que Hume no explicitó, porque en su contexto no era necesario: la condición de que los hechos que describe y las normas que busca derivar están en el mismo nivel de organización. Los hechos son hechos del mundo natural o de la psicología humana. Las normas son prescripciones para esos mismos seres en ese mismo mundo. Un nivel. Una escala.

Lo que este libro examina es un evento que ocurre entre escalas. No dentro del nivel del ego individual —allí Hume tiene razón— sino en el paso del ego individual al colectivo soberano. Y en ese paso, algo ocurre que no es una derivación lógica: es un colapso ontológico que produce, en la escala nueva, una entidad con propiedades que no existían en la escala anterior.

Una de esas propiedades es la obligatoriedad normativa.

Cuando los egos soberanos colapsan en colectivo y ceden sus libertades al Estado, el Estado no recibe esas libertades como un objeto externo que luego administra. Las recibe como su voluntad constitutiva: son lo que hace al Estado ser Estado. La norma que el Estado produce —el derecho— no es una prescripción externa que se impone sobre hechos ya dados. Es la expresión estructural de lo que el Estado es. Y lo que el Estado es —su ser— ya contiene, en su constitución misma, la obligatoriedad que Hume no podía encontrar en el nivel del ego individual.

Esto no refuta a Hume. Lo ubica. La guillotina corta en el nivel que él examinó. No corta en el nivel donde opera este libro.

V. Urano y el Estado: la analogía estructural

Volvamos al mito.

Urano antes de Gea es la potencia sin la forma. El cielo sin contorno. La extensión sin límite. Existe —nadie dice que no exista— pero existe como posibilidad pura, como aquello que podría ser cualquier cosa porque todavía no ha colapsado contra nada.

El Estado antes del colapso de los egos soberanos está en ese mismo registro. No existe en el sentido en que existe una piedra o un árbol o un ego individual. Existe como posibilidad: como la forma que los egos podrían adoptar si colapsaran en colectivo. Antes de ese colapso, no hay Estado. Hay potencia de Estado. Hay la condición de posibilidad de una entidad que todavía no es.

Cuando los egos soberanos colapsan en colectivo —cuando deciden, por la razón que sea, vivir juntos bajo un marco común—, el Estado adquiere

forma. No como la suma de los egos que lo componen: la suma de los egos no es el Estado, del mismo modo en que la suma de los átomos no es el agua. El Estado es la propiedad emergente de ese colapso. La entidad nueva que aparece en la escala superior y que tiene propiedades —soberanía, capacidad normativa, autodeterminación colectiva— que ningún ego individual tenía.

Y aquí la analogía con Urano se vuelve más precisa todavía.

Urano, una vez que toca a Gea, no deja de ser el cielo. Sigue siendo lo que era: la extensión, la bóveda, la potencia. Pero ahora tiene forma. Tiene contorno. Tiene la determinación que solo el colapso con lo otro puede dar. Y esa forma no es una propiedad que existía en él antes del colapso: es una propiedad nueva que el colapso produce.

El Estado, una vez que los egos soberanos colapsan en colectivo, no borra a los egos que lo componen. Los egos siguen siendo egos: siguen teniendo su identidad, su voluntad, su primera mediación. Pero ahora coexisten con una entidad nueva —el Estado— que tiene propiedades que ninguno de ellos tenía: la soberanía colectiva, el capital de las libertades cedidas, la capacidad de autodeterminar el marco en el que todos operarán.

Lo informe se ha vuelto corpóreo. La potencia ha colapsado en acto. Y en ese acto emerge algo que no estaba en ninguna de las partes: la escala nueva.

VI. Una nota sobre el uso del mito en este libro

El lector atento habrá notado que este libro usa el mito de un modo que no es ni alegórico ni decorativo. No se dice que el Estado es como Urano, ni que la soberanía se parece a la potencia informe del cielo. Se dice que el mito de Urano describe, con una precisión que el concepto abstracto a veces no alcanza, la estructura del evento que este libro examina.

Eso requiere una aclaración.

Los mitos griegos no son ficciones arbitrarias. Son el resultado de siglos de observación y pensamiento sobre lo real, codificados en una forma narrativa que los hace transmisibles y vivibles. Cuando Hesíodo dice que Urano es

informe antes de tocar a Gea, no está inventando: está describiendo algo que cualquiera que haya observado la relación entre potencia y acto, entre posibilidad y determinación, entre lo indeterminado y lo que adquiere forma en el colapso, reconoce como verdadero.

Este libro usa ese reconocimiento. No como argumento —un mito no es una demostración— sino como andamiaje: una estructura que sostiene la intuición mientras la argumentación la construye con mayor precisión. El mito de Urano no prueba nada. Pero hace visible, de un golpe, lo que el argumento tardará varios capítulos en demostrar paso a paso.¹⁶

Y esa es exactamente la función que el mito tiene en la filosofía desde que la filosofía existe.¹⁷

El capítulo que sigue establece la base formal de todo el argumento: la integral del ego, las mediaciones, la fórmula del ego soberano. El lector que ha recorrido los cuatro volúmenes anteriores puede leerlo como confirmación de lo que ya sabe. El lector que comienza aquí lo encontrará suficiente para entender lo que viene. Ninguno de los dos necesita más de lo que ese capítulo ofrece: la recapitulación mínima de un sistema construido para que sus piezas encajen con precisión.

Notas

¹⁰ Hesíodo. Teogonía, vv. 126–128. Ed. y trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez (Madrid: Gredos, 1978). El texto griego: «Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγένεατο ἴσον ἑωυτῇ / Οὐρανὸν ἀστερόεντα, ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτει». Gea engendró a Urano igual a sí misma, para que la cubriera por igual en todos sus lados. La expresión ἴσον ἑωυτῇ («igual a sí misma») subraya que Urano es engendrado por Gea como su igual. La lectura de la autogénesis que sigue es interpretativa: el verso 126 no formula literalmente ἐξ αὐτῆς («desde ella»).

¹¹ La expresión griega ἴσον ἑωυτῇ («igual a sí misma») subraya que Urano es engendrado por Gea como su igual. La lectura de la autogénesis es

interpretativa: el verso 126 no formula literalmente ἐξ αὐτῆς («desde ella»). Hesíodo, *Teogonía*, v. 126. El carácter informe y anterior de Urano —su existencia como condición antes que como persona— es lo que lo hace útil como estructura ontológica en el argumento de este libro.

12 Reivindicación ontológica del ego, Vol. I: Afrodita Areia: sobre la pasión, Cap. 1: «El caos no es desorden», pp. 3–22, y Cap. 2: «Determinación y colapso», pp. 23–40. El caos como posibilidad absoluta anterior a toda determinación, y el colapso como el instante en que una posibilidad se convierte en realidad irreversible.

13 Aristóteles. *Metafísica*, IX (Θ), 1045b–1051b: la distinción entre δύναμις (potencia, posibilidad de ser algo) y ἐνέργεια (acto, realización de esa posibilidad). Lo informe como potencia pura — que puede ser cualquier cosa precisamente porque todavía no es ninguna— y lo corpóreo como la actualización de esa potencia en contacto con lo otro. Ed. y trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994).

14 Anderson, Philip W. «More Is Different: Broken Symmetry and the Nature of the Hierarchical Structure of Science.» *Science* 177, no. 4047 (4 agosto 1972): 393–396. El artículo fundacional de la física de la materia condensada establece que «at each level of complexity entirely new properties appear» y que los intentos de reducir las propiedades del nivel superior a las del inferior —el reduccionismo— fracasan porque las propiedades emergentes no existen en el nivel de los componentes. Ver también: Laughlin, Robert B. *A Different Universe: Reinventing Physics from the Bottom Down* (New York: Basic Books, 2005), Cap. 3: «The Emergent Universe».

15 Hume, David. *A Treatise of Human Nature* (1739–40), Book III, Part I, Section I. Ed. Selby-Bigge/Nidditch (Oxford: Clarendon, 1978), p. 469. El argumento de la guillotina opera en el nivel del «mundo natural» y la «psicología humana» —una sola escala. El tránsito entre escalas no está en el horizonte del análisis humeano porque Hume no tiene la categoría de emergencia en el sentido técnico que la física del siglo XX desarrolló.



16 Platón usa el mito sistemáticamente como instrumento filosófico para articular lo que el argumento dialéctico no puede capturar por sí solo: el Timeo usa el mito del Demiurgo para describir la estructura del cosmos, el Fedro usa el mito del carro alado para describir la naturaleza del alma. Ver: Brisson, Luc. *Platon: les mots et les mythes* (Paris: Maspero, 1982), Cap. 3: «Le mythe comme discours». La distinción de Platón entre *mythos* y *logos* no es la oposición moderna entre ficción y razón: es una distinción entre dos formas de discurso que tienen objetos diferentes.

17 La fecundidad filosófica del mito de Urano/Caelus no se agota en la Antigüedad. Hegel lo usa en las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* como imagen de la Naturaleza antes del Espíritu: algo que existe pero que todavía no se ha reconocido a sí mismo. Ver: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1821–1831), Teil II: «Die bestimmte Religion», §2. Ed. Walter Jaeschke (Hamburg: Meiner, 1983). La diferencia con el uso de este libro: aquí Urano no es superado dialécticamente, sino que coexiste con la forma que el colapso produce.

Capítulo 2

La integral del ego

Recapitulación mínima

El sum, la primera mediación, la segunda mediación

La fórmula del ego individual

El ego soberano: la libertad como emergencia de la segunda mediación

«El ego no es lo que eres.

Es lo que has asumido que eres.

*La diferencia entre las dos frases es la diferencia entre el
sujeto y el ego,*

entre el cuerpo que respira y la historia que lo habita.»

— Miguel Hilario Olvera Aguilar

I. Para qué sirve este capítulo

Este capítulo tiene una función específica dentro del libro y conviene declararla desde el principio.

Afrodita Areia es un libro que se dividió en cinco volúmenes por razones de extensión, no de separación conceptual. El sistema que el primer volumen comenzó a construir¹⁸ —el ego como integral de colapsos asumidos, la primera y segunda mediación, la soberanía como emergencia de la libertad— es el mismo sistema que este quinto volumen lleva hasta sus consecuencias políticas. No hay ruptura. Hay continuidad.

Pero hay lectores que llegan a este volumen sin haber recorrido los anteriores. Y hay lectores que los recorrieron hace tiempo y necesitan el mapa antes de avanzar. Para ambos, este capítulo es la recapitulación mínima: lo suficiente para que el argumento sea comprensible, y lo



suficientemente honesto para no fingir que reemplaza lo que los volúmenes anteriores construyeron con cuidado.

El lector que ha leído la colección completa puede usar este capítulo como confirmación. El lector que comienza aquí debe usarlo como mapa, sabiendo que el mapa no es el territorio.

II. El sujeto: antes del ego

Antes de que exista el ego, existe el sujeto.

El sujeto es el cuerpo que respira, que siente temperatura, que tiene hambre. Es la condición biológica y material previa a cualquier acto consciente. No es aún una historia. No es aún una persona en el sentido pleno del término. Es el sustrato: aquello sobre lo cual el ego puede construirse, pero que por sí solo no es todavía el ego.

La distinción importa porque es fácil confundir al sujeto con el ego. En el lenguaje cotidiano usamos yo para referirnos a los dos indistintamente: al cuerpo que siente y a la historia que ha asumido esos sentimientos como propios. La filosofía de esta colección separa esos dos niveles con precisión,¹⁹ porque de esa separación dependen todas las afirmaciones que vienen después.

El sujeto es la condición necesaria del ego. Sin sujeto no hay ego, porque el ego necesita un soporte material desde el cual operar. Pero el sujeto no es suficiente para producir el ego: hace falta algo más, y ese algo es el proceso de la mediación.

III. El caos y el colapso

Antes del primer acto del sujeto, todo es posible. Cualquier persona podría convertirse en cualquier cosa. Esa posibilidad absoluta, anterior a toda determinación, es lo que esta colección llama el caos: no en el sentido de desorden sino en el sentido hesiódico original,²⁰ el abismo de donde emergen todas las formas.

El caos no es un momento en el tiempo. Es la condición de posibilidad permanente que subyace a cada instante. Siempre hay algo que no ha ocurrido todavía; siempre hay una rama del árbol de posibilidades que no se tomó. El caos es ese conjunto de ramas no tomadas, presente en cada momento como fondo invisible de todo acto.

Un colapso es el instante en que una posibilidad se convierte en realidad. Firmar un contrato, decir una palabra que no puede deshacerse, tomar una decisión que cierra otras puertas: eso es un colapso. El término viene de la mecánica cuántica, donde la función de onda —que describe todas las posibilidades de un sistema— colapsa en un único resultado al ser observada.²¹ La analogía no es decorativa: describe con exactitud lo que ocurre cuando la posibilidad se convierte en acto.

El colapso es irreversible. Un acto ocurrido no puede desocurrir. Un colapso producido no puede deshacerse, aunque sus consecuencias puedan atenuarse o repararse. Esta irreversibilidad no es una tragedia: es la condición de posibilidad de la responsabilidad.²² Si los actos fueran reversibles, no habría consecuencias, y sin consecuencias no habría responsabilidad. La irreversibilidad del colapso es lo que hace que los actos sean reales.

IV. Las mediaciones: del caos al ego

Entre el sujeto y el ego hay dos operaciones que esta colección llama mediaciones. Entenderlas es entender el sistema completo.

La primera mediación — ϕ_1 en la notación formal del Cálculo de la Responsabilidad—²³ es el operador que orienta la voluntad hacia el acto. Entre el caos de lo posible y el acto que ocurre hay una fuerza que determina: la pasión, entendida no como sentimiento sino como la tendencia de determinación que todo ser tiene como constitutiva de su existencia. La piedra tiene la voluntad de ser piedra —resiste cuando intentas romperla— y el sujeto humano tiene la voluntad orientada por su historia, su identidad acumulada, su sesgo. La primera mediación es el proceso por el que esa voluntad produce el acto.

Lo crucial de la primera mediación es que en ella ya está la responsabilidad. Antes de que el acto ocurra, la voluntad ya lo ha determinado. El resultado puede salir mal por azar, por interferencia de lo que no se controla, por la complejidad de un mundo que no obedece intenciones. Pero la voluntad que orientó el acto pertenece al sujeto. Por eso la responsabilidad nace en la primera mediación, no en el resultado.

La segunda mediación — ϕ_2 — 24 es el operador de retorno: el proceso por el que el sujeto asume el acto como propio e integra lo que hizo en su historia. Asumir un acto no es simplemente reconocerlo. Es que ese acto pesa en la integral de lo que uno es. Un sujeto que comete un error y lo integra como propio aprende de él, lo carga, lo usa para orientar actos futuros. Un sujeto que no asume sus actos no crece: actúa sin que los actos lo constituyan.

La segunda mediación es donde vive la libertad. No en el sentido de libertad como ausencia de determinación —nadie opera desde el vacío— sino en el sentido preciso de la asunción: la capacidad de reconocer el acto como mío, de responsabilizarme de él, de integrarlo en la historia que me constituye. Esa capacidad es lo que esta colección llama libertad, y es lo que el ego soberano tiene antes de ceder algo al Estado. Volveremos sobre esto.

V. El sum: el ser antes del ego

Hay una categoría que esta colección introduce y que conviene precisar antes de llegar a la fórmula del ego: el sum.²⁵ El sum es el ser del sujeto antes de que haya ego que lo asuma. Es la mediación neutral: lo que el sujeto es por el solo hecho de ser, antes de que haya actuado, antes de que haya asumido nada.

El sum tiene tres componentes:

La identidad —el sesgo—: las cosas tienen una identidad que antecede a cualquier acto. La piedra tiene la identidad de la piedra. El lápiz tiene la identidad del lápiz —un sesgo más claro porque alguien lo creó con una función específica, aunque pueda servir para otras cosas. El sujeto humano tiene una identidad que antecede a sus actos: su biología, su historia



temprana, las determinaciones que lo constituyen antes de que pueda asumirlas como propias.

La voluntad —la pasión—: incluso la roca tiene voluntad. La voluntad de ser roca, que se expresa en la resistencia cuando intentas romperla. En el sujeto humano, la voluntad es la tendencia de determinación que orienta sus actos antes de que la razón los evalúe. No es libre albedrío en el sentido de libertad incausada: es la fuerza que empuja desde adentro hacia el acto.

La primera mediación: el colapso en sí mismo. El momento en que el sesgo y la voluntad chocan contra el mundo y producen algo. La primera mediación no es todavía el ego porque no hay asunción: el acto ocurre, pero el sujeto no lo ha reconocido como propio todavía.

El sum es entonces:

Sum = Identidad (sesgo) + Voluntad (pasión) + ϕ_1 Esta es la base sobre la que el ego se construye.

Y lo que distingue al ego del sum es exactamente la segunda mediación: el acto de asumir.

VI. La fórmula del ego

Con el sum establecido, la fórmula del ego es directa. El ego es el sum más el acto más la segunda mediación: la identidad y la voluntad que producen el acto, y el acto que regresa al sujeto como algo que reconoce como propio.

Ego = Identidad (sesgo) + Voluntad (pasión) + ϕ_1 + Acto + ϕ_2 (asunción)

Cada componente tiene una función precisa:

La identidad es el sesgo acumulado: todo lo que el sujeto es antes de actuar. Su historia, su biología, sus determinaciones previas. No es libre: es lo que el sujeto ha sido antes de que pueda elegir algo.

La voluntad es la pasión orientada: la fuerza que empuja hacia el acto. No es racional en el sentido de calculada: es la tendencia de determinación que opera antes de que la razón evalúe.

La primera mediación (ϕ_1) es el operador que convierte la voluntad en acto: el proceso por el que la potencia se convierte en algo que ocurre en el mundo.

El acto es el colapso: la posibilidad que se convierte en realidad, irreversible desde el momento en que ocurre.

La segunda mediación (ϕ_2) —la asunción— es el operador de retorno: el proceso por el que el sujeto reconoce el acto como propio y lo integra en la integral que lo constituye. Esta es la operación que produce el ego propiamente dicho: sin ϕ_2 , hay actos, pero no hay ego que los acumule.

El ego, formalmente, es la integral acumulativa de todos los colapsos que el sujeto ha asumido como propios:²⁶

$$\text{Ego}(t) = \int_{-\{t_0\}}^{\{t\}} \phi(s) d\mu(s)$$

donde $\phi(s)$ es la función de colapso —la intensidad de determinación producida en cada instante— y μ es la medida ontológica: el peso que el sujeto le da a cada momento de su historia. La medida es autorreferente porque el acto presente responderá el peso de toda la historia anterior. Una traición reescribe el peso de los actos de confianza que la precedieron. Una reconciliación da nuevo peso a los conflictos que la hicieron posible.

El ego no es una esencia fija ni una ilusión. Es la acumulación de todo lo que hemos hecho y hemos reconocido como nuestro. Es un proceso, no una sustancia.²⁷

VII. El ego soberano: la libertad como emergencia

Hasta aquí, la recapitulación podría corresponder a cualquier ego. Pero este libro necesita una categoría más precisa: el ego soberano. Y la soberanía no es una propiedad que todos los egos tengan por el hecho de ser egos.

El ego soberano es el ego que ha completado el ciclo de la segunda mediación en su forma plena: que no solo asume sus actos, sino que se reconoce como la fuente de sus actos. Que no opera desde la pendiente del campo de otro —desde el Aego-Peribea, en la terminología del tercer

volumen— 28 sino desde su propio eje. Que tiene, en el sentido más preciso del término, voluntad propia.

La soberanía, en este sentido, no es independencia absoluta del mundo. Nadie opera en el vacío. La soberanía es la capacidad de reconocerse como el nodo sin el cual los propios actos no se producirían de esa forma específica. Es la asunción de la causalidad propia.

Y de esa soberanía emerge algo que tiene consecuencias decisivas para el argumento de este libro: la libertad.

La libertad, en esta colección, no es ausencia de determinación. No es el libre albedrío en el sentido de voluntad incausada que emerge de la nada.²⁹ Es algo más preciso: la capacidad que tiene el ego soberano de reconocer el acto como propio, de responsabilizarse de él, de actuar desde su eje y no desde el campo de otro. La libertad es la segunda mediación funcionando plenamente: el ego que asume, que integra, que se autodetermina.

Esto es lo que hace a la libertad cedible.

Si la libertad fuera un objeto —una cosa que el ego tiene como tiene ojos o pulmones— no podría cederse sin dejar de ser ego. Pero la libertad, tal como la define este sistema, es una capacidad operativa: la capacidad de la segunda mediación de funcionar bajo un marco propio. Y esa capacidad puede transferirse a otro marco —el marco del Estado— sin que el ego deje de ser ego. Lo que cambia es el marco desde el que opera. Lo que no cambia es la identidad ni la voluntad: esas son constitutivas del ser, y el ser no puede cederse sin dejar de existir.

El ego soberano, entonces, cede su libertad —su segunda mediación operando bajo su propio marco— pero conserva su identidad y su voluntad. Y en ese acto de cesión, que ocurre cuando los egos soberanos colapsan en colectivo, nace el Estado.

Pero eso es el argumento del Capítulo 3. Antes de llegar allí, conviene detenerse en una implicación de la fórmula del ego que este capítulo ha establecido:

La fórmula muestra que el ego no existe antes del proceso que lo constituye. No hay una esencia del yo que preexista a los colapsos asumidos. El ego es el proceso. Y si el ego es el proceso, entonces lo que el ego puede ceder sin dejar de ser ego es exactamente lo que emerge del proceso —la libertad, la segunda mediación— y no lo que lo constituye —la identidad, la voluntad.

Esta distinción —entre lo que emerge del ser y lo que es constitutivo del ser— es el fundamento ontológico del contrato fiscal. Y es lo que el capítulo siguiente construye.

Una nota para el lector que conoce la colección: este capítulo ha omitido deliberadamente los desarrollos sobre el Aego, las patologías de la segunda mediación, y los modos de la voluntad —Eros, Anteros, Deimos y los demás— que los volúmenes anteriores trabajaron con extensión. Esos desarrollos son relevantes para el argumento completo, pero no son necesarios para seguir el hilo de este volumen. Cuando alguno de ellos sea indispensable —como ocurrirá en la Parte III, cuando examinemos el Aego estatal— será introducido en el momento en que lo necesitemos.

Notas

18 Reivindicación ontológica del ego, Vol. I: Afrodita Areia: sobre la pasión, Caps. 12–14: «Las tres fórmulas: mapa del sistema», «El ego como proceso», «Las posibilidades negadas», pp. 229–294. Allí se construye la fórmula del ego en su forma completa y se distinguen el ego primordial, el ego acumulativo y el ego en su relación con las posibilidades no tomadas.

19 La distinción entre sujeto y ego tiene antecedentes en la tradición filosófica, aunque con terminologías diferentes. Husserl distingue entre el «yo puro» (reines Ich) y el «yo empírico» (empirisches Ich): Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (1913), §57. Sartre distingue entre la conciencia irreflexiva (pre-personal) y el ego como objeto de la reflexión: *La transcendance de l'Ego* (1937). La diferencia con este sistema: aquí el sujeto no es un yo puro ni una conciencia prereflexiva, sino

el sustrato material y biológico anterior a cualquier estructura de conciencia.

20 Hesíodo. Teogonía, v. 116: «ἦτοι μὲν πρόωιστα Χάος γέμετο» — «En verdad, al principio fue el Caos». El caos hesiódico no es desorden sino la apertura primordial, el abismo (χάσμα, «abertura») del que emergen las primeras potencias. Reivindicación ontológica del ego, Vol. I, Cap. 1: «El caos no es desorden», pp. 3–22.

21 El término «colapso» tomado de la mecánica cuántica tiene una historia técnica precisa. En la interpretación de Copenhague (Bohr, Heisenberg), la «reducción del paquete de ondas» o «colapso de la función de onda» es el proceso por el que un sistema cuántico en superposición de estados pasa a un estado definido al ser medido. Ver: Dirac, Paul A.M. *The Principles of Quantum Mechanics*, 4.^a ed. (Oxford: Clarendon Press, 1958), §10. La analogía filosófica no implica reduccionismo cuántico: se usa porque describe formalmente la estructura de lo que ocurre cuando la posibilidad se convierte en acto determinado e irreversible.

22 La irreversibilidad del acto como condición de posibilidad de la responsabilidad tiene precedentes en la tradición filosófica. Arendt, Hannah. *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), Cap. V, §33: «Irreversibility and the Power to Forgive», pp. 236–247. Para Arendt, la irreversibilidad de la acción —que no puede «deshacerse»— es lo que hace necesario el perdón como respuesta humana. La diferencia con este sistema: aquí la irreversibilidad no exige el perdón sino la asunción.

23 El cálculo de la responsabilidad (Tratado complementario de la colección), Cap. 1: «El espacio de fases del ego», §1.1–1.2, pp. 1–24. La primera mediación ϕ_1 es allí formalizada como el operador $\Phi_1: H \times C_q \rightarrow A$ que mapea el estado del ego ψ y el contexto c a un acto a . La condición de que la responsabilidad nace en la primera mediación —no en el resultado— es el fundamento del criterio de imputación causal que el Vol. IV desarrolla.

24 El cálculo de la responsabilidad, Cap. 1, §1.2, y Cap. 2, §2.2: «Por qué la medida autorreferente es la segunda mediación», pp. 42–52. La segunda

mediación ϕ_2 es formalizada como el operador $\Phi_2: A \times H_q \rightarrow H$ que modifica la medida μ : $\Phi_2(a, \psi)_q \rightarrow \mu_{\text{nuevo}}$. La autorreferencia de la medida —el acto presente responderá el peso de toda la historia anterior— es la base matemática de por qué la segunda mediación no es solo «reconocimiento» sino reescritura de la historia propia.

25 Reivindicación ontológica del ego, Vol. I, Cap. 8: «La mediación neutral», pp. 141–160. El sum como la mediación neutral —anterior a la mediación fanes (primera constitución del ego) y a la mediación bis (ciclos de acumulación posteriores). La denominación sum —del latín *esse*, ser— señala que es el ser del sujeto antes de que haya historia que asumir.

26 El cálculo de la responsabilidad, Cap. 2: «La integral de Lebesgue-Stieltjes como modelo del ego», §2.1, pp. 25–58. La justificación técnica de por qué la integral de Riemann ordinaria es insuficiente: no maneja bien las discontinuidades (los colapsos puntuales, que tienen estructura de delta de Dirac) ni permite ponderaciones desiguales del tiempo. La integral de Lebesgue-Stieltjes resuelve ambos problemas y permite además que la medida μ dependa del estado del ego, lo que produce la autorreferencia de la segunda mediación.

27 El ego como proceso —no como sustancia— tiene antecedentes en la tradición filosófica. Hume rechaza explícitamente la noción de sustancia del yo: *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part IV, Section VI: «Of Personal Identity», pp. 251–263 (ed. Selby-Bigge/Nidditch). William James describe el yo como un flujo de conciencia: *The Principles of Psychology* (1890), Cap. IX: «The Stream of Thought». La diferencia con este sistema: el ego como integral de colapsos asumidos no es un flujo de experiencias ni un haz de percepciones, sino la acumulación de lo que el sujeto ha hecho y reconocido como propio. La distinción entre lo experimentado y lo asumido es la clave.

28 Reivindicación ontológica del ego, Vol. III: Afrodita Areia: Damasén, Cap. 3: «El campo gravitacional del ego», pp. 61–88, y Cap. 4: «Peribea y la pendiente prestada», pp. 89–112. El Aego-Damasén como el ego que ha llegado a ser un punto fijo atractor del campo relacional —alta densidad, nulo movimiento propio. El Aego-Peribea como el ego cuya voluntad opera desde la pendiente del campo ajeno, no desde su propio eje.



29 Spinoza, Baruch. *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (1677), Pars III, Propositio 7: «conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam» —el esfuerzo por el que cada cosa persevera en su ser no es sino la esencia actual de esa cosa misma. Ed. y trad. Vidal Peña (Madrid: Alianza, 1980). La diferencia con la libertad tal como este sistema la define: el conatus es perseverancia en el ser, no capacidad de asunción. El conatus empuja al ser a mantenerse; la libertad en este sistema es la capacidad de reconocer el acto como propio y desde ese reconocimiento autodeterminarse. Son fuerzas diferentes que operan en registros distintos.

Capítulo 3

El colapso colectivo

Cuándo los egos soberanos colapsan en alteridad

El momento constitutivo: lo que se cede y lo que no puede cederse Por qué se cede la libertad y no la voluntad ni la identidad Urano toma forma: el Estado como nuevo ego

«Nadie firma el contrato.

Lo que ocurre es más antiguo y más preciso que cualquier firma:

el ego soberano reconoce las reglas como suyas

y en ese reconocimiento cede lo único que puede ceder sin dejar de ser lo que es.»

— Miguel Hilario Olvera Aguilar

I. El problema de la reunión

El capítulo anterior estableció que el ego soberano tiene una propiedad que emerge de su proceso constitutivo sin ser constitutiva de su ser: la libertad. La libertad, entendida como la segunda mediación funcionando bajo el propio marco del ego, puede cederse sin que el ego deje de ser ego. Lo que no puede cederse es la identidad ni la voluntad, porque esas son constitutivas del ser: cederlas sería dejar de existir como ego.

Este capítulo examina el momento en que esa cesión ocurre. No como hipótesis teórica ni como experimento mental —el velo de ignorancia de Rawls, la posición original, el estado de naturaleza de Hobbes o de Locke— sino como descripción ontológica de un evento que ocurre cada vez que los egos soberanos deciden vivir bajo un marco común.

La pregunta que organiza el capítulo es esta: ¿qué ocurre exactamente cuando los egos soberanos colapsan en colectivo? ¿Qué se produce en ese colapso que no estaba en ninguno de los egos que lo componen? ¿Y por qué ese evento —ese colapso entre escalas— es el punto exacto donde la guillotina de Hume deja de cortar?

II. Por qué los egos se reúnen

La respuesta más honesta a la pregunta de por qué los egos soberanos se reúnen no es filosófica. Es biológica y material: los egos se reúnen para sobrevivir.

Esto no es reduccionismo. Es honestidad ontológica. El sujeto, antes de ser ego, es un cuerpo que tiene hambre, que siente frío, que puede ser dañado por otros cuerpos. La comunidad es, en su origen, la respuesta más eficiente que los sujetos han encontrado para mantenerse vivos más tiempo y con menos sufrimiento. Esto es lo que el materialismo social más elemental diría,³¹ y en ese punto el materialismo tiene razón.

Pero la comunidad, una vez que existe, produce algo que no estaba en la necesidad de sobrevivir: produce una entidad con propiedades propias que ninguno de los egos individuales tenía. Y ese excedente —esa propiedad emergente— es lo que este libro examina.

Rousseau vio esto con claridad y le dio un nombre: el contrato social.³² El problema con Rousseau no es que haya visto el fenómeno. Es que lo describió de un modo que oscurece lo que ontológicamente ocurre. En el contrato social de Rousseau, los individuos ceden su voluntad natural y reciben a cambio la voluntad general. Pero si lo que se cede es la voluntad, entonces el Estado existía antes del individuo en un sentido importante: tenía que existir ya como el recipiente de esa voluntad para poder recibirla. Y eso es ontológicamente incorrecto: el Estado surge del colapso de los egos, no lo precede.

La separación de Rousseau, en este punto, no es menor. Es el fundamento de todo lo que viene después.

III. Lo que puede cederse y lo que no

Para entender qué cede exactamente el ego soberano cuando colapsa en colectivo, hay que volver a la fórmula del ego y preguntarse, componente por componente, qué puede cederse sin que el ego deje de ser ego:

La identidad —el sesgo— no puede cederse. La identidad es lo que hace a este ego este ego y no otro. Si el ego cediera su identidad, dejaría de ser el ego que era y se convertiría en otro —o en nada. La identidad puede modificarse por el colapso con la alteridad, puede expandirse o contraerse, puede ser cuestionada y reformulada. Pero esa modificación no es cesión: es proceso. El ego que se modifica por el contacto con el mundo sigue siendo el ego que se modifica; no ha cedido su identidad a nadie.

La voluntad —la pasión— tampoco puede cederse. La voluntad es la fuerza que empuja al ego desde adentro hacia el acto. Sin voluntad no hay ego: hay un cuerpo que se mueve, pero no hay un sujeto que actúe desde sí mismo. Si el ego cediera su voluntad al Estado, el Estado habría existido antes que el ego —habría tenido que existir para recibir esa voluntad— y eso contradice el hecho ontológico de que el Estado surge del colapso de los egos, no los precede.

La libertad — ϕ_2 bajo el propio marco— sí puede cederse. Y puede cederse precisamente porque no es constitutiva del ser sino emergente del proceso. La libertad no es lo que el ego es: es la capacidad que el ego tiene de actuar desde su propio marco de asunción. Esa capacidad puede transferirse a otro marco —el marco colectivo, el Estado— sin que el ego deje de tener identidad y voluntad. Lo que cambia es el marco desde el cual opera la segunda mediación: ya no el marco soberano del ego individual, sino el marco colectivo del Estado.

Este es el punto exacto donde la ontología de este libro se separa de Rousseau y de toda la tradición del contrato social: lo que se cede no es la voluntad sino la libertad. Y esa distinción cambia completamente la naturaleza de lo que el Estado es y de lo que el ciudadano puede exigirle.

IV. El momento constitutivo

¿Cuándo ocurre exactamente el colapso colectivo? ¿Hay un momento, una firma, un acto específico que lo produce?

La respuesta es no. Y la razón es ontológicamente precisa.

El colapso colectivo no ocurre en un instante singular porque no es un acto del ego individual: es el resultado acumulativo de múltiples colapsos de segunda mediación que se producen cada vez que el ego soberano reconoce las reglas del colectivo como suyas. Cuando el individuo obedece una ley — no por miedo sino porque la reconoce como parte del marco que estructura su vida en comunidad— está ejecutando ϕ_2 respecto al contrato colectivo: está asumiendo ese acto como propio, está integrando esa regla en la integral que lo constituye como ciudadano.

El contrato fiscal —que es el nombre que este libro da a ese proceso— ³³ no requiere firma porque su mecanismo es exactamente el de la segunda mediación: el reconocimiento. Del mismo modo en que el ego soberano se constituye como ego al asumir sus actos como propios, el ciudadano se constituye como ciudadano al asumir las reglas del colectivo como propias. No hay protocolo. No hay momento fundante. Hay un proceso continuo de asunción que produce, como resultado acumulativo, la pertenencia al colectivo.

Esto tiene una consecuencia que conviene señalar desde ahora: el contrato fiscal es válido no porque alguien lo haya firmado sino porque tiene los elementos que cualquier contrato necesita para ser válido.³⁴ Tiene consentimiento —la voluntad de reunirse, que es la razón material por la que los egos colapsan en colectivo. Tiene objeto lícito —sobrevivir, mantenerse, desplegar la eutaxia utópica³⁵ en mejores condiciones. Tiene capacidad —la libertad del ego soberano que decide adscribirse a las reglas. Tiene causa —el objeto lícito mismo. Y tiene contraprestación: el marco de derechos que el Estado reconoce a cambio de las libertades recibidas.

La capacidad legal es el elemento más interesante. El ego soberano no necesita firmar nada porque su capacidad legal —su libertad, su segunda



mediación operando bajo su propio marco— es lo que aporta al contrato. Y esa capacidad se ejerce cada vez que el ego reconoce las reglas del colectivo como suyas. No una vez: continuamente. El contrato fiscal se renueva en cada acto de reconocimiento.

V. El Estado como nuevo ego: Urano toma forma

Cuando suficientes egos soberanos han colapsado en colectivo —cuando el proceso de reconocimiento mutuo ha producido una comunidad que se autodetermina como tal— algo emerge que no estaba en ninguno de los egos individuales.

Ese algo es el Estado.

El Estado no es la suma de los egos que lo componen. Del mismo modo en que el agua no es la suma de los átomos de hidrógeno y oxígeno que la forman, el Estado es la propiedad emergente del colapso colectivo;³⁶ la entidad nueva que aparece en la escala superior y que tiene propiedades que ningún ego individual tenía.

Y la propiedad más importante que el Estado adquiere en ese colapso es la que lo hace ser Estado y no simplemente una agrupación: la soberanía colectiva. La soberanía colectiva es la capacidad de autodeterminar el marco en el que todos los egos que lo componen operarán. Es la segunda mediación funcionando a escala colectiva: el Estado asume sus actos —sus leyes, sus políticas, sus normas— como propios, y en esa asunción se constituye como entidad soberana.

¿De dónde viene esa soberanía? De las libertades que los egos soberanos cedieron. Las libertades individuales —las segundas mediaciones operando bajo marcos propios— se convierten, en el colapso colectivo, en la voluntad del Estado. No en la suma de las voluntades individuales —eso sería Rousseau— sino en algo cualitativamente diferente: el capital con el que el Estado puede autodeterminarse como entidad nueva.

Aquí regresa el mito con toda su fuerza.

Urano era informe antes de tocar a Gea. Era la potencia del cielo sin el contorno que solo el contacto con lo otro puede dar. El Estado, antes del colapso de los egos soberanos, es igualmente informe: existe como posibilidad —como la forma que el colectivo podría adoptar— pero no tiene todavía la determinación que solo el colapso produce. Cuando los egos soberanos colapsan en colectivo y ceden sus libertades, el Estado adquiere forma. Se vuelve corpóreo. Toma la determinación que convierte la potencia en acto.

Y lo que produce ese contacto —las libertades cedidas por los egos soberanos— es exactamente lo que en el mito produce el contacto entre Urano y Gea: algo nuevo. Algo que no estaba en ninguna de las partes y que no puede reducirse a ninguna de ellas.

VI. La teoría de escalas: el puente entre el ser y el deber ser

Ahora el argumento central del libro puede formularse con precisión.

En la escala del ego individual, la guillotina de Hume corta. Del hecho de que el ego es soberano —de que tiene identidad, voluntad, primera y segunda mediación— no se sigue, dentro de esa escala, ningún deber. La descripción del ego individual no produce prescripciones. Hume tenía razón en ese territorio.

Pero el colapso colectivo es un evento entre escalas. No ocurre dentro del nivel del ego individual: ocurre en el tránsito de ese nivel al nivel del colectivo soberano. Y en ese tránsito emerge una entidad nueva — el Estado — que tiene, como parte de su constitución, propiedades normativas que no existían en la escala anterior.

El derecho —el conjunto de normas que el Estado produce— no es una prescripción externa que se impone sobre hechos ya dados. Es la expresión estructural de lo que el Estado es. El Estado es la entidad cuya voluntad son las libertades cedidas por los egos soberanos. Y esas libertades, al convertirse en la voluntad del Estado, se convierten también en el fundamento de las normas que el Estado produce. El deber ser no se deriva del ser: emerge de él en el momento en que la escala cambia.

Esto es lo que la teoría de escalas muestra. Y es la razón por la que la guillotina no puede cortar en el punto del colapso colectivo: porque en ese punto no hay dos términos distintos —un ser aquí y un deber ser allá, separados por un abismo lógico— sino un solo evento ontológico en el que el ser colectivo se constituye con sus propiedades normativas ya incluidas.

La guillotina presupone la separación. El colapso colectivo la disuelve.

VII. Del soberano al ciudadano: la teoría de escalas aplicada

Una última precisión antes de cerrar el capítulo, porque tiene consecuencias prácticas que la Parte II desarrollará con extensión.

El ego soberano que cede su libertad al Estado no desaparece. Sigue siendo ego: sigue teniendo identidad, voluntad, primera mediación. Sigue actuando en el mundo. Pero el marco desde el cual opera su segunda mediación ha cambiado: ya no opera desde el marco soberano del ego individual —el marco de su propia libertad irrestricta— sino desde el marco que el Estado le reconoce: el marco de los derechos.

Este es el tránsito del soberano al ciudadano. No es una pérdida —o no solo una pérdida— sino un cambio de escala. El ego que era soberano en la escala individual se convierte en ciudadano en la escala del colectivo. Y como ciudadano, opera bajo un marco diferente: no el de la libertad soberana sino el de los derechos reconocidos.

La teoría de escalas produce entonces una distinción que tiene consecuencias decisivas:

El soberano es ciudadano, pero no todo ciudadano es soberano. El ciudadano recupera la soberanía cuando colapsa en colectivo: el colectivo es soberano, el individuo es ciudadano.

Esto no es una jerarquía de valor: no hay un ego más valioso que otro. Es una descripción de escalas: en la escala individual, el ego opera como ciudadano bajo el marco de los derechos. En la escala colectiva, los egos operan como soberano bajo el marco de la voluntad colectiva. Las dos escalas coexisten, y el ego transita entre ellas según el nivel en que opera.

Y esta coexistencia es lo que hace posible tanto la política como la legitimación del Estado. La política — entendida como el debate sobre los límites del marco de acción, sobre la justicia del reparto de derechos, sobre las condiciones materiales de posibilidad— es el ejercicio de la escala ciudadana. La legitimación del Estado —el acto por el que el soberano colectivo confirma o revoca el marco que el Estado administra— es el ejercicio de la escala soberana.³⁷

El Estado, para existir como lo que es, necesita continuamente ese reconocimiento.³⁸ Incluso los Estados más autoritarios lo saben: nadie gobierna un territorio sin nadie. El pueblo puede, si se lo propone, retirar el reconocimiento que constituye al Estado como soberano. Y si lo retira completamente, el Estado deja de ser ontológicamente lo que es.

Los tres capítulos anteriores han construido el andamiaje. El mito de Urano mostró la estructura del colapso entre escalas. La integral del ego estableció qué puede cederse y qué no. Este capítulo describió el momento del colapso colectivo y la entidad que emerge de él.

El capítulo que sigue examina a los que intentaron cruzar el abismo de Hume sin ver el colapso entre escalas: Kant, Rawls y Habermas. No para refutarlos —sus sistemas son poderosos y merecen el respeto de una lectura precisa— sino para mostrar, con la mayor exactitud posible, en qué punto cada uno presupone la escala única que les impide ver lo que este libro ve.

Notas

³⁰ Rawls, John. *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), §3-4, pp. 10-22 (velo de ignorancia y posición original). Hobbes, Thomas. *Leviathan* (1651), Part II, Chap. XIII: «Of the Natural Condition of Mankind», pp. 86-90 (ed. Tuck, Cambridge University Press, 1991): el estado de naturaleza como «guerra de todos contra todos». Locke, John. *Two Treatises of Government* (1689), Second Treatise, Chap. II: «Of the State of Nature», §§4-15 (ed. Laslett, Cambridge University Press, 1988): el estado de naturaleza como estado de libertad e igualdad, anterior al pacto

civil. La diferencia de este libro con los tres: no usa el estado de naturaleza como hipótesis contrafáctica, sino que describe el colapso colectivo como un evento ontológico real que ocurre —y sigue ocurriendo— cada vez que los egos soberanos constituyen una comunidad.

31 La hipótesis materialista de que la sociedad nace de necesidades de supervivencia biológica y económica tiene su formulación más sistemática en Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Die deutsche Ideologie* (1845-46), I: «Feuerbach». Ed. MEW 3 (Berlín: Dietz, 1969), pp. 20-21: «La primera condición histórica de toda existencia humana [...] es que los hombres, para poder hacer historia, deben hallarse en condiciones de poder vivir. Pero para vivir, hace falta, ante todo, comer y beber, tener alojamiento, vestido y algunas cosas más». La diferencia con este sistema: el materialismo histórico explica el origen de la comunidad, pero no describe la estructura ontológica de lo que la comunidad produce como propiedad emergente. Aquí el punto de partida material es reconocido como correcto; lo que se examina es la propiedad emergente que el sistema materialista no ha formalizado.

32 Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat Social* (1762), Livre I, Chap. VI: «De la convention sociale». Ed. y trad. Mauro Armijo (Madrid: Alianza, 1980), pp. 14-17. La cita central: «Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.» El problema circular que este sistema señala —el Estado debe preexistir para recibir la voluntad que lo constituye— ha sido notado también por: Riley, Patrick. «Rousseau as a Theorist of National and International Federalism». *Publius* 3, no. 1 (1973): 5-18, y Bloom, Allan. «Rousseau's Critique of Liberal Constitutionalism». En *The Legacy of Rousseau*, ed. Clifford Orwin y Nathan Tarcov (Chicago: University of Chicago Press, 1997), pp. 143-167.

33 Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: Afrodita Areia: Areópago, Apéndice III: «El contrato fiscal: soberanía, deuda y fraude annona», pp. 277-298. Primera aparición del término «contrato fiscal» en la colección. El Apéndice III lo introduce como marco conceptual que este volumen V desarrolla en extenso. La denominación «fiscal» proviene del latín *fiscus* (el

tesoro público, la cesta de recaudación): el tributo que este contrato examina no es el dinero sino las libertades cedidas.

34 La discusión sobre qué elementos son necesarios para la validez de un contrato tiene larga tradición en el derecho de obligaciones romano y civil. El *Digesta Iustiniani*, Lib. II, Tit. XIV: «De pactis» establece que todo convenio requiere causa, objeto y consentimiento. En el derecho civil moderno, el Código Napoleónico (1804), art. 1108, sistematiza los requisitos en cuatro: consentimiento, capacidad, objeto cierto y causa lícita. El contrato fiscal en este sistema tiene todos: consentimiento (voluntad de reunirse), objeto lícito (sobrevivir y desplegar la eutaxia utópica), capacidad (la libertad soberana) y causa (el mismo objeto). La contraprestación —los derechos reconocidos— completa la estructura bilateral del contrato.

35 El cálculo de la responsabilidad (Tratado complementario de la colección), Cap. 7: «La eutaxia utópica como proceso estocástico», Definición 7.1: $EU(t) = E [dX/dt \mid F_t]$, p. 112. La eutaxia utópica como la tasa de crecimiento esperada del capital de vida del sujeto. En el contexto del contrato fiscal, «desplegar la eutaxia utópica en mejores condiciones» es el objeto lícito del contrato: el ciudadano que cedió su libertad espera que el marco colectivo le permita avanzar hacia condiciones de vida superiores a las que alcanzaría en solitario.

36 Anderson, Philip W. «More Is Different.» *Science* 177, no. 4047 (1972): 393–396 (citado en Cap. 1, nota 5). La propiedad emergente como aquella que aparece en el nivel superior de organización y no puede reducirse a la suma de las propiedades del nivel anterior. El Estado como propiedad emergente del colapso colectivo —y no como suma de los egos que lo componen— sigue este principio con precisión: la soberanía colectiva, la capacidad normativa y la autodeterminación colectiva no existían en ninguno de los egos individuales ni pueden derivarse de su suma aritmética.

37 Morelos y Pavón, José María. *Sentimientos de la Nación* (Chilpancingo, 14 de septiembre de 1813), art. 5: «La soberanía dimana inmediatamente del Pueblo, el que sólo quiere depositarla en sus representantes dividiendo los poderes de ella en Legislativo, Ejecutivo y Judiciario». La formulación de Morelos captura con exactitud la estructura del colectivo soberano tal como

este sistema la describe: la soberanía reside en el pueblo —el colectivo de egos— y solo se delega en representantes, lo que preserva la capacidad del soberano de retirar esa delegación. Ver también: Ávila, Alfredo. En nombre de la nación: La formación del gobierno representativo en México (1808–1824) (México: Taurus/CIDE, 2002), Cap. 4.

38 La idea de que el Estado requiere reconocimiento continuo del soberano para existir como lo que es tiene precedentes en la filosofía política moderna. Arendt, Hannah. *On Violence* (New York: Harcourt, 1970), pp. 40–56: el poder político —a diferencia de la violencia— requiere el respaldo activo de quienes lo ejercen juntos; cuando ese respaldo se retira, el poder se desvanece, aunque la violencia pueda persistir. Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), §1: «Begriff der Soziologie und des sozialen Sinns», Kap. I, §17: la dominación legítima como la que los dominados reconocen como vinculante. La diferencia con este sistema: aquí el reconocimiento no es un problema de legitimidad política (¿por qué obedezco?) sino un evento ontológico (sin reconocimiento, el Estado deja de ser lo que es).

Capítulo 4

Los que intentaron cruzar el abismo

Kant: el imperativo categórico como puente — por qué no llega
Rawls: el velo de ignorancia como rodeo — el ser que finge no ser
Habermas: la acción comunicativa — el ego que se disuelve en el consenso
Lo que los tres tienen en común: la escala única
Lo que ninguno vio: el colapso colectivo como evento ontológico

*«No se les reprocha haber fallado.
Se les señala el punto exacto donde fallaron, porque ese punto
es el mismo en los tres,
y ese punto es exactamente donde este libro comienza.»
— Miguel Hilario Olvera Aguilar*

I. El respeto que la crítica requiere

Este capítulo critica a tres de los filósofos más rigurosos que el pensamiento político moderno ha producido. Kant, Rawls y Habermas no son pensadores menores que cometieron errores obvios. Son pensadores enormes que construyeron sistemas coherentes, poderosos y fecundos, y que enfrentaron el problema de Hume con toda la seriedad que merece.

La crítica que sigue no es una refutación global de sus sistemas. No se dice que Kant está equivocado en su ética, que Rawls está equivocado en su teoría de la justicia, o que Habermas está equivocado en su teoría de la acción comunicativa. Se dice algo más acotado y más preciso: que los tres, al intentar cruzar el abismo de Hume, presuponen una condición que los detiene en el mismo punto. Y que esa condición común es la escala única.

Señalar ese punto no es disminuir su trabajo. Es el modo más honesto de entender por qué el problema que este libro aborda no fue resuelto antes, y por qué la solución que este libro propone es diferente en su estructura —no solo en sus conclusiones— a las que los tres ofrecieron.

Kant

El imperativo categórico como puente — por qué no llega

II.

Kant enfrentó el problema de Hume con la herramienta más poderosa que tenía: la razón pura práctica.³⁹ Si el problema es que los hechos no producen normas, Kant propuso fundar las normas en algo que no depende de los hechos: la estructura de la razón misma. El imperativo categórico no deriva su obligatoriedad de ningún estado del mundo. La deriva de la forma de la racionalidad: una máxima es moral si puede universalizarse sin contradicción.

La solución es elegante. Y tiene un problema que Kant nunca resolvió del todo:⁴⁰ requiere un sujeto que ya es racional antes de cualquier experiencia, antes de cualquier historia, antes de cualquier colapso que lo haya constituido como el ego que es. El sujeto kantiano —el sujeto de la razón pura práctica— no tiene integral. No tiene una historia acumulada de colapsos asumidos que lo hayan hecho ser este sujeto y no otro. Es, en el sentido técnico que esta colección usa, un sujeto sin ego: un soporte formal de racionalidad que podría ser cualquier ser racional porque abstrae todo lo que lo hace particular.

Esa abstracción es, al mismo tiempo, la fuerza y la debilidad del sistema kantiano.

Es su fuerza porque produce universalidad: el imperativo vale para todo ser racional con independencia de su historia, su cultura, su posición en el mundo. No hay relativismo posible en ese territorio, y Kant lo sabía y lo quería.

Es su debilidad porque produce vacío:⁴¹ un imperativo que vale para todo ser racional no puede decirle a este ser racional —con esta historia, estos colapsos asumidos, esta identidad acumulada, este sesgo— qué debe hacer en esta situación concreta. El imperativo categórico puede decirme que no debo mentir cuando la mentira no puede universalizarse, pero no puede decirme qué peso tienen mis compromisos previos, mis lealtades acumuladas, las deudas que he contraído con otros egos a través de colapsos compartidos. Para eso hace falta la historia. Y la historia es exactamente lo que Kant excluyó.⁴²

Pero hay un problema más profundo, y es el que más importa para el argumento de este libro.

El imperativo categórico intenta cruzar el abismo de Hume fundando el deber ser en la razón en lugar de en los hechos. Pero al hacerlo, no cruza el abismo: lo rodea. Pone el deber ser en un lugar donde Hume no puede seguirlo —la razón pura, anterior a toda experiencia— pero tampoco puede conectarlo con el ser que Hume describió. El sujeto racional kantiano y el sujeto empírico humano —el que siente, el que desea, el que tiene historia— son dos entidades que Kant nunca logró articular de manera completamente satisfactoria. La Crítica de la razón práctica y la Crítica de la razón pura conviven en el mismo sistema sin que el puente entre ellas sea nunca tan sólido como los puentes que construyen por separado.

En términos de la teoría de escalas: Kant opera en una sola escala —la escala de la razón— y desde esa escala produce el deber ser. No ve el colapso entre escalas porque su sistema no tiene escalas: tiene la razón por un lado y la experiencia por el otro, y el deber ser pertenece a la razón. El ser que Hume examinó no produce el deber ser kantiano: simplemente no lo contiene. Y por eso Kant no cruzó el abismo. Lo ignoró construyendo el deber ser en el único territorio donde Hume no puede atacarlo: el territorio donde el ser no existe.

Rawls

El velo de ignorancia como rodeo — el ser que finge no ser

III.

Rawls no intentó fundar las normas en la razón pura. Intentó algo más cercano a la intuición ordinaria: mostrar que ciertos principios de justicia son los que cualquier persona racional elegiría si no supiera cuál sería su posición en la sociedad.⁴³ El experimento mental del velo de ignorancia es brillante en su concepción: elimina el sesgo del interés particular —nadie elige principios que favorezcan a los ricos si no sabe si será rico o pobre— y produce, desde esa posición de ignorancia simétrica, principios que cualquier ser racional podría aceptar.

La solución tiene una virtud que la kantiana no tiene: mantiene al sujeto en el mundo. Los agentes de Rawls no son razones puras: son personas que tienen intereses, que prefieren ciertas condiciones de vida, que quieren asegurarse contra los peores resultados posibles. El velo de ignorancia no elimina al sujeto: elimina su conocimiento de su posición particular. Y esa diferencia es importante.

Pero el problema que el velo de ignorancia produce es igualmente profundo, y nuevamente tiene que ver con la escala.

El agente rawlsiano detrás del velo no sabe cuál será su posición en la sociedad, pero ya sabe qué tipo de cosas son preferibles: sabe que la libertad es preferible a su ausencia, que los recursos son preferibles a la pobreza, que la dignidad es preferible a la humillación. En otras palabras: ya tiene una estructura de valores, una concepción de lo que constituye una vida mejor o peor, una racionalidad que le permite comparar opciones. Esa estructura no viene del velo de ignorancia: el velo la presupone.

¿De dónde viene entonces? Rawls lo llama razón práctica, o en ocasiones intuiciones morales compartidas.⁴⁴ Pero ninguna de esas denominaciones responde la pregunta:

¿por qué esas intuiciones y no otras? ¿Por qué ese tipo de racionalidad y no otro? ¿Quién es ese ser que está detrás del velo y que ya tiene una estructura antes de que el experimento mental comience?

En los términos de esta colección: el agente rawlsiano es un ego sin historia, pero con identidad. Tiene el sesgo —la estructura de valores, la concepción de lo preferible— pero no tiene la integral: no tiene la acumulación de colapsos asumidos que hace a ese sesgo ser el de este ego y no de otro. Es un ego en el límite: lo suficientemente estructurado para poder elegir, lo suficientemente abstracto para que su elección sea universal.⁴⁵

Y esa abstracción produce el mismo problema que en Kant, aunque por una ruta diferente: el ser que elige detrás del velo no es el ser que Hume describió. Es un ser construido para la ocasión, diseñado para que su elección pueda fundarse en la razón y no en los hechos. No es que el velo de ignorancia cruce el abismo de Hume: es que construye un ser que ya no está en el lado del abismo donde Hume lo colocó.

En términos de la teoría de escalas: Rawls, como Kant, opera en una sola escala. No ve el colapso entre escalas porque su experimento mental requiere que todos los agentes estén en la misma posición —la posición original— antes de que cualquier colapso diferenciado haya ocurrido. El velo de ignorancia borra las escalas para producir la simetría que el experimento necesita. Y al borrarlas, borra también el evento que este libro examina: el colapso colectivo que produce, en la escala nueva, propiedades normativas que no existían en la anterior.

Habermas

La acción comunicativa — el ego que se disuelve en el consenso

IV.

Habermas es el más cercano al argumento de este libro, y por eso el más instructivo. Habermas también rechaza la razón pura kantiana como fundamento de las normas. También reconoce que los sujetos son seres históricos, situados, con intereses y perspectivas que no pueden eliminarse por decreto filosófico. Y también reconoce que las normas no se deducen: emergen. Emergen de un proceso.

Ese proceso es la acción comunicativa:⁴⁶ el intercambio racional entre sujetos que, bajo condiciones de simetría y reconocimiento mutuo, pueden

llegar a acuerdos sobre las normas que regirán su vida en común. La validez de las normas no viene de la razón pura ni de un experimento mental: viene del proceso mismo. Una norma es válida cuando todos los afectados podrían aceptarla en un discurso práctico libre de coerción.

La intuición es poderosa. Y hay algo en ella que esta colección reconoce: la idea de que las normas emergen de un proceso es más cercana a la ontología del colapso colectivo que cualquier fundación en la razón pura o en el experimento mental. Habermas ve que las normas son el resultado de algo que ocurre entre sujetos, no en la mente abstracta de un sujeto solo.

Pero hay tres problemas en el argumento habermasiano que conviene precisar.

El primero: las condiciones del discurso ideal son ellas mismas normativas. 47 Para que la acción comunicativa produzca normas válidas, los participantes deben respetar la simetría —nadie puede dominar el discurso—, la inclusión —todos los afectados deben poder participar—, y la sinceridad —nadie puede usar argumentos estratégicos para manipular. Pero esas condiciones son normas. La validez del proceso que produce normas depende de normas que ya estaban antes del proceso. El argumento es circular, y aunque Habermas lo reconoce y trabaja con esa circularidad de manera sofisticada,⁴⁸ no logra escapar de ella.

El segundo: el sujeto habermasiano se disuelve en el proceso comunicativo de un modo que borra algo decisivo.⁴⁹ En la acción comunicativa ideal, el sujeto está dispuesto a revisar sus creencias, sus valores y sus intereses a la luz de los argumentos del otro. Esa disposición es la condición de posibilidad del consenso. Pero si el sujeto es completamente revisable —si cualquier parte de su identidad, su voluntad y su sesgo puede ser modificada por el proceso comunicativo— entonces el sujeto que entra al discurso y el sujeto que sale de él pueden ser entidades tan diferentes que resulta difícil decir que el segundo ha acordado algo con el primero. El ego que se disuelve en el consenso ya no es el ego soberano que cedió su libertad: es un ego que cedió también su identidad y su voluntad, y que por tanto ya no puede constituir al Estado como ego colectivo porque no hay nada que ceder que no haya sido ya cedido.

El tercero es el más relevante para la teoría de escalas: Habermas, como Kant y como Rawls, trabaja dentro de una sola escala.⁵⁰ La acción comunicativa ocurre entre sujetos que están en el mismo nivel: todos son hablantes, todos son participantes del discurso, todos están sometidos a las mismas condiciones simétricas. No hay colapso entre escalas porque en el modelo habermasiano no hay escalas distintas: hay sujetos que dialogan y normas que emergen del diálogo. El Estado, en ese modelo, es el resultado institucional del proceso comunicativo —es donde se codifican los consensos alcanzados— pero no es una entidad ontológicamente diferente de los sujetos que lo producen. Es, en el mejor de los casos, la suma ordenada de sus acuerdos.

Y esa es exactamente la diferencia con este libro: el Estado no es la suma ordenada de los acuerdos de los egos soberanos. Es la propiedad emergente del colapso colectivo. Es la entidad nueva que aparece en la escala superior y que tiene una constitución ontológica propia: identidad, voluntad y mediaciones que son las del colectivo, no la suma de las individuales.

V. Lo que los tres tienen en común

El examen de los tres sistemas revela una condición compartida que opera en los tres con independencia de sus diferencias. Es una condición tan fundamental que ninguno de los tres la hizo explícita: simplemente la asumió como el terreno desde el cual construir.

Los tres piensan dentro de una sola escala.

Kant opera en la escala de la razón: hay razones puras que producen imperativos, y hay sujetos empíricos que los aplican, pero la escala de análisis es siempre la de la razón como facultad unitaria. Rawls opera en la escala de la elección racional: hay sujetos que eligen, hay condiciones bajo las que eligen, y hay principios que emergen de esa elección; pero todos los sujetos están en el mismo nivel, detrás del mismo velo, en la misma posición original. Habermas opera en la escala del discurso: hay hablantes, hay actos de habla, hay pretensiones de validez; pero todos los hablantes están en el mismo nivel comunicativo, sometidos a las mismas condiciones simétricas.

Ninguno de los tres examina lo que ocurre cuando la escala cambia. Ninguno describe el evento ontológico del colapso entre niveles de organización, el momento en que los egos soberanos producen, en su colisión colectiva, una entidad nueva con propiedades que no estaban en ninguno de ellos. Y porque no ven ese evento, no pueden ver que en ese evento —y no en la razón pura, ni en el experimento mental, ni en el discurso ideal— es donde el deber ser emerge del ser sin ser derivado de él.

No es que Kant, Rawls y Habermas hayan fallado en encontrar el puente. Es que buscaron el puente dentro de la misma orilla. Y el punto de cruce está en otro lugar: está en el colapso entre escalas, en el momento en que Urano toca a Gea y algo nuevo emerge que ninguno de los dos podría haber producido solo.

VI. Lo que ninguno vio: el colapso colectivo como evento ontológico

El colapso colectivo no es un experimento mental. No es una reconstrucción racional de lo que seres racionales habrían elegido bajo ciertas condiciones ideales. No es el resultado de un proceso comunicativo que podría haberse producido de manera diferente si las condiciones del discurso hubieran sido otras.

El colapso colectivo es un evento ontológico: *si* algo que ocurre en el mundo cuando los egos soberanos se reúnen y ceden sus libertades a una entidad nueva. Ese evento tiene una estructura que puede describirse con precisión —identidad colectiva, voluntad constituida por las libertades cedidas, primera y segunda mediación operando a escala colectiva— y esa estructura es la que produce, como propiedad emergente, la obligatoriedad normativa que Hume no podía encontrar en el nivel del ego individual.

La diferencia entre este enfoque y los tres que este capítulo examinó no es de conclusiones: los cuatro sistemas —el kantiano, el rawlsiano, el habermasiano y el de esta colección— producen resultados que en muchos casos convergen. La diferencia es de fundamento. Kant funda el deber ser en la razón. Rawls lo funda en la elección racional bajo condiciones simétricas. Habermas lo funda en el consenso comunicativo. Este libro no lo funda en

nada de eso: lo describe como una propiedad emergente de un evento ontológico que ocurre entre escalas.

Y esa diferencia de fundamento tiene consecuencias que los capítulos siguientes extraerán con cuidado.

El deber ser no se funda en la razón. El deber ser no se elige bajo condiciones ideales. El deber ser no emerge del consenso comunicativo. El deber ser emerge del colapso colectivo como propiedad constitutiva de la escala nueva. No es derivado. Es constitutivo.

VII. Por qué esto importa para el contrato fiscal

El lector podría preguntarse por qué este libro dedica un capítulo entero a Kant, Rawls y Habermas cuando su tema declarado es el contrato fiscal, la soberanía colectiva y el fraude *annona*. La respuesta tiene dos niveles.

El primer nivel es filosófico: si la respuesta a Hume que este libro propone no se distingue con precisión de las respuestas anteriores, el lector tiene derecho a sospechar que es simplemente otra variante de lo mismo. El capítulo que acaba de leer muestra que no lo es: la diferencia no es cosmética sino estructural. Los tres sistemas anteriores buscan el fundamento del deber ser en algo distinto del ser —la razón, la elección ideal, el consenso—. Este libro dice que el fundamento está en el ser mismo, pero en una escala de ese ser que los tres anteriores no examinaron.

El segundo nivel es práctico: la naturaleza del fundamento determina la naturaleza de las consecuencias. Si el deber ser se funda en la razón, entonces las normas que el Estado produce son válidas en la medida en que sean racionales. Si se funda en la elección ideal, son válidas en la medida en que sean las que seres racionales habrían elegido. Si se funda en el consenso, son válidas en la medida en que sean el resultado de un proceso comunicativo justo.

Pero si el deber ser es una propiedad emergente del colapso colectivo —si es constitutivo de lo que el Estado es como ego colectivo— entonces las normas son válidas en la medida en que expresen genuinamente la voluntad del Estado como entidad soberana. Y la voluntad del Estado, en este sistema,

son las libertades cedidas por los egos soberanos. Una norma que traiciona esas libertades —que usa el capital del contrato fiscal para beneficiar a una parte a costa del soberano— no es simplemente injusta. Es una contradicción interna del ser del Estado.⁵²

Esa es la base ontológica del fraude annona. Y es lo que el capítulo 5 y la Parte II de este libro construyen.

Este capítulo ha examinado las tres grandes respuestas filosóficas al problema de Hume. Ha mostrado que los tres sistemas, pese a sus diferencias, comparten una condición que los limita: la escala única. Y ha formulado con precisión lo que este libro propone en su lugar: el colapso colectivo como evento ontológico en el que el deber ser emerge del ser como propiedad constitutiva de la escala nueva.

El capítulo siguiente da el paso que los capítulos anteriores han preparado: construye la fórmula del ego estatal, muestra cómo el Estado se constituye como nuevo ego con su propia identidad, voluntad y mediaciones, y formula con toda la precisión que el sistema permite la respuesta definitiva a la guillotina de Hume.

Notas

39 Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Ak. 4:421. Trad. española: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. José Mardomingo (Barcelona: Ariel, 1996). Primera formulación del imperativo categórico: «Obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal.» Segunda formulación (Ak. 4:429): «Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solo como un medio.»

40 Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Ak. 5:29–30. El imperativo categórico como «ley fundamental de la razón práctica pura». Trad. española: *Crítica de la razón práctica*, trad. Roberto Rodríguez

Aramayo (Madrid: Alianza, 2000). La relación entre el sujeto empírico (inclinado, sensible) y el sujeto nouménico (racional, libre) es el problema central que la filosofía moral kantiana no cierra: la «tercera antinomia» de la Crítica de la razón pura plantea que la libertad y el determinismo natural no pueden coexistir en el mismo plano, y la solución bipartita —el sujeto como fenómeno está determinado; como noumeno, es libre— produce la fractura que este libro señala.

41 Korsgaard, Christine M. *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), Cap. 1: «Kant's Formula of Humanity», pp. 3–42. El intento más sofisticado de articular el sujeto empírico y el sujeto racional en Kant sin colapsar la distinción. Ver también: Wood, Allen W. *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), Cap. 7: «Humanity as an End in Itself», pp. 111–155. Ambos reconocen la tensión, pero la trabajan desde dentro del sistema kantiano, sin salir de la escala única de la razón.

42 La crítica comunitarista al universalismo kantiano tiene su formulación más influyente en: Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), Cap. 1: «Justice and the Moral Subject», pp. 1–65. MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), Cap. 17: «Justice as a Virtue: Changing Conceptions». La diferencia con este sistema: los comunitaristas critican a Kant desde dentro de la escala única —argumentando que la razón no puede abstraerse de la tradición y la comunidad. Este libro sale de la escala única proponiendo el colapso entre escalas como el punto donde la normatividad emerge.

43 Rawls, John. *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), §3: «The Main Idea of the Theory of Justice», pp. 10–17, y §4: «The Original Position and Justification», pp. 17–22. Los dos principios de justicia que emergen de la posición original: (1) el principio de libertades iguales, y (2) el principio de diferencia —las desigualdades sociales y económicas deben redundar en el mayor beneficio de los miembros más desfavorecidos.

44 Rawls, John. *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), Lecture I: «Fundamental Ideas», pp. 3–46, y Lecture II: «Powers of

Citizens and Their Representation», pp. 72–101. En esta obra tardía Rawls reformula el proyecto de *A Theory of Justice*: en lugar de fundar los principios en la razón comprensiva, los funda en el «consenso entrecruzado» (overlapping consensus) entre doctrinas comprensivas razonables. El problema que señala este libro persiste: la noción de «razonabilidad» que el consenso entrecruzado presupone ya contiene una estructura normativa que el procedimiento no puede derivar.

45 Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit., pp. 15–65. La crítica central: el «yo desencarnado» (unencumbered self) que Rawls postula detrás del velo de ignorancia ya posee compromisos constitutivos — compromisos que no son simplemente atributos elegibles del yo sino parte de lo que el yo es. Ver también: Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), Cap. 3: «The Self in Moral Space», pp. 25–52. En términos de este sistema: el agente rawlsiano es un ego sin integral, pero con sesgo, lo que hace al experimento internamente incoherente.

46 Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. (Frankfurt: Suhrkamp, 1981). Vol. I: «Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung», pp. 1–154. Trad. inglesa: *The Theory of Communicative Action*, trad. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984). La distinción central entre acción comunicativa (orientada al entendimiento, con pretensiones de validez) y acción estratégica (orientada al éxito, con intenciones ocultas). La validez normativa emerge del primer tipo de acción cuando se cumplen las condiciones ideales del habla.

47 Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992). Trad. inglesa: *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trad. William Rehg (Cambridge: MIT Press, 1996). Es aquí donde Habermas aplica más directamente la teoría del discurso al derecho positivo y a la soberanía popular. La «tensión entre facticidad y validez» que da título al libro es, en términos de la teoría de escalas, el reflejo de que Habermas opera dentro de una sola escala y no puede resolver la emergencia normativa desde dentro de ella.

48 McCarthy, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge: MIT Press, 1978), Cap. 4: «Foundations of Critical Theory», pp. 272–357. La circularidad señalada: las condiciones del discurso ideal (simetría, inclusión, sinceridad) son ellas mismas normas que necesitarían validación discursiva para ser legítimas. Habermas responde a esta objeción en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), Cap. 3: «Diskursethik — Notizen zu einem Begründungsprogramm», pp. 53–126, argumentando que las condiciones del discurso son «pragmáticamente presupuestas» en cualquier acto de habla serio. La réplica de este sistema: incluso si la pragmática universal es correcta, las condiciones presupuestas son ya normativas, lo que no resuelve sino desplaza la circularidad.

49 La crítica de que el sujeto habermasiano se disuelve en el proceso comunicativo tiene antecedentes en: Wellmer, Albrecht. *Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), Cap. 2. Wellmer señala que la disposición a revisar cualquier creencia bajo presión argumentativa —condición habermasiana del discurso ideal— elimina la posibilidad de compromisos genuinamente constitutivos del sujeto. En los términos de este sistema: un ego cuyos colapsos asumidos pueden revertirse enteramente bajo argumento no tiene integral acumulativa; no es un ego en sentido pleno sino una posición vacía en el espacio del discurso.

50 Véase Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trad. William Rehg (Cambridge, MA: MIT Press, 1996), caps. III y VII. La caracterización de su teoría como una «sola escala» y la tesis de que el Estado carece allí de diferencia ontológica respecto de los sujetos son la lectura crítica de este libro; no son términos ni conclusiones que deban atribuirse sin más a Habermas. Compárese con la discusión de su teoría deliberativa en la nota 47.

51 Anderson, Philip W. «More Is Different.» *Science* 177, no. 4047 (1972): 393–396 (citado en Cap. 1, nota 5, y Cap. 3, nota 7). El «colapso colectivo como evento ontológico» en el sentido de este libro —que produce propiedades emergentes irreducibles a los componentes— es la aplicación del principio de emergencia de Anderson al dominio de la filosofía política.



La conexión entre física de la materia condensada y filosofía política no es metafórica: es estructural. Ambas tratan con la misma pregunta: ¿cómo y cuándo emergen propiedades nuevas que no estaban en los componentes?

52 Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: Afrodita Areia: Areópago, Caps. 1-2: «Qué hace el dolo», pp. 3-36, y «La incoherencia de la personalidad jurídica», pp. 19-36. El análisis del dolo como criterio de imputación —y de sus consecuencias en la invisibilización del diseñador de campo— es la aplicación más directa del argumento sobre la escala única al territorio jurídico.

Capítulo 5

La fórmula del ego estatal

La fórmula: componente por componente

El poder judicial como sesgo identitario del Estado

La diferencia ontológica entre voluntad orgánica y capital prestado La respuesta a Hume: el deber ser no se deriva del ser, emerge de él

«El Estado no tiene voluntad propia. Tiene la voluntad que los egos soberanos le entregaron como capital. Eso lo hace poderoso. Y eso lo hace deudor.»
— Miguel Hilario Olvera Aguilar

I. El momento de la síntesis

Los cuatro capítulos anteriores construyeron el andamiaje. El Capítulo 1 estableció la estructura del mito: lo informe que adquiere forma en el colapso. El Capítulo 2 recapituló la integral del ego: la fórmula que describe cómo el sujeto se convierte en ego a través de las mediaciones. El Capítulo 3 describió el colapso colectivo: el momento en que los egos soberanos producen, en su reunión, una entidad nueva. El Capítulo 4 mostró por qué los tres intentos filosóficos más poderosos de cruzar el abismo de Hume no lo lograron, y por qué el punto de cruce está en el colapso entre escalas.

Este capítulo es la síntesis. Construye la fórmula del ego estatal componente por componente, muestra cómo cada elemento de la fórmula del ego individual tiene su correlato en la escala del colectivo, y formula con toda la precisión que el sistema permite la respuesta definitiva a la guillotina de Hume.

Al final de este capítulo, la Parte I habrá completado su argumento. La Parte II —Kratos— tomará ese argumento y lo aplicará al territorio del contrato fiscal, la soberanía, los derechos y la deuda del Estado con el ciudadano.

II. De la fórmula del ego individual a la del ego estatal

El procedimiento es directo: tomar la fórmula del ego individual y examinar, componente por componente, qué ocupa el lugar de cada elemento cuando la escala cambia del individuo al colectivo.

La fórmula del ego individual, establecida en el Capítulo 2, es:⁵³

Ego = Identidad (sesgo) + Voluntad (pasión) + ϕ_1 + Acto + ϕ_2 (asunción)

Cada uno de esos cinco componentes tiene un correlato en la escala del Estado. No son correlatos analógicos —no se dice que el Estado se parece a un ego—. Son correlatos estructurales: el mismo tipo de operación ontológica ejecutada a una escala diferente, con los materiales que esa escala tiene disponibles.

Lo que sigue construye esa correspondencia.

III. Componente I: La identidad del Estado — el sesgo colectivo

En el ego individual, la identidad es el sesgo acumulado: todo lo que el sujeto ha sido antes de actuar. Su historia, su biología, sus determinaciones previas. No es libre: es lo que el ego ha llegado a ser a través de los colapsos que lo han constituido.

En el ego estatal, la identidad ocupa el mismo lugar estructural pero su contenido es diferente: es la idiosincrasia colectiva.⁵⁴ El conjunto de valores compartidos, tradiciones, formas de interpretar el mundo, umbrales de tolerancia y criterios de pertenencia que una comunidad ha acumulado a lo largo de su historia. Lo que en el derecho constitucional se llama a veces identidad nacional o cultura jurídica, y que en la práctica se expresa en la manera en que una comunidad interpreta sus propias normas, resuelve sus conflictos y define quién pertenece al colectivo y quién no.

Como en el ego individual, la identidad del Estado no es elegida. Ninguna comunidad elige su idiosincrasia desde cero: la hereda, la acumula, la modifica lentamente a través de los colapsos colectivos que la van constituyendo. Una comunidad que ha vivido siglos de colonización tiene una idiosincrasia diferente de una que no la vivió, del mismo modo en que un ego que creció bajo ciertas condiciones tiene un sesgo diferente de uno que creció bajo otras. La identidad estatal es el sesgo del colectivo: el filtro a través del cual el Estado interpreta y procesa todo lo que le ocurre.

Y como en el ego individual, la identidad del Estado puede deformarse. Cuando la idiosincrasia colectiva ha sido manipulada —cuando el Estado ha inducido una disforia de identidad en el soberano para que el colectivo se reconozca a sí mismo de un modo que no corresponde a su ser real— ⁵⁵ el sesgo deja de ser un filtro honesto y se convierte en un instrumento de dominación. Esto es lo que la Parte III de este libro, al examinar el Aego estatal, desarrollará con extensión.

IV. Componente II: La voluntad del Estado — el capital prestado

Aquí está el punto de mayor originalidad de este sistema, y el que más claramente lo separa de Rousseau y de la tradición del contrato social.

En el ego individual, la voluntad es la pasión: la fuerza que empuja al ego desde adentro hacia el acto. Es orgánica —nace del ser mismo, no de ninguna fuente externa— y es constitutiva: sin voluntad no hay ego, porque no hay fuerza que oriente el acto desde el propio eje.

En el ego estatal, el lugar de la voluntad está ocupado por algo cualitativamente diferente: las libertades cedidas por los egos soberanos.

Esto requiere precisión, porque es fácil malentenderlo.

Las libertades cedidas no son la voluntad del Estado en el sentido en que la pasión es la voluntad del ego individual. La pasión del ego individual es orgánica: emerge del ser mismo, es lo que el ego es antes de que haya actuado. Las libertades cedidas no emergen del ser del Estado: llegan al Estado desde afuera, desde los egos soberanos que las depositan en él como capital fundacional. Por eso se dice que la voluntad del Estado es capital

prestado: no es propia en el sentido en que la pasión es propia del ego individual, sino que es el depósito que los egos soberanos hicieron en el Estado para que este pudiera constituirse como entidad soberana.

Y esta diferencia tiene consecuencias decisivas.

Si la voluntad del Estado fuera orgánica —si el Estado tuviera su propia pasión independiente de las libertades que los egos le cedieron— entonces el Estado sería una entidad que existe con independencia de los egos que lo componen. Podría haber existido antes de ellos, podría existir sin ellos, podría tener intereses propios que compitan con los suyos. Eso es, precisamente, lo que las concepciones autoritarias del Estado han sostenido históricamente: que el Estado tiene una voluntad propia —la voluntad de la nación, el espíritu del pueblo, la razón de Estado— que trasciende y puede contradecir la voluntad de los individuos que lo componen.⁵⁶

Este sistema rechaza esa concepción en su fundamento ontológico. El Estado no tiene voluntad orgánica porque el Estado no existía antes del colapso de los egos soberanos.⁵⁷ No tiene un ser previo del que pudiera emerger una pasión propia. Lo que tiene —y lo que lo hace ser soberano— es el depósito de libertades que los egos soberanos le confiaron. Ese depósito es su voluntad. Y si ese depósito es traicionado —si el Estado usa las libertades cedidas para beneficiarse a sí mismo o a una parte a costa del soberano colectivo— no está ejerciendo una voluntad legítima. Está malversando el capital que le fue confiado.

Esta es la base ontológica del fraude annona, que la Parte III desarrollará.

V. Componente III: La primera mediación del Estado

— el legislativo

En el ego individual, la primera mediación es el operador que convierte la voluntad en acto: el proceso por el que la pasión orientada produce algo que ocurre en el mundo.

En el ego estatal, ese operador es el poder legislativo.

El legislativo es el proceso por el que el Estado define su rumbo, establece sus límites, fija sus exclusiones y construye el marco normativo en el que todos los egos que lo componen operarán. Es, en el sentido más preciso del término, la primera mediación del Estado: el momento en que la voluntad del Estado — las libertades cedidas por el soberano, el capital del contrato fiscal— se convierte en acto. En ley. En norma que colapsa la posibilidad en determinación.

Como la primera mediación individual, el legislativo ya contiene la responsabilidad del Estado.⁵⁸ Antes de que la ley se aplique, antes de que el ejecutivo la ejecute, la voluntad del Estado ya la ha determinado. Y por eso la responsabilidad del Estado por sus leyes nace en el legislativo, no en los efectos que esas leyes producen. Un Estado que legisla de manera que traiciona las libertades cedidas es responsable desde el momento de la legislación, con independencia de si esa traición se hace visible en los efectos inmediatos o solo en el largo plazo.

Hay algo más en el legislativo como primera mediación que merece atención: el legislativo es donde el Estado define su ethos, su ontos y su epísteme colectivos. Es donde el Estado dice qué tipo de entidad es, qué valora, qué excluye, quién pertenece y bajo qué condiciones. En ese sentido, el legislativo es el acto constitutivo del ego estatal en su forma más plena: es donde el sum del Estado —su identidad acumulada, su voluntad depositada, su primera mediación— se convierte en algo que puede verse, leerse y examinarse.

VI. Componente IV: El acto del Estado — la ley

En el ego individual, el acto es el colapso: la posibilidad que se convierte en realidad, irreversible desde el momento en que ocurre.

En el ego estatal, el acto es la ley.

La ley es el colapso del Estado: el momento en que la posibilidad normativa —todo lo que el Estado podría legislar— se convierte en una determinación concreta que cierra otras puertas. Una ley promulgada es irreversible en el mismo sentido en que un colapso individual es irreversible: puede derogarse,

puede modificarse, pero el hecho de que existió no puede deshacerse. Sus efectos, una vez producidos, pertenecen al mundo.

Y como el acto individual, la ley tiene consecuencias que no dependen de la intención del legislador. El Estado que legisla produce efectos en el mundo con independencia de lo que quiso producir. Por eso la responsabilidad del Estado no puede fundarse únicamente en el dolo —en la intención de producir el efecto dañoso— sino en la causalidad: en el hecho de que la ley fue el nodo sin el cual ese efecto no se habría producido de esa forma específica.⁵⁹ Esta es la conexión entre la teoría del contrato fiscal y la imputación causal que el Areópago —el cuarto volumen— desarrolló.

VII. Componente V: La segunda mediación del Estado

— el ejecutivo

En el ego individual, la segunda mediación es el operador de retorno: el proceso por el que el sujeto asume el acto como propio y lo integra en su historia. Es la asunción: la capacidad de reconocer el acto como mío y responsabilizarme de él.

En el ego estatal, ese operador es el poder ejecutivo.

El ejecutivo es el poder que ejecuta —como su nombre lo indica— el marco normativo que el legislativo ha producido. Pero en términos de la segunda mediación, su función es más precisa: es el poder que hace al Estado responsable de sus actos. Es el Estado haciéndose cargo de lo que legisló, aplicándolo, produciéndolo en el mundo, asumiéndolo como propio.

Sin ejecutivo, el legislativo produce normas que nadie aplica: hay acto —la ley— pero no hay segunda mediación —la asunción. El Estado que legisla sin ejecutar es un ego que actúa sin asumir: sus colapsos no se integran en la integral que lo constituye como entidad responsable. Y un ego que no asume sus actos no crece: produce efectos en el mundo sin que esos efectos lo constituyan. En el caso del Estado, eso se traduce en leyes que existen como texto, pero no como realidad: normas que el Estado ha prometido, pero no ha cumplido. Eso es, en los términos de la Parte III de este libro, la ficción del devengo.

VIII. El poder judicial: el sesgo identitario del Estado

Los cinco componentes de la fórmula del ego estatal corresponden a los cinco de la fórmula individual. Pero el Estado moderno tiene un tercer poder que no aparece directamente en esa correspondencia: el poder judicial. ¿Dónde ubica la ontología a ese poder?

La respuesta requiere una distinción histórica que ilumina la estructura del argumento.

En el origen de las comunidades humanas, el poder judicial no era un poder separado. Era una función del legislativo: el mismo cuerpo que producía las normas era el que interpretaba su aplicación y resolvía los conflictos que generaban. El Areópago ateniense —que da nombre al cuarto volumen de esta colección— 6o era exactamente eso: un cuerpo que legislaba, juzgaba y gobernaba sin separación nítida entre esas funciones. El judicial era un apéndice del legislativo, una extensión de la primera mediación estatal hacia los casos particulares.

Cuando la modernidad separó el judicial de los otros dos poderes —siguiendo la lógica de la división de poderes que Montesquieu sistematizó— 6o algo ontológicamente interesante ocurrió: el judicial adquirió una función que no tiene correlato directo en la fórmula del ego individual, y que por eso merece un nombre propio.

El poder judicial es el sesgo del Estado.

En el ego individual, el sesgo es la identidad acumulada: el filtro a través del cual el ego interpreta nuevos colapsos, el conjunto de determinaciones previas que colorea toda percepción presente. El sesgo no decide por sí solo —necesita la voluntad y la primera mediación para producir actos— pero condiciona la manera en que todo lo demás opera.

El judicial opera exactamente así en el ego estatal. No legisla —eso es el legislativo, la primera mediación. No ejecuta —eso es el ejecutivo, la segunda mediación. Interpreta: determina el alcance de las normas, establece la jurisprudencia que condiciona cómo todas las leyes futuras serán



leídas, define los límites de lo que el Estado puede y no puede hacer. En ese sentido es el sesgo: el filtro acumulado que condiciona cómo el Estado se interpreta a sí mismo.

Y como el sesgo individual, el judicial puede deformarse. Cuando el poder judicial deja de ser el intérprete independiente del marco normativo y se convierte en el instrumento de una parte —cuando hace jurisprudencia que favorece sistemáticamente al Estado sobre el soberano, o a una fracción del soberano sobre otra— entonces el sesgo del Estado ha sido capturado. Y un ego cuyo sesgo ha sido capturado opera en Aego-

Damasén:62 su campo determina la trayectoria de otros sin que él mismo pueda moverse desde su propio eje.

IX. La fórmula completa

Con todos los componentes establecidos, la fórmula del ego estatal puede escribirse:

Ego_E = Identidad (idiosincrasia colectiva) + Voluntad (libertades cedidas por los egos soberanos) + ϕ_1 (poder legislativo) + Acto (la ley) + ϕ_2 (poder ejecutivo) Sesgo = Poder judicial (cuando es independiente)

Esta fórmula no es una metáfora del Estado. Es una descripción estructural de lo que el Estado es cuando se lo examina con las herramientas ontológicas que esta colección ha construido.

Cada componente tiene su lugar y su función. La identidad no puede cederse sin que el Estado deje de ser el Estado de esa comunidad. La voluntad —las libertades cedidas— es el capital que lo hace soberano y el pasivo que lo hace deudor. El legislativo es donde esa voluntad se convierte en acto. La ley es el colapso que determina el marco en el que todos operarán. El ejecutivo es la asunción de ese colapso como propio. Y el judicial es el sesgo que condiciona cómo todo el sistema se interpreta a sí mismo.

Nada sobra. Nada falta.

X. La diferencia decisiva: voluntad orgánica y capital prestado

Antes de formular la respuesta definitiva a Hume, conviene detenerse en la diferencia que este sistema establece entre la voluntad del ego individual y la voluntad del ego estatal, porque esa diferencia es el fundamento de todo lo que la Parte II construirá.

EGO INDIVIDUAL Voluntad: orgánica, emerge del ser mismo. Nace de la pasión: la fuerza constitutiva del sujeto. No puede cederse sin destruir al ego. Es lo que el ego ES antes de actuar. EGO ESTATAL Voluntad: capital prestado, llega desde afuera. Nace de las libertades cedidas por el soberano. Puede retirarse si el soberano revoca el contrato.

Es lo que el Estado TIENE por decisión del soberano.

Esta distinción tiene tres consecuencias que el libro desarrollará:

Primera:⁶³ el Estado es soberano porque el soberano le prestó su soberanía. No porque tenga soberanía propia. Por eso el soberano colectivo puede, en principio, retirarla. La soberanía del Estado es delegada, no constitutiva.

Segunda: si la voluntad del Estado es capital prestado, entonces el Estado tiene una obligación de retorno. No puede usar ese capital para beneficiarse a sí mismo o a una parte del soberano a costa del resto. Hacerlo sería malversación ontológica: usar el depósito ajeno como si fuera propio. Eso es el fraude annona.

Tercera:⁶⁴ los derechos que el Estado reconoce al ciudadano no son un regalo del Estado. Son el activo que el ciudadano recibe a cambio del capital que depositó. El Estado no otorga derechos: reconoce la deuda que tiene con quien le confió el capital que lo hace ser lo que es.

XI. La respuesta definitiva a la guillotina de Hume

Ahora el argumento puede formularse en su forma más precisa.

Hume dijo: del ser no se puede derivar el deber ser. Y tenía razón. Dentro de una escala —la escala del ego individual, la escala de los hechos del mundo natural— ninguna descripción produce prescripción. La guillotina corta.

Pero la guillotina presupone que el ser y el deber ser están en la misma escala. Presupone que la pregunta es cómo cruzar el abismo entre dos términos que están en el mismo nivel de organización.

Lo que este libro muestra es que esa pregunta está mal formulada. No hay abismo que cruzar porque el deber ser no está en el mismo nivel que el ser individual: está en el nivel que emerge cuando los egos soberanos colapsan en colectivo. Y en ese nivel, el deber ser no se deriva del ser. Es constitutivo del ser de la nueva escala.

El Estado es la entidad cuya voluntad son las libertades cedidas por el soberano. Esas libertades, al convertirse en la voluntad del Estado, ya contienen la obligatoriedad normativa que Hume buscaba. No porque se hayan derivado de los hechos que describían: sino porque en el colapso entre escalas, algo nuevo emerge que no estaba en ninguno de los términos anteriores. Y ese algo nuevo —el ego estatal con su voluntad prestada y su segunda mediación como ejecutivo— ya es normativo en su constitución. No necesita derivar el deber ser del ser porque el deber ser es el ser del Estado: es lo que el Estado es cuando opera como lo que debe ser.

Y si el Estado deja de ser eso —si traiciona las libertades cedidas, si no genera las condiciones materiales de posibilidad para que el ciudadano ejerza sus derechos, si usa el capital del soberano para beneficiar a una parte— entonces no está cometiendo una falla moral. Está dejando de ser ontológicamente lo que es.⁶⁵ Está operando como un ego en Aego: con la forma del Estado pero sin la sustancia que lo constituye.

Esa es la respuesta a Hume. Y esa es la base del contrato fiscal.

La guillotina de Hume corta dentro de una escala. El colapso colectivo ocurre entre escalas. En la escala del Estado, el deber ser no se deriva del ser: es constitutivo del ser del Estado como ego colectivo.

No hay abismo porque no hay dos términos separados. Hay un solo evento ontológico en el que ambos emergen juntos.

La Parte I ha completado su argumento. Comenzó con el mito de Urano — lo informe que adquiere forma en el colapso— y terminó con la fórmula del ego estatal y la respuesta definitiva a Hume. Entre los dos puntos: la integral del ego, el colapso colectivo, el fracaso de los tres intentos filosóficos anteriores, y la teoría de escalas como el territorio donde el abismo desaparece.

La Parte II —Kratos— toma todo eso y lo lleva al territorio concreto del contrato fiscal. El soberano y el ciudadano. Las libertades cedidas como capital. Los derechos reconocidos como activos. El Estado como deudor. Y la aritmética exacta de lo que el Estado debe al ego que lo constituye.

Notas

53 Reivindicación ontológica del ego, Vol. I: Afrodita Areia: sobre la pasión, Cap. 12: «Las tres fórmulas: mapa del sistema», pp. 229–252, y Cap. 13: «El ego como proceso», pp. 253–274. La fórmula del ego individual en su forma canónica y la justificación de cada componente.

54 El concepto de «idiosincrasia colectiva» como sedimento histórico de una comunidad tiene antecedentes en la filosofía del derecho. Savigny, Friedrich Carl von. *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (Heidelberg, 1814): el derecho como expresión del Volksgeist, el espíritu del pueblo sedimentado en costumbres e instituciones. La diferencia con este sistema: el Volksgeist de Savigny es una esencia que trasciende a los individuos; la idiosincrasia colectiva aquí es la acumulación histórica de colapsos colectivos, un proceso sin esencia fija.

55 Reivindicación ontológica del ego, Vol. III: Afrodita Areia: Damascén, Cap. 11: «La disforia de identidad», pp. 215–238. La disforia de identidad como el proceso por el que el sesgo del ego es manipulado para que el sujeto se reconozca a sí mismo de un modo que no corresponde a su ser real.

Aplicado al Estado: cuando la idiosincrasia colectiva es sistemáticamente deformada, el soberano no puede ver la asimetría del contrato fiscal porque su filtro interpretativo ha sido capturado.

56 Las concepciones autoritarias del Estado que le atribuyen voluntad propia —independiente e incluso superior a la de los individuos— tienen su formulación más sistemática en: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), §257–258. Ed. y trad. Juan Luis Vermal (Barcelona: Edhasa, 1988): «El Estado es la realidad efectiva de la idea ética [...] la realidad efectiva de la libertad concreta». Para Hegel el Estado no es un instrumento de los individuos sino la realización de la Idea en la historia. Mussolini, Benito. «La dottrina del fascismo» (1932), §7: «Para el fascista, todo está en el Estado, y nada humano o espiritual existe, y mucho menos tiene valor, fuera del Estado». En términos de este sistema: ambas concepciones cometen el error de atribuir al Estado una voluntad orgánica que le permitiría tener intereses propios distintos de los de los egos soberanos.

57 Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat Social* (1762), Livre II, Chap. III: «Si la volonté générale peut errer». Ed. y trad. Mauro Armijo (Madrid: Alianza, 1980), pp. 27–29. La voluntad general, para Rousseau, no puede errar cuando expresa genuinamente el interés común, pero puede ser corrompida cuando los ciudadanos votan según intereses particulares. La diferencia con este sistema: en Rousseau la voluntad del Estado es orgánica (la voluntad general es una fuerza propia del cuerpo político); aquí es capital prestado (las libertades depositadas por los egos soberanos). Esa diferencia cambia completamente la naturaleza de la corrupción: en Rousseau es moral (los ciudadanos anteponen el interés particular); aquí es ontológica (el Estado malversa un depósito ajeno).

58 Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: Afrodita Areia: Areópago, Cap. 4: «El nodo necesario como criterio», pp. 55–70. La responsabilidad del Estado por sus leyes nace en el momento de la legislación —no en los efectos— porque la primera mediación ya contiene la determinación causal. La imputación causal aplicada al Estado sigue el mismo principio que la imputación individual: el nodo sin el cual el efecto no se habría producido

de esa forma específica es responsable, con independencia de si quiso producirlo.

59 Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: Areópago, Cap. 1: «Qué hace el dolo», pp. 3–18, y Cap. 10: «Cómo el dolo invierte la jerarquía causal», pp. 161–178. La conexión entre la ley como acto del Estado y la imputación causal: el dolo como criterio de responsabilidad protege al diseñador del marco (el legislativo) porque es difícil probar que el legislador quiso los efectos dañosos que su ley produce. La imputación causal ofrece un criterio alternativo que no requiere demostrar intención.

60 El Areópago ateniense (Ἀρειος Πάγος) era en la Grecia clásica un consejo aristocrático que funcionaba simultáneamente como tribunal criminal y como órgano de control político. Ver: Aristóteles. Constitución de Atenas (Ἀθηναίων πολιτεία), 3–4 y 25. Ed. y trad. Manuela García Valdés (Madrid: Gredos, 1984). La fusión de funciones legislativas, judiciales y ejecutivas en un mismo cuerpo es la condición original; la separación posterior es una innovación histórica que este sistema examina ontológicamente.

61 Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. De l'esprit des lois (Ginebra, 1748), Livre XI, Chap. VI: «De la constitution d'Angleterre». La separación de poderes como garantía de la libertad: «Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice.» La distinción que introduce este sistema —el judicial como sesgo y no como poder equivalente al legislativo y el ejecutivo— reformula la doctrina de Montesquieu desde la ontología del ego: el sesgo no es un tercer poder sino el filtro interpretativo acumulado que condiciona cómo los otros dos operan.

62 Reivindicación ontológica del ego, Vol. III: Damasén, Cap. 3: «El campo gravitacional del ego», pp. 61–88. El Aego-Damasén como la singularidad donde el ego ha llegado a ser un punto fijo atractor del campo relacional: tiene presencia total, pero sin movimiento propio; su campo determina la trayectoria de todos los que lo rodean sin que él mismo pueda crecer. Aplicado al judicial capturado: su jurisprudencia determina el alcance de toda legislación futura sin que el sistema pueda revisarlo desde afuera.

63 Bodin, Jean. *Les Six livres de la République* (1576), Livre I, Chap. VIII: «De la souveraineté». La soberanía como poder supremo, perpetuo y absoluto sobre los ciudadanos. Trad. inglesa: *On Sovereignty*, ed. Julian Franklin (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). La diferencia con este sistema: Bodin concibe la soberanía como atributo originario del Estado (o del soberano personal); aquí la soberanía del Estado es delegada — procede de las libertades cedidas por los egos soberanos— lo que hace a la soberanía retirable por definición.

64 Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: Areópago, Apéndice III: «El contrato fiscal: soberanía, deuda y fraude annona», pp. 277– 298. Los derechos como activos del ciudadano y pasivos del Estado es la estructura que este Apéndice introduce y que el Vol. V desarrolla en extenso. La distinción entre derechos otorgados (concesiones revocables) y derechos reconocidos (activos del contrato) es la consecuencia directa de concebir al ciudadano como acreedor y no como beneficiario.

65 Reivindicación ontológica del ego, Vol. III: Damasén, Cap. 7: «El Aego como singularidad del sistema», pp. 147–168. El Aego como el estado donde el ego «tiene la forma del ego, pero no su sustancia»: actúa, produce efectos, pero su integral ha dejado de crecer desde el propio eje. Aplicado al Estado: el Estado en Aego tiene las instituciones, las normas, el aparato coercitivo —la forma del Estado— pero ha dejado de administrar el capital del soberano para el fin del contrato fiscal.



AFRODITA AREIA · V

Parte II

KRATOS: El contrato fiscal

Capítulo 6

Lo que no es el contrato fiscal

No es una crítica a los impuestos

No es el contrato social de Rousseau: el punto exacto de la separación El soberano colectivo y el ciudadano: una distinción necesaria

«Antes de decir lo que algo es, hay que decir lo que no es. No por precaución retórica.

Sino porque los malentendidos más peligrosos no son los que no entienden nada:

son los que entienden casi todo y se equivocan en el punto exacto

que cambia todo lo demás.»

— Miguel Hilario Olvera Aguilar

I. El problema de los nombres

La palabra fiscal en el nombre de este concepto tiende a producir un malentendido que conviene resolver antes de construir cualquier otra cosa. Cuando el lector escucha contrato fiscal, lo primero que ocurre en su mente es impuestos. Erario. Hacienda pública. El sistema tributario. Y desde esa asociación, todo el argumento que viene después parece una elaboración filosófica de algo mucho más mundano: una teoría de por qué pagamos — o debemos pagar, o podemos resistir pagar— impuestos.

Eso no es lo que este libro dice. Y aclararlo desde el principio no es un gesto defensivo: es la condición de posibilidad de entender el argumento.

El adjetivo fiscal en contrato fiscal viene del latín *fiscus*:⁶⁶ la cesta en que se recaudaba el tributo, y por extensión el tesoro público, el erario del Estado.

Pero el tributo que este concepto examina no es el dinero. Es algo anterior, más fundamental y más irreversible que cualquier moneda: la libertad. El contrato fiscal es el acuerdo —implícito, continuo, ontológicamente constitutivo— por el que el ego soberano deposita su libertad en el Estado a cambio de un marco de derechos que le permita seguir operando como ego en la comunidad.

Los impuestos en dinero son una consecuencia derivada de ese contrato, no su sustancia. Son una de las formas en que el capital del contrato se administra. Pero confundirlos con el contrato mismo sería como confundir el interés de un préstamo con el préstamo: están relacionados, pero no son lo mismo, y entender uno no es entender el otro.

II. Lo que el contrato fiscal no es: cinco negaciones necesarias

Antes de construir la descripción positiva del contrato fiscal, este capítulo establece cinco negaciones. Cada una descarta una confusión distinta que el nombre podría producir y que, si no se resuelve, contaminaría todo lo que viene después.

Primera negación:

El contrato fiscal no es una crítica a pagar impuestos.

El argumento de este libro no sostiene que los ciudadanos tienen derecho a no pagar impuestos, ni que el sistema tributario es ilegítimo, ni que la recaudación del Estado es un robo institucionalizado. Esas son posiciones políticas —algunas respetables, otras no— que este libro no ocupa. Lo que este libro examina es la estructura ontológica de la relación entre el soberano y el Estado, y de esa estructura se siguen consecuencias sobre los impuestos, pero el punto de partida no es fiscal en el sentido tributario del término.

Segunda negación:

El contrato fiscal no es el contrato social de Rousseau.

Hay una similitud superficial que puede confundir: los dos son descripciones del acuerdo fundacional entre los individuos y el Estado.

Pero la diferencia estructural —lo que se cede, cómo se cede, qué produce la cesión— cambia completamente la naturaleza de lo que el Estado es y de lo que el ciudadano puede exigirle. Esta negación merece su propia sección.

Tercera negación:

El contrato fiscal no es un documento.

No hay un texto que lo contenga, no hay una firma que lo produzca, no hay un momento inaugural en que alguien lo haya celebrado.

Es un proceso continuo de reconocimiento mutuo que se produce cada vez que el ego soberano asume las reglas del colectivo como propias. Su validez no depende de un acto fundacional sino de la renovación permanente de la segunda mediación colectiva.

Cuarta negación:

El contrato fiscal no es una teoría de la justicia.

No dice cómo debe organizarse la sociedad justa. No prescribe la distribución correcta de los recursos. No tiene una posición sobre la igualdad, la equidad o la solidaridad como valores. Es una descripción ontológica de lo que ocurre cuando los egos soberanos colapsan en colectivo, con independencia de si ese colapso produce una sociedad justa o injusta, igualitaria o desigual.

Quinta negación:

El contrato fiscal no es proselitismo.

La distinción entre política y proselitismo es decisiva en este sistema.

La política es el debate sobre los límites del marco de acción colectivo. El proselitismo es la búsqueda de adhesión a una postura a través del soberano. Este libro hace política en el sentido de que examina los límites del contrato fiscal y sus consecuencias. No hace proselitismo: no busca convencer al lector de adoptar ninguna posición política específica.

III. El punto exacto de separación con Rousseau

La segunda negación merece desarrollo porque es la más frecuentemente malentendida y la más importante para ubicar la originalidad del argumento.

Rousseau vio algo que este libro también ve: que la sociedad civil no es un estado de naturaleza, que los individuos producen algo nuevo cuando se reúnen, y que ese algo nuevo requiere una descripción que no se reduce a la suma de sus partes. En ese nivel de generalidad, los dos sistemas convergen.

67

La divergencia ocurre en el momento en que se pregunta qué cede exactamente el individuo cuando entra a la sociedad civil.

Rousseau responde: la voluntad. El individuo cede su voluntad particular — su interés privado, su deseo individual— y la subordina a la voluntad general, que es la voluntad del cuerpo colectivo. La voluntad general no es la suma de las voluntades particulares: es algo diferente, más elevado, orientado al bien común. Y el individuo, al ceder su voluntad particular, recibe a cambio la libertad civil: la libertad de obedecer la ley que él mismo, como parte del cuerpo colectivo, se ha dado.

Ese movimiento tiene un problema ontológico que el Capítulo 3 ya señaló pero que conviene formular ahora con toda la precisión que el argumento requiere:

Si lo que el individuo cede es su voluntad, entonces el Estado —como recipiente de esa voluntad— tenía que existir antes de recibirla. No puede recibir una voluntad que aún no existe. Para que la voluntad general sea el resultado de la cesión de las voluntades particulares, tiene que haber ya una entidad capaz de recibirlas, organizarlas y transformarlas en algo diferente. Y esa entidad es el Estado. Pero el Estado, en Rousseau, surge precisamente de esa cesión. El argumento es circular: el Estado existe antes de la cesión para poder recibirla, y existe después de la cesión como su resultado.

En este sistema, la respuesta a esa pregunta es diferente. Lo que el ego soberano cede no es su voluntad: es su libertad. Y la diferencia no es semántica.

La voluntad es constitutiva del ser del ego: sin voluntad no hay ego, porque no hay fuerza que oriente el acto desde el propio eje. Si el ego cediera su voluntad, dejaría de ser ego. El Estado que recibiera esa voluntad tendría que haber preexistido para poder recibirla.

La libertad, en cambio, es emergente del proceso del ego: es la segunda mediación funcionando bajo el propio marco, la capacidad de asumir los actos como propios desde el eje de uno mismo. Esa capacidad puede transferirse a otro marco —el marco colectivo del Estado— sin que el ego deje de tener voluntad e identidad. El ego que cedió su libertad sigue siendo ego: sigue queriendo, sigue actuando desde su identidad. Solo ha cambiado el marco desde el que opera su asunción.

Y el Estado que recibe esas libertades no necesita haber preexistido para recibirlas: emerge en el mismo acto de cesión. Las libertades cedidas no son el contenido que llena un recipiente que ya existía: son el material con el que el recipiente se construye. El Estado no recibe libertades: se constituye con ellas.

Rousseau: el individuo cede su voluntad q la voluntad general preexiste. Este sistema: el ego cede su libertad q el Estado emerge de esa cesión. La diferencia: en Rousseau, el Estado precede al individuo como recipiente. En este sistema, el Estado es el resultado del colapso, no su condición.

IV. El soberano colectivo y el ciudadano

La Parte I de este libro terminó con una distinción que la Parte II necesita como punto de partida: el soberano es ciudadano, pero no todo ciudadano es soberano. Este capítulo la retoma y la desarrolla con la precisión que el contrato fiscal requiere.

El soberano colectivo es la comunidad de egos que se autodeterminan como miembros de la misma comunidad. No importa si esa autodeterminación es causal —el ego reconoce genuinamente las reglas del colectivo como suyas,

activa ϕ_2 respecto al contrato, integra su pertenencia en la integral que lo constituye— o si es por disforia de identidad —el ego se reconoce como miembro del colectivo porque el campo ha capturado su sesgo y le ha impuesto una identidad que no corresponde a su ser real—. En cualquiera de los dos casos, el ego se autodetermina como miembro. Y esa autodeterminación, independientemente de cómo se produjo, es lo que constituye al soberano colectivo.

Lo que José María Morelos y Pavón entendió con una claridad notable al llamar soberano al pueblo⁶⁸ es exactamente eso: la comunidad de egos que se reconocen como parte de la misma entidad colectiva es la fuente última de la legitimidad del Estado. No porque lo diga una constitución, no porque lo haya decidido un poder constituyente, sino porque ontológicamente el Estado es el resultado del colapso de esos egos, y si los egos retiran el reconocimiento, el Estado deja de ser lo que es.

El ciudadano es el ego soberano individual que ha aceptado el contrato fiscal.⁶⁹ Es decir: el ego que ha cedido su libertad al Estado y que opera en consecuencia bajo el marco de derechos que el Estado le reconoce, no bajo el marco de su propia libertad soberana. La aceptación del contrato fiscal no requiere firma ni declaración: ocurre cada vez que el ego obedece las reglas del colectivo porque las reconoce como propias.

Y aquí emerge una consecuencia que tiene peso ontológico real: el ciudadano individual no es soberano. Lo es solo en la medida en que forma parte del colectivo. El ego individual, después de ceder su libertad, opera en la escala del ciudadano —bajo el marco de los derechos reconocidos— y no en la escala del soberano —bajo el marco de la libertad irrestricta. Para recuperar la soberanía, necesita al colectivo: necesita colapsar con otros egos en la escala superior donde la soberanía reside.

Esto tiene implicaciones prácticas que el argumento desarrollará:

Primera implicación: el ciudadano hace política, no el soberano. La política es el debate sobre los límites del marco de acción —la justicia del reparto de derechos, las condiciones materiales de posibilidad, el alcance de las obligaciones del Estado—. El ciudadano puede y debe hacer política porque

es el que vive bajo ese marco. El soberano, en cambio, no debate: legitima o deslegitima. El soberano colectivo no discute los términos del contrato fiscal: o los reconoce o los rechaza. Y cuando los rechaza en suficiente número, el Estado pierde su sustento ontológico.

Segunda implicación: el proselitismo —la búsqueda de adhesión a una postura a través del soberano— es estructuralmente diferente de la política. El político argumenta dentro del marco del colectivo para modificar ese marco desde adentro. El prosélito busca cambiar el marco apelando a la soberanía colectiva para que esta imponga su postura. La distinción no es moral: es ontológica. Y es relevante para entender por qué algunos debates políticos son genuinamente políticos y otros son intentos de capturar al soberano colectivo para fines particulares.

Tercera implicación: el voto —o cualquier mecanismo de expresión colectiva de la voluntad soberana— no admite gradaciones ontológicas. Todos los egos que cedieron su libertad al Estado cedieron la misma cosa: su segunda mediación operando bajo su propio marco. No hay un ego que haya cedido más libertad que otro, del mismo modo en que no hay un ego que sea ontológicamente más ego que otro. Como el tercer volumen de esta colección estableció al examinar a Damasén:⁷⁰ los egos se diferencian por intensidad del colapso, no por jerarquía ontológica. Eso obliga a que todos los ciudadanos sean tratados con el mismo peso ontológico en los mecanismos de expresión de la voluntad soberana. No es equidad —que es un principio de compensación—. Es igualdad ontológica.

V. Los elementos del contrato fiscal como contrato válido

El contrato fiscal no es un documento. Pero eso no lo hace menos contrato en el sentido jurídico y ontológico del término. Para ser válido, un contrato necesita ciertos elementos cuya presencia puede verificarse incluso cuando no hay firma.⁷¹ Y el contrato fiscal los tiene todos.

Consentimiento: la voluntad del ego soberano de reunirse con otros. Esta voluntad no es forzada en el sentido originario: surge de la necesidad material de sobrevivir y de la pulsión hacia la eutaxia utópica⁷² —la tendencia constitutiva del ego a moverse hacia condiciones de vida mejores.

El ego que obedece las reglas del colectivo porque reconoce que hacerlo le permite operar en un marco más estable y más productivo está consintiendo, aunque no lo llame así.

Objeto lícito: sobrevivir y desplegar la eutaxia utópica en mejores condiciones que las que el ego podría alcanzar en solitario. Este objeto es lícito en el sentido más básico del término: no viola ninguna norma que pudiera existir antes del contrato, porque el contrato es constitutivo de las normas.

Capacidad: la libertad del ego soberano. Es precisamente lo que el ego tiene y puede ceder: su segunda mediación operando bajo su propio marco. La capacidad legal del contrato fiscal es la libertad misma, y por eso el contrato no requiere una capacidad jurídica previa —no requiere que el ego sea mayor de edad ni que tenga un documento de identidad—. La capacidad es ontológica: todo ego soberano la tiene por el hecho de ser ego soberano.

Causa: el mismo objeto lícito. La causa del contrato fiscal es sobrevivir y crecer. Es circular en el mismo sentido en que toda causa de un contrato es circular: el objeto y la causa son los dos lados de lo mismo, la razón por la que el contrato vale y la finalidad que se persigue al celebrarlo.

Contraprestación —*quid pro quo*—: el marco de derechos que el Estado reconoce al ciudadano a cambio de las libertades recibidas. Esta contraprestación es la que hace al contrato fiscal un contrato genuino y no una donación o una confiscación: el ego cede algo —su libertad soberana— y recibe algo a cambio —los derechos que le permiten seguir operando como ego en la comunidad—. Sin esa contraprestación, la cesión sería confiscación. Con ella, es contrato.

El elemento más revelador de esta lista es la capacidad. El ego soberano no necesita firmar nada porque su capacidad legal es su libertad misma, y esa libertad se ejerce cada vez que el ego reconoce las reglas del colectivo como propias. La firma es un sustituto de la capacidad cuando la capacidad no puede verificarse de otro modo. Aquí puede verificarse: el ego que obedece la ley porque la reconoce como suya está ejerciendo su capacidad legal. Y ese ejercicio es el contrato.

VI. El Estado como entidad que emerge: no el Leviatán ni el padre

Hay dos imágenes del Estado que este sistema rechaza explícitamente, porque las dos distorsionan de maneras simétricas y opuestas lo que el contrato fiscal describe.

La primera imagen es el Leviatán de Hobbes:⁷³ el Estado como monstruo necesario, el soberano absoluto que los individuos crean para escapar de la guerra de todos contra todos. En esa imagen, el Estado es esencialmente coercitivo: su legitimidad viene de su poder para imponer la paz, y los individuos lo aceptan porque la alternativa es peor. El contrato hobbesiano es un contrato de miedo, no de reconocimiento.

La segunda imagen es el Estado paternalista:⁷⁴ la entidad que sabe mejor que los ciudadanos lo que necesitan, que los protege de sí mismos, que administra la vida colectiva como un padre administra una familia. En esa imagen, el Estado no es el resultado del colapso de egos soberanos: es una entidad que existe con anterioridad a los individuos para guiarlos, protegerlos y eventualmente decidir por ellos.

El contrato fiscal rechaza las dos imágenes porque las dos comparten un error de fondo: las dos conciben al Estado como una entidad que existe con independencia —o con anterioridad— de los egos que lo componen. En Hobbes, el Leviatán existe como potencia coercitiva antes de que los individuos lo creen: lo que ellos hacen es activar esa potencia, no producirla. En el paternalismo, el Estado existe como autoridad anterior a los ciudadanos: lo que ellos hacen es obedecer, no fundar.

En este sistema, el Estado no preexiste. Emerge. Es el resultado del colapso colectivo, no su condición. Y porque emerge, depende ontológicamente de los egos que lo constituyen. No puede coercionarlos sin contradecir su propia naturaleza —porque su soberanía viene de las libertades que ellos le cedieron, y usar esa soberanía contra ellos sería usar el capital ajeno para perjudicar a quien se lo confió. Y no puede ser su padre porque los egos soberanos que lo produjeron son, ontológicamente, su fuente: no sus hijos sino sus fundadores.

El Estado que este sistema describe es algo más difícil de imaginar que el Leviatán o el padre: es una entidad nueva que emerge del colapso de entidades que siguen existiendo después de haberlo producido, y que mantiene con esas entidades una relación de deuda permanente. Es poderoso —porque tiene el capital de las libertades de todos— y es deudor exactamente por la misma razón.

VII. El registro descriptivo: por qué esto no prescribe

Antes de cerrar el capítulo conviene regresar a una advertencia que el Prólogo estableció y que este capítulo debe reforzar, porque en la Parte II el riesgo de deslizarse hacia el registro prescriptivo es mayor que en la Parte I.

Todo lo que este libro describe sobre el contrato fiscal —la cesión de libertades, la deuda del Estado, los derechos como activos, el ciudadano como acreedor— está en registro descriptivo. No dice cómo debe ser el Estado. Dice lo que el Estado es cuando se lo examina con las herramientas ontológicas que esta colección ha construido.

La diferencia es decisiva, y puede ilustrarse con un ejemplo.

Cuando este libro dice que el Estado tiene una deuda con el ciudadano porque recibió sus libertades como capital y reconoció derechos como contraprestación, no está diciendo que el Estado debe comportarse de cierta manera. Está diciendo que si el Estado no genera las condiciones materiales de posibilidad para que el ciudadano ejerza sus derechos, el Estado deja de ser ontológicamente lo que es. No falla moralmente: falla ser. Como el ego que actúa sin asumir —que produce actos sin que esos actos lo constituyan—, el Estado que recauda sin proveer es un ego que ejecuta sin segunda mediación: tiene la forma del Estado, pero no su sustancia.

Esa distinción —entre la falla moral y la contradicción interna del ser— es el fundamento del registro descriptivo. Y es lo que permite que este libro hable de fraude annona, de ajuste debitor, de eutaxia utópica, sin convertirse en un programa político. Describe lo que ocurre cuando el Estado funciona y lo que ocurre cuando no funciona, en el mismo sentido en que la física describe lo que ocurre cuando un puente soporta la carga para la que fue diseñado y lo que ocurre cuando no la soporta. La física no prescribe que los

puentes deben mantenerse. Describe qué les ocurre a los puentes que no se mantienen.

Este libro hace lo mismo con el Estado.

Las cinco negaciones de este capítulo han despejado el terreno. El contrato fiscal no es tributario, no es rousseauniano, no es un documento, no es una teoría de la justicia, no es proselitismo. Y el registro en el que opera es descriptivo, no prescriptivo.

El capítulo siguiente construye la descripción positiva: qué es el capital del Estado, por qué las libertades cedidas son el fundamento de la soberanía, y cómo la partida doble ontológica hace al ciudadano acreedor y al Estado deudor con una precisión que el lenguaje ordinario raramente alcanza.

Notas

66 La etimología de *fiscus* es instructiva: en el latín republicano era la cesta de mimbre en que se recaudaba el tributo; bajo el Imperio pasó a designar el tesoro personal del emperador (distinguido del *aerarium*, el tesoro del Estado). Más tarde el término se generalizó para todo lo relativo al erario público. La extensión semántica de *fiscus* al tributo de libertades que propone este sistema no es arbitraria: recupera la idea originaria del tributo como lo que se deposita en la cesta —el recipiente del Estado— a cambio de la protección que el Estado ofrece.

67 Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat Social* (1762), Livre I, Chap. VI: «De la convention sociale». Ed. y trad. Mauro Armíño (Madrid: Alianza, 1980), pp. 14–17: «Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale.» Chap. VIII: «De l'état civil»: el tránsito del estado de naturaleza al estado civil transforma al individuo, sustituyendo el instinto por la justicia y la libertad natural por la libertad civil. La diferencia con este sistema: en Rousseau la transformación es cualitativa —el individuo se hace «mejor»—; aquí es ontológica — el ego cambia de marco sin cambiar de ser.

68 Morelos y Pavón, José María. *Sentimientos de la Nación* (Chilpancingo, 14 de septiembre de 1813), art. 5: «La soberanía dimana inmediatamente del Pueblo, el que sólo quiere depositarla en sus representantes dividiendo los poderes de ella en Legislativo, Ejecutivo y Judiciario.» La precisión de Morelos —la soberanía no pertenece a los representantes sino al pueblo que la deposita— anticipa la estructura del contrato fiscal tal como este sistema la describe. Ver también: Ávila, Alfredo. *En nombre de la nación: La formación del gobierno representativo en México (1808–1824)* (México: Taurus/CIDE, 2002), Caps. 3–4.

69 *Reivindicación ontológica del ego*, Vol. IV: Areópago, Apéndice III: «El contrato fiscal: soberanía, deuda y fraude annona», pp. 277– 298. Primera presentación del contrato fiscal en la colección. El concepto surge del análisis de la responsabilidad del Estado como nodo de diseño del campo que produce las condiciones en que el ciudadano actúa.

70 *Reivindicación ontológica del ego*, Vol. III: Afrodita Areia: Damasén, Cap. 12: «El telar de las Moiras», pp. 235–258. La igualdad ontológica de los egos como el principio de que ningún ego es más ego que otro: si acaso se diferencian por intensidad del colapso, no por jerarquía de ser. El texto establece que esa igualdad tiene consecuencias normativas en el plano político (el voto no admite gradaciones) que este volumen V desarrolla.

71 *Digesta Iustiniani* (533 d.C.), Lib. II, Tit. XIV: «De pactis». Los elementos del contrato en el derecho romano: consensus (consentimiento), res (objeto), causa. La tradición del derecho civil codificó estos elementos de manera que influyó en toda la tradición jurídica occidental. El Código Napoleónico (1804), art. 1108, los sistematiza en cuatro: consentimiento, capacidad, objeto cierto, causa lícita. La contraprestación (*quid pro quo*) es adición del common law, aunque la reciprocidad del intercambio era ya central en el derecho romano de obligaciones.

72 El cálculo de la responsabilidad (*Tratado complementario de la colección*), Cap. 7: «La eutaxia utópica como proceso estocástico», Definición 7.1: $EU(t) = E [dX/dt \mid F_t]$. La eutaxia utópica como la tendencia constitutiva del ego a moverse hacia condiciones de vida mejores que las actuales. Es positiva por definición en el ego vivo: un ego cuya eutaxia

utópica es cero o negativa está en Aego. Su presencia en el contrato fiscal — como el objeto lícito que mueve al ego a ceder su libertad a cambio de un marco colectivo— hace al contrato ontológicamente fundado en la estructura del ego mismo.

73 Hobbes, Thomas. *Leviathan* (1651), Part II, Chap. XVII: «Of the Causes, Generation, and Definition of a Commonwealth». Ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 117–121. El pasaje canónico: el Estado nace del miedo a la muerte violenta en el estado de naturaleza —«bellum omnium contra omnes»— y su legitimidad descansa en la capacidad de imponer la paz. La diferencia con el contrato fiscal: el contrato hobbessiano es un contrato de miedo que transfiere poder al Leviatán; el contrato fiscal es un contrato de reconocimiento que deposita libertades en una entidad que emerge del depósito.

74 El Estado paternalista como postura filosófica tiene su formulación más influyente en el utilitarismo clásico de Mill, John Stuart. *On Liberty* (1859), Cap. 1: «Introductory», y Cap. 4: «Of the Limits to the Authority of Society over the Individual». Mill intenta equilibrar la autonomía individual con la intervención estatal, pero el principio del daño que fija como límite de la interferencia estatal presupone ya un Estado que conoce mejor que los individuos cuándo sus acciones dañan a otros. Ver también: Feinberg, Joel. «Legal Paternalism». *Canadian Journal of Philosophy* 1, no. 1 (1971): 105–124.

Capítulo 7

El capital del Estado

Las libertades como capital fundacional

Por qué sin libertades cedidas el Estado no puede autodeterminarse

La partida doble ontológica: activos del ciudadano, pasivos del Estado

*«Todo cargo tiene su abono. Esa no es una regla contable.
Es una descripción de cómo funciona lo real cuando algo se
cede y algo se recibe.
El Estado recibió las libertades del soberano.
Ese cargo tiene su abono.
Y el abono es el ciudadano como acreedor.»
— Miguel Hilario Olvera Aguilar*

I. De dónde viene la soberanía del Estado

El Estado es soberano. Esa afirmación se da por sentada en casi toda la teoría política moderna, del mismo modo en que se da por sentada la existencia del aire: está ahí, es necesario, y raramente alguien se detiene a preguntar de dónde viene.

Este libro se detiene.

La soberanía del Estado no es un atributo que el Estado tenga por sí mismo, 75 del mismo modo en que la voluntad es un atributo que el ego individual tiene por sí mismo. La soberanía del Estado es capital: es algo que el Estado tiene porque los egos soberanos se lo dieron. Y porque es capital —porque es un depósito recibido y no una propiedad orgánica— el Estado es soberano de un modo cualitativamente diferente al modo en que el ego individual es soberano.

El ego individual es soberano porque su segunda mediación opera bajo su propio marco: porque puede asumir sus actos como propios desde su propio eje, porque se autodetermina desde adentro. Esa soberanía es constitutiva: si el ego la pierde completamente, deja de ser ego soberano y entra en el Aego.
76

El Estado es soberano porque recibió las libertades —las segundas mediaciones operando bajo marcos propios— de los egos que lo constituyen. Esas libertades son su capital fundacional: el depósito sin el cual el Estado no podría autodeterminarse como entidad soberana. Y porque ese capital es prestado —porque proviene de afuera, de los egos soberanos que lo depositaron— la soberanía del Estado tiene una condición que la soberanía individual no tiene: puede retirarse.⁷⁷

Esta asimetría entre las dos formas de soberanía no es un detalle técnico. Es el fundamento de toda la relación entre el Estado y el ciudadano, y de toda la lógica del contrato fiscal.

II. Por qué la libertad es el único capital posible del Estado

¿Por qué las libertades y no otra cosa? ¿Por qué no la voluntad, no la identidad, no los recursos materiales, no el conocimiento? La respuesta es ontológicamente precisa y tiene dos partes.

La primera parte ya fue establecida en los capítulos anteriores: la identidad y la voluntad no pueden cederse sin destruir al ego que las cede. Si el ego cediera su identidad, dejaría de ser este ego. Si cediera su voluntad, dejaría de ser ego en absoluto. Esos componentes son constitutivos del ser: cederlos sería dejar de existir. Por eso no pueden ser el capital del

Estado: para que el Estado recibiera ese capital, tendría que haber destruido a los egos que lo componen, y un Estado sin egos no es un Estado sino una carcasa vacía.

La segunda parte es más sutil y más importante: la libertad es el único componente del ego que puede cederse sin que el ego deje de poder actuar. Cuando el ego cede su libertad —su segunda mediación operando bajo su propio marco— no queda inmovilizado. Sigue teniendo identidad, sigue

teniendo voluntad, sigue teniendo primera mediación. Lo que cambia es el marco desde el que opera su asunción: ya no el marco soberano, sino el marco de los derechos reconocidos por el Estado.

En términos más concretos: el ego que cedió su libertad al Estado puede seguir queriendo lo que quiere, puede seguir actuando desde su identidad, puede seguir colapsando en el mundo. Lo que ya no puede hacer es autodeterminarse desde un marco irrestricto: ahora su marco es el que el Estado le reconoce. Y ese nuevo marco —los derechos— es exactamente la contraprestación del contrato fiscal.

Por eso la libertad es el único capital posible del Estado. Es lo suficientemente valioso para dar soberanía a una entidad nueva, y lo suficientemente separable del ser del ego para que el ego sobreviva a la cesión.

III. El capital estatal: las libertades como fuente de la soberanía colectiva

El capital del Estado —las libertades cedidas por los egos soberanos— no es una suma aritmética. No se calcula sumando las libertades individuales del mismo modo en que se suma dinero. Es una propiedad emergente;⁷⁸ el resultado del colapso colectivo que produce, en la escala nueva, una soberanía cualitativamente diferente de cualquiera de las soberanías individuales que la componen.

Esta distinción importa porque es la que hace posible hablar de soberanía nacional sin caer en el misticismo. La soberanía nacional no es una esencia mística que trasciende a los individuos. Es la propiedad emergente del colapso de las libertades individuales en una entidad colectiva. Existe en la misma medida en que los egos soberanos siguen reconociendo al Estado como el depositario de su capital. Y deja de existir —o se debilita— en la medida en que ese reconocimiento se retira.

El capital estatal tiene tres funciones que conviene distinguir:

Primera función — la autodeterminación colectiva: las libertades cedidas son lo que permite al Estado autodeterminarse como entidad soberana. Sin ese capital, el Estado no podría legislar, no podría ejecutar, no podría ejercer

ninguna de las funciones que lo constituyen como ego colectivo. Es el combustible que hace funcionar la máquina del colectivo.

Segunda función — la legitimación del poder coercitivo: el Estado tiene poder coercitivo —puede obligar, puede sancionar, puede imponer. Ese poder no es arbitrario ni gratuito: es la expresión del hecho de que los egos soberanos le cedieron las libertades que habrían necesitado para resistirlo.⁷⁹ El Estado puede coaccionar porque tiene, como capital, las libertades que los egos cedieron. Eso no hace la coerción deseable: hace que sea ontológicamente coherente. Y pone un límite preciso a su alcance: el Estado puede coaccionar en la medida en que lo requiera el ejercicio del marco que el contrato fiscal le confió. Más allá de ese límite, la coerción es malversación del capital ajeno.

Tercera función — la fuente de la obligatoriedad normativa: las normas que el Estado produce son obligatorias no porque el Estado tenga poder para imponerlas —eso solo explicaría la obediencia por miedo— sino porque el ego soberano cedió las libertades que habrían permitido no obedecerlas. La obligatoriedad del derecho es la expresión del hecho de que el ego ya no tiene el marco soberano desde el que podría ignorarlo. Tiene el marco de los derechos reconocidos, y ese marco incluye la obligación de respetar las normas que el Estado produce como ejercicio de su primera mediación.

IV. La partida doble ontológica

La contabilidad de partida doble es uno de los inventos más elegantes de la civilización humana.⁸⁰ Su principio es simple y de una potencia descriptiva extraordinaria: toda transacción produce simultáneamente un cargo y un abono. Lo que entra por un lado sale por el otro. No hay activo sin pasivo correspondiente, no hay ingreso sin egreso que lo equilibre. La partida doble no es una convención arbitraria: es una descripción de cómo funciona lo real cuando algo se transfiere de una entidad a otra.

El contrato fiscal produce exactamente esa estructura. Cuando el ego soberano cede su libertad al Estado, ocurre una transacción que puede describirse con la precisión de la partida doble:

Partida doble del contrato fiscal

^ACargo (lo que el Estado recibe): Capital estatal: las libertades cedidas por los egos soberanos. Esto es lo que hace al Estado soberano. Esto es lo que le permite autodeterminarse como entidad colectiva.

^AAbono (lo que el Estado debe a cambio): Activo ciudadano: los derechos reconocidos al ego que cedió su libertad. Esto es la contraprestación del contrato fiscal. Esto convierte al ciudadano en acreedor del Estado.

^AResultado: Pasivo estatal: la obligación permanente del Estado de generar las condiciones materiales de posibilidad para que el ciudadano pueda ejercer sus derechos.

La lógica es impecable y sus consecuencias son precisas.

Si el Estado recibió las libertades del soberano como capital —si ese capital es lo que le permite ser soberano— entonces tiene una deuda con quien se lo confió. No una deuda moral, que podría ignorarse sin consecuencias ontológicas. Una deuda estructural: el tipo de deuda que, si no se salda, cambia lo que el deudor es. Un banco que recibe depósitos y no los devuelve no simplemente falla moralmente: deja de ser un banco en el sentido en que la palabra banco implica la confianza de que los depósitos están disponibles. 81 Del mismo modo, un Estado que recibe las libertades del soberano y no genera las condiciones materiales de posibilidad para el ejercicio de los derechos reconocidos no simplemente falla moralmente: deja de ser Estado en el sentido en que el contrato fiscal lo define.

V. Los activos del ciudadano: los derechos como marco de acción

El capítulo siguiente desarrolla con extensión la distinción entre derechos otorgados y derechos reconocidos. Aquí conviene establecer la estructura básica, porque es la que hace comprensible el libro de la partida doble.

El ego soberano que cedió su libertad al Estado ya no opera bajo el marco soberano —el marco de su propia segunda mediación irrestricta. Necesita un marco desde el cual seguir actuando, siguiendo asumiendo sus actos como

propios, siguiendo siendo ego en el sentido pleno del término. Ese nuevo marco son los derechos.

Los derechos son, en este sistema, los activos del ciudadano: lo que el ego recibe a cambio del capital que depositó en el Estado. No son un regalo —no vienen de la generosidad del Estado—. Son la contraprestación del contrato: lo que el Estado reconoce porque debe reconocer, porque sin esa contraprestación el contrato fiscal sería una confiscación y no un contrato.

El lenguaje ordinario —y buena parte de la teoría política— habla de derechos otorgados. El Estado otorga el derecho al voto, otorga la libertad de expresión, otorga la propiedad privada. Ese lenguaje es descriptivamente incorrecto en el sistema del contrato fiscal, y su incorrección tiene consecuencias prácticas enormes.

Si los derechos se otorgan, entonces el Estado los tiene antes de darlos. Tiene una potestad que ejerce graciosamente sobre los ciudadanos, y lo que da puede también retirarlo. El derecho otorgado es revocable porque fue una concesión, no una deuda. Y el ciudadano que lo recibió es beneficiario de la generosidad del Estado, no acreedor de una obligación que el Estado contrajo.

Si los derechos se reconocen, en cambio, la estructura es completamente diferente. El Estado no tiene los derechos antes de reconocerlos: los reconoce porque el ego soberano los tiene —en potencia, como activos del contrato que acaba de celebrarse— y el Estado simplemente formaliza esa tenencia al darle un marco operativo. El derecho reconocido no puede retirarse arbitrariamente porque no es una concesión: es la formalización de una deuda. Y el ciudadano que lo tiene no es beneficiario sino acreedor.

La diferencia entre otorgar y reconocer no es semántica. Determina quién tiene la carga de la prueba cuando el derecho está en disputa, quién debe justificar su posición —el Estado o el ciudadano— y bajo qué condiciones el derecho puede limitarse sin que esa limitación constituya una violación del contrato fiscal.

VI. El pasivo estatal: la obligación de generar condiciones materiales de posibilidad

El pasivo del Estado —la obligación que nace del abono en la partida doble— no es una obligación de resultado. Es una obligación de posibilidad.

Esta distinción es la que resuelve uno de los debates más repetidos y menos fructíferos de la teoría política contemporánea: si el Estado tiene obligación de garantizar los derechos o simplemente de no violarlos.⁸² Los que dicen que el Estado debe garantizarlos tienden a concluir que el Estado debe proveer directamente todo lo que el derecho implica: si hay derecho a la salud, el Estado debe pagar todas las consultas médicas; si hay derecho a la vivienda, el Estado debe construir y entregar casas. Los que dicen que el Estado solo debe no violarlos tienden a concluir que el Estado puede limitarse a abstenerse de interferir: el derecho a la salud significa simplemente que el Estado no puede impedir que las personas busquen atención médica.

Las dos posiciones son descriptivamente incorrectas en el sistema del contrato fiscal, y lo son por la misma razón: las dos confunden la naturaleza del pasivo estatal.

El pasivo del Estado no es proveer el resultado —la casa, la consulta médica, el empleo— ni tampoco abstenerse de interferir. Es generar las condiciones materiales de posibilidad para que el ciudadano pueda ejercer el derecho. Esa es una categoría intermedia que tiene sus propias implicaciones:

No es proveer el resultado porque el contrato fiscal no convierte al ciudadano en dependiente del Estado sino en acreedor de un marco. El derecho a la vivienda no obliga al Estado a entregar casas: obliga al Estado a generar las condiciones —el ordenamiento jurídico, el acceso al crédito, la regulación del mercado inmobiliario, los programas de suelo urbano— que hagan posible que el ciudadano pueda acceder a una vivienda. Si el ciudadano tiene esas condiciones y no accede, la responsabilidad es suya. Si las condiciones no existen, la responsabilidad es del Estado.

No es solo abstenerse de interferir porque la abstención puede ser insuficiente. Un Estado que no construye cárceles ni hospitales privados, pero tampoco construye hospitales públicos ni regula el mercado de la salud no viola activamente el derecho a la salud —no lo impide—, pero tampoco genera las condiciones materiales de posibilidad para ejercerlo. La abstención pasiva no salda el pasivo del contrato fiscal.

Es generar condiciones materiales de posibilidad: el conjunto de estructuras, marcos normativos, instituciones y recursos que hacen que el ejercicio del derecho sea efectivamente posible para el ciudadano que tiene la voluntad y la capacidad de ejercerlo. El Estado es el garante del marco, no el ejecutor del resultado.

VII. El ciudadano como inversionista del Estado

La lógica de la partida doble produce una imagen del ciudadano que la teoría política tradicional raramente ha formulado con esta precisión: el ciudadano es un inversionista del Estado.⁸³

No en el sentido financiero estrecho —no se habla de acciones ni de dividendos en dinero. Se habla de la estructura ontológica de la relación: el ciudadano depositó capital —su libertad soberana— en una entidad —el Estado— a cambio de un retorno —el marco de derechos que le permite seguir operando como ego en la comunidad. Eso es una inversión en el sentido más elemental del término: algo cedido ahora a cambio de algo recibido después, con la expectativa de que el retorno sea mayor que el costo de la cesión.

Y como todo inversionista, el ciudadano tiene derechos sobre la entidad en la que invirtió.

El primero y más básico es el derecho a que la inversión sea honrada: que el Estado genere efectivamente las condiciones materiales de posibilidad para el ejercicio de los derechos reconocidos. Cuando no lo hace, no está simplemente fallando en su obligación moral: está incumpliendo el contrato que lo constituye como Estado. Está usando el capital del inversionista sin producir el retorno que el contrato especificó.

El segundo es el derecho a que la inversión no sea malversada: que el Estado no use el capital del soberano para beneficiar a una parte a costa de otra, para concentrar poder en lugar de distribuir condiciones de posibilidad, para servir a intereses particulares en lugar de al colectivo que lo constituyó. Cuando el Estado hace eso, comete lo que este libro llama fraude annona⁸⁴ — concepto que la Parte III desarrollará con extensión.

El tercero es el derecho a que la inversión sea auditable: que el ciudadano, como acreedor, tenga acceso a la información que le permita verificar si el Estado está honrando su deuda.⁸⁵ La transparencia no es una virtud cívica opcional: es una obligación estructural del deudor hacia su acreedor. El Estado que oculta información al soberano está impidiendo que el acreedor verifique el estado de su inversión.

VIII. El balance del Estado: una imagen de síntesis

El conjunto de lo que este capítulo ha construido puede resumirse en la imagen contable que le da su estructura. El Estado tiene un balance —en el sentido en que cualquier entidad que recibe y debe tiene un balance— y ese balance tiene tres rubros:

Balance ontológico del Estado

^ACapital estatal: Las libertades cedidas por los egos soberanos. Es lo que hace al Estado soberano y lo que le permite autodeterminarse. No es propio: es el depósito del soberano colectivo.

^AActivo ciudadano: Los derechos reconocidos por el Estado al ciudadano. Son los instrumentos mediante los cuales el ego sigue operando como ego después de haber cedido su libertad soberana. Son el crédito del ciudadano frente al Estado.

^APasivo estatal: La obligación de generar las condiciones materiales de posibilidad para el ejercicio de los derechos reconocidos. Es el correlato del activo ciudadano en el balance del Estado. Todo cargo tiene su abono: el abono de los derechos recae sobre el Estado como deudor permanente.

Este balance no es una metáfora contable aplicada al Estado por conveniencia retórica. Es la descripción estructural de lo que el Estado es cuando se lo examina como ego colectivo constituido por el contrato fiscal. La contabilidad de partida doble no inventó esta estructura: la describió. Y este libro la aplica al territorio donde siempre estuvo, aunque raramente se la haya visto con esta claridad.

Una última nota sobre el balance: el capital estatal y el pasivo estatal son dos lados de la misma transacción. El Estado es soberano porque recibió las libertades del soberano —eso es el capital. Y es deudor porque reconoció derechos a cambio de esas libertades —eso es el pasivo. No puede tener uno sin el otro. Un Estado que reivindica soberanía sin reconocer la deuda que esa soberanía implica no está siendo autoritario en el sentido político ordinario: está siendo ontológicamente inconsistente. Está queriendo el cargo sin el abono. Y eso, en la lógica de la partida doble, es una falsedad contable.

El capital del Estado está establecido. Las libertades cedidas son su fuente, la partida doble describe su estructura, y el ciudadano emerge como acreedor con derechos verificables sobre la entidad que recibió su inversión.

El capítulo siguiente desarrolla la consecuencia más contraintuitiva de este sistema: que los derechos no se otorgan, sino que se reconocen, y que esa distinción —que parece semántica— cambia completamente quién tiene la carga de la prueba cuando el contrato fiscal está en disputa.

Notas

75 Bodin, Jean. *Les Six livres de la République* (1576), Livre I, Chap. VIII: «De la souveraineté». Ed. y trad. parcial: *On Sovereignty*, ed. Julian Franklin (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Bodin define la soberanía como «puissance absolue et perpétuelle d'une République» — poder absoluto y perpetuo. En este sistema la soberanía del Estado es lo opuesto: no absoluta (tiene la forma del capital prestado, que puede retirarse)

ni perpetua (depende del reconocimiento continuo del soberano colectivo). La separación con Bodin es, en ese sentido, total.

76 Reivindicación ontológica del ego, Vol. III: Afrodita Areia: Damasén, Cap. 8: «La vanidad soberana», pp. 149–172. La soberanía como la capacidad del ego de reconocerse como la fuente de sus propios actos —el nodo sin el cual sus actos no se producirían de esa forma específica. El Aego es la pérdida de esa capacidad: el ego sigue actuando, pero ya no desde su propio eje.

77 La noción de que el poder coercitivo del Estado descansa sobre el consentimiento de los gobernados —y que por tanto tiene un límite estructural— tiene antecedentes en la tradición del constitucionalismo. Locke, John. *Two Treatises of Government* (1689), Second Treatise, Chap. XIX: «Of the Dissolution of Government», §§222–243 (ed. Laslett, Cambridge University Press, 1988). El derecho de resistencia lockiano presupone que cuando el gobernante viola la confianza depositada por el pueblo, el contrato se disuelve. La diferencia con este sistema: en Locke la disolución es un evento excepcional; aquí la posibilidad de retirar el reconocimiento es una condición estructural permanente del contrato fiscal, no una excepción de última instancia.

78 Anderson, Philip W. «More Is Different.» *Science* 177 (1972): 393–396 (ya citado en Caps. 1 y 3). La soberanía nacional como propiedad emergente y no como esencia mística tiene precedentes en el pensamiento político. Renan, Ernest. «Qu'est-ce qu'une nation?» (conferencia del 11 de marzo de 1882, Sorbona). En: *Qu'est-ce qu'une nation? et autres écrits politiques* (Paris: Imprimerie nationale, 1996). Para Renan, la nación no es raza ni lengua sino «un plebiscite de tous les jours» —un plebiscito cotidiano. La resonancia con el contrato fiscal como proceso continuo de reconocimiento es directa, aunque Renan no desarrolla la estructura ontológica.

79 La relación entre autorización política y poder coercitivo tiene antecedentes en las teorías del pacto: Hobbes, *Leviathan* (1651), parte II, caps. XVII–XVIII, y Locke, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, §§95–99. Esas obras permiten situar la idea de que la autoridad se constituye mediante la autorización o transferencia de poderes; no formulan la tesis específica de este libro de que el Estado posee las libertades cedidas como

«capital», ni justifican por sí solas cualquier ejercicio de coerción. Esa aplicación y el límite contractual aquí descritos corresponden al argumento de *Caelus*.

80 Pacioli, Luca. *Summa de arithmetica, geometria, proportioni et proportionalità* (Venecia: Paganino de Paganini, 1494), *Distinctio nona, Tractatus XI*: «*Particularis de computis et scripturis*». La sistematización de la contabilidad de partida doble (sistema veneziiano o método de Venecia) en este texto fundacional. La partida doble existía antes de Pacioli —hay registros genoveses del siglo XIII— pero su sistematización como método universal se debe a esta obra. El principio ontológico que subyace —toda transferencia produce simultáneamente un cargo y un abono de igual magnitud— es anterior a la convención contable: describe la conservación del valor en las transacciones.

81 *Digesta Iustiniani* (533 d.C.), Lib. XLVI, Tit. III: «*De solutionibus et liberationibus*». El principio romano de que el pago (*solutio*) extingue la obligación describe la misma estructura: el deudor no queda liberado por prometer sino por entregar. Un Estado que reconoce derechos en el texto normativo, pero no genera las condiciones materiales de posibilidad para ejercerlos no ha solutado su obligación: la promesa no es pago. La ficción del devengo — concepto que este libro introduce en la Parte III— es exactamente eso: la confusión entre promesa (el legislativo) y *solutio* (el ejecutivo).

82 Berlin, Isaiah. «Two Concepts of Liberty» (1958). En: *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 118–172. La libertad positiva (capacidad de autorrealización) y la libertad negativa (ausencia de interferencia) son los dos extremos del espectro en que se mueve el debate sobre el pasivo estatal. Berlin advertía contra los peligros del maximismo de la libertad positiva. La «condición material de posibilidad» de este sistema es una categoría intermedia que Berlin no desarrolló: ni el Estado que provee el resultado (libertad positiva maximista) ni el que solo se abstiene (libertad negativa), sino el Estado que garantiza el marco estructural desde el que el resultado es posible.

83 La imagen del ciudadano como «inversionista» del Estado es deliberadamente provocadora, porque invierte la relación convencional entre individuo y Estado. La inversión no es financiera sino ontológica: el ciudadano deposita su libertad (capital irreversible, no monetizable) y recibe un marco de acción (activo estructural, no transferible). La asimetría entre capital cedido (libertad) y retorno recibido (derechos como marco) produce la deuda permanente que caracteriza al Estado en este sistema. En economía política, la noción más cercana es el «principal-agente»: el ciudadano como principal que delega en el Estado como agente. Ver: Jensen, Michael C. y Meckling, William H. «Theory of the Firm: Managerial Behavior, Agency Costs and Ownership Structure.» *Journal of Financial Economics* 3, no. 4 (1976): 305– 360. La diferencia: en el modelo principal-agente el principal puede cambiar al agente; en el contrato fiscal, el ciudadano puede retirar el reconocimiento, pero no puede recuperar el capital cedido.

84 Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: Afrodita Areia: Areópago, Apéndice III: «El contrato fiscal: soberanía, deuda y fraude annona», pp. 277–298. Primera aparición del concepto de fraude annona en la colección. El término proviene de la Lex Iulia de annona (s. I a.C., reformada bajo Augusto), que penalizaba el desvío o adulteración del suministro de grano estatal. Ver: Digesta, Lib. XLVIII, Tit. XII: «De lege Iulia de annona». La generalización del concepto a todo incumplimiento estructural del contrato fiscal por parte del Estado se desarrolla en los Capítulos 10–13 de este volumen.

85 La obligación del deudor de rendir cuentas al acreedor tiene antecedentes en el derecho romano de obligaciones. Digesta, Lib. II, Tit. XIII: «De edendo»: la obligación del demandado de exhibir (edere) los documentos relevantes al actor. En el derecho moderno, el derecho de acceso a la información pública como instrumento del ciudadano-acreedor para verificar el estado del contrato fiscal tiene expresión constitucional en múltiples sistemas: v.gr., Artículo 6 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (reformado en 2007): «El derecho a la información será garantizado por el Estado.» El fundamento que este sistema ofrece —la transparencia como obligación estructural del deudor,



no como virtud cívica— es más robusto porque no depende de la voluntad política del Estado.

Capítulo 8

Los derechos no se otorgan, se reconocen

El marco de acción como sustituto de la libertad soberana La diferencia entre reconocer y otorgar: consecuencias prácticas El Estado como garante de condiciones materiales de posibilidad

El ciudadano como acreedor del Estado

*«El Estado no te da el derecho a hablar.
Reconoce que ya lo tenías,
que lo cediste junto con el resto de tu libertad soberana, y que
él te lo devuelve formalizado
como parte de la deuda que contrajo contigo. Eso no es
generosidad. Es contabilidad.»*
— Miguel Hilario Olvera Aguilar

I. Una distinción que parece semántica y no lo es

Hay una diferencia entre decir que el Estado otorga derechos y decir que el Estado reconoce derechos. A primera vista parece una distinción de estilo, una preferencia de vocabulario, una sutileza que los filósofos persiguen porque no tienen nada más urgente que hacer. El resultado práctico, podría pensarse, es el mismo: el ciudadano tiene el derecho, sea porque le fue otorgado o porque fue reconocido.

Esa impresión es incorrecta.⁸⁶ La diferencia entre otorgar y reconocer no es semántica: es estructural. Y produce consecuencias en tres territorios que nada tienen de abstracto: quién tiene la carga de la prueba cuando el derecho está en disputa, bajo qué condiciones el Estado puede limitar o

suspender un derecho, y qué le debe el Estado al ciudadano cuando ese derecho no puede ejercerse.

Este capítulo construye esa distinción con la precisión que sus consecuencias requieren.

II. Lo que implica otorgar

Otorgar es un acto de quien tiene algo que quien no lo tiene necesita. El médico otorga el diagnóstico. El juez otorga la sentencia. El rey otorga el título. En todos los casos, la estructura es la misma: hay una asimetría originaria entre quien tiene la potestad y quien la recibe, y el otorgamiento es el acto por el que esa potestad se transfiere —parcialmente, temporalmente, bajo las condiciones que quien otorga establece.

Si el Estado otorga derechos, entonces el Estado tiene los derechos antes de darlos. Tiene la libertad de expresión, el derecho al voto, la propiedad privada, la garantía de proceso justo —y decide, en virtud de su potestad soberana, transferir esas potestades a los ciudadanos. Bajo esa estructura, tres consecuencias son inevitables:

Primera consecuencia: lo que el Estado otorgó, el Estado puede retirarlo. Si la fuente del derecho es la voluntad del Estado, entonces esa misma voluntad puede deshacerlo. El derecho otorgado es revocable por definición, porque depende de la continuidad de la voluntad que lo produjo. El Estado que otorgó la libertad de prensa puede también suprimirla, con la misma potestad que usó para otorgarla. No hay traición al contrato porque en el modelo del otorgamiento no hay contrato: hay concesión.

Segunda consecuencia: la carga de la prueba recae sobre quien reclama el derecho. Si el Estado no te lo ha otorgado, no lo tienes. Para tenerlo, necesitas demostrar que la voluntad del Estado lo incluye —que hay una ley, un decreto, una decisión judicial que te lo reconoce. En ausencia de esa prueba, el Estado puede negarlo por defecto porque es el dueño original de lo que otorga.

Tercera consecuencia: el ciudadano es beneficiario, no acreedor. Recibe lo que el Estado decide darle, del mismo modo en que un súbdito recibe lo que

el monarca decide concederle. No tiene un crédito exigible: tiene una expectativa de que la benevolencia continúe. Y las expectativas, a diferencia de los créditos, no son exigibles judicialmente.

Esta estructura —la del otorgamiento— describe con precisión los sistemas en que el Estado precede al individuo: las monarquías absolutas, los Estados totalitarios, los regímenes que se conciben a sí mismos como la fuente de toda potestad. No es una caricatura: es la lógica interna de cualquier sistema que funda los derechos en la voluntad del Estado como entidad anterior e independiente de los individuos que lo componen.

III. Lo que implica reconocer

Reconocer es un acto de quien da nombre a algo que ya existía. El cartógrafo reconoce la montaña cuando la dibuja en el mapa: no la crea, constata su existencia y le da un nombre que la hace comunicable. El juez reconoce la filiación cuando emite la sentencia: no crea el vínculo biológico, certifica que existe y le da efectos jurídicos. El árbitro reconoce el gol: no lo produce, constata que ocurrió según las reglas del juego.

Si el Estado reconoce derechos, entonces los derechos existen antes de que el Estado los nombre. Existen porque el ego soberano los tenía —como componentes de su libertad soberana— antes de cederlos al Estado en el contrato fiscal. Al reconocerlos, el Estado no los transfiere al ciudadano: formaliza la deuda que contrajo con él cuando recibió su capital. Las mismas tres consecuencias, invertidas:

Primera consecuencia: lo que el Estado reconoció, no puede retirarlo arbitrariamente. El derecho reconocido no depende de la continuidad de la voluntad del Estado: depende de la continuidad del contrato fiscal.

Mientras el contrato esté vigente —mientras el ciudadano esté cediendo su libertad soberana al Estado— el derecho existe como crédito exigible. El Estado que suprime un derecho reconocido no está ejerciendo su potestad soberana: está incumpliendo su obligación contractual.

Segunda consecuencia: la carga de la prueba se invierte. El ciudadano no necesita demostrar que el Estado le otorgó el derecho: necesita demostrar

que es parte del contrato fiscal —que es ciudadano, que cedió su libertad soberana, que tiene el crédito. Es el Estado quien debe demostrar, cuando limita un derecho, que esa limitación es coherente con el contrato fiscal que lo constituyó. La presunción es a favor del derecho, no en su contra.

Tercera consecuencia: el ciudadano es acreedor, no beneficiario. Tiene un crédito exigible frente al Estado: el Estado le debe las condiciones materiales de posibilidad para ejercer sus derechos. Si esas condiciones no existen, el ciudadano no está reclamando una generosidad que el Estado no tuvo: está reclamando una deuda que el Estado contrajo y no ha saldado.

Otorgar: el Estado tiene los derechos antes de darlos. El ciudadano es beneficiario. La carga de la prueba recae sobre él. El derecho es revocable porque depende de la voluntad del Estado. Reconocer: el ciudadano tenía los derechos como parte de su libertad soberana. El ciudadano es acreedor. La carga de la prueba recae sobre el Estado.

El derecho es exigible porque es una deuda del contrato fiscal.

IV. El marco de acción como sustituto de la libertad soberana

Para entender por qué los derechos son reconocidos y no otorgados, hay que regresar a la mecánica del contrato fiscal.

El ego soberano, antes del contrato, opera bajo su propia libertad soberana: su segunda mediación funciona bajo su propio marco, sin límite externo que no sea el de la realidad física y la resistencia de los otros egos. Puede actuar desde su eje propio, asumir sus actos como suyos, autodeterminarse sin más marco que el que él mismo se da.

Cuando el ego soberano cede su libertad al Estado, ese marco desaparece. Ya no puede operar desde la libertad soberana irrestricta: esa libertad es ahora el capital del Estado, el depósito que hace posible la soberanía colectiva. El ego que cedió su libertad necesita un nuevo marco desde el cual seguir actuando, seguir asumiendo sus actos, seguir siendo ego en el sentido pleno del término.

Ese nuevo marco son los derechos.

Los derechos no son un regalo ni una concesión generosa: son la respuesta estructural a la pregunta de qué le queda al ego soberano después de ceder su libertad. Lo que le queda es el marco que el Estado le reconoce como sustituto de la libertad soberana que depositó. No es lo mismo que la libertad soberana —es más acotado, más definido, más dependiente de las condiciones materiales que el Estado genera. Pero cumple la misma función estructural: es el marco desde el cual el ego opera su segunda mediación.⁸⁷

Y porque cumple esa función estructural, el Estado no puede negarlo sin contradecir el propósito del contrato. El ego cedió su libertad soberana para operar bajo un marco colectivo que le permitiera sobrevivir y desplegar su eutaxia utópica en mejores condiciones. Si el Estado recibe el capital y no entrega el marco, el contrato fiscal carece de causa: el ego cedió algo sin recibir nada a cambio. Eso no es un contrato: es una confiscación.

V. El alcance del reconocimiento: qué puede limitar el Estado y qué no

Reconocer un derecho no significa reconocerlo sin límite. El ego soberano que cedió su libertad no esperaba operar en un marco irrestricto: sabía que el colectivo implica restricciones, que la convivencia requiere límites, que la soberanía colectiva produce normas que acotan la conducta individual. El contrato fiscal no promete libertad soberana bajo otro nombre: promete un marco de acción que hace posible la vida en colectivo.

Por eso el Estado puede limitar derechos.⁸⁸ Puede establecer que la libertad de expresión no incluye la incitación a la violencia. Puede fijar que la propiedad privada está sujeta a restricciones de uso. Puede definir que el derecho de reunión tiene horarios y lugares. Esas limitaciones no contradicen el reconocimiento del derecho: son parte del ejercicio de la primera mediación estatal, del proceso por el que el legislativo define el contorno del marco de acción colectivo.

Pero hay un límite al límite. El Estado puede acotar el ejercicio de un derecho. Lo que no puede hacer —sin incumplir el contrato fiscal— es vaciar el derecho de contenido hasta el punto en que ya no sea un marco de acción sino una cáscara nominal. El derecho que existe en el papel, pero no puede ejercerse en la realidad no es un derecho reconocido: es una ficción

que el Estado usa para fingir que cumple con su obligación mientras en los hechos la incumple. Eso es la ficción del devengo que los volúmenes del contrato fiscal: Nóumeno —el tercer tomo— desarrollan.⁸⁹

El criterio para distinguir la limitación legítima de la vaciación ilegítima es ontológico, no político: la limitación es legítima cuando preserva la función del derecho como marco de acción desde el cual el ego puede operar su segunda mediación. La vaciación ocurre cuando la limitación destruye esa función —cuando el ego ya no puede actuar desde el derecho porque el Estado ha reducido el espacio de ejercicio a cero o a condiciones imposibles de cumplir.

Ejemplo: el derecho a la salud Limitación legítima: el Estado reconoce el derecho a la salud pero establece que la atención de urgencias es gratuita mientras que otros servicios requieren copago. El marco de acción existe: el ego puede ejercer el derecho en condiciones definidas. Vaciación ilegítima: el Estado reconoce el derecho a la salud pero no construye hospitales, no regula el mercado farmacéutico, no genera ninguna condición material de posibilidad para que el derecho pueda ejercerse. El derecho existe nominalmente pero no funciona como marco de acción. Es una promesa sin respaldo. La diferencia no es de grado sino de naturaleza: en el primer caso hay un derecho acotado; en el segundo hay una ficción del devengo.

VI. Por qué los derechos humanos no son un tema moral sino tributario

Esta sección toca uno de los puntos más contraintuitivos del sistema del contrato fiscal, y uno de los más importantes para la Parte III de este libro.

Los derechos humanos se presentan habitualmente como un tema moral: como el conjunto de protecciones que todo ser humano merece por el simple hecho de ser humano, con independencia de su relación con el Estado.⁹⁰ Esa presentación tiene una historia política comprensible — emergió en el contexto de los crímenes del siglo XX como respuesta a la incapacidad de los Estados para proteger a sus propios ciudadanos— ⁹¹ pero tiene una debilidad estructural que el sistema del contrato fiscal hace visible.

Si los derechos humanos son un tema moral —si se fundan en la dignidad intrínseca del ser humano, en el imperativo categórico, en la naturaleza

racional de la persona— entonces su obligatoriedad depende de que el Estado acepte ese fundamento moral. Un Estado que rechaza el fundamento —que niega la dignidad intrínseca, que desconoce el imperativo categórico, que tiene una concepción diferente de la persona— puede, dentro de su propia lógica, rechazar también los derechos que de él se derivan. La historia del siglo XX está llena de Estados que hicieron exactamente eso con argumentos que, dentro de su propio marco, eran coherentes.

El sistema del contrato fiscal produce un fundamento diferente, y ese fundamento es más robusto precisamente porque no depende de que el Estado acepte ninguna posición moral:

Los derechos del ciudadano no son un imperativo moral que el Estado debe respetar porque la dignidad humana lo exige. Son la contraprestación de un contrato que el Estado no puede repudiar sin dejar de ser lo que es. El Estado que viola los derechos reconocidos no está siendo inmoral —o no solo eso. Está siendo ontológicamente inconsistente: está usando el capital del soberano sin entregar lo que prometió a cambio. Está en default.

Un deudor en default no necesita que su acreedor le explique por qué el incumplimiento está mal: la deuda existe con independencia de la posición moral del deudor. Lo mismo ocurre con el Estado que viola derechos: no necesita aceptar ningún imperativo moral para estar en falta. Está en falta porque contrajo una obligación —recibió el capital de las libertades del soberano— y no la está honrando.

Eso convierte los derechos humanos en un tema tributario en el sentido más preciso del término: son el tributo que el Estado debe al soberano que lo constituyó. No por bondad. Por deuda.

VII. El Estado como garante: qué garantiza y qué no

El capítulo anterior estableció que el pasivo del Estado es la obligación de generar condiciones materiales de posibilidad, no de proveer resultados.⁹² Este capítulo precisa lo que eso implica en el territorio del reconocimiento de derechos.

El Estado como garante del marco de acción tiene tres obligaciones concretas que se derivan de la lógica del reconocimiento:

Primera obligación — la formalización: el Estado debe nombrar el derecho, definir su contorno, establecer las condiciones bajo las que puede ejercerse y las limitaciones que lo acotan. Esa formalización es el acto de reconocimiento en sentido estricto: el Estado dice este derecho existe y establece el marco normativo que lo hace operable. Sin formalización, el derecho existe como potencia —el ego lo tenía como parte de su libertad soberana cedida— pero no como acto operativo en la comunidad.

Segunda obligación — la estructura: el Estado debe construir las instituciones, los mecanismos y los procedimientos que hacen posible el ejercicio efectivo del derecho. El derecho a un proceso justo requiere tribunales. El derecho a la educación requiere escuelas. El derecho a la propiedad requiere un sistema registral. El Estado que formaliza el derecho, pero no construye la estructura que lo hace ejercible ha reconocido el derecho en papel, pero no en realidad.

Tercera obligación — la defensa: el Estado debe proteger el ejercicio del derecho frente a quienes lo violan, sean otros ciudadanos, corporaciones o el propio Estado en sus distintos órdenes. El ciudadano que tiene el derecho al voto, pero es amenazado para no ejercerlo no puede ejercerlo, aunque el marco formal exista. La defensa del ejercicio es parte de la garantía: sin ella, la formalización y la estructura son insuficientes.

Lo que el Estado no garantiza —y no puede garantizar sin convertirse en algo que el contrato fiscal no autoriza— es el resultado. El Estado garantiza que el ciudadano pueda ir al médico, no que el médico lo cure. Garantiza que el ciudadano pueda postularse a un empleo, no que obtenga el empleo. Garantiza que el ciudadano pueda acceder al mercado de vivienda, no que pueda pagar una vivienda. La responsabilidad del resultado, cuando las condiciones materiales de posibilidad existen, es del ciudadano que elige cómo usar el marco que el Estado le garantizó.

Este límite no es una concesión al mercado ni una rendición ante el neoliberalismo. Es una consecuencia de la lógica del contrato fiscal: el

ciudadano no cedió su voluntad ni su identidad al Estado —solo cedió su libertad. Por eso el Estado no puede tomar decisiones por él ni garantizar sus resultados: hacerlo sería asumir una voluntad que el ciudadano no le cedió. El Estado paternalista —el que decide por los ciudadanos, el que garantiza resultados, el que trata a sus ciudadanos como menores de edad incapaces de usar el marco— está operando más allá de lo que el contrato fiscal le autorizó.

VIII. La igualdad ontológica como fundamento del trato igualitario

El capítulo anterior señaló que el voto no admite gradaciones ontológicas. Este capítulo extiende ese argumento al territorio de los derechos: todos los derechos reconocidos deben tratarse con el mismo peso ontológico para todos los ciudadanos, porque todos los ciudadanos cedieron el mismo tipo de capital.⁹³

La igualdad que este sistema produce no es igualdad de resultado —eso está fuera del alcance del contrato fiscal— ni siquiera igualdad de condiciones materiales —eso depende de factores que el Estado no controla completamente. Es igualdad ontológica: el reconocimiento de que todos los egos que celebraron el contrato fiscal cedieron lo mismo —su libertad soberana— y tienen por tanto el mismo tipo de crédito frente al Estado.

Esta igualdad ontológica es más robusta que la igualdad moral porque no depende de que el Estado acepte que los seres humanos tienen igual dignidad. Depende de que el Estado reconozca la estructura del contrato que lo constituyó: que todos los que cedieron capital tienen el mismo tipo de derecho a la contraprestación, con independencia de su sexo, su origen étnico, su orientación sexual, su posición económica o cualquier otro atributo.⁹⁴

La discriminación —el trato diferenciado en el reconocimiento o en la garantía del marco de acción— no es entonces simplemente una injusticia moral. Es una asimetría en el cumplimiento del contrato fiscal: el

Estado está reconociendo la deuda frente a algunos acreedores y negándola frente a otros, aunque todos hayan cedido el mismo capital.

Ejemplo: la discriminación como asimetría del contrato fiscal Si a los homosexuales se les impide formar una familia legalmente reconocida, mientras que a los heterosexuales ese derecho sí se les reconoce, entonces hay una asimetría en el cumplimiento del contrato fiscal: dos grupos de ciudadanos cedieron el mismo capital —su libertad soberana— pero uno recibe un marco de acción más amplio que el otro. Eso no es un tema de igualdad moral ni de respeto a la dignidad. Es un incumplimiento parcial del contrato fiscal frente a un grupo de acreedores. El ajuste deudor —la reparación que el sistema del contrato fiscal prescribe— no sería entonces un gesto de generosidad sino el saldo de una deuda.

IX. La diferencia con la equidad: igualdad ontológica no es igualdad de trato proporcional

Es importante no confundir la igualdad ontológica que este sistema produce con la equidad en el sentido en que ese término se usa en el debate político contemporáneo.⁹⁵

La equidad —en su sentido contemporáneo más difundido— es el principio de que el trato diferenciado está justificado cuando corrige desigualdades previas: se da más a quien tiene menos para compensar la desventaja de origen. Es un principio de distribución proporcional que reconoce que la igualdad formal puede ser injusta cuando las condiciones de partida son desiguales.

La igualdad ontológica que produce el contrato fiscal es diferente y más básica. No dice que el Estado debe dar más a quien tiene menos para compensar su desventaja. Dice que el Estado debe reconocer el mismo marco de acción a todos los ciudadanos porque todos cedieron el mismo tipo de capital. Es igualdad de estructura, no de distribución.

La equidad puede construirse sobre la igualdad ontológica —puede ser una respuesta política al hecho de que algunos ciudadanos no pueden ejercer efectivamente el marco de acción por razones materiales que el mercado y la historia produjeron— pero la igualdad ontológica no implica equidad. Implica que el Estado no puede negar el marco de acción a ningún ciudadano en función de sus atributos, y que debe garantizarlo en las

mismas condiciones estructurales para todos. Lo que los ciudadanos hacen con ese marco es, dentro de los límites del contrato fiscal, responsabilidad suya.

La distinción importa para el argumento de la Parte III: el fraude annona —el incumplimiento del contrato fiscal— se determina por comparación con la igualdad ontológica, no con la equidad. Hay fraude annona cuando un grupo de ciudadanos recibe un marco de acción estructuralmente más restringido que otro, con independencia de si esa restricción fue intencional o no, y con independencia de si ese grupo tiene menos recursos materiales que otro.⁹⁶

Este capítulo ha construido la distinción entre otorgar y reconocer con sus tres consecuencias en cada dirección, ha establecido el marco de acción como sustituto estructural de la libertad soberana, ha ubicado los derechos humanos como tema tributario en lugar de moral, y ha producido la igualdad ontológica como el criterio desde el cual se evalúa el cumplimiento del contrato fiscal.

El capítulo siguiente —el último de la Parte II— aplica todo esto a la teoría de escalas y produce la imagen completa del sistema que la Parte III necesitará para examinar la fricción entre el soberano y el Estado: cuándo el Estado incumple el contrato, cómo se mide ese incumplimiento, y qué forma tiene la reparación.

Notas

86 La distinción entre «otorgar» y «reconocer» en el lenguaje jurídico tiene consecuencias técnicas precisas en la teoría del derecho constitucional. La doctrina de los derechos como concesiones del Estado (Verleihungstheorie) tiene su formulación más sistemática en el positivismo jurídico de Laband, Paul. *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, 5.^a ed. (Tübingen: Mohr, 1911). La doctrina opuesta —los derechos como limitaciones preexistentes al poder estatal— está en la base del constitucionalismo liberal, desde Locke hasta la Declaración de

Independencia de los Estados Unidos (1776): «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights.» La diferencia con el sistema del contrato fiscal: aquí los derechos no son ni concesiones del Estado ni derechos naturales pre-políticos. Son activos del contrato que el Estado reconoce porque los debe.

87 El cálculo de la responsabilidad (Tratado complementario de la colección), Cap. 7: «La eutaxia utópica como proceso estocástico», Definición 7.1: $EU(t) = E [dX/dt \mid F_t]$. La eutaxia utópica como tendencia constitutiva del ego a moverse hacia mejores condiciones. En el contexto del contrato fiscal, el ego cede su libertad soberana precisamente porque espera que el marco colectivo le permita un despliegue de la eutaxia utópica superior al que alcanzaría en solitario. Si el Estado no genera ese marco, frustra el objeto lícito del contrato.

88 Berlin, Isaiah. «Two Concepts of Liberty» (1958). En: *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 118–172. La limitación de la libertad como la reducción del espacio de acción posible —sea por interferencia activa (libertad negativa) o por ausencia de condiciones (libertad positiva)— es el marco en el que se mueve el debate sobre el alcance de los derechos. El criterio de este sistema —la limitación es legítima cuando preserva la función del derecho como marco de acción desde el que el ego opera su segunda mediación— es más preciso que el de Berlin porque especifica la función que el derecho debe preservar.

89 Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: Areópago, Apéndice III: «El contrato fiscal: soberanía, deuda y fraude annona», pp. 277–298. La ficción del devengo —el Estado que reconoce derechos en el texto normativo, pero no genera las condiciones para ejercerlos— es presentada allí como la forma más sofisticada del fraude annona. El término del contrato fiscal: Nóumenon (volumen en preparación) desarrollará este concepto con extensión.

90 Declaración Universal de Derechos Humanos (París, 10 de diciembre de 1948), Preámbulo: «la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana». El fundamento

moral de la dignidad intrínseca — heredero de la tradición kantiana — es el que este sistema examina críticamente: no para negarla sino para señalar que produce una obligatoriedad más débil que la del contrato fiscal. Un Estado que no reconoce esa dignidad puede, dentro de su propia lógica, negar los derechos que de ella se derivan; un Estado que recibió el capital del soberano no puede negar la deuda sin dejar de ser lo que es.

91 La emergencia histórica de los derechos humanos como respuesta a los crímenes del nazismo y el fascismo es descrita en: Moyn, Samuel. *The Last Utopia: Human Rights in History* (Cambridge: Harvard University Press, 2010), Cap. 1. Moyn argumenta que los derechos humanos como proyecto político global son más recientes de lo que se cree (décadas de 1970–80), y que su éxito dependió del colapso de alternativas utópicas. El sistema del contrato fiscal ofrece un fundamento diferente que no depende del contexto histórico de emergencia: la deuda existe con independencia de si el Estado recuerda los crímenes del siglo XX.

92 La distinción entre «derechos civiles y políticos» (primera generación) y «derechos económicos, sociales y culturales» (segunda generación) codificada en los Pactos Internacionales de la ONU de 1966 refleja exactamente el debate entre «no violar» y «garantizar». El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) exige obligaciones de no hacer (no torturar, no censurar). El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) exige «adoptar medidas» progresivas, art. 2: «Cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto se compromete a adoptar medidas [...] para lograr progresivamente la plena efectividad de los derechos aquí reconocidos.» La «plena efectividad progresiva» del PIDESC es, en términos del contrato fiscal, el reconocimiento de que el pasivo estatal debe saldarse, aunque pueda hacerse por etapas.

93 Reivindicación ontológica del ego, Vol. III: Damasén, Cap. 12: «El telar de las Moiras», pp. 235–258. La igualdad ontológica de los egos como no-jerarquía: los egos se diferencian por intensidad del colapso, no por jerarquía de ser. Esa igualdad ontológica es la base de la igualdad en el contrato fiscal: si todos los egos son ontológicamente iguales como egos, entonces todos los

ciudadanos cedieron el mismo tipo de capital y tienen el mismo tipo de crédito frente al Estado.

94 La idea de que la discriminación es una injusticia no solo moral sino contractual —una asimetría en el cumplimiento de una obligación— tiene antecedentes en la teoría del derecho antidiscriminatorio. Sunstein, Cass R. «The Anticaste Principle». *Michigan Law Review* 92, no. 8 (1994): 2410–2455. El principio anticasta sostiene que las distinciones basadas en características que no se eligieron y que han sido históricamente usadas para subordinar a un grupo son presumiblemente inconstitucionales, no porque sean moralmente repugnantes sino porque no tienen base racional. El sistema del contrato fiscal va más lejos: la discriminación es una asimetría contractual independientemente de si la característica fue elegida o no, y de si el grupo fue históricamente subordinado o no.

95 Rawls, John. *A Theory of Justice* (1971), §12: «Interpretations of the Second Principle», pp. 65–75. La distinción entre igualdad formal (mismas reglas para todos) e igualdad de oportunidades (condiciones que hagan posible el aprovechamiento de las reglas). La «igualdad equitativa de oportunidades» de Rawls es más cercana al concepto de igualdad ontológica de este sistema que la igualdad formal, pero sigue siendo una igualdad de condiciones materiales, no una igualdad de estructura contractual. Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), Cap. 1: la crítica al paradigma distributivo que reduce la justicia a la distribución de bienes materiales. La igualdad ontológica del contrato fiscal no es distributiva: es estructural.

96 El concepto de ajuste deudor que este ejemplo anticipa —la reparación como saldo de una deuda contractual y no como gesto de generosidad— se desarrolla en el Capítulo 13 de este volumen. La asimetría del contrato fiscal por discriminación no se corrige con el reconocimiento del derecho hacia adelante: requiere también la reparación del daño causado durante el período de incumplimiento. El ajuste deudor tiene tres componentes: $T_{\text{invertido}}$ (el daño inmediato), T_{impedido} (el costo del período de privación) y $\Delta T_{\text{trayectoria}}$ (la pérdida persistente de pendiente futura). Ver: El cálculo de la responsabilidad, Cap. 8: «Cuantificación del daño total», pp. 144–178.

Capítulo 9

La teoría de escalas aplicada

El soberano es ciudadano, pero no todo ciudadano es soberano

Cuándo el ciudadano recupera la soberanía: el colectivo como escala superior

La política y el proselitismo: una distinción desde la escala

La igualdad ontológica: por qué el voto no admite gradaciones

«El individuo nunca es soberano.

Es ciudadano en la escala del colectivo y soberano solo cuando colapsa con otros.

No es una limitación.

Es la condición de posibilidad

de que haya soberanía en absoluto.»

— Miguel Hilario Olvera Aguilar

I. El capítulo de cierre de la Parte II

Los cuatro capítulos anteriores de la Parte II construyeron los componentes del contrato fiscal: lo que no es, la separación con Rousseau, el capital fundacional del Estado, la partida doble ontológica, la distinción entre otorgar y reconocer, y la igualdad ontológica como criterio de cumplimiento. Este capítulo los ensambla.

La pregunta que organiza ese ensamble es la misma que cerró la Parte I y que ahora puede responderse con toda la estructura disponible: ¿cómo funciona la teoría de escalas en el territorio concreto del contrato fiscal? ¿Qué significa, en términos prácticos y verificables, que el soberano sea ciudadano en la escala individual y soberano en la escala colectiva? ¿Dónde vive la política y dónde el proselitismo? ¿Por qué el voto no admite

gradaciones ontológicas? ¿Y cómo se legitima — o se deslegitima— el Estado desde la lógica de las escalas?

Al final de este capítulo, la Parte II habrá completado su tarea. La Parte III —Eris— tendrá el sistema completo disponible para examinar lo que ocurre cuando el contrato fiscal se quiebra.

II. Las dos escalas del ego en la comunidad

La teoría de escalas produce, en el territorio del contrato fiscal, una imagen del ego que opera simultáneamente en dos niveles que conviene distinguir con precisión antes de examinar sus consecuencias.⁹⁷

El primer nivel es el de la escala individual: el ego como ciudadano.⁹⁸ En este nivel, el ego opera bajo el marco de derechos que el Estado reconoció a cambio de las libertades cedidas. Su segunda mediación ya no funciona bajo el marco soberano irrestricto sino bajo el marco colectivo acotado. Puede actuar, puede asumir sus actos como propios, puede construir su integral — pero dentro de los límites que el colectivo estableció. En esta escala, el ego es acreedor del Estado: puede exigir que el marco de derechos sea efectivo, puede reclamar cuando el Estado no genera las condiciones materiales de posibilidad, puede apelar a las instituciones cuando otro ciudadano o el propio Estado viola su marco de acción.

El segundo nivel es el de la escala colectiva: el ego como parte del soberano. En este nivel, el ego opera junto con otros egos en la escala superior donde reside la soberanía que cedió al Estado. No opera como individuo sino como componente del colectivo: su voz se suma a otras voces, su reconocimiento se suma a otros reconocimientos, su retirada del contrato se suma a otras retiradas. En esta escala, el ego no es acreedor: es constituyente. No reclama al Estado: lo legitima o lo deslegitima.

La distinción es ontológicamente precisa y tiene consecuencias que la teoría política habitualmente mezcla con resultados confusos:

Escala individual: el ciudadano

^APosición: acreedor del Estado. El ciudadano exige el cumplimiento del contrato fiscal.

^AInstrumento: los derechos reconocidos y los mecanismos de exigibilidad.

^AActividad característica: la política — el debate sobre el marco de acción.

Escala colectiva: el soberano

^APosición: constituyente del Estado. El soberano legitima o deslegitima al Estado.

^AInstrumento: el reconocimiento colectivo del contrato fiscal.

^AActividad característica: la legitimación — el voto, la insurrección, el mandato.

Confundir las dos escalas produce errores que el debate político comete con frecuencia: el ciudadano que cree que su queja individual equivale a una expresión de soberanía, el Estado que trata la disconformidad ciudadana como una amenaza a su legitimidad, el movimiento político que cree que su mayoría electoral le da soberanía cuando solo le da poder en la escala del ciudadano.

III. El soberano es ciudadano, pero no todo ciudadano es soberano

Esta proposición —formulada por primera vez en el Capítulo 3 y retomada en los capítulos posteriores— puede ahora desplegarse en toda su extensión.

El ego soberano que cedió su libertad al Estado es, en la escala individual, ciudadano. Eso es ontológicamente necesario: cedió la libertad que lo hacía soberano en esa escala, y recibió a cambio el marco de derechos que lo hace ciudadano. No hay contradicción: es el mismo ego operando en la escala en la que ahora tiene el capital con el que puede actuar.

Pero el ciudadano individual no es soberano. No puede serlo, porque la soberanía es una propiedad de la escala colectiva —emerge del colapso de los

egos soberanos en colectivo— y el ego individual, solo, no produce ese colapso. El ego individual puede tener toda la razón del mundo, puede representar la voluntad más genuina del colectivo, puede ser el más lúcido intérprete de lo que la comunidad necesita. Eso no lo hace soberano: lo hace ciudadano con una posición en el debate político. La soberanía requiere el colapso colectivo, y el colapso colectivo requiere más de un ego.

¿Cuándo el ciudadano recupera la soberanía? Cuando colapsa con otros ciudadanos en la escala colectiva. Ese colapso puede tomar múltiples formas — el voto, la asamblea, la movilización, la huelga, el movimiento social— y no todas ellas requieren la totalidad del colectivo. Basta con que un número suficiente de egos colapsen en colectivo y operen desde la escala soberana para que la soberanía se actualice en ese espacio y ese momento.

La soberanía es así una propiedad que se activa y se desactiva según la escala en que los egos operen. El mismo ego puede ser ciudadano en su relación individual con el Estado y soberano en su participación en una asamblea colectiva. No hay contradicción: hay tránsito de escala.

IV. La legitimación del Estado: cuándo y cómo el soberano habla

El Estado, para existir como lo que es, necesita que el soberano colectivo lo reconozca continuamente como el depositario legítimo de las libertades que le fueron cedidas. Ese reconocimiento no es un acto único y fundacional: es un proceso permanente de renovación del contrato fiscal, que se produce cada vez que los ciudadanos obedecen las leyes, participan en las instituciones, usan los mecanismos de exigibilidad que el Estado provee.

Pero hay momentos en que el soberano colectivo habla de manera más explícita y más concentrada: los procesos electorales, las consultas populares, las asambleas constituyentes.⁹⁹ En esos momentos, el soberano colectivo no solo renueva el contrato fiscal: evalúa si el Estado ha cumplido con las obligaciones que el contrato le impuso y decide si continúa reconociéndolo en los mismos términos, si modifica el contrato, o si lo rescinde.

Esa evaluación —la que ocurre cuando el soberano colectivo ejerce su soberanía de manera concentrada— es el mecanismo de legitimación del Estado. Y la lógica del contrato fiscal produce criterios precisos para esa

evaluación que el debate político ordinario raramente formula con esta claridad:100

El Estado es legítimo cuando genera efectivamente las condiciones materiales de posibilidad para que los ciudadanos ejerzan los derechos reconocidos. No cuando es popular, no cuando tiene un mandato electoral amplio, no cuando sus dirigentes tienen buenas intenciones. Cuando cumple su obligación contractual.

El Estado pierde legitimidad en la medida en que incumple ese contrato: en la medida en que las condiciones materiales de posibilidad no existen, en la medida en que los derechos reconocidos son una ficción, en la medida en que el capital del soberano es malversado. La pérdida de legitimidad no es un juicio moral: es una descripción del estado del contrato fiscal.

El Estado recupera legitimidad cuando restaura las condiciones de cumplimiento del contrato: cuando genera las condiciones materiales de posibilidad que faltaban, cuando repara el daño causado por el incumplimiento previo, cuando el soberano colectivo — evaluando el estado del contrato— decide renovar el reconocimiento.

Incluso los Estados más autoritarios lo saben: no hay Estado que gobierne un territorio sin el reconocimiento mínimo de quienes habitan ese territorio. El Estado que destruye por completo ese reconocimiento no tiene a quien gobernar, y de nada sirve ser el rey de un territorio sin vida. La búsqueda permanente de legitimación —aunque sea forzada, aunque sea manipulada, aunque sea a través de la disforia de identidad que la Parte III examinará— es una constante de todo Estado precisamente porque el Estado es ontológicamente dependiente del reconocimiento del soberano.

101

V. La política y el proselitismo: una distinción desde la escala

Una de las consecuencias más prácticas de la teoría de escalas es la distinción entre política y proselitismo, que el lenguaje ordinario tiende a confundir bajo el término genérico de actividad política.

La política —en el sentido preciso que este sistema le da— es el debate que ocurre en la escala del ciudadano sobre los límites del marco de acción colectivo.¹⁰² Es la discusión sobre la justicia del reparto de derechos, sobre las condiciones materiales de posibilidad, sobre el alcance de las obligaciones del Estado, sobre la interpretación del contrato fiscal en casos concretos. La política es el ciudadano ejerciendo su crédito frente al Estado: exigiendo, cuestionando, proponiendo modificaciones al marco.

El proselitismo, en cambio, es la búsqueda de adhesión a una postura a través de la escala soberana: el intento de convertir la posición de uno en la posición del colectivo, de modo que el soberano —y por tanto el Estado— adopte esa postura como propia. El prosélito no debate dentro del marco: intenta cambiar el marco apelando a la soberanía colectiva.¹⁰³

La distinción no es moral. No se dice que la política es buena y el proselitismo es malo. Se dice que son operaciones diferentes que ocurren en escalas diferentes, y que confundirlas produce efectos que ninguno de los dos objetivos puede alcanzar.

El ciudadano que reclama al Estado mejores condiciones en los hospitales públicos está haciendo política: opera en la escala del ciudadano, exige el cumplimiento del contrato fiscal, usa los mecanismos de exigibilidad disponibles. El movimiento que busca que el soberano colectivo adopte una posición sobre la forma en que debe organizarse el sistema de salud —pública, privada, mixta— está haciendo proselitismo: opera en la escala soberana, busca que el colectivo decida el marco en el que el ciudadano operará. Las dos actividades son legítimas. Son diferentes. Confundirlas —creer que el reclamo ciudadano equivale a una posición soberana, o que la posición soberana puede imponerse sin el reconocimiento colectivo— produce frustración política y erosión del contrato fiscal.

Esta distinción tiene una consecuencia que conviene señalar explícitamente: el proselitismo no es malo en sí mismo. La búsqueda de adhesión a una postura es parte del proceso por el que el soberano colectivo forma su voluntad. Lo que el sistema del contrato fiscal señala es que el proselitismo solo produce efectos legítimos cuando opera en la escala correcta —la soberana— y a través de los mecanismos que esa escala tiene: la persuasión,

el debate público, la demostración de que la postura es coherente con el interés del colectivo.

El proselitismo que opera en la escala del ciudadano —que trata al individuo como si su adhesión equivaliera a soberanía colectiva— no cambia el contrato fiscal: produce la apariencia de un cambio que el Estado puede ignorar porque no ha pasado por la escala donde reside la soberanía.

VI. El voto y la igualdad ontológica: por qué no admite gradaciones

El voto —o cualquier mecanismo de expresión concentrada de la voluntad soberana— es el instrumento por excelencia de la escala soberana. Es el momento en que el ciudadano individual colapsa con otros ciudadanos en la escala del soberano colectivo y ejerce, en ese colapso, la soberanía que cedió al Estado.

La lógica del contrato fiscal produce una conclusión sobre el voto que muchos sistemas políticos formulan como principio democrático pero raramente fundan con precisión ontológica:¹⁰⁴ el voto no admite gradaciones.

La razón es esta: todos los egos que celebraron el contrato fiscal cedieron el mismo tipo de capital —su libertad soberana, su segunda mediación operando bajo su propio marco. No hay un ego que haya cedido más libertad que otro, del mismo modo en que no hay un ego cuya segunda mediación sea ontológicamente más valiosa que la de otro. La libertad cedida es cualitativamente la misma en todos los casos porque es el mismo componente de la fórmula del ego — ϕ_2 bajo el propio marco— con independencia de cuántos recursos materiales tenga el ego que la cede, cuánta educación tenga, cuánta experiencia política, cuánto patrimonio.

Un sistema que asigna más peso al voto de quien tiene más recursos o más educación no está siendo más eficiente ni más racional: está reconociendo que algunos egos cedieron más capital que otros.¹⁰⁵ Pero eso es ontológicamente falso. Todos cedieron lo mismo. Todos tienen el mismo crédito frente al Estado en la escala soberana.

Esto no significa que todos los ciudadanos tengan la misma influencia política —eso sería ignorar que el colapso colectivo se produce con distintas intensidades, que algunos egos tienen mayor capacidad de convocatoria, que los recursos materiales amplían el alcance de la persuasión. Significa que el mecanismo formal de expresión de la voluntad soberana —el voto— no puede asignar pesos diferentes sin traicionar el fundamento ontológico del contrato fiscal.

Todos los egos cedieron ϕ_2 bajo el propio marco. Todos tienen el mismo tipo de crédito frente al Estado. El voto es el mecanismo de expresión de ese crédito en la escala soberana. Un voto ponderado por riqueza, educación o cualquier otro atributo viola la igualdad ontológica del contrato fiscal: cobra más a algunos por el mismo capital que todos cedieron.

VII. La política como niño reclamando la injusticia del hermano

Hay una imagen en el documento fundacional de este libro que merece desarrollarse con extensión porque captura con precisión inusual lo que la política es en el registro de la escala ciudadana.¹⁰⁶

Cuando un niño reclama a sus padres por la injusticia de que a su hermano le entregan más comida o le permiten más libertad para jugar, ese niño está siendo político. No en el sentido de que está buscando poder o construyendo coaliciones. En el sentido más básico y más honesto del término: está tomando una postura ante su colapso con la alteridad, está cuestionando la distribución del marco de acción dentro del colectivo al que pertenece, está exigiendo que el agente que administra el contrato —en este caso los padres— cumpla con la condición de igualdad ontológica que el contrato implica.

Eso es exactamente lo que el ciudadano hace cuando hace política: reclama ante el agente que administra el contrato fiscal —el Estado— que la distribución del marco de acción es asimétrica, que algunos ciudadanos tienen condiciones materiales de posibilidad que otros no tienen, que el contrato no está siendo cumplido con igualdad ontológica.

La imagen del niño no es peyorativa. Es reveladora. Muestra que la política no es una actividad sofisticada reservada a expertos: es una capacidad

ontológica que el ego ejerce naturalmente cada vez que percibe una asimetría en el colectivo al que pertenece. La sofisticación política —el vocabulario, las instituciones, los procedimientos— es la formalización de esa capacidad en la escala del Estado. Pero la capacidad misma es constitutiva del ego social.

Y muestra también el límite de la política en la escala ciudadana: el niño puede reclamar a los padres, pero no puede cambiar las reglas de la casa él solo. Para cambiar las reglas, necesita que los padres las modifiquen —que el agente administrador del contrato responda al reclamo— o necesita que los hermanos se pongan de acuerdo y actúen juntos —que el colectivo ejerza su soberanía. El ciudadano individual tiene el reclamo. El soberano colectivo tiene el poder de cambiar el marco.

VIII. La eutaxia utópica como motor de la escala soberana

Hay una fuerza que impulsa el movimiento entre las dos escalas y que conviene nombrar antes de cerrar la Parte II: la eutaxia utópica.

La eutaxia utópica —definida formalmente en el Cálculo de la Responsabilidad como $EU(t) = E[dX/dt \mid F_t]$,¹⁰⁷ la tasa de crecimiento esperada del capital de vida del sujeto— es la tendencia constitutiva del ego a moverse hacia condiciones de existencia mejores que las actuales. No es un destino fijo ni un ideal que algún día se alcanzará: es una dirección abierta de despliegue, la pulsión permanente del ego hacia una vida mejor.

En la escala del ciudadano, la eutaxia utópica se expresa como insatisfacción con el estado actual del marco de acción: la percepción de que los derechos reconocidos son insuficientes, que las condiciones materiales de posibilidad podrían ser mejores, que el contrato fiscal puede y debe dar más. Esta insatisfacción es constitutiva del ego —el ego que no quiere mejorar sus condiciones es un ego en estado de Aego— y por eso no puede usarse para evaluar si hay fraude *annona* o no. La eutaxia utópica garantiza que siempre habrá insatisfacción; el fraude *annona* requiere algo más que insatisfacción.

En la escala soberana, la eutaxia utópica se expresa como presión colectiva hacia la reforma del contrato fiscal: la voluntad del soberano de que el Estado genere mejores condiciones, de que el marco de acción se amplíe, de

que la deuda del Estado se salde de manera más completa. Esa presión es el motor de la historia política: el soberano que renueva el contrato fiscal siempre negocia condiciones mejores que las del contrato anterior.

Y aquí emerge una tensión que la Parte III examinará con cuidado: la eutaxia utópica impulsa al soberano hacia condiciones cada vez mejores, pero el Estado —como ego colectivo con su propio interés en la autodeterminación— puede resistir esa presión, puede manipularla, puede generar la ilusión de que las condiciones mejoran cuando en realidad la asimetría se profundiza.¹⁰⁸ Eso es el Aego estatal. Eso es el territorio de Eris.

IX. El sistema completo: imagen de síntesis de la Parte II

Antes de cerrar la Parte II conviene trazar la imagen completa del sistema que los capítulos 6 a 9 construyeron, porque es la imagen que la Parte III necesita para examinar su quiebre.

El contrato fiscal: imagen completa

Los actores

^AEgo soberano: tiene identidad, voluntad, ϕ_1 , acto y ϕ_2 bajo su propio marco.

^AEstado: ego colectivo constituido por el colapso de los egos soberanos.

^ACiudadano: el ego soberano después de ceder su libertad al Estado.

^ASoberano colectivo: los ciudadanos operando en la escala colectiva.

El contrato

1. El ego soberano cede su libertad (ϕ_2 bajo su propio marco) al Estado.
2. El Estado recibe ese capital y se constituye como entidad soberana.
3. El Estado reconoce derechos al ciudadano como contraprestación.
4. El ciudadano opera bajo el marco de los derechos reconocidos.

Las obligaciones

^ADel Estado: generar las condiciones materiales de posibilidad para el ejercicio efectivo de los derechos reconocidos.

^ADel ciudadano: operar dentro del marco reconocido, renovar el contrato a través del reconocimiento continuo.

Las escalas

^AEscala individual: el ciudadano exige el cumplimiento del contrato.

^AEscala colectiva: el soberano legitima o deslegitima al Estado.

El motor

La eutaxia utópica: la pulsión permanente hacia mejores condiciones que impulsa al soberano a exigir siempre más del contrato.

Este sistema es coherente, consistente y descriptivamente preciso. Describe lo que el Estado es cuando funciona como lo que el contrato fiscal define. Y describe también, por contraste, lo que ocurre cuando no funciona así.

Cuando el Estado recibe el capital del soberano y no genera las condiciones materiales de posibilidad para el ejercicio de los derechos reconocidos, el sistema entra en desequilibrio. Cuando ese desequilibrio es sistemático — cuando no es un fallo puntual sino una asimetría estructural en la que el Estado usa el capital del soberano para beneficiar a una parte a costa de la otra—, el contrato fiscal está siendo violado. Y esa violación tiene un nombre preciso que la Parte III desarrollará: fraude annona.

La Parte II ha completado su tarea. El contrato fiscal está descrito en sus componentes, en su lógica, en sus consecuencias y en su imagen de conjunto. El ciudadano es acreedor. El Estado es deudor. La escala individual produce política; la escala soberana produce legitimación. El voto no admite gradaciones porque la libertad cedida es ontológicamente la misma en todos los casos. Y la eutaxia utópica garantiza que la presión hacia condiciones mejores nunca cesa.

La Parte III —Eris— examina el momento en que ese sistema se fractura. No como posibilidad abstracta, sino como descripción de los mecanismos concretos por los que el Estado puede dejar de ser lo que el contrato fiscal lo define: el fraude annona, la asimetría estructural, el Aego estatal, y la auditoría que permite distinguir el incumplimiento real de la insatisfacción constitutiva que la eutaxia utópica garantiza que siempre existirá.

Notas

97 La distinción entre escala individual (ciudadano) y escala colectiva (soberano) como dos niveles de organización con propiedades diferentes es la aplicación directa de la teoría de escalas al territorio del contrato fiscal. Ver: Anderson, Philip W. «More Is Different.» *Science* 177 (1972): 393–396 (citado en Caps. 1, 3 y 4). En el contexto político, la distinción corresponde a la diferencia entre el sujeto de derechos (el individuo bajo el derecho constitucional) y el titular de la soberanía (el pueblo o la nación como entidad colectiva). El contrato fiscal formaliza esa diferencia ontológicamente: no es una convención jurídica sino el resultado del colapso entre escalas.

98 Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: Areópago, Apéndice III: «El contrato fiscal: soberanía, deuda y fraude annona», pp. 277– 298. La primera definición del ciudadano como ego soberano que ha aceptado el contrato fiscal y opera bajo el marco de derechos reconocidos. La distinción soberano/ciudadano como diferencia de escala —y no de valor o jerarquía— es allí formulada por primera vez en la colección.

99 Morelos y Pavón, José María. Sentimientos de la Nación (Chilpancingo, 14 de septiembre de 1813), art. 5: «La soberanía dimana inmediatamente del Pueblo, el que sólo quiere depositarla en sus representantes dividiendo los poderes de ella en Legislativo, Ejecutivo y Judiciario.» El proceso electoral como momento en que el soberano colectivo «habla» de manera concentrada es la institucionalización del colapso colectivo en la escala soberana. Ver también: art. 3 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789): «Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation.»

100 Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie* (1922), §7: «Begriffe der Herrschaft», en Kap. I: «Soziologische Grundbegriffe». Ed. Johannes Winckelmann (Tübingen: Mohr, 1980). Weber distingue tres tipos de dominación legítima: racional-legal, tradicional y carismática. La diferencia con el sistema del contrato fiscal: en Weber la legitimidad es una percepción subjetiva de los dominados (creen que la dominación es legítima); aquí la legitimidad es una propiedad estructural del contrato (el Estado es legítimo en la medida en que cumple su obligación contractual). La distinción es importante: en Weber un Estado puede ser legítimo, aunque incumpla su contrato si los dominados lo perciben como legítimo; en el contrato fiscal, la percepción no cambia el estado de la deuda.

101 Reivindicación ontológica del ego, Vol. III: Damasén, Caps. 3-4: «El campo gravitacional del ego» y «Peribea y la pendiente prestada», pp. 61-112. El Aego estatal —el Estado que ha dejado de administrar el capital del soberano para el fin del contrato fiscal— es la aplicación del Aego individual a la escala colectiva. El Aego-Damasén estatal (Estado que no puede reformarse) y el Aego-Peribea estatal (Estado capturado por intereses particulares) se desarrollan con extensión en el Capítulo 10 de este volumen.

102 Arendt, Hannah. *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), Chap. V: «Action», §§24-26, pp. 175-247. La acción política como actividad que ocurre entre iguales en el espacio público —la vita activa en su forma más elevada— es, en Arendt, irreductiblemente plural: no puede producirse en solitario. La convergencia con la teoría de escalas: la soberanía, como la acción política arendtiana, requiere el colectivo. La diferencia: Arendt no distingue entre escala ciudadana (reclamo frente al Estado) y escala soberana (legitimación del Estado); en su modelo toda acción política ocurre en el mismo nivel del espacio público.

103 La distinción entre política como debate interno al marco y proselitismo como intento de cambiar el marco desde afuera tiene un antecedente en la distinción de Habermas entre discurso práctico (legitimación de normas a través del consenso) y negociación estratégica. Ver: Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992), Kap. III: «Rechtsparadigmen», pp. 108-165 (citado en Cap. 4). La

diferencia de este sistema: no es el tipo de argumento (racional vs. estratégico) lo que distingue política de proselitismo, sino la escala en que opera. Ambas pueden ser racionales o estratégicas; lo que las diferencia es si operan en la escala del ciudadano o en la del soberano.

104 Reivindicación ontológica del ego, Vol. III: Afrodita Areia: Damasén, Cap. 12: «El telar de las Moiras», pp. 235–258. La igualdad ontológica de los egos —que se diferencian por intensidad del colapso, no por jerarquía de ser— es el fundamento de por qué el voto no admite gradaciones. La igualdad un-hombre-un-voto es, en el derecho constitucional comparado, un principio difundido, pero frecuentemente fundado en razones democráticas (la soberanía popular) más que ontológicas. El fundamento ontológico del contrato fiscal lo hace más robusto: no depende de que el sistema político acepte la soberanía popular como principio, sino de la estructura del capital cedido.

105 Los sistemas históricos de voto censitario y capacitario —que asignaban el derecho al voto según la riqueza o la educación— son la negación explícita de la igualdad ontológica. El voto censitario fue la norma en la mayor parte de Europa occidental durante el siglo XIX: en Francia antes de 1848, en España hasta 1890, en el Reino Unido hasta las sucesivas Reform Acts. Ver: Rosanvallon, Pierre. *Le sacre du citoyen: Histoire du suffrage universel en France* (Paris: Gallimard, 1992), Caps. 3–5. La justificación liberal del voto censitario —que solo quien tiene un «interés» material en la sociedad debe decidir sobre ella— es refutada directamente por el sistema del contrato fiscal: el «interés» en el contrato no es material sino ontológico, y todos los egos lo tienen en igual medida.

106 La imagen del niño que reclama la injusticia del hermano como imagen fundacional de la política aparece por primera vez en: Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: Areópago, Apéndice III: «El contrato fiscal», p. 291. La imagen señala que la política no es una actividad de élites sino una capacidad constitutiva del ego social: cualquier ego que percibe una asimetría en su colectivo y la señala está siendo político. La sofisticación institucional de la política democrática es la formalización de esa capacidad, no su fundamento.

107 El cálculo de la responsabilidad (Tratado complementario de la colección), Cap. 7: «La eutaxia utópica como proceso estocástico», Definición 7.1: $EU(t) = E [dX/dt \mid F_t]$, p. 112. La eutaxia utópica como tasa de crecimiento esperada del capital de vida, constitutivamente positiva en el ego vivo. La nota técnica: $EU(t) = 0$ señala el Aego (el ego que ha dejado de crecer desde su propio eje). Por extensión, una comunidad cuya eutaxia utópica colectiva es sistemáticamente frustrada por el Estado entra en el equivalente colectivo del Aego: una comunidad que ha internalizado que sus condiciones no pueden mejorar. Eso es lo que la Parte III llama captura del soberano.

108 La tensión entre la eutaxia utópica del soberano (que siempre quiere más) y la tendencia del Estado hacia la autodeterminación propia (que puede resistir esa presión) es la forma política de la tensión entre ego y campo que el Vol. III examinó en el nivel individual. En el nivel colectivo, esa tensión puede resolverse de tres maneras: (1) el Estado cumple y la eutaxia utópica del soberano se satisface progresivamente; (2) el Estado no cumple, pero el soberano no tiene conciencia de la asimetría (disforia de identidad); (3) el Estado no cumple y el soberano lo percibe, produciéndose la fricción que la Parte III examina.



AFRODITA AREIA · V

Parte III

ERIS: El fraude annona y la asimetría

Capítulo 10

La fricción

Cuándo el Estado deja de ser lo que es

La asimetría: el Estado que busca ser soberano en lugar del soberano El Aego estatal: Damasén y Peribea a escala colectiva

«Eris no destruye.

Revela.

*La manzana de la discordia no creó el conflicto entre Hera,
Atenea y Afrodita:*

lo hizo visible.

*La fricción entre el soberano y el Estado no nace cuando el
ciudadano reclama.*

*Nace cuando el Estado deja de ser lo que el contrato fiscal lo
define.»*

— Miguel Hilario Olvera Aguilar

I. Por qué Eris

La diosa Eris —la Discordia— es en la mitología griega la figura que introduce la perturbación en el orden establecido.¹⁰⁹ No la guerra, que tiene sus propios dioses más violentos. La fricción: el elemento que revela que el orden aparente ocultaba una tensión que siempre estuvo ahí.

La Parte III lleva su nombre porque lo que examina no es la destrucción del contrato fiscal —que es un fenómeno límite que los capítulos posteriores abordarán— sino la fricción estructural que el contrato fiscal produce por su propia naturaleza. No hay contrato sin tensión entre las partes. No hay ego colectivo sin la tendencia hacia la autodeterminación más allá del marco

que lo constituyó. No hay soberano sin la pulsión de la eutaxia utópica que lo empuja a exigir siempre más.

La fricción no es el signo de que el sistema ha fallado. Es el signo de que el sistema vive. Un contrato sin tensión entre las partes no es un contrato entre egos soberanos: es una relación de sumisión donde una de las partes ha dejado de ser ego. La fricción es la señal de que los dos términos del contrato fiscal —el soberano y el Estado— siguen siendo entidades con voluntad propia.

Pero hay fricciones y fricciones. Hay la fricción constitutiva —la que emerge de la eutaxia utópica del soberano y de la tendencia del Estado hacia la autodeterminación— y hay la fricción patológica —la que emerge cuando uno de los dos términos del contrato comienza a operar fuera del marco que el contrato le asigna. Este capítulo examina la segunda: cuándo el Estado deja de ser lo que el contrato fiscal lo define y qué produce ese abandono en la relación entre el Estado y el soberano.

II. La tensión constitutiva del contrato fiscal

Antes de examinar la fricción patológica, conviene establecer con precisión la fricción constitutiva. Porque si no se distinguen, cualquier tensión entre el soberano y el Estado puede parecer patológica, y eso produce dos errores simétricamente opuestos: el autoritarismo que llama subversión a la política legítima, y el anarquismo que llama opresión a toda forma de autoridad.

La fricción constitutiva del contrato fiscal nace de tres fuentes que son inseparables de lo que el contrato es:

Primera fuente — la eutaxia utópica: no el soberano siempre querrá más de lo que el Estado puede proveer en el momento presente. Esa es la naturaleza de la tendencia constitutiva del ego hacia condiciones mejores. El soberano que ha alcanzado seguridad querrá prosperidad. El que ha alcanzado prosperidad querrá libertad ampliada. El que ha alcanzado libertad querrá reconocimiento. La insatisfacción no es una falla del contrato: es la expresión de que el soberano sigue siendo ego, sigue teniendo eutaxia utópica, sigue empujando hacia adelante.

Segunda fuente — la tendencia del Estado hacia la autodeterminación:^{III} el Estado, como ego colectivo con su propia identidad, voluntad y mediaciones, tiene también una tendencia hacia la autodeterminación más plena. No en el sentido de que el Estado tenga intereses separados de los del soberano — sus intereses son los del soberano, porque su voluntad son las libertades cedidas por el soberano— sino en el sentido de que el ejercicio de la primera y segunda mediación estatal tiende naturalmente hacia la expansión: más legislación, más ejecución, más regulación, más presencia. Esa tendencia produce tensión con el soberano que quiere conservar el mayor marco de acción posible.

Tercera fuente — la asimetría de información:^{II2} el Estado administra el capital del soberano pero no siempre con la transparencia que el acreedor necesita para verificar el estado de su inversión. El soberano rara vez tiene acceso completo a la información sobre cómo el Estado usa las libertades cedidas. Esa asimetría produce desconfianza, y la desconfianza produce fricción, aunque el Estado esté cumpliendo honestamente su obligación.

Estas tres fuentes de fricción son inseparables del contrato fiscal. No pueden eliminarse sin destruir el contrato: un soberano sin eutaxia utópica no es un soberano sino un sujeto en Aego; un Estado sin tendencia a la autodeterminación no es un ego colectivo sino una burocracia inerte; y la asimetría de información es consecuencia inevitable de que el Estado opera a una escala que ningún ciudadano individual puede supervisar completamente.

La fricción constitutiva, entonces, no es el problema. Es el estado normal del contrato fiscal en una comunidad de egos vivos.

III. Cuándo el Estado deja de ser lo que es

La fricción patológica comienza cuando el Estado deja de operar como lo que el contrato fiscal lo define y comienza a operar como otra cosa. Ese tránsito no suele ser abrupto ni declarado: es gradual, está lleno de justificaciones que suenan razonables dentro del propio marco del Estado, y a menudo es invisible hasta que sus efectos se han acumulado lo suficiente para ser innegables.

¿Qué significa que el Estado deje de ser lo que es? En el registro descriptivo de este sistema, significa una cosa precisa: que el Estado deja de usar el capital del soberano —las libertades cedidas— para generar las condiciones materiales de posibilidad para el ejercicio de los derechos reconocidos, y comienza a usarlo para otro fin.

Ese otro fin puede tomar muchas formas. El Estado puede usar el capital del soberano para perpetuarse en el poder más allá de lo que el contrato fiscal autoriza. Puede usarlo para beneficiar a una parte del soberano a costa de otra. Puede usarlo para generar una dependencia del soberano respecto al Estado que invierta la relación contractual: en lugar de ser el deudor que provee el marco, el Estado se convierte en el proveedor de beneficios discrecionales que el soberano debe agradecer y cuya continuidad depende de la lealtad al Estado. O puede simplemente no usarlo —dejarlo sin aplicar, mantenerlo como capital sin producir el retorno prometido— y operar como si la deuda no existiera.

En todos esos casos, el Estado no está fallando moralmente. Está dejando de ser ontológicamente lo que es. Está operando con la forma del Estado —tiene legislativo, ejecutivo, judicial, territorio, población— pero sin la sustancia que el contrato fiscal le define: la función de generar el marco de acción desde el que el ciudadano puede ser ego en la comunidad.

El Estado que cumple el contrato fiscal: recibe libertades q genera condiciones materiales de posibilidad q el ciudadano ejerce derechos.

El Estado que abandona el contrato fiscal: recibe libertades q las usa para otro fin q el ciudadano no puede ejercer derechos. La diferencia no es moral. Es ontológica: el segundo Estado tiene la forma del Estado pero no su ser.

IV. La asimetría: el Estado que busca ser soberano

Hay una forma específica de abandono del contrato fiscal que merece examen particular porque es la más frecuente y la más difícil de detectar: la asimetría.

La asimetría ocurre cuando el Estado —en lugar de operar como el administrador neutral del capital del soberano— comienza a operar como si él mismo fuera el soberano. Como si las libertades cedidas fueran su propiedad y no un depósito. Como si los derechos reconocidos fueran una concesión y no una deuda. Como si el soberano colectivo existiera para servir al Estado y no el Estado para servir al soberano.

Este desplazamiento —del Estado como administrador al Estado como soberano— produce una asimetría estructural en el contrato fiscal. El Estado sigue recibiendo el capital del soberano —sigue recibiendo libertades, sigue recibiendo legitimación, sigue recibiendo el reconocimiento que lo constituye— pero ya no entrega la contraprestación en los mismos términos. Entrega menos de lo que debe, o entrega de manera selectiva favoreciendo a una parte del soberano sobre otra, o entrega bajo condiciones que convierten el derecho en una dádiva que puede retirarse si el ciudadano no se comporta como el Estado espera.

La asimetría no siempre es intencional. A veces emerge de la lógica interna del ego estatal: la primera mediación —el legislativo— tiende a producir normas que expanden el poder del Estado; la segunda mediación —el ejecutivo— tiende a ejecutarlas de manera que consolida posiciones de ventaja. Sin la presión constante del soberano desde la escala colectiva, esa tendencia se acumula hasta que la asimetría es estructural.

Y a veces sí es intencional: hay actores dentro del Estado —individuos, facciones, grupos de interés— que utilizan el aparato estatal para beneficiarse a sí mismos a costa del soberano. Eso es exactamente lo que el cuarto volumen de esta colección —Areópago— 113 llamó el nodo de diseño invisible: el actor que usa la geometría del campo para producir resultados que lo benefician sin aparecer en el grafo documental de la responsabilidad.

V. El Aego estatal: cuando el ego colectivo deja de crecer desde su eje

En el nivel del ego individual, el Aego es la singularidad donde el ego ha dejado de crecer desde su propio eje.¹¹⁴ El colapso deja de producir asunción: los actos ocurren pero no se integran, o la voluntad pierde su dirección propia y actúa desde la pendiente de otro. El ego en Aego tiene la forma del

ego —sigue actuando, sigue produciendo efectos en el mundo— pero ha perdido la sustancia que lo hace ser ego soberano.

El Estado puede entrar en un estado análogo. Cuando el ego colectivo deja de operar desde el capital que lo constituyó —las libertades del soberano— y comienza a operar desde una lógica que contradice ese capital, el Estado está en Aego. Sigue teniendo la forma del Estado —tiene instituciones, tiene normas, tiene capacidad coercitiva— pero ha perdido la sustancia que el contrato fiscal le define.

Como en el ego individual, el Aego estatal tiene dos formas que el tercer volumen de esta colección describió en el nivel individual y que aquí se aplican a la escala colectiva:

AEGO-DAMASÉN ESTATAL Estructura: alta densidad, nulo movimiento desde el propio eje. El Estado se ha vuelto tan denso —tan consolidado en sus estructuras, tan resistente al cambio, tan identificado con sus propios intereses— que ya no puede moverse hacia el soberano. Tiene presencia total pero sin la función que el contrato le asigna.

Expresión: el Estado que no puede reformarse.

Que responde a toda presión del soberano con más de lo mismo.

Que confunde su propia permanencia con el bien del soberano.

Que trata como amenaza cualquier cambio que venga desde afuera.

AEGO-PERIBEA ESTATAL

Estructura: movimiento activo pero sin eje propio.

El Estado actúa, legisla, ejecuta —pero desde la pendiente de los intereses de una parte del soberano a costa de otra.

Su voluntad ya no son las libertades de todos los egos soberanos: son los intereses de los que han capturado el aparato estatal.

Expresión: el Estado capturado.

Que legisla para los que financian sus campañas. Que ejecuta para los que tienen acceso privilegiado a sus decisiones.

Que se mueve activamente, pero en la dirección del campo ajeno.

Las dos formas del Aego estatal producen efectos distintos sobre el contrato fiscal, pero en los dos casos el resultado es el mismo: el Estado deja de generar las condiciones materiales de posibilidad para el ejercicio de los derechos reconocidos de manera igualitaria para todos los ciudadanos. En el Aego-Damasén estatal, no genera porque no puede moverse. En el Aego-Peribea estatal, genera para algunos y no para otros porque se mueve desde la pendiente de los que lo han capturado.

VI. La vanidad soberana, la rendición y el duelo en el colectivo

El tercer volumen de esta colección — Damasén— ¹¹⁵ describió los procesos por los que el ego individual puede salir del Aego: la vanidad soberana como la recuperación de la conciencia del propio valor, la rendición como el abandono de la resistencia que impide el movimiento, y el duelo como la integración de lo que se perdió durante el período del Aego. Esos tres procesos operan también a escala colectiva, aunque con dinámicas propias que la escala produce.

La vanidad soberana colectiva es el momento en que el soberano colectivo recupera la conciencia de que el Estado le debe —de que el contrato fiscal está en desequilibrio, de que hay una asimetría que no había sido nombrada, de que el capital cedido no está siendo retornado en los términos acordados. No es indignación en el sentido emocional: es reconocimiento ontológico. El soberano que alcanza la vanidad soberana no está enojado con el Estado: ha comprendido la estructura del contrato que el Estado está incumpliendo.

La vanidad soberana colectiva es rara y difícil de producir, porque el Estado —especialmente en el Aego-Peribea— tiene interés en impedirla. Para eso usa lo que el cuarto volumen llamó la disforia de identidad:¹¹⁶ la manipulación del sesgo colectivo para que el soberano se reconozca a sí mismo de un modo que no corresponde a su ser real, de manera que no pueda ver la asimetría porque la confunde con el orden natural de las cosas.

La rendición colectiva es el proceso por el que el soberano abandona la resistencia que impide ver la asimetría. No la resistencia al Estado —esa es política legítima— sino la resistencia interna: la negación de que el contrato está siendo incumplido, el apego a la imagen del Estado que el propio soberano construyó y que ya no corresponde a lo que el Estado es, la incomodidad de tener que reformular el contrato en términos más honestos.

El duelo colectivo es la integración de lo que el soberano perdió durante el período de asimetría: las condiciones materiales de posibilidad que no existieron, los derechos que no pudieron ejercerse, el tiempo de vida que el soberano invirtió en un contrato que no estaba siendo honrado. El duelo colectivo no es resentimiento: es la asunción de la pérdida como parte de la integral del colectivo, de manera que pueda orientar el contrato futuro con mayor precisión.

Estos tres procesos —la vanidad soberana, la rendición y el duelo— son el camino por el que el soberano colectivo puede salir de la relación asimétrica con un Estado en Aego. Y son el fundamento de lo que el Capítulo 13 llamará el ajuste deudor: la reparación que el sistema del contrato fiscal prescribe cuando el Estado ha incumplido.¹¹⁸

VII. La fricción como señal: cómo distinguirla del ruido

El capítulo cierra con una pregunta que tiene consecuencias prácticas decisivas: si la fricción constitutiva siempre existe —porque la eutaxia utópica del soberano garantiza insatisfacción permanente—, ¿cómo se distingue la fricción que señala un problema real de la que es simplemente el estado normal del contrato?¹¹⁹

La distinción no puede hacerse desde la intensidad de la insatisfacción. Un soberano muy insatisfecho puede estar simplemente ejerciendo su eutaxia utópica en condiciones en que el Estado sí está cumpliendo. Un soberano poco insatisfecho puede estar en un estado de Aego-Peribea colectivo —capturado por la disforia de identidad— en condiciones en que el Estado está incumpliendo gravemente.

La distinción tampoco puede hacerse desde la posición política. El soberano de derecha que reclama menos impuestos y el soberano de izquierda que reclama más servicios públicos pueden estar los dos expresando fricción constitutiva legítima, o pueden estar los dos siendo usados por actores que buscan capturar el aparato estatal para beneficio propio. La posición política no determina la naturaleza de la fricción.

La distinción se hace desde la estructura del contrato fiscal. La pregunta que permite distinguir la fricción constitutiva de la patológica no es ¿está el soberano insatisfecho? sino ¿hay una asimetría verificable en el contrato fiscal? Y para responder esa pregunta, el sistema del contrato fiscal tiene un criterio preciso: la eutaxia utópica como contrafáctico.

El criterio de la asimetría verificable: Fricción constitutiva: el soberano quiere más de lo que el Estado puede proveer en el momento presente, pero las condiciones materiales de posibilidad existen para todos en términos de igualdad ontológica. La insatisfacción es real pero no hay asimetría en el contrato. Fricción patológica: el Estado recibió el capital del soberano pero no genera las condiciones materiales de posibilidad, o las genera de manera asimétrica favoreciendo a una parte del soberano sobre otra. La asimetría es verificable: hay ciudadanos cuyo marco de acción es estructuralmente más restringido que el de otros, aunque todos cedieron el mismo capital.

El criterio de la asimetría verificable es el que la Parte III usará en los capítulos siguientes para distinguir el fraude *annona* real de la insatisfacción constitutiva. Y es el que permite al sistema del contrato fiscal operar en registro descriptivo —sin prescribir resultados ni tomar posiciones políticas— mientras produce criterios de evaluación del contrato que son precisos, aplicables y verificables.

VIII. La manzana de Eris: lo que la fricción revela

En el mito, Eris lanzó la manzana de oro al banquete de los dioses con la inscripción para la más hermosa.¹²⁰ Esa manzana no creó el conflicto entre Hera, Atenea y Afrodita: reveló una competencia que ya existía como tensión latente en el Olimpo. La fricción que la manzana produjo fue el instrumento de visibilidad de algo que los dioses preferían no ver.

La fricción entre el soberano y el Estado tiene esa misma función. No crea el problema: lo revela. Cuando el soberano reclama, cuando la insatisfacción se hace visible, cuando la tensión entre la eutaxia utópica del soberano y la tendencia del Estado hacia la autodeterminación llega a un punto que no puede ignorarse, lo que ocurre no es la aparición súbita de un conflicto que no existía. Es la visibilidad de una asimetría que estaba ahí, acumulándose, esperando el momento en que el sistema ya no pudiera absorberla.

En ese sentido, la fricción es valiosa, aunque sea incómoda. El Estado que suprime la fricción —que elimina los mecanismos por los que el soberano puede expresar su insatisfacción, que trata el reclamo ciudadano como una amenaza a su estabilidad— no está resolviendo el problema del contrato fiscal: está impidiendo que el problema sea visible. Y un problema invisible no se resuelve: se acumula hasta que la fricción que produce ya no puede contenerse en los canales institucionales.

La Parte III no busca suprimir la fricción. La examina. Describe sus mecanismos, sus formas, su intensidad, y los criterios que permiten distinguir la fricción que señala un incumplimiento real del contrato fiscal de la que es simplemente el pulso normal de un sistema vivo. Y desde esa descripción, construye los instrumentos —el fraude *annona*, el ajuste deudor, la eutaxia utópica como contrafáctico— que el soberano necesita para evaluar el estado de su inversión y decidir cómo responder.

Este capítulo ha establecido el marco de la Parte

III. La fricción constitutiva es el estado normal del contrato fiscal: la señal de que el soberano sigue siendo ego y el Estado sigue siendo ego colectivo con tendencia hacia la autodeterminación. La fricción patológica comienza cuando el Estado deja de operar desde el capital del soberano y comienza a operar desde una lógica que contradice ese capital. Y el Aego estatal —en sus formas *Damasén* y *Peribea*— es la descripción ontológica de los dos modos en que ese abandono puede producirse.

El capítulo siguiente da nombre preciso a la forma más grave de fricción patológica: el fraude *annona*. El incumplimiento estructural del contrato

fiscal que convierte al ciudadano de acreedor a víctima, y que tiene en el sistema del contrato fiscal un nombre tomado de la tradición romana que lo describió con exactitud antes de que hubiera filosofía suficiente para explicarlo.

Notas

109 Hesíodo. *Teogonía*, vv. 225–232. Ed. y trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez (Madrid: Gredos, 1978). La genealogía de Eris: hija de la Noche (Nyx), hermana de la Muerte, la Destrucción, el Sueño y el Olvido. Sus hijos son el Esfuerzo penoso (Ponos), el Olvido, el Hambre, los Dolores, los Combates, las Batallas, los Homicidios, las Matanzas, las Disputas, las Mentiras, las Ambigüedades, la Ilegalidad, el Extravío y el Juramento. La funcionalidad de Eris en la mitología no es la destructiva de Ares sino la reveladora: introduce el elemento perturbador que hace visible lo que estaba latente.

110 El cálculo de la responsabilidad (Tratado complementario de la colección), Cap. 7: «La eutaxia utópica como proceso estocástico», Definición 7.1: $EU(t) = E [dX/dt \mid F_t]$. La eutaxia utópica como tendencia constitutiva del ego a moverse hacia mejores condiciones de existencia. La nota aquí es que $EU(t) > 0$ en el ego vivo garantiza insatisfacción permanente —el ego siempre quiere más— de modo que la insatisfacción del soberano no puede usarse como indicador de incumplimiento del contrato fiscal. Para eso se necesita el criterio de la asimetría verificable, desarrollado en el Capítulo 12.

111 La tendencia de los aparatos estatales hacia la expansión de su propio poder —independientemente de la voluntad del soberano que los constituyó— ha sido descrita desde múltiples perspectivas. Weber, Max. «Bürokratie». En *Wirtschaft und Gesellschaft*, Kap. VI (Tübingen: Mohr, 1980): la burocracia como forma organizacional que tiende a la permanencia y la expansión porque su lógica interna favorece la reproducción. Niskanen, William A. *Bureaucracy and Representative Government* (Chicago: Aldine-Atherton, 1971): el modelo del «burócrata maximizador de presupuesto» como descripción de la tendencia expansiva del aparato estatal. La diferencia

con este sistema: aquí la tendencia no es psicológica (el burócrata que quiere más poder) sino ontológica (el ego colectivo que tiende hacia la autodeterminación más plena).

112 La asimetría de información entre el Estado y el ciudadano como fuente de fallo en la relación principal-agente es un problema central en la teoría económica del Estado. Stiglitz, Joseph E. «The Theory of 'Screening,' Education, and the Distribution of Income.» *American Economic Review* 65, no. 3 (1975): 283–300. Arrow, Kenneth J. «The Economics of Moral Hazard: Further Comment.» *American Economic Review* 58, no. 3 (1968): 537–538. En el contrato fiscal, la asimetría de información no es solo un problema de eficiencia sino ontológico: impide al acreedor verificar el estado de su inversión, que es el tercer derecho que el ciudadano tiene sobre el Estado (Cap. 7 de este volumen).

113 Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: Afrodita Areia: Areópago, Cap. 5: «La jerarquía causal: diseño sobre ejecución», pp. 71–90, y Cap. 9: «La narrativa del dolo y quién la controla», pp. 143–160. El «nodo de diseño invisible» como el actor que usa la geometría del campo —la estructura institucional— para producir resultados que lo benefician sin que su nombre aparezca en el grafo documental de la responsabilidad. La captura del Estado por intereses particulares es la forma colectiva de este mecanismo.

114 Reivindicación ontológica del ego, Vol. III: Afrodita Areia: Damasén, Cap. 3: «El campo gravitacional del ego», pp. 61–88, y Cap. 4: «Peribea y la pendiente prestada», pp. 89–112. El Aego-Damasén como el ego que ha llegado a ser un punto fijo atractor del campo relacional: tiene presencia total, determina la trayectoria de todos los que lo rodean, pero no crece desde su propio eje. El Aego-Peribea como el ego cuya voluntad opera desde la pendiente del campo ajeno, no desde el propio eje. El retorno desde ambas formas requiere perturbación orientada en la dirección del eigenvector positivo: ver El cálculo de la responsabilidad, Teorema 3.1.

115 Reivindicación ontológica del ego, Vol. III: Damasén, Caps. 8–10: «La vanidad soberana», «La rendición» y «El duelo», pp. 149– 212. Los tres procesos del retorno desde el Aego: (1) la vanidad soberana como la

recuperación de la conciencia del propio valor y la percepción de la asimetría; (2) la rendición como el abandono de la resistencia interna que impide el movimiento; (3) el duelo como la integración de lo que se perdió durante el período de Aego. La aplicación a escala colectiva que este capítulo hace es una extensión que el Vol. III solo esbozó.

116 Gramsci, Antonio. *Quaderni del carcere (1929-1935)*, Q13: «Noterelle sulla politica del Machiavelli», §§17-18. Ed. Valentino Gerratana (Torino: Einaudi, 1975). La hegemonía como el proceso por el que el grupo dominante obtiene el consenso «espontáneo» de los dominados para que acepten como naturales las relaciones de dominación. En el lenguaje del contrato fiscal, la hegemonía gramsciana es la captura de la idiosincrasia colectiva —el sesgo del ego estatal— de manera que el soberano no pueda ver la asimetría porque la ha internalizado como el orden natural. La disforia de identidad es la forma ontológica de lo que Gramsci llamó hegemonía.

117 Reivindicación ontológica del ego, Vol. III: Damasén, Cap. 11: «La disforia de identidad», pp. 215-238. La disforia de identidad como el proceso por el que el sesgo del ego es manipulado sistemáticamente para que el sujeto se reconozca a sí mismo de un modo que no corresponde a su ser real. A escala colectiva: la idiosincrasia colectiva manipulada para que el soberano acepte como natural una asimetría del contrato fiscal que no lo es. Para el desarrollo de esta dinámica en el plano estatal, véase en este volumen, cap. 10, § V, «El Aego estatal: cuando el ego colectivo deja de crecer desde su eje».

118 El ajuste debitor como concepto se introduce en el Capítulo 13 de este volumen. El término es anticipado aquí porque el proceso del retorno del soberano desde el Aego —vanidad soberana, rendición, duelo— desemboca naturalmente en la exigencia del ajuste: una vez que el soberano reconoce la asimetría del contrato fiscal, el paso siguiente es cuantificar el daño y establecer la forma de su reparación. Ver también: El cálculo de la responsabilidad, Cap. 8: «Cuantificación del daño total», pp. 144-178, y en particular el Teorema 8.1 sobre la descomposición del daño en $T_{\text{invertido}}$, T_{impedido} y $\Delta T_{\text{trayectoria}}$.

119 El criterio de la asimetría verificable —que el soberano insatisfecho no es evidencia de fraude *annona*, pero sí lo es la restricción estructural diferenciada del marco de acción— conecta con el protocolo de auditoría que el Capítulo 12 desarrolla en cinco pasos. La eutaxia utópica como contrafáctico: la trayectoria que el soberano habría recorrido si el Estado hubiera cumplido el contrato es la referencia frente a la que se mide la asimetría real. Ver: El cálculo de la responsabilidad, Cap. 7: «La eutaxia utópica como proceso estocástico», pp. 108–134.

120 La historia de la manzana de oro de Eris pertenece al ciclo troyano. La fuente más completa es Higino, Cayo Julio. *Fabulae*, 92: «Eris, quod ad nuptias Pelei et Thetidis invitata non fuerat, malum aureum inscripsit 'pulcherrimae' inter deas misit». El *Cypria* (poema épico del ciclo troyano, perdido) narraba el Juicio de Paris; lo conocemos por el resumen de Proclo. La manzana no creó la rivalidad entre Hera, Atenea y Afrodita —esa rivalidad existía como estructura del Olimpo— sino que la hizo visible al forzar una decisión que antes podía postergarse indefinidamente.

Capítulo II

El fraude annona

Definición: la recaudación sin contraprestación

Los tres pilares romanos rotos: *fides*, *utilitas*, *debitor*

¿Solo el Estado comete fraude annona? Los casos límite

Lo que el soberano no puede robarse a sí mismo

«La annona era el suministro.

El Estado romano recaudaba para proveerla.

Cuando recaudaba y no proveía, había fraude.

Dos mil años después, el mecanismo es el mismo.

Solo ha cambiado el nombre de lo que se recauda.»

— Miguel Hilario Olvera Aguilar

I. El nombre y su origen

La annona era, en la Roma antigua, el suministro anual de grano que el Estado producía, distribuía y garantizaba a la población.¹²¹ No era caridad: era una obligación estructural del Estado romano hacia los ciudadanos que lo sustentaban con sus tributos. El Estado recaudaba —en dinero, en grano, en tiempo de servicio militar— y a cambio garantizaba el suministro que hacía posible la vida en la ciudad. Cuando el Estado recaudaba y no entregaba el suministro, cuando los funcionarios desviaban el grano para beneficio propio, cuando la promesa del Estado no se cumplía en la realidad de los mercados y los graneros, los romanos tenían un nombre para eso: fraude de la annona.

El término es antiguo. El mecanismo que describe es eterno.

Este libro adopta ese término y lo generaliza¹²² porque captura con precisión inusual la estructura del incumplimiento del contrato fiscal. El Estado moderno no recauda grano: recauda libertades. Los ciudadanos no depositan trigo en los graneros del Estado: depositan su segunda mediación soberana en el capital del contrato fiscal. Y la contraprestación no es el suministro de alimentos: son las condiciones materiales de posibilidad para el ejercicio de los derechos reconocidos.

Pero la estructura es exactamente la misma. El Estado recibe el capital del soberano y se compromete a entregar algo a cambio. Cuando recibe y no entrega — cuando el capital está en manos del Estado, pero la contraprestación no llega al ciudadano— hay fraude annona.

II. Definición precisa: qué es el fraude annona

El fraude annona es el incumplimiento estructural del contrato fiscal: la situación en que el Estado, habiendo recibido el capital del soberano —las libertades cedidas que lo constituyen como entidad soberana— no genera las condiciones materiales de posibilidad que permitan al ciudadano ejercer los derechos reconocidos.

Tres elementos de la definición merecen precisión:

Primero: incumplimiento estructural.¹²³ El fraude annona no es un fallo puntual del Estado —una institución que no funciona un día, una ley que produce efectos no previstos, un programa que fracasa por mala implementación. Es un incumplimiento que afecta la estructura misma de la relación entre el Estado y el ciudadano: que no produce condiciones materiales de posibilidad de manera sistemática, para un grupo de ciudadanos o para el soberano en su conjunto, durante un período suficientemente extendido como para que no pueda atribuirse a causas accidentales.

Segundo: habiendo recibido el capital. El fraude annona requiere que el Estado haya recibido efectivamente el capital del contrato fiscal. Un Estado que no tiene ningún capital —que es tan débil que literalmente no puede recaudar nada— no comete fraude annona cuando no provee: simplemente no tiene los medios. El fraude annona requiere la asimetría entre lo recibido

y lo entregado: el Estado tiene el capital y no lo aplica al fin para el que fue recibido.

Tercero: no genera condiciones materiales de posibilidad. El criterio de incumplimiento no es que el Estado no produce resultados —el ciudadano no puede exigir que el Estado le cure, le emplee o le dé una casa. Es que el Estado no genera el marco estructural desde el que esos resultados son posibles. La ausencia de ese marco —no la ausencia del resultado— es lo que define el fraude *annona*.

Fraude *annona*:

Estado recibe capital del soberano (libertades cedidas)

^AEstado no genera condiciones materiales de posibilidad para el ejercicio de los derechos reconocidos
= Incumplimiento estructural del contrato fiscal.

No es falla moral. Es contradicción interna del ser del Estado: tiene la forma del contrato pero no su sustancia.

III. Tres nociones de tradición romana articuladas en el análisis del fraude *annona*

Este capítulo articula tres nociones provenientes de la tradición jurídica romana —*fides*, *utilitas* y la posición del *debitor*— para analizar el fraude *annona*. Las notas siguientes remiten a sus antecedentes por separado; su presentación conjunta como pilares explicativos del incumplimiento es la síntesis conceptual que propone aquí *Caelus*.

I. La *fides* — La buena fe

Principio: el Estado no puede exigir lo que él mismo imposibilita. El Estado que recauda el capital del soberano — que exige las libertades, que requiere la obediencia a las leyes, que demanda el reconocimiento de su autoridad— y luego no entrega la contraprestación prometida viola la *fides*: la buena fe que sostiene cualquier relación contractual. La *fides* no es una virtud moral opcional. Es la condición de posibilidad del contrato: sin ella, lo que el

Estado llama contrato es en realidad una confiscación con apariencia de reciprocidad.

II. La *utilitas* — La utilidad pública

Principio: el tributo no es un fin en sí mismo, sino un medio para la *utilitas*.

Los jurisconsultos romanos entendían que el tributo —la recaudación del Estado— solo tiene causa jurídica en la medida en que produce la utilidad pública que justifica su existencia. Un tributo que no genera esa utilidad pierde su causa y se convierte en despojo.

En el sistema del contrato fiscal: las libertades cedidas por el soberano solo tienen causa en la contraprestación que el Estado reconoce.

Un Estado que recibe libertades sin generar condiciones materiales de posibilidad ha vaciado la causa del contrato. Recauda sin producir *utilitas*.

III. El *debitor* — El Estado como deudor

Principio: el ciudadano es acreedor de la realidad, no beneficiario de la caridad.

El reconocimiento de que el Estado es deudor — no benefactor, no padre, no soberano gracioso que concede— cambia la posición del ciudadano: de receptor pasivo de lo que el Estado decide entregar a titular de un crédito exigible frente a un deudor que incumple.

El fraude *annona* es el Estado que, habiendo recibido el depósito del soberano, entra en default: tiene el capital y no entrega lo que el contrato especificó.

En esta síntesis, los tres pilares no son independientes: se sostienen mutuamente.^{125 126} La *fides* fundamenta la relación contractual. La *utilitas* le da causa. El *debitor* le da estructura de exigibilidad. El fraude *annona* los viola en cadena: al no generar la *utilitas*, rompe la *fides*; al romper la *fides*, convierte al deudor en un actor que niega su deuda; y al negar la deuda, destruye la posición del ciudadano como acreedor.

IV. ¿Solo el Estado comete fraude annona?

La pregunta tiene una respuesta que requiere matiz, porque la respuesta simple —solo el Estado— es descriptivamente inexacta, y la respuesta opuesta —cualquiera puede cometerlo— borra la distinción que hace al concepto útil.

El fraude annona en sentido estricto es un incumplimiento del contrato fiscal, y el contrato fiscal tiene como parte obligada al Estado. En ese sentido, solo el Estado puede cometerlo en su forma primaria: es el Estado quien recibió el capital del soberano, es el Estado quien contrajo la obligación de generar las condiciones materiales de posibilidad, y es el Estado quien incumple cuando esas condiciones no existen.

Pero el fraude annona puede cometerse también en forma derivada, cuando actores que no son el Estado —ciudadanos, corporaciones, grupos de interés— usan el aparato estatal para generar la asimetría que el contrato fiscal prohíbe.¹²⁷¹²⁸ En ese caso, el fraude no lo comete el ciudadano directamente: lo comete el Estado cuando permite que su aparato sea usado para producir asimetrías en el cumplimiento del contrato. El actor particular es el instrumento; el Estado es el que tiene la obligación incumplida.

Esto tiene consecuencias precisas para dos casos que el debate ordinario suele confundir:

Caso 1: el evasor fiscal

El ciudadano que no paga impuestos está incumpliendo una obligación que el contrato fiscal le impone en la escala ciudadana.

Ese incumplimiento puede imputarse como fraude fiscal en el sentido jurídico ordinario.

No es fraude annona: el ciudadano no recibió el capital del soberano ni contrajo la obligación de generar condiciones materiales de posibilidad.

Es un incumplimiento de ciudadano, no de Estado.

Caso 2: el beneficiario de programas sociales

El ciudadano que accede a los beneficios que el Estado le ofrece

—subsidios, transferencias, programas públicos— no comete fraude *annona* aunque esos programas sean mal diseñados o ineficientes.

El soberano no puede robarse a sí mismo: los recursos del Estado son el capital del soberano que fue administrado por el Estado.

Cuando el Estado los distribuye al soberano — aunque sea de manera imperfecta— está realizando, en alguna medida, la contraprestación del contrato.

Llamar fraude a esa distribución invierte la lógica del contrato fiscal.

La segunda aclaración del ejemplo tiene consecuencias políticas que conviene señalar explícitamente. Hay una posición que acusa de fraude a los ciudadanos que se benefician de programas sociales, como si estuvieran tomando algo que no les pertenece. En el sistema del contrato fiscal esa acusación está invertida: esos ciudadanos son el soberano accediendo a parte del retorno de su propia inversión. El fraude, si lo hay, está en el diseño del programa —en si el Estado usó el capital del soberano para producir la *utilitas* prometida o para producir dependencia política— no en el ciudadano que accede a lo que el Estado le ofrece.

V. Lo que el soberano no puede robarse a sí mismo

Este punto merece su propia sección porque es contraintuitivo y tiene consecuencias prácticas que el debate político habitualmente ignora.¹²⁹

Los espacios públicos —las plazas, los parques, las playas, los monumentos, las instituciones— son del soberano. No en sentido figurado ni simbólico: en sentido ontológico preciso. El Estado los administra con el capital que el soberano le depositó, y por tanto los administra en nombre del soberano y para el soberano. El ciudadano que usa el espacio público no está tomando prestado algo que le pertenece al Estado: está usando algo que le pertenece al soberano del que forma parte.

La consecuencia es directa: no se puede restringir el acceso del ciudadano al espacio público sin que esa restricción sea una violación del contrato fiscal. Cerrar una plaza, privatizar una playa, limitar el acceso a una institución pública por razones de capacidad económica

—todas esas acciones son el Estado impidiendo que el ciudadano acceda a lo que el propio soberano construyó con su capital.

Del mismo modo, el soberano no puede robarse a sí mismo en los programas redistributivos. Cuando el Estado toma recursos del capital del soberano y los redistribuye entre los ciudadanos que tienen menos acceso al marco de derechos —los programas de transferencias, los subsidios, las prestaciones— no está robando a los ciudadanos que aportaron más para dárselo a los que aportaron menos. Está aplicando el capital del soberano a la función que el contrato fiscal le asigna: generar condiciones materiales de posibilidad para el ejercicio de los derechos reconocidos. El soberano es el colectivo completo, y el capital del colectivo completo se aplica a las condiciones del colectivo completo.

Esto no resuelve el debate sobre cuánto redistribuir ni cómo hacerlo: esas son preguntas políticas que el sistema del contrato fiscal no responde porque no prescribe resultados. Lo que sí resuelve es la pregunta de si la redistribución viola en principio el contrato fiscal: no lo viola, porque el capital que se redistribuye es del soberano colectivo y la redistribución busca generar las condiciones del soberano colectivo.

VI. Las formas del fraude annona: una tipología descriptiva

El fraude annona no tiene una sola forma. Se manifiesta de maneras diferentes según qué parte del contrato fiscal está siendo violada y con qué mecanismo.¹³⁰ Lo que sigue no es una lista exhaustiva: es una tipología de las formas más reconocibles, con el propósito de hacer visible la estructura que todas comparten.

Fraude annona por omisión: el Estado recibe el capital del soberano y simplemente no genera las condiciones materiales de posibilidad. No hay malversación activa: hay ausencia. El Estado que no construye hospitales en territorios donde viven ciudadanos, que no regula los mercados en los que el

ciudadano debe operar, que no crea los mecanismos de exigibilidad de los derechos reconocidos, está cometiendo fraude *annona* por omisión. Es el modo más difícil de ver porque la ausencia no produce víctimas visibles — produce ciudadanos que simplemente nunca pudieron ejercer lo que el contrato les prometió.

Fraude *annona* por captura: el Estado genera condiciones materiales de posibilidad, pero de manera asimétrica, favoreciendo a una parte del soberano sobre otra. El Estado capturado por intereses particulares —el Aego-Peribea estatal del capítulo anterior— es el caso paradigmático: las instituciones existen, las normas están escritas, pero su aplicación beneficia sistemáticamente a quienes tienen acceso privilegiado al aparato estatal. El derecho existe en papel; el marco de acción efectivo es más amplio para unos que para otros.

Fraude *annona* por ficción: el Estado produce las formas del cumplimiento sin el contenido. Legisla derechos sin presupuesto para implementarlos. Crea instituciones sin capacidad para operar. Promulga normas que no puede hacer cumplir. En todos esos casos, el Estado ha ejecutado su primera mediación —el legislativo ha actuado— pero su segunda mediación —el ejecutivo— no produce el resultado que el acto legislativo prometía. Esto es lo que el volumen del contrato fiscal: Nómeno desarrollará como la ficción del devengo: el Estado que devengó la promesa sin tener el respaldo material para cumplirla.

Fraude *annona* por desvío: el Estado usa el capital del soberano para un fin diferente del que el contrato fiscal especifica. No es que el capital se pierda: es que se aplica a consolidar el poder del propio Estado, a favorecer a los grupos que controlan el aparato estatal, a producir beneficios para actores privados a costa del soberano colectivo. El desvío es la forma más grave de fraude *annona* porque implica una intencionalidad —el capital fue redirigido deliberadamente— y produce los efectos más duraderos sobre la estructura del contrato fiscal.

VII. El fraude annona y la posición del soberano: acreedor de la realidad

Una de las consecuencias más importantes del concepto de fraude annona es el cambio que produce en la posición del ciudadano que lo sufre. Esa posición es algo que el lenguaje político ordinario raramente ha formulado con esta precisión, y que sin embargo cambia completamente la naturaleza de la relación entre el soberano y el Estado.¹³¹

El ciudadano que vive en un contexto de fraude annona no es simplemente una víctima de la mala gestión del Estado. No es un desafortunado que tuvo la mala suerte de nacer en un territorio mal gobernado. No es un beneficiario de la caridad estatal que lamentablemente no llegó. Es el titular de un crédito exigible frente a un deudor que incumple.

Esa distinción —de víctima a acreedor— tiene consecuencias en tres territorios:

En el territorio del reclamo: el acreedor no pide, exige. No espera la generosidad del deudor: activa los mecanismos de exigibilidad del contrato. El soberano que comprende que hay fraude annona no está pidiendo al Estado que sea más generoso: está exigiendo que salde la deuda que contrajo. El tono es diferente, la postura es diferente, y los mecanismos son diferentes.

En el territorio de la legitimidad: el acreedor tiene legitimidad para exigir, aunque el deudor sea poderoso. El ciudadano que vive en condiciones de fraude annona no necesita justificar su reclamo apelando a valores morales que el Estado puede rechazar: tiene un crédito estructural que emerge de la lógica del contrato fiscal. La legitimidad del reclamo no depende de que el Estado acepte los valores del reclamante: depende de que el Estado haya recibido el capital y no haya entregado la contraprestación.

En el territorio de la reparación: el acreedor que sufrió el incumplimiento del deudor tiene derecho a la reparación del daño causado por ese incumplimiento. No simplemente a que el Estado comience a cumplir desde ahora: a que el daño causado durante el período de incumplimiento sea reconocido y reparado. Ese es el ajuste *debitor*, que el capítulo siguiente desarrollará.

VIII. Lo que el fraude *annona* no es: tres aclaraciones necesarias

Antes de cerrar el capítulo conviene establecer tres negaciones que delimitan el concepto con precisión, porque sin ellas el fraude *annona* puede convertirse en un término que lo explica todo y por tanto no explica nada.

El fraude *annona* no es toda insatisfacción con el Estado.¹³² La eutaxia utópica garantiza que el soberano siempre querrá más de lo que el Estado puede proveer en el momento presente. Esa insatisfacción es constitutiva del ego, no es una señal de incumplimiento del contrato. El fraude *annona* requiere la asimetría verificable: que el Estado no genere las condiciones materiales de posibilidad, no que esas condiciones sean insuficientes según la expectativa del soberano.

El fraude *annona* no determina la forma de la solución. El sistema del contrato fiscal describe lo que ocurre cuando el contrato es incumplido, no cómo debe resolverse el incumplimiento. La solución —si debe ser más gasto público, más regulación, más redistribución, o alguna otra forma de generar las condiciones materiales de posibilidad— es una pregunta política que el soberano debe responder en la escala colectiva. El fraude *annona* dice que hay un problema. No prescribe la solución.

El fraude *annona* no depende de la intención del Estado.¹³³ A diferencia del fraude en el sentido jurídico ordinario —que requiere dolo, intención de defraudar— el fraude *annona* es estructural: ocurre cuando la asimetría existe, con independencia de si el Estado la produjo deliberadamente o por negligencia, por incapacidad o por captura. La ausencia de intención puede ser relevante para determinar la forma del ajuste *debitor*, pero no para determinar si hay fraude *annona*. La deuda existe con independencia de las intenciones del deudor.

El fraude *annona* está definido. Es el incumplimiento estructural del contrato fiscal: el Estado que recibe el capital del soberano y no genera las condiciones materiales de posibilidad para el ejercicio de los derechos reconocidos. Afecta los tres principios de raíz romana que este capítulo

articula como pilares analíticos —la *fides*, la *utilitas* y la posición del *debitor*— y convierte al ciudadano de beneficiario en acreedor de una deuda que el Estado contrajo y no ha saldado.

El capítulo siguiente introduce el instrumento que el sistema del contrato fiscal tiene para medir ese incumplimiento con precisión —la eutaxia utópica como criterio de auditoría— y distinguir con criterios verificables el fraude annona real de la insatisfacción constitutiva que el ego soberano siempre producirá. Sin ese instrumento, el fraude annona es un concepto poderoso, pero sin filo. Con él, es una herramienta de diagnóstico que puede aplicarse a situaciones concretas y producir respuestas que el sistema puede verificar.

Notas

121 Digesta Iustiniani (533 d.C.), Lib. XLVIII, Tit. XII: «De lege Iulia de annona». La ley Julia de annona (atribuida a Cayo Graco, 123 a.C., y reformada por Julio César y Augusto) penalizaba el acaparamiento, adulteración y desvío del suministro de grano. Codex Theodosianus (438 d.C.), Lib. XIV, Tit. IV: «De pistoribus»: regulación del gremio de panaderos como servicio público vinculado al suministro urbano. La annona como obligación estructural del Estado romano —y no como caridad— es un principio establecido en el período republicano tardío y sistematizado en el Imperio. Ver: Rickman, Geoffrey. *The Corn Supply of Ancient Rome* (Oxford: Clarendon Press, 1980), Caps. 3–5.

122 Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: Afrodita Areia: Areópago, Apéndice III: «El contrato fiscal: soberanía, deuda y fraude annona», pp. 277–298. Primera aparición del concepto de fraude annona en la colección. El término se introduce allí como anticipación del desarrollo que este volumen realiza en extenso.

123 La distinción entre incumplimiento puntual (accidental, reparable) e incumplimiento estructural (sistemático, constitutivo de la relación entre las partes) es central en el derecho de contratos. Restatement (Second) of Contracts (American Law Institute, 1981), §241: «Circumstances Significant in Determining Whether a Failure is Material». En el derecho romano:

Digesta, Lib. XIX, Tit. I: «De actione empti venditi». El criterio de este sistema para distinguir el fraude annona de un simple fallo del Estado —la sistematicidad y la atribución no accidental— es coherente con la distinción entre breach material e immaterial del derecho anglosajón.

124 Cicerón, Marco Tulio. *De Officiis* (44 a.C.), Lib. I, §20–21: «omnis autem iustitia fundamentum est fides». La fides como el fundamento de toda justicia —la confianza en que quien prometió cumplirá. Ed. y trad. Walter Miller, Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1913). La aplicación al contrato fiscal: el Estado que recauda sin proveer viola la fides que hace posible cualquier relación contractual. Para el derecho romano clásico, la fides no es solo una virtud moral sino un principio jurídico con consecuencias procesales: la actio de dolo permitía al perjudicado reclamar por violación de la buena fe. Ver: Digesta, Lib. IV, Tit. III: «De dolo malo».

125 Cicerón, Marco Tulio. *De Officiis*, Lib. II, §73–74: sobre los tributos como instrumentos de la utilitas publica —la utilidad pública— que justifican su existencia. La distinción entre tributum iustum (el que produce utilidad pública) y tributum iniustum (el que no la produce) tiene antecedentes en la tradición estoica de Cicerón. Ver también: Digesta, Lib. L, Tit. XVI, §247: «Publicanus dicitur qui publico fruitur» —el que administra lo público es responsable de la utilitas que lo público debe producir.

126 Bonfante, Pietro. *Corso di diritto romano* (Roma: Sampaolesi, 1925), Vol. IV: «Le obbligazioni», Cap. III: «Il debito e la responsabilità». La distinción entre debitum (la deuda) y obligatio (el vínculo jurídico que la garantiza) en el derecho romano clásico. El deudor como el sujeto vinculado a entregar, hacer o no hacer algo a otro: su posición no se extingue por la incapacidad, sino que se transforma en obligación de reparar el daño. Ver también: Digesta, Lib. XLVI, Tit. III: «De solutionibus et liberationibus»: solo el pago (solutio) extingue la obligación.

127 El análisis del Estado capturado por intereses particulares tiene una literatura amplia en ciencias políticas. Stigler, George J. «The Theory of Economic Regulation.» *Bell Journal of Economics and Management*

Science 2, no. 1 (1971): 3–21. El modelo de captura regulatoria: las industrias reguladas tienden a capturar a los reguladores y usar el aparato del Estado para beneficiar sus propios intereses a costa del público. En el sistema del contrato fiscal, la captura no es solo un problema de incentivos económicos: es la forma política del Aego-Peribea estatal (Cap. 10).

128 Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: Areópago, Cap. 4: «El nodo necesario como criterio», pp. 55–70, y Cap. 11: «El daño secundario: la falsa imputación como acto causal autónomo», pp. 179–196. La imputación de responsabilidad al actor particular que usa el aparato estatal sigue la misma lógica que la responsabilidad del diseñador del campo: el nodo sin el cual la asimetría no se habría producido de esa forma específica es responsable, con independencia de si operó directamente o a través de la estructura estatal.

129 Digesta Iustiniani, Lib. XLVII, Tit. II: «De furtis». El principio romano de que el soberano no puede robarse a sí mismo —*nemo sibi furtum facit*— tiene aplicación directa al debate sobre los programas redistributivos: los recursos administrados por el Estado son del soberano, y su distribución hacia los miembros del soberano no puede ser constitutivamente un fraude. La pregunta jurídica y política pertinente no es si la redistribución viola el contrato fiscal (no lo viola) sino si el mecanismo de redistribución es el más eficiente para generar las condiciones materiales de posibilidad prometidas.

130 Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: Areópago, Apéndice III, pp. 287–291. La distinción entre fraude *annona* por omisión, por captura, por ficción y por desvío aparece en germen en el Apéndice III del Vol. IV. Este capítulo la desarrolla sistemáticamente. Ver también el volumen en preparación: El contrato fiscal: Nómeno, que desarrolla la ficción del devengo — el Estado que legisla derechos sin el respaldo material para implementarlos — con extensión.

131 El cálculo de la responsabilidad (Tratado complementario de la colección), Cap. 8: «Cuantificación del daño total», Teorema 8.1: descomposición del daño en $T_{\text{invertido}}$ (pérdida inmediata), T_{impedido} (costo acumulado del período de privación) y $\Delta T_{\text{trayectoria}}$ (pérdida persistente de pendiente futura). La distinción entre el acreedor que exige y el beneficiario que recibe — que este capítulo establece conceptualmente —

es el fundamento que hace posible el cálculo: para que haya daño cuantificable se necesita una parte con derecho exigible y un incumplimiento verificable.

132 El cálculo de la responsabilidad, Cap. 7: «La eutaxia utópica como proceso estocástico», §7.3: «La eutaxia utópica como contrafáctico», pp. 118–128. La construcción del contrafáctico —la trayectoria que el soberano habría recorrido si el Estado hubiera cumplido el contrato— como instrumento de auditoría del fraude annona. La eutaxia utópica garantiza que $EU(t) > 0$ en el soberano vivo, lo que significa que la insatisfacción siempre existirá; el fraude annona requiere la brecha verificable entre la trayectoria real y el contrafáctico.

133 La independencia del fraude annona respecto a la intención del Estado —su carácter estructural y no doloso— distingue al sistema del contrato fiscal de los enfoques que requieren dolo para imputar responsabilidad. Esta posición es coherente con el argumento central del Vol. IV Areópago: la responsabilidad sigue a la causalidad, no a la intención. El nodo sin el cual el daño no se habría producido de esa forma específica es responsable independientemente de si quiso producirlo. Ver: Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: Areópago, Cap. 1: «Qué hace el dolo», pp. 3–18.

Capítulo 12

La eutaxia utópica como criterio de auditoría

$EU(t) = E [dX/dt | F_t]$: la trayectoria esperada del soberano

Cómo distinguir el fraude annona de la insatisfacción constitutiva

La asimetría como condición necesaria: dónde buscar la violación real

La solvencia del Estado como condición del ajuste

«No toda insatisfacción es injusticia.

El ego que no quiere más está en Aego.

Pero no toda insatisfacción es la misma:

la que nace de querer lo que todavía no existe y la que nace de no tener lo que ya se pagó son dos cosas radicalmente distintas.

La eutaxia utópica las distingue.»

— Miguel Hilario Olvera Aguilar

I. El problema del criterio

El capítulo anterior definió el fraude annona con precisión y señaló en su cierre el problema que ese concepto deja abierto: si la eutaxia utópica garantiza que el soberano siempre querrá más de lo que el Estado puede proveer, ¿cómo se distingue la insatisfacción que señala un fraude annona real de la que es simplemente el estado constitutivo del ego que empuja hacia adelante?

Sin un criterio que responda esa pregunta, el fraude annona se convierte en una acusación que puede lanzarse en cualquier dirección: cualquier ciudadano insatisfecho puede reclamar que el Estado está incumpliendo el

contrato fiscal, y cualquier Estado puede rechazar ese reclamo diciendo que la insatisfacción es constitutiva y no señala incumplimiento real. El concepto pierde su filo analítico y se convierte en herramienta retórica.

El sistema del contrato fiscal tiene un instrumento para resolver ese problema: la eutaxia utópica como contrafáctico. No como medida de la insatisfacción —que es siempre real y siempre presente— sino como trayectoria de referencia desde la cual puede medirse si hay una desviación que va más allá de la insatisfacción constitutiva y señala un incumplimiento estructural del contrato.

Este capítulo construye ese instrumento.

II. La eutaxia utópica: recapitulación y precisión

La eutaxia utópica fue introducida formalmente en el Cálculo de la Responsabilidad como:¹³⁴

$EU(t) = E[dX/dt | F_t]$ La esperanza condicional de la derivada del proceso de bienestar $X(t)$. Es la tasa de crecimiento esperada del capital de vida del sujeto en el instante t , dado todo lo que se sabe hasta ese momento.

En términos ontológicos: la eutaxia utópica es la tendencia constitutiva del ego a moverse hacia condiciones de existencia mejores que las actuales. No es un destino fijo —no hay una utopía que algún día se alcance— sino una dirección abierta de despliegue: la pulsión permanente hacia adelante que hace al ego ser ego y no un estado estático.

La eutaxia utópica tiene dos propiedades que son decisivas para su función como criterio de auditoría:

Primera propiedad — es positiva por defecto:¹³⁵ $EU(t) > 0$ significa que el sujeto espera estar mejor en el futuro que en el presente. Esa expectativa es constitutiva del ego vivo: un ego cuya eutaxia utópica es cero o negativa — que no espera mejorar— está en Aego, ha perdido la dirección propia. Por eso la insatisfacción con el estado actual siempre está presente en el ego soberano: es la expresión de que $EU(t) > 0$, de que hay una distancia entre dónde está y dónde podría estar.

Segunda propiedad — es contrafáctica:¹³⁶ la eutaxia utópica describe no solo la trayectoria que el ego está recorriendo sino la trayectoria que recorrería en ausencia de obstáculos externos que la interrumpieran. Es la línea de base desde la cual puede medirse el daño: lo que el sujeto habría alcanzado si el contrato fiscal hubiera sido honrado versus lo que alcanzó en condiciones de fraude annona.

Esta segunda propiedad es la que hace a la eutaxia utópica útil como criterio de auditoría. No mide la insatisfacción —que siempre existe. Mide la desviación de la trayectoria real respecto de la trayectoria esperada. Y esa desviación, cuando es atribuible al incumplimiento del contrato fiscal y no a factores externos o a decisiones del propio ego, es la medida del fraude annona.

III. La trayectoria esperada del soberano: el contrafáctico como referencia

Para usar la eutaxia utópica como criterio de auditoría es necesario construir el contrafáctico: la trayectoria que el soberano colectivo habría recorrido si el Estado hubiera cumplido el contrato fiscal. Esa trayectoria no es imaginaria ni arbitraria: puede estimarse con evidencia concreta, del mismo modo en que el Cálculo de la Responsabilidad estima la eutaxia utópica individual en casos de daño.¹³⁷

El contrafáctico del soberano se construye con tres tipos de evidencia:

Comparadores estructurales:¹³⁸ comunidades con características similares — demografía, recursos naturales, posición geográfica, historia institucional— que sí tienen las condiciones materiales de posibilidad para el ejercicio de los derechos reconocidos. Si una comunidad con características estructurales comparables ha logrado ciertas condiciones y otra no, la diferencia puede atribuirse al cumplimiento diferencial del contrato fiscal.

Trayectoria histórica:¹³⁹ la tendencia de la propia comunidad antes del período de fraude annona. Si una comunidad venía mejorando en ciertas condiciones y ese progreso se interrumpió o se revirtió en un período específico, la interrupción puede usarse como referencia para estimar la trayectoria que habría continuado en ausencia del incumplimiento.

Compromisos formales del Estado: las normas, leyes, planes y presupuestos con los que el Estado se comprometió a generar ciertas condiciones en ciertos plazos. Si el Estado prometió formalmente —en su primera mediación, el legislativo— generar ciertas condiciones materiales de posibilidad y no las generó, la brecha entre la promesa y la realidad es directamente medible sin necesidad de construir un contrafáctico más elaborado.

La combinación de estos tres tipos de evidencia produce una estimación del contrafáctico que puede usarse para evaluar si la desviación entre la trayectoria real del soberano y la trayectoria esperada es atribuible al fraude annona o a factores externos que el Estado no controla.

IV. El protocolo de auditoría: cinco pasos

Con la eutaxia utópica como instrumento de referencia, el sistema del contrato fiscal puede producir un protocolo de auditoría que permite evaluar si hay fraude annona de manera sistemática y verificable. Lo que sigue no es un procedimiento jurídico ni un manual de política pública: es la descripción ontológica de los pasos que la evaluación del contrato fiscal requiere.

PROTOCOLO DE AUDITORÍA DEL CONTRATO FISCAL

Paso 1 — Identificar al sujeto del contrato

¿Es el soberano colectivo el que está siendo afectado, o es un ciudadano individual en su relación con el Estado?

Si es un ciudadano individual, el instrumento no es el fraude annona sino los mecanismos ordinarios de exigibilidad de derechos.

Si es el soberano colectivo —un grupo identificable de ciudadanos o la comunidad en su conjunto— continuar al Paso 2.

Paso 2 — Verificar la asimetría

¿Hay ciudadanos cuyo marco de acción es estructuralmente más restringido que el de otros, aunque todos cedieron el mismo capital?

Si la asimetría existe, continuar al Paso 3.

Si no existe asimetría verificable, la insatisfacción es constitutiva.

Paso 3 — Construir el contrafáctico

¿Cuál es la trayectoria que el soberano habría recorrido si el Estado hubiera generado las condiciones materiales de posibilidad? Usar comparadores estructurales, trayectoria histórica y compromisos formales del Estado para estimar $EU(t)$ sin fraude.

Paso 4 — Medir la desviación

¿Cuánto se desvía la trayectoria real del soberano de la trayectoria esperada según el contrafáctico? Esa desviación —medida en condiciones de vida, derechos no ejercidos, trayectorias interrumpidas— es la magnitud del fraude annona.

Paso 5 — Evaluar la solvencia del Estado

¿Tiene el Estado las condiciones materiales para generar el ajuste deudor? Si sí: el ajuste debe producirse. Si no: soberano y Estado deben actuar en sintonía para alcanzar la eutaxia utópica colectiva posible.

El protocolo tiene cinco pasos porque los cinco son necesarios. Saltarse el primero confunde la escala del reclamo. Saltarse el segundo convierte toda insatisfacción en fraude. Saltarse el tercero hace imposible medir la magnitud del incumplimiento. Saltarse el cuarto hace imposible calcular el ajuste. Y saltarse el quinto produce exigencias que el Estado genuinamente no puede cumplir, lo que destruye el contrato fiscal en lugar de restaurarlo.

V. Cómo distinguir el fraude annona de la insatisfacción constitutiva

El segundo paso del protocolo —la verificación de la asimetría— es el más importante y el que requiere mayor precisión, porque es donde la distinción entre fraude annona e insatisfacción constitutiva se decide.

La insatisfacción constitutiva tiene una estructura característica: es difusa, afecta a todos los ciudadanos en proporciones similares, y no produce

asimetría verificable entre grupos. El soberano que en general siente que el Estado podría hacer más —que los hospitales podrían ser mejores, que las escuelas podrían ser más eficientes, que la seguridad podría ser mayor— está expresando eutaxia utópica. Eso es señal de que el ego soberano está vivo y empujando hacia adelante. No es señal de fraude annona.

El fraude annona tiene una estructura diferente: produce asimetría. Hay ciudadanos cuyas condiciones materiales de posibilidad son estructuralmente menores que las de otros, aunque todos hayan cedido el mismo capital. Esa asimetría puede medirse —no solo sentirse— porque tiene expresiones concretas: diferencias en la esperanza de vida, en el acceso efectivo a los servicios públicos, en la capacidad de ejercer los derechos formalmente reconocidos, en la trayectoria de bienestar a lo largo del tiempo.

Insatisfacción constitutiva

El soberano reclama que los hospitales públicos tienen lista de espera. La lista de espera existe en toda la comunidad en proporciones similares. Hay una brecha entre las condiciones actuales y las que la eutaxia utópica desea. No hay asimetría verificable entre grupos.

q Insatisfacción constitutiva. No hay fraude annona.

Fraude annona

El soberano de una comunidad indígena reclama que los hospitales públicos no existen en su territorio, mientras que en el territorio adyacente de otra comunidad con características similares sí existen. Ambas comunidades cedieron el mismo capital al Estado. Hay una asimetría verificable en el marco de acción.

q Fraude annona. El Estado no generó condiciones materiales de posibilidad de manera igualitaria para dos grupos que cedieron el mismo capital.

La distinción no siempre es tan clara como en el ejemplo. Hay casos en que la asimetría existe, pero es atribuible a factores que el Estado no controla —geografía, densidad poblacional, recursos naturales disponibles. En esos

casos, el protocolo debe evaluar si el Estado hizo lo que estaba en su capacidad hacer dado esos factores, o si la asimetría resulta de la omisión o el desvío de recursos que el Estado sí controlaba.¹⁴⁰ La respuesta a esa pregunta determina si hay fraude *annonae* o simplemente la expresión de límites reales que el contrato fiscal no puede resolver.

VI. La solvencia del Estado como condición del ajuste

El quinto paso del protocolo introduce una dimensión que el concepto de fraude *annonae* por sí solo no puede resolver: la solvencia del Estado. Y es una dimensión que el sistema del contrato fiscal debe enfrentar con honestidad, porque ignorarla produce exigencias imposibles que destruyen el contrato en lugar de restaurarlo.¹⁴¹

La solvencia del Estado, en este sistema, no es únicamente financiera. Es la solvencia ontológica —la pregunta de si el Estado tiene las condiciones materiales para producir el ajuste deudor— que incluye recursos financieros, pero también capacidad institucional, contexto político, voluntad colectiva del soberano y tiempo disponible para la restauración.

El Estado insolvente que ha cometido fraude *annonae* no está exento de la deuda: la deuda existe con independencia de la capacidad de pago. Pero la forma en que la deuda puede saldarse depende de lo que el Estado puede efectivamente hacer en el momento en que el ajuste se exige. Y hay una consecuencia que el sistema del contrato fiscal produce que es contraintuitiva, pero ontológicamente precisa:

Cuando el Estado no tiene solvencia para el ajuste deudor, el soberano y el Estado deben actuar en sintonía para alcanzar la eutaxia utópica colectiva posible.

Esto significa que el soberano no puede exigir lo que el Estado genuinamente no puede proveer sin contribuir a las condiciones que lo harían posible. El soberano que exige seguridad mientras permite que sus miembros alimenten la inseguridad no está ejerciendo el contrato fiscal: está exigiendo el retorno de una inversión que él mismo no está realizando. El contrato fiscal es bilateral:¹⁴² el Estado debe generar las condiciones, pero el

soberano también debe contribuir al capital que hace posible esas condiciones.

Esta reciprocidad no absuelve al Estado cuando hay fraude annona. La insolvencia del Estado puede ser el resultado de décadas de desvío del capital soberano — el Estado que no construyó las instituciones necesarias porque desvió los recursos— y en ese caso la insolvencia misma es parte del daño que el ajuste debitor debe reparar. Pero la reciprocidad sí modifica la forma del ajuste: no puede ser unilateral cuando el contrato fiscal es bilateral.

VII. La eutaxia utópica colectiva: lo que el soberano puede esperar

Una última precisión antes de cerrar el capítulo, porque tiene consecuencias que el debate político confunde con frecuencia.

La eutaxia utópica del soberano colectivo — EU_colectivo(t)— no es simplemente la suma de las eutaxias utópicas individuales. Es la propiedad emergente del colectivo en la escala soberana: la tasa de crecimiento esperada del capital de vida del soberano como entidad colectiva, dado el estado del contrato fiscal y las condiciones materiales disponibles.

Y esa eutaxia utópica colectiva tiene un límite que la individual no tiene del mismo modo: está acotada por lo que el Estado puede efectivamente producir dado su capital, sus instituciones y el contexto en que opera. El soberano que establece su eutaxia utópica colectiva por encima de ese límite no está siendo injusto —la eutaxia siempre empujará hacia arriba— pero está estableciendo una expectativa que el contrato fiscal no puede honrar en el plazo que desea.

La eutaxia utópica como criterio de auditoría no dice cuánto debe querer el soberano: eso no puede regularse y no debe regularse. Dice cuánto puede exigir en términos de deuda contractual, distinguiendo:¹⁴³

Lo que el soberano quiere pero el Estado no debe todavía: q Insatisfacción constitutiva. Motor de la política. Exigible en la escala ciudadana como presión por mejores condiciones. Lo que el soberano pagó y el Estado no entregó: q Fraude annona. Deuda contractual. Exigible en la escala soberana como ajuste debitor. Lo que el soberano pagó pero el Estado no

puede entregar todavía por insolvencia no fraudulenta: ^q Deuda diferida. Exigible pero con plan de cumplimiento progresivo. Requiere acción conjunta del soberano y el Estado.

VIII. Un ejemplo completo: la seguridad como caso de auditoría

El argumento abstracto se vuelve más preciso con un ejemplo que recorra el protocolo completo. La seguridad es un caso paradigmático porque es un derecho que casi todo Estado reconoce formalmente, que el soberano casi siempre siente insuficiente, y donde la distinción entre insatisfacción constitutiva y fraude *annonae* es especialmente difícil de hacer sin un criterio preciso.

Paso 1 — ¿Es el soberano colectivo el afectado? La inseguridad afecta a una comunidad identificable: la población de una ciudad o región donde la tasa de delitos violentos es estructuralmente más alta que en territorios comparables. No es un ciudadano individual.

Es el soberano colectivo de esa comunidad.

^q Continuar.

Paso 2 — ¿Hay asimetría verificable?

La tasa de delitos violentos en la comunidad A es tres veces mayor que en la comunidad B, con características demográficas y económicas comparables.

La comunidad A tiene menos policías por habitante, menos iluminación pública, menos programas de prevención. Ambas comunidades pagan los mismos impuestos y cedieron el mismo capital al Estado.

^q Hay asimetría verificable. Continuar.

Paso 3 — ¿Cuál es el contrafáctico?

La comunidad B, con características similares, tiene tasas de delincuencia significativamente menores y las condiciones materiales de posibilidad para ejercer el derecho a la seguridad. Ese es el contrafáctico: la trayectoria que la comunidad A habría recorrido con el mismo marco.

Paso 4 — ¿Cuál es la magnitud de la desviación?

La diferencia en tasa de delincuencia, multiplicada por los años en que la asimetría ha existido y por el capital de vida afectado de los ciudadanos de la comunidad A, produce una estimación del daño acumulado. Ese daño — medido en términos de $T_{\text{invertido}} + T_{\text{impedido}} + \Delta T_{\text{trayectoria}}$ — es la magnitud del fraude.

Paso 5 — ¿Tiene el Estado solvencia para el ajuste?

Si el Estado tiene los recursos y la capacidad institucional para generar las condiciones materiales de posibilidad en la comunidad A, el ajuste deudor debe producirse de manera proporcional al daño. Si no tiene solvencia inmediata, debe establecerse un plan de cumplimiento progresivo con medidas verificables, mientras el soberano contribuye a no alimentar las condiciones que mantienen la inseguridad.

El ejemplo muestra que el protocolo no produce respuestas simples ni prescribe soluciones específicas.¹⁴⁴ Produce un diagnóstico estructural: hay fraude anónima de magnitud X, el Estado tiene o no tiene solvencia para el ajuste, y el ajuste debe tomar tal o cual forma. Las decisiones sobre cómo generar las condiciones materiales de posibilidad —más policías, más prevención, más desarrollo económico, alguna combinación— son decisiones políticas que el soberano debe tomar en la escala colectiva. El protocolo dice que hay una deuda y cuánto vale. No dice cómo saldarla.

IX. Lo que el protocolo no puede hacer

Como todo instrumento, el protocolo de auditoría tiene límites que conviene declarar con la misma honestidad con que el Cálculo de la Responsabilidad declaró los suyos.

No puede resolver casos de causalidad difusa.¹⁴⁵ Cuando múltiples factores contribuyen a la asimetría —el Estado, la historia, actores privados, la geografía, decisiones del propio soberano— el protocolo puede identificar la asimetría pero no siempre puede atribuirla con precisión al incumplimiento del Estado. Esos casos requieren el análisis del grafo causal que el Areópago desarrolló.

No puede establecer la solución. El protocolo dice si hay fraude annona y cuánto vale la deuda. No dice cómo saldarla. Esa es una decisión política que pertenece a la escala soberana, no una consecuencia que el sistema del contrato fiscal puede deducir.

No puede operar sin evidencia.¹⁴⁶ El contrafáctico requiere comparadores, trayectoria histórica y compromisos formales. Sin esa evidencia, el protocolo puede aplicarse en principio, pero no puede producir estimaciones verificables. La auditoría del contrato fiscal requiere transparencia del Estado —la tercera obligación del acreedor que el Capítulo 7 estableció— y en su ausencia, la auditoría solo puede ser aproximada.

No puede resolver la disforia de identidad.¹⁴⁷ Si el soberano ha sido capturado por la disforia de identidad —si su sesgo colectivo ha sido manipulado para que no vea la asimetría o para que la confunda con el orden natural— el protocolo puede existir como instrumento pero el soberano no puede usarlo porque no tiene acceso a la perspectiva desde la que la asimetría se hace visible.

La eutaxia utópica como criterio de auditoría está construida. Es el instrumento que distingue la insatisfacción constitutiva del fraude annona, que mide la magnitud del incumplimiento del contrato fiscal, y que evalúa la solvencia del Estado para el ajuste. El protocolo de cinco pasos la operacionaliza de manera sistemática y verificable.

El capítulo siguiente da el paso final de la Parte III: el ajuste deudor. La forma concreta que toma la reparación del fraude annona —la justicia restaurativa que el sistema del contrato fiscal prescribe como respuesta al incumplimiento— y el cálculo de lo que le corresponde al soberano que vivió bajo condiciones de asimetría durante un período medible en tiempo de vida.

Notas

134 El cálculo de la responsabilidad (Tratado complementario de la colección), Cap. 7: «La eutaxia utópica como proceso estocástico», Definición 7.1, p. 112: $EU(t) = E [dX/dt \mid F_t]$. La formalización matemática completa de la eutaxia utópica como proceso estocástico adaptado. El proceso $X(t)$ que modela el bienestar del sujeto es un proceso de Itô: $dX(t) = \mu(t) dt + \sigma(t) dW(t)$, donde $\mu(t)$ es la tendencia (drift) y $\sigma(t)dW(t)$ el componente estocástico (ruido). La eutaxia utópica $EU(t) = \mu(t) > 0$ en el ego vivo.

135 La propiedad de positividad de la eutaxia utópica ($EU(t) > 0$) en el ego vivo es análoga al principio de no-arbitraje en finanzas: el agente racional siempre espera mejorar su posición, del mismo modo que no hay arbitraje en un mercado eficiente (la ganancia esperada de mantener una posición de riesgo es positiva). Ver: Black, Fischer y Scholes, Myron. «The Pricing of Options and Corporate Liabilities.» *Journal of Political Economy* 81, no. 3 (1973): 637–654. La analogía es estructural: la eutaxia utópica es la tasa de rendimiento esperado del capital de vida, que debe ser positiva en el sujeto que no ha entrado en Aego.

136 El uso del contrafáctico como instrumento de evaluación del daño tiene larga tradición en el análisis económico del derecho. Calabresi, Guido. *The Costs of Accidents: A Legal and Economic Analysis* (New Haven: Yale University Press, 1970), Cap. 5: el contrafáctico como la situación que habría existido sin el evento dañoso. Posner, Richard A. *Economic Analysis of Law*, 9.^a ed. (New York: Wolters Kluwer, 2014), Cap. 7: la cuantificación del daño como diferencia entre la trayectoria real y la contrafáctica. El cálculo de la responsabilidad, Cap. 7, §7.3: «La eutaxia utópica como contrafáctico», pp. 118–128: formalización de este principio en el registro ontológico del ego.

137 El cálculo de la responsabilidad, Cap. 7: «La eutaxia utópica como contrafáctico», §7.3, pp. 118–128 (referencia desarrollada en la nota 136). Allí se estima una trayectoria contrafáctica individual en casos de daño. Aplicar ese procedimiento al soberano colectivo y al cumplimiento del contrato

fiscal es la extensión propuesta en este capítulo; no debe confundirse con una aplicación ya validada por la obra citada.

138 El método de los comparadores estructurales para establecer el contrafáctico tiene equivalentes en la econometría de políticas públicas. El método de diferencias en diferencias (*difference-in-differences*) compara la trayectoria de un grupo afectado por una política con la de un grupo de control similar. Ver: Card, David y Krueger, Alan B. «Minimum Wages and Employment: A Case Study of the Fast-Food Industry in New Jersey and Pennsylvania.» *American Economic Review* 84, no. 4 (1994): 772–793. El principio es el mismo: la diferencia entre el grupo afectado y el grupo de control, en ausencia de otros factores diferenciadores, es atribuible al elemento que los distingue.

139 La trayectoria histórica como base del contrafáctico tiene fundamento en la jurisprudencia de daños. Cuando una empresa era rentable antes de un evento dañoso y perdió rentabilidad después, el tribunal usa la trayectoria pre-daño para estimar lo que habría ganado. Ver: Farnsworth, E. Allan. *Contracts*, 4.^a ed. (New York: Aspen, 2004), Cap. 12: «Remedies», §12.1: el principio de que el demandante tiene derecho a ser colocado en la posición en que estaría si no hubiera ocurrido el incumplimiento (*expectation interest*). El contrafáctico del soberano aplica este principio a la escala colectiva.

140 Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: Areópago, Cap. 5: «La jerarquía causal: diseño sobre ejecución», pp. 71–90, y Apéndice II: «El Areópago como protocolo de auditoría causal», pp. 265–276. El análisis del grafo causal para atribuir la asimetría a causas específicas es el complemento necesario del protocolo de auditoría del contrato fiscal cuando la causalidad es difusa.

141 La solvencia como condición del ajuste tiene antecedentes en el derecho de insolvencia. *Digesta Iustiniani*, Lib. XLII, Tit. I: «De re iudicata et de effectu sententiarum et de interlocutionibus omnium iudicum». El principio romano de que la ejecución de la sentencia está condicionada a los bienes del deudor: *ultra posse nemo obligatur* —nadie está obligado más allá de sus posibilidades. El Código de Comercio mexicano, art. 87: la

quiebra no extingue la deuda, sino que modifica las condiciones de cumplimiento. En el sistema del contrato fiscal, la insolvencia del Estado modifica la forma del ajuste, pero no extingue la obligación.

142 La bilateralidad del contrato fiscal —el Estado debe generar condiciones, el soberano debe contribuir al capital— tiene antecedentes en el derecho de contratos. Restatement (Second) of Contracts §225: «Effect of a Failure to Render a Performance». El incumplimiento del deudor no libera al acreedor de sus propias obligaciones cuando esas obligaciones son condición de que el deudor pueda cumplir. En el contrato fiscal: el soberano que no contribuye a las condiciones que hacen posible el cumplimiento del Estado (seguridad, instituciones, capital social) no puede exigir ese cumplimiento de la misma manera que si contribuyera.

143 La distinción entre insatisfacción constitutiva (exigible en la escala ciudadana como presión política), fraude annona (exigible en la escala soberana como ajuste deudor) y deuda diferida (exigible con plan progresivo) produce un mapa de los tipos de reclamo posibles en la relación soberano-Estado. Esta tricotomía no aparece explícitamente en la literatura de la filosofía política, aunque tiene elementos comunes con: Rawls, John. *A Theory of Justice* (1971), §§38–39: la distinción entre «ideal theory» (cómo debe ser la sociedad justa) y «non-ideal theory» (cómo actuar en condiciones de injusticia parcial). La diferencia: aquí la distinción es ontológica (qué tipo de deuda existe) y no normativa (qué debemos hacer).

144 El cálculo de la responsabilidad, Cap. 8: «Cuantificación del daño total», Teorema 8.1: descomposición del daño en $T_{\text{invertido}}$ (pérdida inmediata en el instante del daño), T_{impedido} (costo acumulado del período de privación) y $\Delta T_{\text{trayectoria}}$ (pérdida persistente de pendiente futura). En el ejemplo de la seguridad: $T_{\text{invertido}}$ = el daño inmediato en cada instancia de violencia; T_{impedido} = el costo acumulado durante el período en que la comunidad vivió con mayor inseguridad que la comunidad comparadora; $\Delta T_{\text{trayectoria}}$ = la diferencia persistente en el capital de vida futuro resultante de la desviación de trayectoria.

145 Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: *Afrodita Areópago*, Cap. 5: «La jerarquía causal: diseño sobre ejecución», pp. 71–90, y Apéndice II: «El

Areópago como protocolo de auditoría causal», pp. 265–276 (véase la nota 140). Esas secciones desarrollan el análisis del grafo causal que aquí se requiere cuando varias causas contribuyen a una asimetría. La aplicación del protocolo a los casos de incumplimiento del contrato fiscal corresponde a este capítulo.

146 La transparencia como obligación estructural del Estado-deudor frente al soberano-acreedor fue establecida en el Cap. 7 de este volumen como el tercer derecho del ciudadano: el derecho a que la inversión sea auditable. Sin transparencia el protocolo de auditoría no puede operar, porque el contrafáctico no puede construirse sin acceso a la información sobre cómo el Estado usó el capital del soberano. Ver también: Stiglitz, Joseph E. «On Liberty, the Right to Know, and Public Discourse: The Role of Transparency in Public Life» (Oxford: Oxford Amnesty Lecture, 1999). Repr. en: *Globalisation and its Discontents* (New York: Norton, 2002), Appendix.

147 Reivindicación ontológica del ego, Vol. III: Damasén, Cap. II: «La disforia de identidad», pp. 215–238. La disforia de identidad como el proceso por el que el sesgo del ego es manipulado sistemáticamente para que el sujeto no pueda ver la asimetría que existe. A escala colectiva: el soberano capturado por la disforia de identidad ha internalizado la asimetría como el orden natural y no puede activar el protocolo de auditoría porque no reconoce la brecha entre lo que recibió y lo que le correspondía recibir. Este es el límite más profundo del protocolo: no puede operar si el soberano no tiene acceso a la perspectiva desde la que la asimetría se hace visible.

Capítulo 13

El ajuste deudor

Justicia restaurativa, no punitiva: el registro descriptivo

El cálculo del daño en vida: $T_{\text{invertido}} + T_{\text{impedido}} + \Delta T_{\text{trayectoria}}$

Caso ilustrativo: la asimetría de derechos y la restauración del marco

*«La justicia restaurativa no pregunta qué merece el culpable.
Pregunta qué debe el deudor y cómo puede saldarlo.
La primera pregunta mira al pasado. La segunda mira hacia
adelante. El ajuste deudor es la segunda.»*
— Miguel Hilario Olvera Aguilar

I. El nombre y su lógica

El término ajuste deudor combina dos elementos que este sistema ha usado con precisión a lo largo de todo el libro. Deudor¹⁴⁸ es el deudor en latín: el que tiene una obligación pendiente, el que debe algo a otro por haberlo recibido. El ajuste es la operación por la que la deuda se reconoce, se cuantifica y se salda en los términos que el contrato especifica.

El ajuste deudor es, entonces, el proceso por el que el Estado —identificado como deudor en incumplimiento del contrato fiscal— reconoce la deuda, cuantifica el daño causado por ese incumplimiento y genera las condiciones para saldarlo. No es un castigo. No es una sanción. No es la expresión de la indignación moral del soberano ante la traición del Estado. Es la lógica contractual aplicada con consistencia: el deudor que incumplió debe la deuda más el daño causado por el incumplimiento.

Esa distinción —entre castigo y ajuste— no es cosmética. Tiene consecuencias que determinan la naturaleza de lo que el sistema del contrato fiscal puede producir y lo que no puede producir.

El castigo mira al pasado: busca que el culpable sufra en proporción a lo que hizo. El ajuste mira hacia adelante: busca que el daño sea reparado y que el contrato pueda restaurarse sobre bases que honren lo que fue violado. El sistema del contrato fiscal produce ajuste, no castigo. Y esa es precisamente la razón por la que puede operar en registro descriptivo sin convertirse en un programa de venganza política.

II. Justicia restaurativa, no punitiva

La distinción entre justicia restaurativa y justicia punitiva no es nueva en la teoría del derecho.¹⁴⁹ La justicia punitiva pregunta: ¿qué merece quien hizo el daño? La respuesta es el castigo: una privación proporcional al daño causado, que se justifica por el hecho del daño y no por su reparación. La justicia restaurativa pregunta: ¿qué necesita quien sufrió el daño para que su trayectoria pueda restaurarse? La respuesta es el ajuste: lo que sea necesario para que el daño sea reconocido, cuantificado y compensado.

El sistema del contrato fiscal opera en el registro de la justicia restaurativa por una razón ontológica, no solo ética: el contrato fiscal no es una relación moral entre el soberano y el Estado —es una relación contractual con estructura de deuda. Y la deuda no se salda con el castigo del deudor: se salda con la entrega de lo que se debe.

Un banco que incumplió un préstamo no le debe al depositante sufrimiento proporcional a su incumplimiento: le debe el capital más los intereses más el daño causado por la demora y el incumplimiento. El depositante puede sentir indignación —y esa indignación puede ser perfectamente legítima— pero la estructura del ajuste no depende de esa indignación: depende de lo que el contrato específico y de lo que el incumplimiento produjo.

Del mismo modo, el soberano que vivió bajo condiciones de fraude *annona* puede sentir indignación, traición, rabia ante el Estado que usó su capital sin cumplir su obligación. Eso es legítimo y comprensible. Pero el ajuste deudor

no se calcula desde la indignación: se calcula desde el daño. Y esa distinción es lo que le da al ajuste su precisión y su exigibilidad.

III. El cálculo del daño: las tres componentes

El Cálculo de la Responsabilidad —el volumen complementario de esta colección— estableció formalmente la descomposición del daño total en tres componentes que son aplicables al daño del soberano por fraude annona del mismo modo en que son aplicables al daño individual por cualquier otra forma de incumplimiento causal:¹⁵⁰

$\text{Daño total} = T_{\text{invertido}} + T_{\text{impedido}} + \Delta T_{\text{trayectoria}}$

$T_{\text{invertido}}$: el daño inmediato en el momento del incumplimiento.

T_{impedido} : el costo del período en que el soberano no pudo crecer.

$\Delta T_{\text{trayectoria}}$: la pérdida persistente de pendiente futura.

Cada componente describe un momento diferente del daño y requiere un tipo diferente de evidencia para estimarse. Los tres son necesarios para el ajuste completo: ignorar cualquiera de ellos produce una reparación parcial que subestima el daño real.

$T_{\text{invertido}}$ — el daño inmediato: es la pérdida que el soberano sufrió en el momento en que el fraude annona se produjo o se hizo patente. Para el soberano colectivo, el $T_{\text{invertido}}$ es la condición material de posibilidad que no existió en el momento en que debería haber existido: el hospital que no se construyó cuando la enfermedad lo requería, el sistema de seguridad que no estaba cuando el delito ocurrió, el mecanismo de acceso al crédito que no existía cuando el ciudadano necesitó emprender. El $T_{\text{invertido}}$ es concreto, localizable en el tiempo, y directamente medible en términos de condiciones que no estuvieron disponibles cuando debían estarlo.

T_{impedido} — el costo del período de privación: es la pérdida acumulada durante el período en que el soberano estuvo privado de las condiciones materiales de posibilidad. No es un instante: es el tiempo —medido en años, en décadas, en generaciones— durante el cual el soberano no pudo ejercer los derechos reconocidos porque el marco estructural no existía. Para cada año de ese período, el soberano invirtió recursos y capacidad en compensar

la ausencia del marco en lugar de usarlos para desplegar su eutaxia utópica. Ese costo de compensación —lo que el soberano gastó en no tener lo que le correspondía tener— es el T_{impedido} .

$\Delta T_{\text{trayectoria}}$ — la pérdida persistente de pendiente:¹⁵¹ es la componente más grande del daño y la más ignorada. Cuando el soberano vive durante un período extenso sin las condiciones materiales de posibilidad que le correspondían, su trayectoria de largo plazo se modifica de manera que persiste incluso después de que las condiciones sean restauradas. Una comunidad que vivió dos décadas sin acceso a educación de calidad no recupera, el día que ese acceso llega, el capital humano que las dos décadas previas habrían generado. Hay una desviación permanente de la trayectoria que el contrafáctico mostraría: la pendiente de crecimiento del soberano es menor de lo que habría sido porque el período de privación dejó una huella estructural que el presente no puede borrar simplemente proveyendo las condiciones que faltaron.

El $\Delta T_{\text{trayectoria}}$ es la componente que los análisis ordinarios del daño estatal ignoran con mayor frecuencia. Es más difícil de ver que el $T_{\text{invertido}}$ porque no es una pérdida localizable en un momento específico: es una diferencia entre lo que el soberano es y lo que habría sido. Y esa diferencia solo se hace visible cuando se construye el contrafáctico — cuando se compara la trayectoria real con la trayectoria que la eutaxia utópica habría producido en ausencia del fraude annona.

IV. El ajuste deudor: la restauración de las condiciones

El ajuste deudor tiene una forma que es ontológicamente la única que el contrato fiscal puede prescribir: la generación directa de las condiciones materiales de posibilidad que faltaron, más la restauración proporcional al daño acumulado durante el período de incumplimiento.¹⁵²

La estructura del ajuste es precisa:

EL AJUSTE DEUDOR Descripción:

El Estado genera directamente las condiciones materiales de posibilidad que faltaron, más una restauración proporcional al daño causado.

Componente 1 — Generación del marco que faltó:

El Estado produce las condiciones que el contrato fiscal le obligaba a generar y que no generó.

(Hospitales, escuelas, mecanismos de seguridad, acceso a crédito, instituciones de exigibilidad, estructuras de protección, etc.)

Componente 2 — Restauración del T_{impedido} :

Compensación por el período de privación. Proporcional a los años de incumplimiento y al capital de vida afectado.

Toma la forma de programas, transferencias o marcos acelerados que reparen el déficit acumulado durante el período de fraude annona.

Componente 3 — Restauración del $\Delta T_{\text{trayectoria}}$:

Medidas estructurales que compensen la desviación persistente de la trayectoria del soberano.

(Programas de desarrollo acelerado, transferencias diferenciadas, políticas de recuperación de capital humano, marcos de acción preferencial para las comunidades cuya trayectoria fue desviada.)

Condición de aplicación:

El Estado tiene solvencia material e institucional para el ajuste.

Lo que el sistema del contrato fiscal no acepta es que el Estado genere las condiciones a partir de ahora sin reconocer el daño del período anterior. Cumplir el contrato hacia adelante mientras se borra la deuda que el incumplimiento pasado generó no es ajuste: es continuación del fraude annona bajo otra forma.

La clave del ajuste deudor es que es estructural, no compensatorio en sentido monetario. El contrato fiscal es una relación de condiciones —el Estado debe generar el marco desde el que el ego puede actuar como ego en la comunidad— y el ajuste opera en ese mismo registro. No se salda con dinero lo que se cobró con libertades.

V. La proporcionalidad del ajuste: tiempo de vida como unidad de medida

¿En qué unidades se mide el daño del fraude *annona*? El sistema del contrato fiscal tiene una respuesta que es tanto ontológicamente precisa como prácticamente aplicable: en tiempo de vida.¹⁵³

El tiempo de vida no es simplemente años de duración. Es la integral del capital de vida del ego durante un período: la suma de las condiciones de existencia — salud, capacidad de acción, ejercicio de derechos, despliegue de la eutaxia utópica— que el ego experimentó o dejó de experimentar en ese tiempo. Un año vivido con pleno acceso al marco de derechos tiene un valor diferente de un año vivido sin ese acceso, del mismo modo en que un año de inversión productiva tiene un valor diferente de un año de capital paralizado.

La fórmula del daño total —establecida en el Cálculo de la Responsabilidad— opera precisamente en esas unidades. El $T_{\text{invertido}}$ mide el capital de vida perdido en el momento del daño. El T_{impedido} mide el capital de vida no acumulado durante el período de privación. El $\Delta T_{\text{trayectoria}}$ mide la diferencia en capital de vida futuro que la desviación de trayectoria produce. La suma de los tres, descontada a la tasa que refleja el valor del tiempo para el soberano, es el daño total en unidades de vida.

La cuantificación del daño en términos monetarios es útil como instrumento de estimación — permite saber la magnitud del ajuste que el Estado debe realizar— pero no como forma del ajuste. Una comunidad que perdió una generación de capital humano por falta de acceso a educación no puede ser compensada simplemente con un pago monetario proporcional: necesita las condiciones que permitan que la generación siguiente recupere la trayectoria que la anterior no pudo recorrer. La restauración de las condiciones materiales de posibilidad es siempre el único ajuste que el contrato fiscal prescribe. El dinero puede servir para construirlas, no para reemplazarlas.

VI. Caso ilustrativo: la asimetría de derechos y la restauración del marco

El argumento abstracto gana precisión con un caso concreto que recorra la lógica completa del ajuste deudor. El que sigue es ilustrativo —no busca aplicarse a ningún caso real específico— pero está construido con la estructura que el sistema del contrato fiscal produciría si se aplicara a una asimetría de derechos real.¹⁵⁴

Caso: la comunidad que no puede ejercer el derecho a formar familia Un Estado reconoce formalmente el derecho al matrimonio y a la protección de la familia. Sin embargo, por un período de veinte años, ese reconocimiento no incluye a las parejas del mismo sexo. Durante esos veinte años, los ciudadanos homosexuales pagan las mismas obligaciones tributarias que los ciudadanos heterosexuales —ceden el mismo capital al Estado— pero no reciben el mismo marco de acción: no pueden formalizar su relación familiar, no acceden a los beneficios del marco matrimonial, no tienen los mecanismos de protección de la herencia y la salud que ese marco provee.

Aplicación del protocolo de auditoría:

Paso 1: El sujeto es el soberano colectivo —la comunidad de ciudadanos homosexuales que cedieron el mismo capital y no recibieron el mismo marco.

Paso 2: La asimetría es verificable. Mismo capital cedido, marco diferente.

Los ciudadanos heterosexuales tienen condiciones materiales de posibilidad que los ciudadanos homosexuales no tienen, aunque todos cedieron lo mismo.

Paso 3: El contrafáctico es el marco que los ciudadanos heterosexuales sí tenían: protección familiar, mecanismos de herencia y salud.

Esa es la trayectoria que los ciudadanos homosexuales habrían recorrido si el Estado hubiera cumplido la igualdad ontológica del contrato fiscal.

Paso 4: El daño acumulado durante los veinte años incluye:

T_invertido: la condición material de posibilidad ausente en cada año.

T_impedido: los costos incurridos por no tener los mecanismos de protección.

$\Delta T_{\text{trayectoria}}$: la diferencia persistente en capital de vida acumulado respecto de la trayectoria que el contrafáctico habría producido.

El ajuste deudor:

El Estado reconoce el derecho —como efectivamente lo hicieron muchos Estados— y genera las condiciones materiales de posibilidad para su ejercicio efectivo. Ese es el ajuste directo: el componente 1.

Adicionalmente, debe restaurar el T_impedido y el $\Delta T_{\text{trayectoria}}$ a través de medidas estructurales proporcionales al daño acumulado: programas de reconocimiento retroactivo, marcos de protección acelerada, mecanismos que permitan a las generaciones afectadas recuperar la trayectoria que el período de privación del marco interrumpió.

Nota sobre el registro descriptivo:

El ajuste no se justifica porque la discriminación es moralmente repudiable.

Se justifica porque hay una deuda contractual: el ciudadano cedió capital y el Estado no entregó la contraprestación en términos de igualdad ontológica.

La condena moral puede estar presente, pero el ajuste no la necesita.

El caso ilustra por qué la reubicación de los derechos humanos del territorio moral al territorio del contrato fiscal —que el Capítulo 8 propuso— no es una reducción sino una ampliación.¹⁵⁵ La discriminación que se funda solo en la moral puede ignorarse por quien rechaza esa moral. La discriminación que se funda en el contrato fiscal no puede ignorarse sin incurrir en incumplimiento estructural de la obligación que el Estado contrajo cuando recibió el capital del soberano.

VII. Los límites del ajuste: lo que la reparación no puede hacer

El ajuste deudor tiene límites que conviene declarar con honestidad, porque ignorarlos produce expectativas que el sistema no puede satisfacer y que, cuando no se satisfacen, generan más desconfianza en el contrato fiscal que el fraude *annonna* original.

El ajuste no borra el daño: el tiempo de vida afectado por el fraude *annonna* no puede recuperarse. El $T_{invertido}$ y el $T_{impedido}$ representan pérdidas de capital de vida que ocurrieron y que ningún ajuste puede deshacer. Lo que el ajuste hace es reconocer esa pérdida y compensarla en la medida en que la compensación es posible: no restaurando el pasado —que es imposible— sino modificando las condiciones del presente y del futuro de manera que el daño sea reconocido y su efecto sobre la trayectoria sea atenuado.

El ajuste no garantiza la recuperación de la trayectoria: el $\Delta T_{trayectoria}$ puede compensarse estructuralmente, pero la compensación no garantiza que el soberano alcance la trayectoria contrafáctica. La trayectoria depende también de las decisiones del propio soberano —de cómo usa las condiciones que el ajuste restaura— y el sistema del contrato fiscal no puede prescribir esas decisiones sin traspasar el límite que el contrato le fija: el Estado provee el marco, no el resultado.

El ajuste no resuelve la disforia de identidad:¹⁵⁶ si el soberano ha sido capturado por la disforia de identidad —si su sesgo colectivo ha sido manipulado para que no vea la asimetría o no la reclame— el ajuste puede existir como deuda pero el soberano no puede exigirlo porque no sabe que lo tiene. La restauración del contrato fiscal requiere primero la vanidad soberana —el reconocimiento de que hay una deuda— y eso pertenece al proceso del ego colectivo, no al ajuste en sí mismo.

El ajuste no es pena: el Estado que realiza el ajuste deudor no está siendo castigado. Está saldando una deuda. Esa distinción importa para el actor que ejecuta el ajuste: un Estado que trata el ajuste como castigo buscará reducirlo, negarlo o demorarlo. Un Estado que lo trata como obligación contractual tiene incentivos para ejecutarlo con precisión porque hacerlo restaura el contrato fiscal sobre el que descansa su propia legitimidad.

VIII. El ajuste y la restauración del contrato: hacia adelante

El ajuste deudor no es el final del contrato fiscal: es su restauración. Cuando el Estado reconoce la deuda, la cuantifica y la salda en los términos que el contrato especifica, algo ocurre que va más allá de la compensación: el contrato fiscal se actualiza. El soberano que recibe el ajuste no solo recibe la restauración del marco por el daño pasado: recibe la señal de que el Estado puede y debe cumplir con su obligación, y que cuando no la cumple hay un mecanismo que obliga a la restauración.

Esa señal es, en sí misma, uno de los activos más valiosos del contrato fiscal. ¹⁵⁷ Un soberano que sabe que el fraude *annona* puede ser identificado, cuantificado y obligatoriamente ajustado tiene incentivos para renovar el contrato fiscal con mayor confianza. Un Estado que sabe que el fraude *annona* produce una deuda que debe saldarse tiene incentivos para no incurrirlo. La existencia del mecanismo del ajuste deudor modifica los incentivos de ambas partes antes de que el fraude *annona* ocurra, no solo después.

En ese sentido, el ajuste deudor no es solo reparación del pasado: es arquitectura del futuro. Es la estructura que hace al contrato fiscal un contrato genuino

—un acuerdo con consecuencias verificables para ambas partes— en lugar de una promesa que el Estado puede romper sin costo ontológico.

Y esa es la diferencia entre el contrato fiscal y el contrato social de Rousseau, llevada hasta su conclusión más práctica: ¹⁵⁸ el contrato social no tiene un mecanismo de ajuste deudor porque no hay deuda —hay voluntad general. Cuando la voluntad general falla, no hay nada que saldar porque nunca hubo un capital depositado que debiera retornarse. El contrato fiscal sí lo tiene, porque el capital fue depositado, la obligación fue contraída, y cuando esa obligación se incumple hay una deuda que tiene nombre, tiene medida y tiene forma de saldarse.

IX. El cierre de la Parte III: lo que Eris reveló

La Parte III comenzó con Eris —la diosa que no destruye sino revela— y cierra con el instrumento que hace posible que lo que Eris revela pueda responderse de manera estructurada y verificable.

Los cuatro capítulos de la Parte III construyeron un argumento en cadena. El Capítulo 10 estableció la fricción como estado natural del contrato fiscal y distinguió la fricción constitutiva de la patológica. El Capítulo 11 dio nombre preciso al fraude annona: el incumplimiento estructural del contrato que convierte al ciudadano de acreedor a víctima de una deuda que el Estado contrajo y no salda. El Capítulo 12 produjo el instrumento de auditoría —la eutaxia utópica como contrafáctico— que permite distinguir el fraude annona de la insatisfacción constitutiva y medir la magnitud del incumplimiento. Y este Capítulo 13 ha construido el ajuste debitor: la forma concreta que toma la restauración del contrato cuando el fraude annona ha sido identificado y medido.

La Parte III en una imagen: Fricción_q Asimetría verificable_q Fraude annona Fraude annona_q Auditoría (eutaxia utópica como contrafáctico) Auditoría_q Daño medido (T_invertido + T_impedido + ΔT_trayectoria) Daño medido_q Ajuste debitor (restauración de condiciones materiales de posibilidad) Ajuste debitor_q Restauración del contrato fiscal

El sistema está completo en sus componentes principales. La Parte I construyó la ontología: el ego individual, el colapso colectivo, el ego estatal, la respuesta a Hume. La Parte II construyó el contrato: el capital del Estado, la partida doble, los derechos reconocidos, las escalas. La Parte III construyó la patología y la reparación: la fricción, el fraude annona, la auditoría, el ajuste.

Lo que sigue —el Epílogo— no añade más piezas al sistema. Cierra el libro con la imagen que le da su nombre: Afrodita Areia y la voluntad que ahora vive en el Estado. La razón por la que este volumen lleva el nombre de esta colección, y la razón por la que el argumento completo —desde la pasión

individual hasta el ajuste deudor del soberano— es un solo movimiento y no cinco libros separados.¹⁵⁹

El ajuste deudor está construido. Es justicia restaurativa —no punitiva— fundada en la lógica del contrato. Se mide en tiempo de vida, opera generando condiciones materiales de posibilidad, y su existencia como mecanismo modifica los incentivos de ambas partes antes de que el fraude ocurra. Sus límites son honestos: no borra el daño pasado, no garantiza la recuperación futura, no resuelve la disforia de identidad. Lo que sí hace es dar estructura verificable y exigible a la obligación que el Estado contrajo cuando recibió el capital del soberano.

Y eso —la estructura verificable y exigible de una obligación que durante siglos fue solo una promesa— es, quizás, la contribución más concreta que el sistema del contrato fiscal hace al debate político que nos rodea.

Notas

148 *Digesta Iustiniani* (533 d.C.), Lib. XII, Tit. I: «De rebus creditis si certum petetur et de condictione». El deudor en el derecho romano clásico es el sujeto de una obligatio: vinculado a dare, facere o praestare aliquid alteri —entregar, hacer o proveer algo a otro. La obligatio no se extingue por el incumplimiento, sino que se transforma: el deudor que no entrega lo prometido pasa a deber el valor de la cosa más el daño causado por el incumplimiento. Ver: Bonfante, Pietro. *Corso di diritto romano*, Vol. IV: «Le obbligazioni», Cap. I (Roma: Sampaolesi, 1925).

149 Zehr, Howard. *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice* (Scottsdale: Herald Press, 1990), Cap. 8: «A New Focus: Restoration». El texto fundacional de la justicia restaurativa como paradigma alternativo a la justicia retributiva. La pregunta central de la justicia retributiva es «¿qué merece el ofensor?»; la de la justicia restaurativa es «¿qué necesita quien fue dañado para restaurar su trayectoria?». Ver también: Braithwaite, John. *Crime, Shame and Reintegration* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), Cap. 4. La diferencia con el ajuste deudor: en Zehr y Braithwaite el

foco es la relación entre ofensor y víctima; en el contrato fiscal, el foco es la deuda estructural del Estado como generador de condiciones materiales de posibilidad.

150 El cálculo de la responsabilidad (Tratado complementario de la colección), Cap. 8: «Cuantificación del daño total», Teorema 8.1: descomposición del daño en $T_{\text{invertido}}$, T_{impedido} y $\Delta T_{\text{trayectoria}}$, pp. 144–178, y Apéndice A: «Demostración del Teorema de Descomposición», pp. 225–241. La justificación técnica de la ortogonalidad de los tres componentes bajo condiciones de regularidad del proceso $X(t)$. La aplicación al daño del soberano por fraude *annona* sigue la misma estructura que la aplicación al daño individual: los dominios de integración de los tres componentes son disjuntos y su suma es el daño total.

151 La componente $\Delta T_{\text{trayectoria}}$ (pérdida persistente de pendiente futura) es la más cercana a lo que los economistas llaman «daño por pérdida de capital humano» en los estudios de largo plazo sobre conflictos y crisis. Acemoglu, Daron y Robinson, James A. *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty* (New York: Crown, 2012), Cap. 3: los efectos persistentes de las instituciones extractivas sobre la trayectoria de desarrollo. Heckman, James J. «Skill Formation and the Economics of Investing in Disadvantaged Children.» *Science* 312, no. 5782 (2006): 1900–1902: la evidencia de que las privaciones en los primeros años de vida producen una brecha persistente en capital humano que no se cierra simplemente con mejores condiciones posteriores.

152 El ajuste directo —generación de las condiciones materiales de posibilidad que faltaron— corresponde a los principios de restitución y rehabilitación establecidos en: Asamblea General de las Naciones Unidas, Resolución 60/147 (2005): «Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos [...] a interponer recursos y obtener reparaciones.» Los principios distinguen cinco formas de reparación: restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición. El ajuste deudor opera principalmente a través de la restitución (generación del marco que faltó) y la rehabilitación (medidas estructurales para recuperar la trayectoria). La indemnización monetaria puede acompañar al ajuste, pero

no puede sustituirlo: el contrato fiscal es una relación de condiciones, no de dinero.

153 El cálculo de la responsabilidad, Cap. 8, §8.3: «El tiempo de vida como unidad fundamental del daño», pp. 160–168. La integral del capital de vida del ego durante un período como la medida adecuada del daño ontológico. La conversión a términos monetarios —útil para estimar la magnitud del daño— sigue el principio del «valor estadístico de la vida» (Value of Statistical Life): Viscusi, W. Kip. «The Value of Risks to Life and Health.» *Journal of Economic Literature* 31, no. 4 (1993): 1912–1946. Sin embargo, esa conversión monetaria no es el fin del ajuste deudor sino un instrumento de cuantificación: el ajuste se salda generando condiciones materiales de posibilidad, no pagando su equivalente monetario.

154 El caso ilustrativo de la discriminación matrimonial como asimetría del contrato fiscal tiene referentes históricos reales en múltiples jurisdicciones. La Suprema Corte de los Estados Unidos en *Obergefell v. Hodges* (576 U.S. 644, 2015) reconoció el derecho constitucional al matrimonio entre personas del mismo sexo, generando el ajuste directo: el Estado produce las condiciones materiales de posibilidad para el ejercicio del derecho. El razonamiento del sistema del contrato fiscal añade una dimensión: el ajuste no se justifica porque la discriminación sea moralmente repudiable sino porque hay una deuda contractual. Ver también: *Lawrence v. Texas* (539 U.S. 558, 2003) sobre el daño estructural producido por la criminalización de la conducta homosexual.

155 La posición del ciudadano como acreedor —y no como beneficiario de la caridad estatal— cambia fundamentalmente la postura desde la que se formula el reclamo político. Ver: Sunstein, Cass R. y Holmes, Stephen. *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes* (New York: Norton, 1999), Cap. 3: los derechos sociales como compromisos del Estado que generan obligaciones verificables. La diferencia con el sistema del contrato fiscal: Sunstein y Holmes fundan la exigibilidad en razones democráticas (los derechos sociales cuestan y ese costo debe ser políticamente asumido); el contrato fiscal la funda en razones ontológicas (el Estado contrajo la deuda al recibir el capital del soberano). En los dos casos, la exigibilidad no es cuestión de generosidad sino de obligación estructural.

156 Reivindicación ontológica del ego, Vol. III: Damasén, Cap. II: «La disforia de identidad», pp. 215–238. La disforia de identidad como límite del ajuste deudor: si el soberano no puede ver la asimetría, no puede reclamar el ajuste, aunque la deuda exista. Este límite señala la importancia ontológica de la vanidad soberana —el reconocimiento de que hay una deuda— como condición previa del ajuste.

157 La teoría de la disuasión óptima en economía del derecho ofrece un fundamento adicional para la existencia del mecanismo del ajuste deudor: si el Estado sabe que el fraude *annona* produce una obligación de restauración que debe cumplirse, tiene incentivos para no incurrirlo. Cooter, Robert y Ulen, Thomas. *Law and Economics*, 6.^a ed. (Boston: Pearson, 2012), Cap. 8: el daño esperado como elemento disuasivo del incumplimiento contractual. En el contrato fiscal el mecanismo disuasivo opera en los dos sentidos: modifica los incentivos del Estado (que sabe que el fraude *annona* tiene consecuencias) y los del soberano (que sabe que el contrato es verificable y exigible).

158 La separación entre el contrato fiscal (con mecanismo de ajuste deudor) y el contrato social de Rousseau (sin él) converge con la crítica de Sen al utilitarismo rousseauniano: el contrato social maximiza la voluntad general pero no provee mecanismos de reparación cuando esa voluntad falla. Sen, Amartya. *The Idea of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 2009), Cap. 4: «Voice and Social Choice». Sen distingue entre el «enfoque trascendental» (cómo debe ser la sociedad perfecta) y el «enfoque comparativo» (cómo mejorar la sociedad existente comparando alternativas reales). El ajuste deudor es un instrumento del enfoque comparativo: no busca la sociedad perfecta sino reparar el incumplimiento concreto del contrato existente.

159 Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: Areópago, Cap. 12: «La pena como tiempo de vida», pp. 199–218. La analogía entre el ajuste deudor y la pena como tiempo de vida: en los dos casos la unidad de medida es el tiempo de vida del sujeto afectado. La pena mira al daño causado por el actor; el ajuste deudor mira al daño sufrido por el soberano. La simetría es estructural: los dos calculan un valor en la misma unidad ontológica.

Epílogo

Afrodita Areia y la voluntad del Estado

Lo que la colección ha construido y lo que viene

*«La pasión me determinó.
Asumí esa determinación como propia, y en esa asunción soy.
La libertad me determinó.
La cedí al colectivo. Y en esa cesión, el Estado es.»*
— Miguel Hilario Olvera Aguilar

I. Por qué este libro lleva ese nombre

Afrodita Areia es la diosa de la pasión y de la guerra.¹⁶⁰ No la Afrodita Urania —la celestial, la del amor sublime— sino la Areia: la marcial, la que mezcla el deseo con la conquista, la que sabe que querer algo y tomar algo son dos movimientos del mismo impulso. El nombre fue elegido desde el principio para nombrar la fuerza que este sistema pone en el centro de todo: la pasión como fuerza constitutiva del ego, anterior al pensamiento, anterior a la razón, anterior a cualquier norma que intente regularla.

El primer volumen preguntó qué es esa pasión antes de que haya un yo que la sienta. La respuesta fue el ego como integral de colapsos asumidos: no una esencia que preexiste a la experiencia sino un proceso que se construye en ella, acto por acto, asunción por asunción.¹⁶¹

El segundo volumen preguntó qué ocurre cuando esa pasión se orienta hacia el otro. La respuesta fue el mapa relacional: los seis hijos de Ágape, las

tensiones entre ellos, la arquitectura de lo que ocurre cuando la voluntad sale de sí misma.¹⁶²

El tercer volumen preguntó qué ocurre cuando el ego queda atrapado en su propia densidad. La respuesta fue Damasén y Peribea: las dos formas en que el ego deja de crecer desde su propio eje, y los tres procesos — vanidad soberana, rendición, duelo— por los que puede volver.¹⁶³

El cuarto volumen preguntó qué ocurre cuando el ego actúa en sistemas donde el diseño del campo y la ejecución del acto están en manos distintas. La respuesta fue la imputación causal: la responsabilidad sigue a la causalidad, el nodo de diseño concentra el peso, y el dolo es una herramienta que protege estructuralmente al que más causó.¹⁶⁴

Este quinto volumen preguntó qué ocurre cuando los egos soberanos colapsan en colectivo y producen algo que ninguno de ellos era por separado. La respuesta es el Estado como ego: con su identidad colectiva, su voluntad prestada, su primera y segunda mediación institucional. Y de esa respuesta se sigue la que Hume no pudo dar: el deber ser no se deriva del ser, emerge de él en el tránsito entre escalas.¹⁶⁵

Afrodita Areia nombra todo el recorrido. Desde la pasión que constituye al ego individual hasta la voluntad colectiva que constituye al Estado. Desde el colapso del sujeto contra el mundo hasta el colapso de los egos soberanos en comunidad. Desde la integral de lo asumido hasta la partida doble del contrato fiscal. Es el mismo movimiento, visto desde escalas sucesivamente más amplias.¹⁶⁶

II. La voluntad del Estado lleva el nombre de Afrodita Areia

En el momento en que los egos soberanos colapsan en colectivo y ceden sus libertades al Estado, algo ocurre que tiene una precisión ontológica que vale la pena nombrar una última vez.

La libertad —φ₂ bajo el propio marco— es la segunda mediación funcionando en su forma más plena. Es el ego reconociendo el acto como propio, actuando desde su eje, autodeterminándose. Es, en el sentido más exacto del término, lo que hace al ego soberano ser soberano.

Cuando esa libertad se cede al Estado, no desaparece. Se transforma. Se convierte en la voluntad del Estado: en el capital desde el que el ego colectivo puede autodeterminarse, legislar, ejecutar, constituirse como entidad soberana en la escala nueva. La libertad que era individual se vuelve colectiva. La segunda mediación que operaba bajo el marco de cada ego soberano pasa a operar bajo el marco del colectivo.

Y esa voluntad colectiva —hecha de las libertades de todos los egos que la cedieron, hecha de la pasión y la asunción de cada uno de ellos— lleva el nombre de Afrodita Areia.

No porque el Estado sea un dios. Sino porque la fuerza que lo constituye es la misma fuerza que constituyó a cada ego que lo compone: la pasión de existir, la voluntad de actuar, la libertad de asumir. En la escala del individuo esa fuerza produce el ego. En la escala del colectivo produce el Estado. El nombre es el mismo porque el movimiento es el mismo. Solo la escala cambió.

III. Lo que la colección ha construido

La Reivindicación ontológica del ego es, en su conjunto, un argumento sobre la responsabilidad. No en el sentido jurídico estrecho —aunque ese sentido está presente y es importante— sino en el sentido ontológico más amplio: el argumento de que el ego que actúa es responsable de lo que produce, que esa responsabilidad no depende de la intención sino de la causalidad, y que esa causalidad opera en todas las escalas donde el ego existe: la individual, la relacional, la institucional y la colectiva.

Lo que la colección construyó en sus cinco volúmenes puede decirse en pocas líneas, aunque decirlo en pocas líneas no hace justicia al andamiaje que cada afirmación requiere:

El ego es la integral de los colapsos que ha asumido como propios. No una esencia sino un proceso. No una sustancia sino una acumulación.

La voluntad es la fuerza que produce el colapso. Es anterior al pensamiento y condición de posibilidad del sujeto, no su producto.

La responsabilidad sigue a la causalidad. El nodo sin el cual el daño no se habría producido es responsable, con independencia de si quiso producirlo.

El ego soberano tiene una libertad que puede cederse sin que el ego deje de ser ego: la segunda mediación operando bajo el propio marco.

Cuando los egos soberanos ceden esa libertad al Estado, el Estado emerge como ego colectivo. Su voluntad son las libertades cedidas. Su deuda es la contraprestación que prometió.

El deber ser no se deriva del ser. Emerge de él en el tránsito entre escalas, como propiedad constitutiva del ego colectivo que es el Estado.

Cuando el Estado incumple el contrato fiscal hay fraude annona. La eutaxia utópica lo mide. El ajuste deudor lo repara.

Siete afirmaciones. Cinco volúmenes. Un solo movimiento.

IV. Una última palabra sobre el registro

Este libro comenzó con una advertencia sobre el registro descriptivo y cierra con ella, porque es la condición de posibilidad de todo lo que el argumento puede hacer.

El sistema del contrato fiscal no dice cómo debe organizarse la sociedad justa. No prescribe qué derechos deben reconocerse, cuánto debe redistribuirse, cómo debe gobernarse. Esas son preguntas políticas que el soberano colectivo debe responder en la escala que le corresponde. El sistema describe lo que ocurre cuando los egos soberanos colapsan en colectivo, lo que el Estado es en su constitución ontológica, lo que el contrato fiscal implica para ambas partes y lo que ocurre cuando se incumple.

La diferencia entre describir y prescribir no es una distinción técnica para filósofos. Es la diferencia entre un instrumento que cualquiera puede usar para evaluar su situación y un programa político que alguien usará para imponer la suya. El sistema del contrato fiscal puede ser usado por el ciudadano que quiere entender qué le debe el Estado. Puede ser usado por el Estado que quiere entender qué le debe al ciudadano. Puede ser usado por el soberano colectivo que quiere evaluar si el contrato está siendo honrado. No

puede ser usado para decirles lo que deben hacer con esa evaluación: eso es su decisión, no la del sistema.

Esa neutralidad no es indiferencia. Es respeto por la soberanía del ego — individual y colectivo— que este sistema pone en el centro de todo.

V. El cierre del argumento

El primer volumen de esta colección invirtió el *cogito* cartesiano: no pienso, luego existo, sino la pasión me determinó, asumí esa determinación como propia, y en esa asunción soy. Esa inversión fue el punto de partida de todo lo que vino después.¹⁶¹

Este quinto volumen produce la inversión correspondiente en la escala del colectivo. No el Estado existe y por tanto tiene derechos, sino los egos soberanos cedieron sus libertades y en esa cesión el Estado es. El Estado no precede al individuo: emerge de él. Su soberanía no es originaria: es prestada. Su obligación no es graciosa: es contractual.

Y el deber ser que el Estado produce —el derecho— no se deriva del ser que los egos individuales son. Emerge del ser que el Estado es en la escala nueva: el ser colectivo que las libertades cedidas constituyeron. La guillotina de Hume no corta allí porque allí no hay dos términos separados. Hay un solo evento ontológico en el que el ser y el deber ser emergen juntos, como propiedad constitutiva de la escala que el colapso colectivo produjo.¹⁶⁷

Afrodita Areia comenzó con la pasión de un solo ego. Termina con la voluntad de todos.

Notas

¹⁶⁰ La distinción entre Afrodita Urania (la celestial, asociada al amor contemplativo) y Afrodita Pandemos o Areia (la popular y marcial) tiene su locus classicus en: Platón, *Symposion*, 180d–181a (discurso de Pausanias). Trad. española: *El banquete*, trad. Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1988). En Hesíodo, *Teogonía*, v. 196–200, Afrodita nace de la espuma del mar alrededor de los genitales de Urano castrado por Cronos —vinculando su origen al mismo mito que abre el argumento de este volumen. La

Afrodita Areia — asociada a Ares, dios de la guerra— aparece en la tradición espartana como la Afrodita armada: la fuerza del deseo en su dimensión combativa y constitutiva. El nombre no fue elegido como adorno: nombra con precisión la fuerza que el sistema pone en el centro.

161 Reivindicación ontológica del ego, Vol. I: Afrodita Areia: sobre la pasión, Cap. 15: «Antes del pensamiento, la pasión», pp. 299– 322. La inversión del cogito cartesiano —no pienso, luego existo, sino la pasión me determinó, asumí esa determinación como propia, y en esa asunción soy— es el punto de partida de toda la colección. Ver también: Descartes, René. *Discours de la méthode* (1637), *Quatrième partie*: «cogito ergo sum». Ed. y trad. Eduardo Bello Reguera (Madrid: Tecnos, 1987). La inversión no niega la existencia del sujeto pensante: señala que la pasión precede al pensamiento como condición ontológica.

162 Reivindicación ontológica del ego, Vol. II: Afrodita Areia: Ágape, Cap. 3: «Los hijos de Ágape: arquitectura del sistema», pp. 41–60. Los seis modos relacionales del ego —Eros, Anteros, Fobos, Deimos, Potós y Harmonía, organizados en torno a Ágape como la posición de amor incondicional— son el mapa de lo que ocurre cuando la voluntad sale de sí misma y se orienta hacia otro ego. La Parte II de este volumen (el contrato fiscal) es, en un sentido, la culminación del argumento del Vol. II: el ego que se orienta hacia el colectivo y produce, en ese movimiento, la entidad que administra el capital de todos.

163 Reivindicación ontológica del ego, Vol. III: Afrodita Areia: Damasén, Cap. 1: «El peso del campo», pp. 3–28. El Aego —el estado donde el ego ha dejado de crecer desde su propio eje— es la figura central del Vol. III. Las dos formas del Aego (Damasén: alta densidad, nulo movimiento; Peribea: movimiento activo desde la pendiente ajena) y los tres procesos de retorno (vanidad soberana, rendición, duelo) son los instrumentos que este volumen V aplica a escala colectiva en la Parte III.

164 Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: Afrodita Areia: Areópago, Prólogo: «La escena sin nombre», pp. xi–xxii. La imputación causal como respuesta al problema del dolo: la responsabilidad sigue a la causalidad, no a la intención. El nodo de diseño —el actor invisible que configura el campo

en que otros actúan— es el objeto central del Vol. IV. La conexión con este volumen V: el Estado como nodo de diseño del campo en que el ciudadano actúa; el fraude *annona* como la situación en que ese diseñador desvía el capital del soberano.

165 Reivindicación ontológica del ego, Vol. IV: Areópago, Apéndice III: «El contrato fiscal: soberanía, deuda y fraude *annona*», pp. 277– 298. La promesa que el Apéndice III del Vol. IV dejó pendiente — desarrollar en extenso el contrato fiscal, la estructura de la deuda y el ajuste deudor— es precisamente lo que este volumen V cumple. El Apéndice III es, retrospectivamente, el germen de toda la Parte II y la Parte III de Caelus.

166 La tradición homérica sobre el nombre Afrodita Areia es fragmentaria, pero la asociación entre Afrodita y Ares —como amantes y como fuerzas complementarias del deseo y la guerra— está en la *Odisea*, VIII, 266–366 (la historia de Hefesto atrapando a Afrodita con Ares en una red de oro). La idea de que el deseo y la conquista son dos movimientos del mismo impulso —que querer algo y tomar algo tienen la misma raíz— es la imagen que organiza la colección desde su primer volumen.

167 El argumento de que el deber ser emerge del ser en el tránsito entre escalas —y no se deriva lógicamente de él— es la respuesta definitiva a Hume que este volumen construye. Para el desarrollo completo, ver los Caps. 1–5 de este volumen. La fórmula de cierre del Epílogo —«La guillotina de Hume no corta allí porque allí no hay dos términos separados»— resume el argumento que el Cap. 5, Sec. XI, desarrolla con toda la precisión técnica del sistema.

Apéndice

Fórmulas del sistema

Tabla unificada: ego individual, ego estatal, eutaxia utópica, ajuste deudor

Este apéndice reúne en un solo lugar todas las fórmulas que el sistema de la Reivindicación ontológica del ego ha producido a lo largo de la colección, con énfasis en las que este volumen introdujo o extendió. Están organizadas en cuatro bloques: el ego individual, el ego estatal, la eutaxia utópica y el ajuste deudor. Para cada fórmula se indica su origen, su notación formal y su interpretación en los tres registros —ontológico, matemático y jurídico-operativo— que el Cálculo de la Responsabilidad estableció como lectura estándar del sistema.

Las fórmulas no reemplazan la argumentación que las produce. Son el residuo más compacto del sistema: su forma más transportable. El lector que necesite el andamiaje conceptual detrás de cada fórmula encontrará la referencia al capítulo correspondiente al pie de cada entrada.

I. El ego individual

1.1 El sum — el ser antes del ego

$$\text{Sum} = \text{Identidad (sesgo)} + \text{Voluntad (pasión)} + \phi_1$$

El sum es el ser del sujeto antes de que haya ego que lo asuma. Contiene la identidad acumulada, la voluntad como tendencia de determinación, y la primera mediación como el colapso del sujeto contra el mundo. No hay asunción todavía: hay ser sin ego.

q Capítulo 2 de este volumen / Vol. I, Caps. 8–11

1.2 El ego — la integral de los colapsos asumidos

Ego = Identidad (sesgo) + Voluntad (pasión) + ϕ_1 + Acto + ϕ_2 (asunción)

Forma integral:

$$\text{Ego}(t) = \int_{-\{t_0\}}^{\{t\}} \phi(s) d\mu(s)$$

donde: $\phi(s)$ = función de colapso: intensidad de determinación en el instante s
 μ = medida ontológica: el peso que el ego le da a cada momento $\mu = \mu(\psi, t)$
 μ autorreferente: el acto presente responderá el peso de toda la historia anterior

El ego es proceso, no sustancia. La medida autorreferente captura la segunda mediación: el acto presente no solo se añade a la historia, la reinterpreta. La integral es de Lebesgue-Stieltjes porque puede sumar saltos discretos (colapsos puntuales) y ponderaciones desiguales del tiempo.

μ Capítulo 2 de este volumen / Cálculo de la Responsabilidad, Caps. 2–3

1.3 El espacio de fases del ego

$$\psi = (I, v, c, s) \in H$$

$I(t)$ = integral acumulada: historia completa del ego hasta t $v(t)$ = vector de voluntad: modos de la voluntad (Eros, Ares, Anteros...) $c(t)$ = condiciones contextuales: estado del campo relacional $s(t)$ = sesgo identitario: filtro acumulado de determinaciones previas

Densidad ontológica:

$$\|\psi\| = \sqrt{(\|I\|^2 + \|v\|^2 + \|c\|^2 + \|s\|^2)}$$

Alta densidad ontológica significa historia rica, voluntad orientada, contexto activo y sesgo consolidado. El espacio de Banach H garantiza que las trayectorias del ego sean medibles y que el teorema de existencia y unicidad sea aplicable.

q Cálculo de la Responsabilidad, Cap. 1

1.4 El Aego — la singularidad del ego

Aego-Damasén: $\|\psi\| \gg 0$, $d\psi/dt = 0$, eigenvalor positivo en dirección del campo externo

Aego-Peribea: $\|v_{\text{propio}}\| \approx 0$, $dEgo/dt > 0$, pero $\delta_{\text{int}}(t) \approx 0$

Conjunto Aego (general): $Aego = \{ \psi \in H \mid d\psi/dt = 0 \text{ y } J(\psi) \text{ tiene al menos un eigenvalor positivo} \}$

Damasén: ego denso pero inmóvil — su campo determina a otros sin que él mismo crezca. Peribea: ego activo, pero sin eje propio — se mueve desde la pendiente del campo ajeno. En ambos casos el retorno requiere perturbación orientada en la dirección del eigenvector positivo.

q Vol. III (Damasén) / Cálculo de la Responsabilidad, Cap. 3

1.5 La derivada del ego y los actos puntuales

$$\delta_{\text{int}}(t) = Ego(t) \text{ \& } I(t) = \phi_2(\phi_1(v_{\text{t}}, c_{\text{t}}), I(t)) \text{ \& } I(t)$$

$\delta_{\text{int}}(t)$ es la tasa de asunción interna: el incremento que el acto asumido añade a la integral del ego en ese instante. En esta notación, no designa la variación temporal total $dEgo/dt$. Por eso, en Aego-Peribea, puede haber $dEgo/dt > 0$ y $\delta_{\text{int}}(t) \approx 0$: el ego se mueve desde la pendiente del campo ajeno, pero ese movimiento no se asume desde un eje propio.

En colapsos discretos t_k :

$$Ego(b) - Ego(a) = \int_a^b \phi_c(s) d\mu(s) + \sum_{\{t_k \in [a,b]\}} a_k \cdot \mu(\{t_k\})$$

donde a_k es la intensidad del colapso puntual en t_k

El peso de un acto puntual depende de $\mu(\{t_k\})$: un mismo acto pesa más si ocurre en un momento de alta densidad ontológica. Esta es la base formal

de la atenuación de responsabilidad por estado ontológico: el acto ocurrió, pero su peso en la integral del ejecutor en Aego-Peribea es menor.

q Cálculo de la Responsabilidad, Cap. 2

II. El ego estatal

2.1 La fórmula del ego estatal

Ego_E = Identidad (idiosincrasia colectiva) + Voluntad (libertades cedidas por los egos soberanos) + ϕ_1 (poder legislativo) + Acto (la ley) + ϕ_2 (poder ejecutivo)

Sesgo del Estado: Sesgo_E = Poder judicial (cuando es independiente del legislativo)

La diferencia estructural decisiva respecto al ego individual: la voluntad del Estado no es orgánica sino capital prestado. No emerge del ser del Estado sino del depósito de libertades que los egos soberanos realizaron al celebrar el contrato fiscal. Por eso el Estado es soberano pero deudor.

q Capítulo 5 de este volumen

2.2 La diferencia entre voluntad orgánica y capital prestado

Ego individual: Voluntad q orgánica, emerge del ser mismo, constitutiva, no cedible

Ego estatal: Voluntad q capital prestado, llega desde los egos soberanos, no constitutiva del ser del Estado, retirable

Consecuencia: Soberanía_E = $f(\text{libertades cedidas}) = \text{Soberanía_ego} = f(\text{ser propio})$

Esta distinción es la separación estructural con Rousseau: si la voluntad del Estado fuera orgánica, el Estado habría preexistido a los egos que lo constituyen. Como es capital prestado, el Estado emerge del colapso colectivo y es ontológicamente dependiente del reconocimiento continuo del soberano.

q Capítulo 5, Sección X / Capítulo 6, Sección III de este volumen

2.3 La partida doble ontológica del contrato fiscal

^ACargo (lo que el Estado recibe): Capital estatal = libertades cedidas por los egos soberanos.

^AAbono (lo que el Estado debe a cambio): Activo ciudadano = derechos reconocidos al ego soberano.

^AResultado (pasivo permanente del Estado): Pasivo estatal = obligación de generar condiciones materiales de posibilidad para el ejercicio de los derechos.

Identidad contable: Capital estatal $\equiv$ Activo ciudadano + Pasivo estatal

La lógica de la partida doble no es una metáfora: es la descripción estructural de lo que el contrato fiscal produce. El Estado que reivindica soberanía sin reconocer el pasivo correspondiente está queriendo el cargo sin el abono — una falsedad contable.

q Capítulo 7 de este volumen

2.4 La teoría de escalas: soberano y ciudadano

^AEscala individual: Ego_q ciudadano_q opera bajo el marco de los derechos reconocidos_q acreedor del Estado en la escala individual.

^AEscala colectiva: Egos colapsan_q soberano colectivo_q legitima o deslegitima al Estado_q constituyente del Estado.

Proposición central: El soberano es ciudadano, pero no todo ciudadano es soberano.

El ciudadano recupera la soberanía cuando colapsa con otros en la escala colectiva.

La teoría de escalas es la respuesta a Hume: dentro de una escala la guillotina corta. El colapso colectivo ocurre entre escalas, y en ese tránsito el deber ser no se deriva del ser, sino que emerge como propiedad constitutiva de la escala nueva.

q Capítulos I, 3 y 9 de este volumen

III. La eutaxia utópica

3.1 Definición formal

$$EU(t) = E[dX/dt \mid F_t]$$

donde: $X(t)$ = proceso estocástico del bienestar del sujeto F_t = información disponible hasta el instante t $EU(t)$ = tasa de crecimiento esperada del capital de vida en t

$$\text{Proceso base: } dX(t) = \mu(t) dt + \sigma(t) dW(t) \text{ [caso continuo]}$$

$$\text{Con saltos (daño con componente discreta): } dX(t) = \mu(t) dt + \sigma(t) dW(t) + \sum \Delta \cdot dN(t)$$

$EU(t) > 0$ es el estado constitutivo del ego vivo: siempre espera estar mejor que ahora. $EU(t) = 0$ o $EU(t) < 0$ señala Aego. La eutaxia utópica como contrafáctico es la trayectoria que el sujeto habría recorrido en ausencia de daño — la referencia para medir la desviación causada por el fraude annona.

q Capítulo 12 de este volumen / Cálculo de la Responsabilidad, Cap. 7

3.2 La tricotomía del soberano

^ALo que el soberano quiere pero el Estado no debe todavía:

$EU_deseada > EU_posible_q$ insatisfacción constitutiva_q motor de la política, no fraude annona.

^ALo que el soberano pagó y el Estado no entregó: $EU_contrafáctica -$

$EU_real = 0_q$ fraude annona_q deuda contractual exigible_q ajuste deudor.

^ALo que el soberano pagó pero el Estado no puede entregar todavía:

$EU_contrafáctica > EU_posible_q$ deuda diferida_q plan de cumplimiento progresivo_q acción conjunta soberano-Estado

La tricotomía es el instrumento que permite distinguir la insatisfacción constitutiva del fraude annona sin recurrir a la posición política ni a la intensidad de la queja. El criterio es estructural: la asimetría verificable entre lo que el soberano cedió y lo que recibió como contraprestación.

_q Capítulo 12, Sección VII de este volumen

3.3 El contrafáctico del soberano

$$EU_contrafáctica(t) = E[dX/dt \mid F_t, \text{sin fraude annona}]$$

Estimación con tres tipos de evidencia: 1. Comparadores estructurales: comunidades similares sin asimetría 2. Trayectoria histórica: tendencia previa al período de fraude 3. Compromisos formales: brecha entre lo prometido y lo entregado

$$\text{Asimetría verificable: } \Delta(t) = EU_contrafáctica(t) - EU_real(t)$$

Si $\Delta(t) = 0$ y es atribuible al Estado_q fraude annona de magnitud $\Delta(t)$

El contrafáctico no es imaginario ni arbitrario: se construye con evidencia empírica. La diferencia entre el contrafáctico y la trayectoria real, cuando es atribuible al incumplimiento del Estado, es la medida exacta del fraude annona y la base del cálculo del ajuste deudor.

IV. El ajuste deudor

4.1 El daño total por fraude annona

$$\text{Daño}_{\text{total}} = T_{\text{invertido}} + T_{\text{impedido}} + \Delta T_{\text{trayectoria}}$$

$$\text{Forma integral: Daño}_{\text{total}} = \int_{t_0}^{+\infty} (E[X(t)|\text{sin daño}] - E[X(t)|\text{con daño}]) \cdot e^{-r(t-t_0)} dt$$

Las tres componentes son ortogonales — sus dominios de integración son disjuntos — y su suma es el daño total. En los daños graves (fraude annona sistémico), $\Delta T_{\text{trayectoria}}$ representa entre el 70% y el 80% del daño total. Las indemnizaciones que solo consideran $T_{\text{invertido}}$ subestiman el daño real en un factor de 5 a 20.

q Capítulo 13 de este volumen / Cálculo de la Responsabilidad, Cap. 8

4.2 Las tres componentes por separado

$T_{\text{invertido}}$ — pérdida inmediata: $T_{\text{invertido}} = X(t_0^d) - X(t_0^e)$ (salto en el capital de vida en el momento del daño)

T_{impedido} — costo del período de privación: $T_{\text{impedido}} = \int_{t_0+\tau}^{+\infty} (E[X(t)|\text{sin daño}] - E[X(t)|\text{con daño}]) dt$ (τ = período esperado hasta que la trayectoria con daño comienza a converger a la sin daño)

$\Delta T_{\text{trayectoria}}$ — pérdida persistente de pendiente: $\Delta T_{\text{trayectoria}} = \int_{t_0+\tau}^{+\infty} (E[X(t)|\text{sin daño}] - E[X(t)|\text{con daño}]) \cdot e^{-r(t-t_0)} dt$ (diferencia persistente en trayectoria futura) (r = tasa de descuento, objeto de debate probatorio)

La fórmula del Teorema de Descomposición del Daño Total (Cálculo de la Responsabilidad, Teorema 8.1) garantiza la ortogonalidad de los tres términos bajo condiciones de regularidad del proceso $X(t)$. La demostración completa está en el Apéndice A del Cálculo de la Responsabilidad.

q Cálculo de la Responsabilidad, Cap. 8 y Apéndice A

4.3 El ajuste proporcional por nodo

$AD_i = R^*_i \cdot \text{Daño_total}$ donde R^*_i es la fracción de responsabilidad causal del nodo i calculada como el eigenvector dominante de la matriz de pesos W :

$R^* = \text{eigenvector dominante de } W \text{ (por Perron-Frobenius)} \sum_i R^*_i = 1$

Para el fraude annona: $AD_{\text{Estado}} = R^*_{\text{Estado}} \cdot \text{Daño_total}$
 $AD_{\text{actores_privados}} = R^*_{\text{privados}} \cdot \text{Daño_total}$ (si contribuyeron causalmente)

Cuando el fraude annona involucra actores privados que capturaron el aparato estatal, el grafo causal del Areópago permite distribuir la responsabilidad entre el Estado y esos actores. El ajuste deudor del ciudadano recae sobre todos los nodos causalmente responsables, no solo sobre el Estado.

q Cálculo de la Responsabilidad, Cap. 5 / Vol. IV Areópago, Cap. 5

V. Tabla de correspondencias: ego individual y ego estatal

La siguiente tabla muestra la correspondencia estructural entre los componentes del ego individual y los del ego estatal. No es una analogía: es una correspondencia ontológica — el mismo tipo de operación ejecutado a una escala diferente con los materiales que esa escala tiene disponibles.

Componente	Ego individual	Ego estatal
Identidad	Sesgo acumulado (historia del sujeto)	Idiosincrasia colectiva (historia de la comunidad)
Voluntad	Pasión: orgánica, emerge del ser, constitutiva, no cedible	Capital prestado: libertades cedidas, no constitutivo, retirable
ϕ_1	Primera mediación: voluntad q acto	Poder legislativo: voluntad del Estado q ley
Acto	Colapso irreversible que determina posibilidades futuras	La ley promulgada que determina el marco normativo colectivo
ϕ_2	Segunda mediación: asunción del acto como propio	Poder ejecutivo: ejecución del marco normativo; asunción estatal
Sesgo (cuando separado)	Identidad acumulada (filtro interpretativo)	Poder judicial (jurisprudencia: filtro interpretativo del Estado)
Libertad	ϕ_2 bajo marco propio, constitutiva del ego soberano	Capital del contrato fiscal: base de la soberanía estatal y del pasivo estatal

VI. Glosario de notación

${}^A\phi_1$ — Primera mediación (voluntad q acto)

${}^A\phi_2$ — Segunda mediación (asunción del acto como propio)

${}^A\psi$ — Estado del ego en el espacio de fases H

${}^A\mu$ — Medida ontológica (peso del tiempo en la integral del ego)

${}^AEU(t)$ — Eutaxia utópica en el instante t

${}^AX(t)$ — Proceso de bienestar del sujeto

${}^AF_t$ — Filtración: información disponible hasta t

${}^AW$ — Matriz de pesos del grafo causal

${}^AR^*$ — Vector de distribución de responsabilidad (eigenvector de W)

-
- ${}^A R^*_i$ — Fracción de responsabilidad del nodo i
- ${}^A AD_i$ — Ajuste deudor proporcional al nodo i
- ${}^A S_i$ — Índice de sustituibilidad del nodo i
- ${}^A \Delta_i$ — Déficit de asunción del nodo i ($R^*_i - \alpha_i$)
- ${}^A \alpha_i$ — Coeficiente de asunción interna del nodo $i \in [0,1]$
- ${}^A \delta_{int}$ — Tasa de asunción interna: $\delta_{int}(t) = Ego(t) \& I(t)$, el incremento que el acto asumido aporta a la integral del ego en ese instante; no designa la variación temporal total $dEgo/dt$.
- ${}^A \delta_{ext}$ — Responsabilidad causal externa: $dD/dN_i = 0$
- ${}^A t_0$ — Momento del daño o del fraude *annona*
- ${}^A \tau$ — Período de recuperación esperado
- ${}^A r$ — Tasa de descuento del daño futuro
- ${}^A Ego_E$ — Ego estatal
- ${}^A EU_c$ — Eutaxia utópica contrafáctica (sin fraude *annona*)
- ${}^A \Delta(t)$ — Asimetría verificable: $EU_c(t) - EU_{real}(t)$
-

Este apéndice es el mapa más compacto del sistema. No reemplaza los volúmenes que lo produjeron: es su residuo más transportable. El lector que quiera el argumento detrás de cada fórmula encontrará la referencia al texto correspondiente en cada entrada. El lector que necesite aplicar el sistema a un caso concreto encontrará aquí los instrumentos necesarios para comenzar. El que quiera entender por qué el sistema tiene la forma que tiene tendrá que recorrer el camino completo.

Las matemáticas trazan el mapa de la responsabilidad externa; la filosofía ha descrito ya, en los volúmenes anteriores, lo que ocurre en el interior de quien se hace cargo. Este apéndice es el puente entre ambos territorios, no la llegada a ninguno de ellos. — Cálculo de la Responsabilidad, Epílogo.

Glosario de términos

Los términos se definen en el sentido técnico específico que tienen en este sistema. Las remisiones indican el capítulo donde cada concepto es introducido o desarrollado con mayor precisión. Para los términos que provienen de volúmenes anteriores de la colección, se indica el volumen de origen.

Aego estatal Estado ontológico del ego colectivo en que ha dejado de operar desde el capital que lo constituyó. Toma dos formas: Aego-Damasén estatal (alta densidad institucional, nulo movimiento hacia el soberano; el Estado que no puede reformarse) y Aego-Peribea estatal (movimiento activo, pero desde la pendiente de intereses particulares que capturaron el aparato estatal). En ambos casos el Estado tiene la forma del Estado, pero ha perdido la sustancia que el contrato fiscal le define. ^q Cap. 10, Sec. V de este volumen / Vol. III (Damasén)

Ajuste deudor Proceso por el que el Estado —identificado como deudor en incumplimiento del contrato fiscal— reconoce la deuda, cuantifica el daño causado por ese incumplimiento y genera las condiciones para saldarlo. Su forma propia y primaria es la restauración estructural de las condiciones materiales de posibilidad que faltaron, más la reparación proporcional al daño. La deducción fiscal ocupa un lugar límite: si el Estado no restaura la estructura y mantiene una carga igual para ciudadanos a quienes reconoce condiciones desiguales, la reducción de la carga fiscal puede operar como medida mínima de reconocimiento de esa desigualdad. No equivale a la restauración ni extingue la deuda estructural; ofrecida en su lugar, puede reproducir la asimetría y generar un nuevo fraude *annona*. Es justicia restaurativa, no punitiva: no busca castigar al Estado sino saldar la deuda. ^q Cap. 13 de este volumen

Annona En la Roma antigua, el suministro anual de grano que el Estado garantizaba a la población a partir de los tributos recaudados. En el sistema del contrato fiscal, el término se generaliza para nombrar la contraprestación que el Estado debe al ciudadano: las condiciones materiales de posibilidad para el ejercicio de los derechos reconocidos. El fraude annona es el incumplimiento de esa obligación. ^q Cap. II, Sec. I de este volumen

Asimetría del contrato fiscal Situación en que ciudadanos que cedieron el mismo capital al Estado —la misma libertad soberana— reciben condiciones materiales de posibilidad estructuralmente diferentes para el ejercicio de sus derechos. La asimetría verificable es el criterio que distingue el fraude annona de la insatisfacción constitutiva producida por la eutaxia utópica. ^q Caps. 10–12 de este volumen

Balance ontológico del Estado Descripción de la estructura financiera del Estado en términos del contrato fiscal: Capital estatal (las libertades cedidas por el soberano, que le dan soberanía), Activo ciudadano (los derechos reconocidos al ciudadano, que son su crédito frente al Estado) y Pasivo estatal (la obligación permanente de generar condiciones materiales de posibilidad para el ejercicio de los derechos). ^q Cap. 7, Sec. VIII de este volumen

Capital del Estado Las libertades cedidas por los egos soberanos al celebrar el contrato fiscal. Es lo que hace al Estado soberano y lo que le permite autodeterminarse como entidad colectiva. No es propio del Estado sino un depósito recibido de los egos soberanos. Por eso la soberanía del Estado es delegada, no constitutiva, y puede retirarse si el soberano revoca el reconocimiento. ^q Cap. 7 de este volumen

Ciudadano El ego soberano individual que ha aceptado el contrato fiscal: que cedió su libertad soberana al Estado y opera bajo el marco de los derechos reconocidos a cambio. En la escala individual, el ciudadano es acreedor del Estado. En la escala colectiva, forma parte del soberano que legitima o deslegitima al Estado. El ciudadano individual nunca es soberano: recupera la soberanía solo cuando colapsa con otros en la escala colectiva. ^q Cap. 6, Sec. IV / Cap. 9 de este volumen

Colapso colectivo Evento ontológico que ocurre cuando los egos soberanos se reúnen, ceden sus libertades al Estado y producen, en ese colapso, una entidad nueva con propiedades emergentes que no existían en ninguno de los egos individuales. No es la suma de los egos sino su propiedad emergente a escala superior. El colapso colectivo es el punto donde la guillotina de Hume no corta: allí el deber ser no se deriva del ser, sino que emerge de él.

q Cap. 3 de este volumen

Condiciones materiales de posibilidad El conjunto de estructuras, marcos normativos, instituciones y recursos que hacen posible el ejercicio efectivo de un derecho para el ciudadano que tiene la voluntad y la capacidad de ejercerlo. El Estado no garantiza resultados: garantiza condiciones de posibilidad. Es la categoría intermedia entre el garantismo (el Estado provee el resultado) y el abstencionismo (el Estado solo no interfiere). q Cap. 7, Sec. VI / Cap. 8, Sec. VII de este volumen

Contrato fiscal El acuerdo —implícito, continuo, ontológicamente constitutivo— por el que el ego soberano deposita su libertad en el Estado a cambio de un marco de derechos que le permita seguir operando como ego en la comunidad. No es un documento ni un acto fundacional único: es un proceso continuo de reconocimiento mutuo que se renueva cada vez que el ciudadano asume las reglas del colectivo como propias. Se distingue del contrato social de Rousseau porque lo que se cede no es la voluntad sino la libertad. q Caps. 6–9 de este volumen

Derechos (reconocidos vs. otorgados) Distinción estructural: los derechos otorgados son concesiones del Estado que puede retirar; los derechos reconocidos son la formalización de una deuda que el Estado contrajo al recibir el capital del soberano. En el sistema del contrato fiscal, los derechos se reconocen: el ciudadano los tenía como parte de su libertad soberana y el Estado solo formaliza la obligación de garantizar el marco para ejercerlos. La carga de la prueba cuando el derecho está en disputa recae sobre el Estado, no sobre el ciudadano. q Cap. 8 de este volumen

Ego estatal El Estado concebido como ego colectivo con su propia identidad (idiosincrasia colectiva), voluntad (libertades cedidas por los egos soberanos como capital prestado), primera mediación (poder legislativo), acto (la ley) y

segunda mediación (poder ejecutivo). El sesgo del ego estatal, cuando está separado, es el poder judicial. La diferencia fundamental con el ego individual: la voluntad del Estado no es orgánica sino capital prestado. _q Cap. 5 de este volumen

Ego soberano El ego que ha completado el ciclo de la segunda mediación en su forma plena: que opera desde su propio eje, reconoce sus actos como propios y se autodetermina causalmente. Tiene una libertad — ϕ_2 (la segunda mediación) bajo su propio marco— que puede cederse sin que el ego deje de ser ego. Esa libertad es lo que cede al Estado en el contrato fiscal. _q Cap. 2, Sec. VII de este volumen / Vol. I

Escala Nivel de organización en el que operan entidades con su propia estructura y en el que emergen propiedades que no existían en el nivel anterior. La teoría de escalas de este libro sostiene que el tránsito del ego individual al colectivo soberano es un tránsito de escala: en el nivel colectivo emergen propiedades —soberanía, derecho, obligatoriedad normativa— que no existían en el nivel individual. La guillotina de Hume opera dentro de una escala; el colapso colectivo ocurre entre escalas. _q Cap. 1, Sec. III / Cap. 9 de este volumen

Eutaxia utópica La tendencia constitutiva del ego a moverse hacia condiciones de existencia mejores que las actuales. No es un destino fijo sino una dirección abierta de despliegue. Formalmente: $EU(t) = E [dX/dt | F_t]$. En el sistema del contrato fiscal, la eutaxia utópica es el motor de la escala soberana (siempre empuja hacia mejores condiciones) y el criterio de auditoría (como contrafáctico permite medir la desviación de la trayectoria real respecto de la esperada). _q Cap. 9, Sec. VIII / Cap. 12 de este volumen / Cálculo de la Responsabilidad, Cap. 7

Ficción del devengo Situación en que el Estado produce las formas del cumplimiento del contrato fiscal sin el contenido: legisla derechos sin presupuesto para implementarlos, crea instituciones sin capacidad operativa, promulga normas que no puede hacer cumplir. El derecho existe en el texto, pero no como marco de acción real. Es la forma de fraude annona que el contrato fiscal: Nóumeno desarrolla con extensión. _q Cap. 8, Sec. V / Cap. 13, Sec. VIII de este volumen

Fraude annona El incumplimiento estructural del contrato fiscal: la situación en que el Estado, habiendo recibido el capital del soberano, no genera las condiciones materiales de posibilidad para el ejercicio de los derechos reconocidos. No es una falla moral sino una contradicción interna del ser del Estado: tiene la forma del contrato, pero no su sustancia. Viola los tres pilares del derecho romano: la fides (buena fe), la utilitas (utilidad pública) y el debitor (el ciudadano como acreedor). ^q Cap. II de este volumen

Guillotina de Hume El argumento de David Hume según el cual del ser no se puede derivar el deber ser: hay un abismo lógico entre las proposiciones descriptivas (lo que es) y las normativas (lo que debe ser). Este libro no refuta la guillotina, sino que la ubica: corta dentro de una escala, pero no en el tránsito entre escalas donde ocurre el colapso colectivo. ^q Prólogo / Caps. I, 4 y 5 de este volumen

Idiosincrasia colectiva La identidad del ego estatal: el conjunto de valores compartidos, tradiciones, formas de interpretar el mundo y criterios de pertenencia que una comunidad ha acumulado a lo largo de su historia. Es el sesgo del Estado, el filtro a través del cual interpreta y procesa lo que le ocurre. Como el sesgo individual, puede deformarse: cuando el Estado induce una disforia de identidad en el soberano, la idiosincrasia colectiva deja de ser un filtro honesto. ^q Cap. 5, Sec. III de este volumen

Igualdad ontológica El principio de que todos los egos que celebraron el contrato fiscal cedieron el mismo tipo de capital —su libertad soberana, su ϕ bajo el propio marco— y tienen por tanto el mismo tipo de crédito frente al Estado. No es igualdad de resultado ni equidad compensatoria: es igualdad de estructura. Funda el principio de que el voto no admite gradaciones y que la discriminación es una asimetría del contrato fiscal, no solo una injusticia moral. ^q Caps. 8–9 de este volumen

Legitimación del Estado Proceso por el que el soberano colectivo, al operar en la escala soberana, confirma o revoca el reconocimiento que constituye al Estado como depositario legítimo de las libertades cedidas. El Estado es legítimo cuando cumple su obligación contractual. Pierde legitimidad en la medida en que incumple. Recupera legitimidad cuando restaura las

condiciones de cumplimiento. Incluso los Estados autoritarios buscan legitimación porque la soberanía del Estado es ontológicamente dependiente del reconocimiento del soberano. ^q Cap. 9, Sec. IV de este volumen

Partida doble ontológica La aplicación de la lógica contable de doble entrada al contrato fiscal: el Estado recibe (carga) las libertades del soberano y debe (abono) el marco de derechos como contraprestación. El abono genera el pasivo estatal: la obligación permanente de generar condiciones materiales de posibilidad. En la expresión «Capital estatal $\equiv$ Activo ciudadano + Pasivo estatal», el signo $\equiv$ indica correspondencia ontológica entre el capital recibido y las posiciones correlativas que produce el contrato; no afirma una igualdad ni una suma de magnitudes financieras. Todo cargo tiene su abono es una descripción de cómo funciona lo real cuando algo se transfiere entre entidades, no solo una convención contable. ^q Cap. 7, Sec. IV de este volumen

Pasivo estatal La obligación permanente del Estado de generar las condiciones materiales de posibilidad para el ejercicio de los derechos reconocidos. Es el correlato del activo ciudadano en la partida doble del contrato fiscal. No es una obligación de resultado sino de posibilidad: el Estado garantiza el marco, no el resultado. Es la deuda estructural que el Estado contrajo al recibir el capital del soberano. ^q Cap. 7 de este volumen

Política / Proselitismo Distinción ontológica basada en la teoría de escalas. La política es el debate que ocurre en la escala del ciudadano sobre los límites del marco de acción colectivo: el ciudadano ejerciendo su crédito frente al Estado. El proselitismo es la búsqueda de adhesión a una postura a través de la escala soberana: el intento de que el soberano colectivo adopte esa postura como propia. Ambas son legítimas, pero operan en escalas diferentes y producen efectos diferentes. ^q Cap. 9, Sec. V de este volumen

Soberano colectivo La comunidad de egos que se autodeterminan como miembros de la misma comunidad y que, al operar en la escala colectiva, constituyen la fuente última de la legitimidad del Estado. El soberano colectivo no debate dentro del marco: legitima o deslegitima. Su instrumento característico es la legitimación: el voto, la movilización, el

mandato. Es la escala donde reside la soberanía que el ciudadano cedió al Estado. ^q Caps. 3, 6, 9 de este volumen

Sum El ser del sujeto antes de que haya ego que lo asuma. Está compuesto por la identidad (sesgo acumulado), la voluntad (pasión como tendencia de determinación) y la primera mediación (el colapso del sujeto contra el mundo). No hay segunda mediación todavía: hay ser sin ego. El sum es la base sobre la que el ego se construye. ^q Cap. 2, Sec. V de este volumen / Vol. I, Caps. 8–II

Teoría de escalas La tesis central de este volumen: el ser y el deber ser no están en la misma escala de organización. Dentro de una escala —la del ego individual, la de los hechos naturales— la guillotina de Hume corta. Pero el colapso colectivo es un evento entre escalas, y en ese tránsito emergen propiedades —soberanía colectiva, obligatoriedad normativa, derecho— que no existían en la escala anterior. El deber ser no se deriva del ser: emerge de él en el tránsito de escala. ^q Caps. 1, 3, 5 y 9 de este volumen

Voluntad prestada La voluntad del ego estatal: las libertades cedidas por los egos soberanos que constituyen el capital con el que el Estado puede autodeterminarse. A diferencia de la voluntad orgánica del ego individual —que emerge del ser mismo y es constitutiva— la voluntad prestada no es propia del Estado sino un depósito recibido. Por eso el Estado es soberano en virtud de un capital ajeno y es deudor de quienes se lo confiaron. ^q Cap. 5, Sec. IV / Cap. 6, Sec. III de este volumen



AFRODITA AREIA

Caelus



Este volumen lleva la ontología de la mediación a la escala estatal. Propone comprender el Estado como un ego colectivo: una entidad que emerge cuando los egos ceden su libertad al colectivo y este adquiere identidad y capacidad de autodeterminación. Desde esa estructura desarrolla la teoría de escalas y examina el contrato fiscal, los derechos como reconocimiento y el fraude annona. La soberanía aparece como capital cedido y el ciudadano como acreedor. El recorrido pregunta cómo se constituye la voluntad del Estado y con qué criterio se audita su cumplimiento.

