

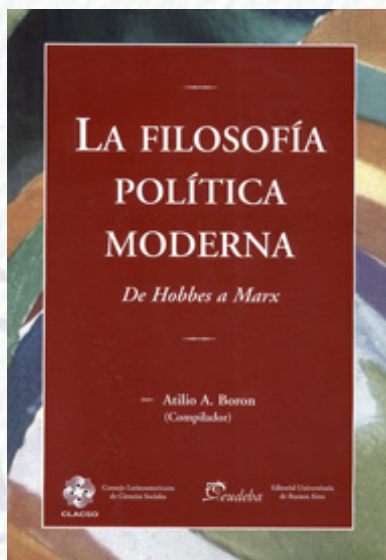
La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx

Atilio A. Boron (comp.)

La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx

Atilio A. Boron (comp.)
Renato Janine Ribeiro, Tomás Várnagy,
Alejandra Ciriza, Marilena Chaui, Edgardo
Grüner, Roberto Gargarella, Miguel Angel
Rossi, Rubén Dri, Gabriel Cohn, Cícero
Araujo, Atilio A. Boron, Sabrina González,
Liliana Demirdjian, André Singer, Inés
Pousadela, Sergio Morresi, Daniel
Kersfeld, Javier Amadeo, Bárbara Pérez
Jaime, Edgardo García.

ISBN 950-9231-47-9
Buenos Aires: CLACSO, abril de 2000
(15,5 x 22,5 cm) 448 páginas



Este libro nos propone recorrer los principales hitos de la filosofía política moderna. Se ha convertido en un lugar común afirmar que ésta se distingue de la filosofía política clásica porque en la primera la reflexión sobre la vida política se realiza al margen de todo tipo de consideración ética o moral. Si en los tiempos antiguos la indagación sobre la política iba indisolublemente ligada a una exploración de carácter moral, con el advenimiento de la modernidad dicha amalgama se descompone y el análisis político se independiza por completo del juicio ético. Esta visión convencional es peligrosamente simplificadora y, por eso mismo, equivocada. Lo que efectivamente aconteció con la filosofía política moderna es que las preocupaciones éticas del período clásico pasaron a un segundo plano. Se produjo entonces una rearticulación entre la reflexión centrada en el "ser" y aquella encaminada a desentrañar el "deber ser", pero de ninguna manera esto se tradujo en un divorcio entre ambas preocupaciones.

Esta supuesta disyunción entre una reflexión centrada en el "ser" y el "deber ser" de la

Indice

[Prólogo](#)

[Capítulo I](#)

Renato Janine Ribeiro
"Thomas Hobbes o la paz contra el clero"

[Capítulo II](#)

Tomás Várnagy
"El pensamiento político de John Locke
y el surgimiento del liberalismo"

[Capítulo III](#)

Alejandra Ciriza
"A propósito de Jean Jacques Rousseau.
Contrato, educación y subjetividad"

[Capítulo IV](#)

Marilena Chaui
"Spinoza: poder y libertad"

[Capítulo V](#)

Eduardo Grüner
"El Estado: pasión de multitudes.
Spinoza versus Hobbes, entre Hamlet y Edipo"

[Capítulo VI](#)

Roberto Gargarella
"En nombre de la Constitución.
El legado federalista dos siglos después"

[Capítulo VII](#)

Miguel Angel Rossi
"Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant"

[Capítulo VIII](#)

Rubén R. Dri
"La filosofía del Estado ético.
La concepción hegeliana del Estado"

[Capítulo IX](#)

Gabriel Cohn
"Tocqueville y la pasión bien comprendida"

[Capítulo X](#)

Cícero Araujo
"Bentham: el utilitarismo y la filosofía política moderna"

[Capítulo XI](#)

Atilio A. Boron
"Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa:
el legado teórico de Karl Marx"

[Estudios Temáticos](#)

Sabrina T. González y Liliana A. Demirdjian
"La República entre lo antiguo y lo moderno"

política tiene insoslayables implicaciones conservadoras que deben ser rechazadas con total intransigencia. En otro texto de esta misma colección también compilado por nosotros, Teoría y Filosofía Política. La Tradición Clásica y las Nuevas Fronteras (Buenos Aires: CLACSO/EUDEBA, 1999), hemos tratado de aportar algunos elementos críticos del saber convencional y explorado algunas vías que nos permitirían recuperar y recrear el valioso legado analítico y axiológico de la teoría política a la luz de los nuevos desafíos que nos propone la época actual. Si la filosofía política fracasara en su intento de poner fin a la escisión positivista entre “ser” y “deber ser” corre el riesgo de degradarse hasta convertirse en una alambicada justificación de lo existente. Confiamos en que este volumen aporte algunos elementos valiosos para impedir tan infeliz desenlace.

André Singer
"Maquiavelo y el liberalismo: la necesidad de la república"

Inés Pousadela
"El contractualismo hobbesiano"

Sergio Morresi
"Pactos y política.
El modelo Lockeano y el ocultamiento del conflicto"

Daniel Kersfeld
"Rousseau y la búsqueda mítica de la esencialidad"

Javier Amadeo y Bárbara Pérez Jaime
"El concepto de libertad en las teorías políticas de Kant, Hegel y Marx"

Edgardo García
"Espacio público y cambio social. Pensar desde Tocqueville"

© Copyright 1996/2002. Este es un servicio proporcionado por CLACSO,
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Cualquier duda o sugerencia enviarla a: Jorge Fraga, erol@clacso.edu.ar

Prólogo

← Atilio A. Boron

Con la publicación de este libro damos continuidad a un esfuerzo que iniciáramos hace poco más de un año destinado a promover el estudio de la filosofía política en la Argentina. La impresionante acogida que tuviera el primer volumen de esta serie, *La Filosofía Política Clásica. De la Antigüedad al Renacimiento* (Buenos Aires: CLACSO/EUDEBA, 1999), del cual a estas alturas se han publicado ya tres ediciones, nos convenció de la importancia de nuestra iniciativa y de la necesidad objetiva que existe de aportar materiales y antecedentes que faciliten la labor de todos aquellos interesados en acercarse a la disciplina. En esta oportunidad hemos compilado un volumen dedicado a lo que convencionalmente se denomina como “filosofía política moderna”, y que se aboca al examen de una serie de autores que comienza con Hobbes y concluye con Marx.

Tal como lo señaláramos en el primer libro de esta serie, la publicación de estos trabajos de ninguna manera puede ser considerada como un sucedáneo de la imprescindible lectura de los clásicos. Ningún comentarista, por brillante que sea, puede reemplazar la riqueza contenida en los textos fundamentales de la tradición de la filosofía política. El objetivo que nos proponemos con este texto es modesto pero a la vez útil: proporcionar una brújula que oriente la inevitable navegación que los jóvenes estudiosos tendrán que efectuar en el océano, por momentos tormentoso, de la filosofía política moderna. La brújula no es una representación —mucho menos una síntesis— del mar, sus corrientes y los accidentes marinos, sino un instrumento que sirve para orientarse en él y para llegar al puerto deseado. Ése es precisamente el objetivo fundamental de nuestro libro.

A diferencia del primer texto de esta colección, el actual incorpora la obra de otros autores latinoamericanos, brasileños para más señas, en un esfuerzo encaminado a enriquecer la discusión filosófico-política existente en la Argentina con algunos aportes originados fuera de nuestras fronteras pero dentro del ámbito latinoamericano. Estamos convencidos de que una reflexión sobre los autores comprendidos en este libro efectuada desde una realidad tan dinámica como la del Brasil – sede del mayor partido de izquierda, del sindicalismo más pujante y del movimiento campesino más formidable de la región– seguramente contribuirá a refinar algunas de nuestras interpretaciones sobre diversos aspectos de las teorías aquí analizadas.

Este libro nos propone recorrer los principales hitos de la filosofía política moderna. Se ha convertido en un lugar común afirmar que ésta se distingue de la filosofía política clásica porque en la primera la reflexión sobre la vida política se realiza al margen de todo tipo de consideración ética o moral. Si en los tiempos antiguos la indagación sobre la política iba indisolublemente ligada a una exploración de carácter moral, lo que ocurre con el advenimiento de la modernidad es que dicha amalgama se descompone y el análisis político se independiza por completo del juicio ético. Esta visión convencional, que encontramos repetida en numerosos textos y tratados introductorios a la teoría política, es peligrosamente simplificadora y, por eso mismo, equivocada. Lo que efectivamente aconteció con la filosofía política moderna es que las preocupaciones éticas del período clásico pasaron a un segundo plano, no que desaparecieron. Se produjo entonces una rearticulación entre la reflexión centrada en el “ser” y aquella encaminada a desentrañar el “deber ser”, pero de ninguna manera esto se tradujo en un divorcio entre ambas preocupaciones, al menos si consideramos las principales cabezas en la historia de la filosofía política moderna. Divorcio que, como lo prueba el fallido intento de Max Weber de elaborar una ciencia social “libre de valores” a comienzos del siglo XX, está irremisiblemente condenado al fracaso independientemente del calibre intelectual de sus proponentes. En efecto: ¿cómo entender a Hobbes sin subrayar el papel central que en su teorización desempeña la obsesiva búsqueda de un orden que ponga fin al peligro de la muerte violenta? ¿Cómo dar cuenta de la obra de Locke, Rousseau o Spinoza al margen de sus preocupaciones sobre la buena sociedad? ¿Cómo comprender a Marx sin reparar en el papel que en su construcción teórica juega el horizonte utópico de la sociedad comunista? Esta supuesta disyunción entre una reflexión centrada en el “ser” y el “deber ser” de la política, verdadero grito de guerra de la ciencia política positivista, tiene insoslayables implicaciones conservadoras que deben ser rechazadas con total intransigencia. En otro texto de esta misma colección también compilado por nosotros, *Teoría y Filosofía Política. La Tradición Clásica y las Nuevas Fronteras* (Buenos Aires: CLACSO/EUDEBA, 1999), hemos tratado de aportar algunos elementos críticos del saber convencional y explorado algunas vías que nos permitirían recuperar y recrear el valioso legado analítico y axiológico de la

teoría política a la luz de los nuevos desafíos que nos propone la época actual. Si la filosofía política fracasara en su intento de poner fin a la escisión positivista entre “ser” y “deber ser” corre el riesgo de degradarse hasta convertirse en una alambicada justificación de lo existente. Confiamos en que este volumen aporte algunos elementos valiosos para impedir tan infeliz desenlace.

Al igual que su predecesor dedicado a la filosofía política clásica, este libro es también un proyecto colectivo cuya autoría corresponde a la totalidad de la cátedra de Teoría Política y Social I y II de la Carrera de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires. De ahí mis agradecimientos, una vez más, a sus integrantes por la dedicación y el cuidado puesto en la preparación de los textos que aquí se incluyen: Rubén Dri, Tomás Várnagy, Miguel Angel Rossi; y a Javier Amadeo, Liliana A. Demirdjian, Edgardo García, Sabrina T. González, Daniel Kerssfield, Sergio Morresi, Bárbara Pérez Jaime e Inés Pousadela. Agradecimiento que hacemos extensivo a quienes no pertenecen a nuestra cátedra, como Eduardo Grüner, pero que durante más de diez años formara parte de la misma; a Alejandra Ciriza, profesora e investigadora de la Universidad Nacional de Cuyo y el CRICYT de Mendoza; a Roberto Gargarella, de la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Torcuato Di Tella y, por último, a nuestros colegas brasileños Renato Janine Ribeiro, Marilena Chaui, Gabriel Cohn, Cícero Araujo y André Singer, de la Universidad de São Paulo, Brasil.

Al terminar la preparación de este libro no puedo dejar de mencionar la nueva deuda de gratitud contraída con Florencia Enghel y Jorge Fraga, y con Javier Amadeo, Liliana A. Demirdjian, Sabrina T. González y Miguel Angel Rossi. Los primeros por su auxilio en la ardua tarea de corrección editorial y diseño y composición de un libro que quisimos no sólo que fuese excelente teóricamente sino a la vez bello y prolijo editorialmente. Mi deuda con Amadeo, Demirdjian, González y Rossi se origina en la invaluable ayuda que me prestaron en toda la fase de la preparación de este libro y, como si lo anterior no fuera suficiente, por su participación en la redacción de dos de los capítulos temáticos del mismo. Quiero también agradecer muy especialmente a Javier Amadeo y a Miguel A. Rossi por su traducción del trabajo de André Singer al español y por no haber bajado los brazos en los momentos en que parecía que este proyecto estaba inexorablemente condenado al fracaso. Por último, quiero también dejar constancia de mi agradecimiento a Adrián Gurza Lavalle y Karin Matzkin, quienes tradujeron con idoneidad cuatro capítulos del portugués al español. Sin el entusiasmo y la perseverancia que todos pusieron en este empeño, sin su inteligencia y dedicación, este trabajo jamás hubiera visto la luz. A todos ellos mis más sinceros agradecimientos.

Buenos Aires, 22 de marzo de 2000.

Thomas Hobbes o la paz contra el clero

— Renato Janine Ribeiro*

Hay muchas maneras de iniciar un artículo sobre Hobbes. La más obvia consistiría en comenzar por el estado de naturaleza, que en nuestro autor es el estado de guerra de todos contra todos, pasando entonces al contrato que instituye al mismo tiempo la paz y un Estado fuerte, en el cual los súbditos no tienen derecho a oponerse al soberano. Otra estrategia residiría en resumir, sucesivamente, la física, la psicología y la política hobbesianas. Pues evitaré ambas, ya que una lectura del *Leviatán* o de *El Ciudadano* —sin intermediarios— las supliría con facilidad. Comensare evocando algo que suele ser despreciado, la religión del filósofo o, para decirlo mejor, el papel que recibe la religión en Hobbes¹ (Janine Ribeiro, 1999; Hobbes, 1996; Hobbes, 1992).

En las partes III y IV del *Leviatán*, o sea, en la segunda mitad del libro, Hobbes se dedica a la política cristiana. Para ser exacto, la tercera parte trata del Estado cristiano, y la última del poder que la Iglesia católica romana pretende ejercer. Por esto, en la III habla de lo que es correcto y en la IV de lo que a su parecer es erróneo. Son partes poco leídas de la obra de Hobbes. Generalmente, quien las lee queda impactado. Hubo y todavía hay reacciones fuertes en contra de las cuasi blasfemias que nuestro autor dirige contra el papado en la parte IV. Por lo que le toca, la parte III impresiona al lector con alguna formación cristiana debido a la

* Profesor titular de Ética y Filosofía Política en la Universidade de São Paulo (USP), Brasil. Obtuvo el grado de Maestro por la Sorbonne y el de Doctor en Filosofía por la USP. Es profesor Libre Docente en filosofía por la USP. Autor de *A Marca do Leviatão* (São Paulo, Ática, 1978), *Ao leitor sem medo* (Belo Horizonte, 2a edição, Editora UFMG, 1999) y *La última razón de los reyes* (Buenos Aires, Colihue, 1998).

teología tan heterodoxa que en ella se lee. Seguramente, es este carácter poco usual de las doctrinas religiosas de Hobbes lo que facilita el considerarlo ateo. De sus ideas, tal vez la más importante en su teología es la de la mortalidad del alma, que no pasa de un soplo, y por eso cuando exhalamos el último suspiro se nos va toda la vida que tenemos. Nada sobrevive. Solamente en el día del Juicio Final seremos resucitados —de cuerpo entero, porque la carne nada es sin este soplo, ni el soplo sin la carne— para un enjuiciamiento definitivo. Después, los electos tendrán vida eterna y los condenados sufrirán la segunda y final muerte.

En realidad, esta tesis es menos impactante de lo que parece. Lo que Hobbes hace es articular varias tesis que circulaban en los medios religiosos del siglo XVII. Se trataba de ideas heterodoxas, tal vez heréticas de cara a los poderes establecidos, pero de vasta circulación en la Inglaterra de la Revolución Civil. De ellas no se puede inferir un posible ateísmo de nuestro autor. Lo que impresiona son, en realidad, dos cosas. Primero, que en estas tesis Hobbes se encuentra, eventualmente, con la “izquierda” de su época. Así, mientras su voluntad de preservar el orden y su simpatía por la monarquía (cada vez más personal y menos expresada en las conclusiones de sus obras) lo aproximan a la “derecha”, y su recurso del contrato y de los intereses como fundamento para la teoría política lo alejan del derecho divino, situándolo más cerca de una posición republicana, o sea de un “centro”, es en la religión que nuestro autor más se acerca a lo que podríamos llamar la “izquierda” de su tiempo.

Hablar de derecha, centro e izquierda antes de la Revolución Francesa — cuando estos términos adquirieron aplicación política, a partir de la distribución de los diputados en el recinto de la Asamblea Constituyente— suena anacrónico. Y en algunos casos lo es. Sin embargo, el conflicto político inglés del siglo XVII autoriza una lectura bajo tal recorte. Tenemos, a la derecha, los defensores del poder del Rey y de los Grandes del reino; en el centro, los que los cuestionan a partir de la pequeña y mediana propiedad o del capital; a la izquierda, una reivindicación más radical, la de los no propietarios.

Las posiciones políticas que así evoco son aquellas que Christopher Hill se dedicó a esclarecer a lo largo de su obra de historiador. La gran historia de la Revolución Inglesa redactada en el siglo XIX, bajo el impacto del presente *whig* y del pasado puritano, valoró a los opositores de Carlos I como puritanos, ancestros de los liberales decimonónicos, pero dejó de lado a los movimientos sociales, a los radicales en medio de la oposición, aquellos que ponían en tela de juicio a los dos lados, yendo más lejos que una oposición de propietarios. Solamente Hill, a partir de su *Revolución Inglesa de 1640*, escrita para el tricentenario de la misma, recupera el lugar y el papel de aquellos rebeldes. Entre ellos sobresalen los *levellers*, niveladores, que quieren una igualdad social, y sobre todo los *diggers*, excavadores, o *true levellers*, verdaderos niveladores, los únicos que proponen la supresión de la propiedad privada de la tierra cultivada. Pues es en este medio que

un *leveller*, Richard Overton, publica *Mans Mortalitie*, “La mortalidad del hombre”, que en mucho coincide con las tesis hobbesianas. En síntesis, la idea de los mortalistas es que nuestra alma es tan mortal como nuestro cuerpo; no existe una eternidad de tormentos, ya que la vida eterna está reservada a los buenos, y por lo tanto sólo puede ser una eternidad beatífica, jamás una inmortalidad de dolores. No hay entonces Infierno (Hill, 1977; Hill, 1987; Overton, 1968).

El resultado político de esta concepción es bastante claro. Si no hay condena eterna, si tan sólo existen la salvación eterna o la muerte definitiva, no se perjudica en nada la recompensa a los buenos, pero se reduce en grandes proporciones el castigo a los malos. Quien anhela la salvación del alma nada pierde. Empero, quien le teme a la condena eterna puede renunciar a ese temor. En aquella época, como mostró Keith Thomas, no eran pocos los que manifestaban escaso interés por ir al Paraíso pero temían acabar en el Infierno; ahora bien, si este temor pierde razón de ser, lo que se desprende es una reducción del miedo. Disminuyó con ello el miedo que se le tenía al clero, detentor de las llaves de acceso al Cielo y al Infierno. Formulándolo más claramente: de los territorios del Más Allá, lo más importante es el Infierno. Decía un obispo anglicano —Bramhall, de Derry, Irlanda, que se involucró en polémicas con Hobbes— que lo peor no es lo que él le hizo al cielo sino al infierno. Hamlet, en la obra de Shakespeare, menos de 50 años antes de nuestro autor, medita el suicidio en el célebre monólogo “Ser o no ser”. Precisamente, lo que le hace soportar los males actuales, en vez de ponerles fin con “un simple puñal”, es el miedo de aquellas cosas que nos aguardan después de la muerte, “ese ignoto país” —el Más Allá— “de cuyos confines ningún viajero vuelve”. Los medievales tenían una cierta noción de lo que habría después de la muerte; eran publicados relatos de almas del purgatorio que visitaban a sus parientes, de almas que venían a contar su beatitud en el Paraíso o su sufrimiento en el Infierno. Con la modernidad, esos viajes cesaron. Se pierde el conocimiento que aquellos alegaban tener del Más Allá (Thomas, 1971; Shakespeare, 2000; Hobbes, 1839; Janine Ribeiro, 1999).

Se entiende que la izquierda, queriendo reducir el poder del clero anglicano y hasta el de los ministros presbiterianos, se empeñara en disminuir el Infierno. Con todo, la misma posición también es comprensible en un autor nada “izquierdista” como Hobbes. Su problema es eliminar la gran amenaza al poder estatal. Claro está que sólo una lectura superficial llevaría a creer que el Estado estaba amenazado por los rebeldes. Quien realmente lo somete a una enorme presión es el clero. No existe rebeldía sin control de las conciencias. Pensar la revuelta solamente por el uso de las armas es un equívoco que nada en Hobbes permite. Las acciones humanas se desprenden siempre de opiniones. Las opiniones gobiernan a la acción, y ése es un lugar común de la época. Pero con esto no se hace referencia a opiniones en el sentido de hoy, es decir, un habla explícita, divulgada, consciente, aunque menos consistente que una teoría. La doxa, como hoy la concebimos, es un concepto debilitado. Cuando un pensador de inicios de la moder-

nidad habla de “opinión”, lo que entiende es algo más próximo a nuestro inconsciente que a nuestra habla. La opinión que alguien tiene, y que rige las acciones, es una convicción a veces ni siquiera explicitada. Por ejemplo, si alguien cree que el poder soberano está dividido entre el rey y el Parlamento o que la soberanía, que cabe al rey, no incluye la representación, que pertenecería al Parlamento, tal opinión lo hace obedecer a uno o al otro. Pero no se trata necesariamente de una opinión que una encuesta permitiría constatar. Puede consistir, simplemente, en *ignorar* que el “soberano representante” es el monarca. Tener tal opinión incluye por un lado un poder enorme de la misma, y por el otro un no saber bien de qué se trata.

Esto queda más claro en un pasaje que es tal vez el más significativo de la totalidad de la obra hobbesiana. Me refiero a un momento del capítulo XIII del *Leviatán*. Hobbes acaba de explicar por qué ocurre la guerra de todos contra todos: justamente porque somos iguales, siempre deseamos más los unos que los otros. De la igualdad deriva una competencia que, ante la falta de un poder estatal, se convierte en guerra. Así, expresa, “los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos”. Ahora bien, Hobbes es consciente de la dimensión estremecedora de esa tesis radicalmente anti-aristotélica. Estamos acostumbrados a creer en nuestra naturaleza sociable. Es justamente porque tenemos esta ilusión, por cierto, que nos tornamos *incapaces* de generar un mínimo de sociedad: Hobbes lidia con tal paradoja, que más tarde será retomada por Freud, según la cual, si queremos tener sociedad, debemos estar atentos a lo que hay de antisocial en nuestras pulsiones (Freud) o en nuestras posturas y estrategias; si queremos tener amor, debemos tener noción del odio. No se construye la sociedad sobre la base de una sociabilidad que no existe. Para que ella sea erigida, es preciso fundarla en lo que efectivamente existe, es decir, no en una naturaleza sociable, ni siquiera en una naturaleza antisocial, sino en una desconfianza radicalizada y racional. Por cierto, construir la sociedad sobre la base de una sociabilidad inexistente es peor que simplemente no construirla; porque la inexistencia, para el caso, significa que existe la sociabilidad como quimera, como ilusión, y por lo tanto depositar la creencia en ella es multiplicar los problemas. Si intento construir un edificio sin cemento o sin ladrillos, ni siquiera podré levantarlo. No se construiría nada. Pero en la vida social, si construyo una sociedad con autoengaño, engendo una potencia interminable de nuevos engaños.

De cualquier modo, Hobbes percibe que acaba de enunciar la más impactante de sus tesis. Por eso, rápidamente introduce a su lector como personaje del texto; en un recurso rarísimo en su obra y en su tiempo transforma a este discreto asociado —que somos nosotros, o por lo menos sus contemporáneos— en destinatario *explícito* de su discurso. Y le pide a cada lector (“él”: es interesante que no use la fórmula obvia, “you”, vosotros o usted; he aquí una manera de mantener todavía la distancia con quien lo lee) “que se considere a sí mismo”, cuando

cierra las puertas y hasta los cajones en su casa: “¿Qué *opinión* tiene, así, de sus conciudadanos, cuando cabalga armado; de sus vecinos, cuando cierra sus puertas; de sus hijos y sirvientes, cuando cierra sus arcas?” (la cursiva es mía). Aquí hay dos puntos a resaltar. Primero: el pasaje es estratégico en la obra. Hobbes acaba de pronunciar aquello que, en su época y posiblemente en la nuestra, más contraría las convicciones aceptadas sobre la naturaleza humana. Como observa Leo Strauss, Hobbes y Spinoza son los dos primeros pensadores que contrarían la tesis de que la sociedad efectúa la realización de la naturaleza humana; en cambio, entendieron que la vida en sociedad va en contra del eje de nuestra naturaleza. Aquí Hobbes requiere dirigirse al lector porque está obligado a reconocer que dice algo poco aceptable. Más que eso, necesita suspender el protocolo usual del texto filosófico —que consiste en afirmar lo que se cree verdadero con tal énfasis que se hace necesario extirpar ese vestigio de la retórica, esa memoria de la persuasión que es la presencia del interlocutor, para el caso, el destinatario— porque la simple enunciación de lo que sería cierto o correcto no basta. Si Hobbes no se dirigiese a su lector, el texto probablemente decaería en la lectura: es de imaginarse que muchos lectores cerrarían aquí el libro, considerando sus tesis nada más que absurdos no merecedores de atención (Strauss, 1971, cap. V; Hobbes, 1996).

El segundo punto: la opinión aquí referida —la del lector— no es consciente. El lector que usa llaves en su casa no sabe lo que significa ese uso o, mejor dicho, no sabe qué opinión tiene. Hobbes no necesitaría identificar y tratar de persuadir a tal destinatario si tan sólo reiterase lo que éste último ya sabe. Si la deferencia al lector se impone, es porque él mismo no sabe lo que hace o cuál es su propia creencia. Existe por lo tanto un doble juego con el lector. Por un lado, alcanza la dignidad de ser incluido en la obra, como quien la puede avalar y darle continuidad. Por el otro, y contraponiéndose a esta promoción hobbesiana del lector, éste es delicadamente advertido de que no extrae las consecuencias o los supuestos de su acción. No sabe en qué cree. Desconoce su propia opinión. Ésta se infiere mejor de los actos que practica. Es por ahí que la opinión adquiere dos trazos que más tarde distinguirán el inconsciente freudiano: ella es desconocida por quien la tiene, y justamente por eso lo gobierna en gran medida. Esta composición hecha de auto-desconocimiento y de simétrico poder es lo que marca tanto la opinión hobbesiana como el inconsciente freudiano.

Nuestro paréntesis con respecto al papel de la opinión en la filosofía hobbesiana es explicable: si ella no es visible, si ni yo sé en qué creo, se hace necesario un largo recorrido en torno a lo que produce las creencias ². Si Hobbes fuese un autor del siglo XIX o inclusive del XX, posiblemente hablaría sobre la producción de ideología. Si fuese un pensador de la segunda mitad del siglo XX, pro-

bablemente hablaría de los medios de comunicación. A su modo, realizó una cosa próxima, pues mostró cómo se engendra el error, pero un error diferente en sus alcances de aquél que su contemporáneo Descartes criticaba en sus *Meditaciones Metafísicas* (Descartes, 1968).

El error cartesiano es muy grave porque afecta a todo nuestro conocimiento del mundo, al punto de que estaríamos —¿quién sabe?— tratando con apariencias y no con las cosas como son; y de esto llega Descartes inclusive a plantear la posibilidad de que tal gigantesco mundo falso a nuestro alrededor sea obra, no de Dios, sino de un genio maligno. Con todo, el error visto por Hobbes es todavía más grave. Cuidadosamente, ya estando dentro de la moral provisional, Descartes evita que el error desborde hacia la acción. Cuando decide proceder a la duda hiperbólica y sistemática, que es uno de los emprendimientos más audaces que ya ocurrieron en filosofía, resguarda de ella todo lo que se refiere a la acción individual o política, o sea, todo lo que afecta a la ética de las acciones, al respeto al trono y al altar. Para Hobbes se trata de otra cosa: todo el problema está en la desobediencia al soberano. Cuando él habla de error, es siempre debido a los efectos que éste podría causar en los actos humanos y en el orden social. Por eso, el error hobbesiano se propaga extraordinariamente: devastará a todo el Estado, al mundo entero, no sólo como objeto de conocimiento, sino alcanzando su propia condición de existencia en tanto que espacio de convivencia humana.

Cuando se habla de opiniones que causan disidencia o revuelta, éstas son enunciadas como una serie de concepciones acerca de dónde está legítimamente el poder. Se trata de una secuencia de proposiciones sobre el poder y su ubicación. Entonces, a primera vista tendríamos como causa de la revuelta un discurso *equivocado* de filosofía del derecho o de filosofía política. No obstante, una lectura más atenta del conjunto de la obra demuestra que el descontento con el poder legítimo —que no es necesariamente el del rey, ya que Hobbes también acepta la aristocracia y hasta la democracia, aunque debe ser un poder consistente, soberano, todo él invertido en las manos de un solo hombre, de un solo grupo o aún del conjunto de todos— proviene en último análisis de un manejo de las conciencias por un sujeto oculto y opuesto al Estado. En otras palabras, la revuelta no surge tan sólo de la ignorancia o de una desobediencia generalizada. No sucede por casualidad. La ignorancia de los súbditos y la desatención del gobernante solamente resultan incendiarias cuando la chispa es producida por ese escondido sujeto de la política, ese sujeto de patente ilegitimidad: la casta sacerdotal. El error cartesiano podía ser una suma mal hecha; el error hobbesiano es un equívoco devastador en su operación destructora de la sociedad y es causado por una voluntad subversiva, sistemática, a saber, la del clero. Éste ocupa en el pensamiento de Hobbes el lugar que correspondería al genio maligno o al gran embustero en la filosofía de Descartes.

Contra el clero se juntan, así, la preocupación popular, en el sentido de cohibir el chantaje eclesiástico contra la disidencia, y la preocupación hobbesiana, empeñada en eliminar la hipoteca clerical sobre el poder del Estado. Aunque esa “alianza” hobbesiano-popular sea muy coyuntural, y no impida a nuestro filósofo criticar en el *Behemoth*³ a los predicadores disidentes, el hecho es que, por lo menos en parte, la religión hobbesiana se aproxima a la izquierda más que a la derecha o al centro. Esto, porque tanto la derecha anglicana como el centro presbiteriano quieren controlar las conciencias y para ello se valen de la Iglesia, de alguna Iglesia, como brazo armado, mientras que Hobbes teme que ese brazo se vuelva contra el Estado, y la “izquierda” no quiere tal tipo de represión (Hobbes, 1969).

Pese a lo anterior, esa convergencia aparentemente antinatural entre Hobbes y la izquierda —aquella izquierda que conocemos básicamente gracias a Christopher Hill— nos deja todavía un *puzzle*. Sería un error suponer que la religión de Hobbes fuera de izquierda, su simpatía partidaria de derecha, y su base política de centro. Tal recorte sería equivocado, primero porque su religión es heteróclita. Veamos uno de sus trazos fundamentales: la doctrina de las cosas indiferentes o *adiaphora*, que está sobreentendida a lo largo de su obra⁴. Ella significa que, en sí mismas, las cuestiones por las cuales las personas se matan en materia religiosa son, en su mayor parte, indiferentes a la salvación. Un ejemplo utilizado habitualmente es el de las vestimentas o el de los rituales. Da lo mismo que la mesa de comunión, como la llaman los radicales, esté en el centro del templo o que quede —bajo el nombre más solemne de altar, preferido por los conservadores religiosos— en una punta de la iglesia, sobre un estrado. Los dos partidos se dividen acerca de este punto, entendiéndose —con razón— que la mesa en el centro indica que el sacerdote no pasa de un *primus inter pares*, al paso que el altar en posición privilegiada le atribuye autoridad sobre la congregación. De ahí que los radicales prefieran una cierta igualdad entre el ministro religioso y sus fieles, al paso que los conservadores optan por la superioridad del clérigo sobre los legos.

Pero Hobbes no piensa así, siguiendo un linaje que posiblemente provenga de Erasmo y de Melanchthon, y que por lo demás corresponde muy bien a las ideas del primer Cromwell, Thomas, ministro que condujo a Enrique VIII a la Reforma protestante. Es poco lo que se necesita para la salvación —fe y obediencia, afirma Hobbes— y todo lo demás no pasa de puntos requeridos para la buena policía de los Estados, no afectando en nada al eje de la creencia en Dios. Por eso la disposición de los objetos o de las personas en el templo, e inclusive la mayor parte de los artículos de fe, poco importa en sí misma. Seguiremos al respecto lo que el Estado mande.

La idea de las cosas indiferentes tiene, así, un doble papel. Por un lado, se vacía la verdad última de esos artículos de fe, rituales o vestimentas. No son verdaderos ni falsos. La teología se reduce, en gran medida, a la liturgia. Por otro lado, se determina que se obedezca a los artículos de fe, más no por su contenido, sino por su forma o función. El contenido es indiferente, pero la forma permite regular el servicio religioso. Bajo una comparación pertinente, es como las leyes de tránsito: poco importa que adoptemos o no el sentido de circulación inglés; pero de cualquier forma, manejar del lado derecho o del izquierdo no puede quedar al arbitrio de cada uno. La ley que nos ordena manejar por la derecha es arbitraria, pero debemos seguirla porque nos salva la vida. Lo que importa no es el contenido de lo que el gobernante, lego o religioso decidió, sino el hecho de que haya decidido algo; ese formalismo de las decisiones trae como resultado que todos nosotros renunciemos a discutir lo que es mejor o peor, especialmente en una materia tan controvertida e irresoluble como la de la salvación del alma.

Suponiendo que las cosas sean indiferentes, Hobbes sigue una *vía media* en materia religiosa. No es radical ni laudiano: las dos alas extremas de la política religiosa leen en cada rito o vestimenta toda una doctrina, que juzgan como verdadera o falsa, divina o herética⁵. Hobbes, al contrario, vacía de significado los ritos, las vestimentas y buena parte de las doctrinas. Nada de eso remite a un referente sacro. Ninguna práctica en el templo, ni la mayor parte de las creencias propias, va más allá de señalar —indirectamente— nuestra obediencia al poder existente, a los *powers that be*, al Estado. Con esto se instaura la paz en el Estado. Por este lado nuestro autor se afilia al partido del orden. Pero esa paz no se establece como le gustaría al partido del orden: gracias al derecho divino, a la alianza estrecha del trono con el altar o al miedo abundantemente inculcado en las conciencias. En vez del derecho divino y del origen del poder estatal derivado directamente de Dios, Hobbes recurre al interés de vivir a salvo del miedo de la muerte violenta y al contrato como fundación del poder. En vez de un condominio entre la espada y el báculo, nuestro autor subordina el clero al soberano, que porta más rasgos seculares que religiosos. Él *anexa* la religión y el clero, pero bajo la primacía de un Estado que se irá laicalizando a lo largo del tiempo. Finalmente, a pesar de toda una tendencia a leer Hobbes como defensor del miedo, su proyecto estriba en regularlo, excluyendo sus excesos, su desmesura, el pavor que podemos tenerle a los tormentos eternos con los que el clero chantajea tanto a nosotros como a los príncipes. Existe un temor legítimo que sentimos con relación al soberano, pues legalmente nos puede castigar, y existe un pavor ilegítimo, que es fruto del chantaje clerical.

Continuando acerca del clero: un pasaje bastante conocido de la obra hobbesiana es la frase que prácticamente abre la Parte II del *Leviatán*, ahí donde el fi-

lósofo dice que “*Covenants without the Sword are but Words*”, los pactos sin la espada no pasan de palabras. Esta frase, al ser mal comprendida, causó muchos errores. El error consiste en pensar que, al no existir la espada de la justicia, es decir, el Estado en tanto que poder punitivo (lo que es la esencia de su poder), ningún compromiso que firmaran los hombres tendría validez. Esto provoca un problema lógico, que sería muy serio si no fuera tan sólo aparente: ¿cómo tendrá valor el primer contrato de todos, aquel que crea y funda el Estado, si —por obvias razones— cuando es firmado no existe aún la espada del soberano para garantizarlo? Mientras el Estado no exista, ningún pacto tendrá valor porque él no puede forzar su cumplimiento, pero como el propio Estado nace de un pacto, lógicamente nunca podrá comenzar a existir. Sería preciso contar con la espada del soberano *antes* de que exista el Estado; pero entonces, ¿cómo pensar la fundación del Estado?

La solución para tal dificultad radica en mostrar que ésta apenas es aparente. En realidad, existen pactos que valen aún cuando no hay un poder estatal. En síntesis, no valen los pactos con relación a los cuales es razonable y racional suponer que podrían ser violados por la contraparte. Valen aquellos para los cuales no tiene base tal desconfianza. Literalmente, Hobbes dice que “tanto (*either*) cuando una de las partes ha cumplido ya su promesa, o (*or*) cuando existe un poder que le obligue al cumplimiento”, “no es contra razón” mantener la palabra dada⁶. Cuando no existe el poder del Estado, solamente merece descrédito el pacto en el que *ninguna* de las partes cumplió ya lo que debería hacer.

Imaginemos los tres casos posibles. El primero es un contrato en el que las dos partes rápidamente cumplen lo que deben hacer, cuando por ejemplo doy con una mano una manzana y con la otra recibo una pera. Aquí no cabe la desconfianza, simplemente porque no hay futuro. El contrato —para el caso, la forma jurídica correspondiente al hecho del intercambio— se consumó en el presente.

En un segundo caso, doy a otra persona, digamos, pieles de cuero, contra su promesa de que mañana me traerá un abrigo. Aquí cumplo de inmediato mi parte, pero el otro solamente lo hará en el futuro. Este contrato se basa en *mi* confianza en la otra persona. Todo indicaría que, en el estado de naturaleza, tal tipo de acuerdo estaría completamente fuera de lugar. Veremos, sin embargo, que es exactamente lo contrario.

El tercer caso consiste en que prometa al otro traerle mañana el cuero, cuando él también me entregará el abrigo. Aquí los dos estamos igualados, como en el primer caso, pero con la —significativa— diferencia de que, en cuanto antes solamente había presente, ahora solamente hay futuro. En cuanto allí la confianza era innecesaria, aquí resulta imperativa.

¿Cómo se coloca Hobbes frente a estos tres casos? El primero mal merece su atención. Su pronta ejecución *práctica* nos dispensa de cualquier problema *jurí* -

dico. Pero lo interesante es que, al contrario de lo que le parecería a un lector apresurado, Hobbes valida el segundo modo *aunque no exista Estado*, e invalida el tercero *a menos que haya un poder común*. La razón es simple, y por cierto arroja luz sobre lo que es el estado de naturaleza hobbesiano. Vamos entonces a ese caso.

En el mencionado capítulo XIII del *Leviatán*, Hobbes explica que existen tres causas de guerra. La primera ocurre por “beneficio”, cuando deseamos aquello que otro posee: “si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad”. La segunda es un despliegue de la primera: como de lo anterior surge una “desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación”, o sea, una defensa por medio del ataque. Como no sé quién competirá conmigo, ataco preventivamente a todos los que puedan venir a hacerme mal. Es ésa la causa que generaliza la guerra.

Insistamos en estas dos causas. La primera considera las cosas como objetos de deseo: “si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos”. No es que las cosas sean escasas en el mundo: el argumento de la carencia, que obviamente cesaría en su validez tan pronto como la prosperidad o la abundancia reinasen en el mundo, no aparece en Hobbes. Basta que dos de nosotros deseemos la misma cosa. El deseo, lo sabe muy bien Hobbes, no se inclina ante una proporción razonable que exista entre las cosas disponibles y las necesidades humanas: nos podemos matar por aquello que *no* necesitamos. Más que eso, la primera causa considera las cosas desde el punto de vista del sujeto *deseante*. El ejemplo que Hobbes propone es el del desposeído que codicia el bien del dueño o propietario industrial (nótese, de pasada, que hasta en el estado de naturaleza puede él dar un ejemplo de propiedad, o cuasi propiedad, *justamente* porque *no existe* el estado de naturaleza como una substancia cerrada y localizada: lo que Hobbes presenta es la “condición natural de la humanidad”, la condición a la cual todos tendemos, en sociedad o no, bajo un poder común o no, *tan pronto como ese poder común falla o se desmorona*). De aquí que el estado de naturaleza no sean los otros; somos nosotros mismos, una vez que el Estado se resquebraja. Como dice Christopher Hill, el estado de naturaleza hobbesiano es la sociedad burguesa “sin la policía” (Hill, 1990: p. 271).

Por lo tanto, a pesar de que la primera causa de guerra es muy fuerte por el papel que le confiere al deseo, ella *no* resulta generalizable. Su principal función, me parece, es la de introducir y justificar la segunda causa: la de la desconfianza de quien tiene en relación a quien no tiene. Como en la primera causa el no tener es identificado con el desear lo que los otros tienen, los *have* comienzan a disponer de una lente que justifica su temor de que los *have-not* los ataquen, y por eso mismo legitima su ataque preventivo contra éstos últimos.

En un primer momento, pues, la guerra se desataría movida por el deseo de los que no tienen contra los que tienen. Vamos a llamar “A” al deseante que ataca. En un segundo momento, la guerra se amplía, movida por la razón de los que tienen contra los que no tienen. Llamaremos “B” a aquél que desconfía. Inicialmente, la guerra es vista desde el ángulo “popular”, el de los desposeídos: de abajo para arriba. En este plano, ella es deseo. Pero en su despliegue la guerra pasa a ser considerada racionalmente: es *razonable* que el que posee ataque a su posible ladrón o asesino. Claramente, Hobbes hace más suya la mirada de la segunda causa que la de la primera. Al tratar aquélla, era apenas descriptivo; aquí, concluye: “Por consiguiente siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes [por el cual quien tiene ataca a quien no tiene con el propósito de anticipar la posible agresión de éste], *se le debe permitir*” (las cursivas son mías) (Hobbes, 1996, cap. XIII: p. 101).

Llegamos al siguiente punto. Si Hobbes rigiera la guerra por la primera causa, estaría diciendo que todos deseamos todo y que ésa es la razón de que el ser humano, movido por una psique egoísta, interesada y agresiva, ataque a los otros. Su tesis sería la de que tenemos o somos *naturaleza*, y ésta es *belicosa*. No obstante, si él considera sobre todo la segunda causa, y la primera sólo funciona como puente para llegar a ella, cualquier afirmación sobre una belicosa naturaleza humana es innecesaria y equivocada. Basta afirmar, y tiene más fuerza, que disponemos de razones más que suficientes para desconfiar los unos de los otros. Es esto, por cierto, lo que él pregunta a su lector: no si desea todo lo que los demás poseen, sino si desconfía de todos los otros, hasta de los criados y familiares (el error de Macpherson consistió en dar toda la fuerza a la primera causa —adquisitiva, posesiva— y con ello dejar de considerar la segunda, que piensa a la sociedad en términos de *relaciones* de desconfianza, espontáneas, o de confianza, construidas). Ahora bien, si desplazamos el eje de la primera causa a la segunda, significa que el conflicto, por lo menos en esencia, está ligado a que yo tenga razones para desconfiar del otro, que me atacará. Si hubiera una situación, *aún sin la existencia del Estado*, en la cual yo *no* tuviera elementos razonables para sospechar del otro, no habría razón para que lo agrediera (Macpherson, 1970: cap. II).

Tal situación existe: es la del segundo caso arriba tratado, cuando en la negociación entre dos partes la primera hace lo que debe *de inmediato*, al firmar el pacto, mientras la segunda —y solamente ella— tiene el tiempo futuro para cumplir lo que prometió. Así, la primera parte no tiene por qué desconfiar, porque ya hizo todo lo que debía, mientras que la segunda no tiene razones para sospechar, exactamente porque trata con alguien que confió en ella. Es por esto que, aún no habiendo Estado, mediante esta forma se inscriben en la inmensidad del estado de guerra algunos oasis de contratos puntuales, aquellos que es posible firmar y necesario cumplir.

Es posible entender el contrato hobbesiano, de institución del Estado o de adquisición de dominio, a partir de tal modelo. Cuando por ejemplo el vencedor en la guerra decide no matar al prisionero siempre y cuando éste le obedezca, el vencedor le está dando la vida (ya, de inmediato) y el vencido le promete obediencia total en el futuro. Cuando la madre adquiere dominio sobre su niño, es porque le da la vida (ahora, de pronto), y por lo tanto es correcto que el hijo le prometa obedecer. Cuando finalmente todos firmamos el pacto gracias al cual se instituye el Estado, cada uno de nosotros está cediendo algo en el acto (el derecho a todas las cosas que antes disfrutábamos), y así retira ante todos los demás las razones para la sospecha recíproca. Lo que resulta absolutamente brillante en este caso es que el contrato de todos con todos hace que cada uno ocupe las dos posiciones, la de quien desconfía (B) y la de aquél de quien los otros deberían desconfiar (A). Cada uno (A), cediendo de inmediato, retira a los otros (los B) la razonabilidad de cualquier sospecha sobre él. El carácter simultáneo de la operación hace que, siendo todos A y B, la guerra encuentre su fin.

Lo que pretendí mostrar es que a fin de *comprender* tal procedimiento no es necesario introducir un elemento *externo* al orden jurídico, que sería la espada del Estado como garante del contrato que precisamente da nacimiento al mismo. Sin duda, en el orden de las cosas, en la práctica o en el mundo de facto, es el afilado poder de la justicia y de la guerra el que conserva la paz. Pero en la fundamentación jurídica él no es posible, porque el Estado no existe, ni tampoco necesario.

¿Qué es lo que significa entonces la famosa frase sobre los “Covenants”, que sin la espada no pasan de palabras? En rigor, y para usar el término jurídico, quiere decir que es necesario *vestir* la promesa. El compromiso “desnudo” de nada sirve. Hay varios modos de vestirlo, de darle consistencia. Entre ellos, el más simple consiste en confiar a la fuerza pública su cumplimiento: el afilado poder de ésta asegura que la palabra dada se convierta en acto. Pero vimos que aquél supone la existencia del Estado. Otra posibilidad en la cual nos detuvimos es que el pacto debe ser cumplido cuando la parte beneficiada por la confianza ajena no cuenta con razones para desconfiar de la otra. El punto en el que deseo insistir es que *no* se puede leer la frase sobre los “Covenants” desde un punto de vista “militarista”, en el cual la clave de las relaciones de contratación estaría en la espada, sin la cual tendríamos apenas, parafraseando a Hamlet, “palabras, palabras, palabras”. ¡En la propia obra de Shakespeare es de palabras que todo está hecho! (Shakespeare, 2000).

Nuestra cuestión, volviendo al clero, es que éste usará palabras, y solamente palabras, para conquistar un poder mayor que el de la propia espada. Una vez más, la comprensión superficial de la frase sobre los “Covenants” induce al error

en lo que se refiere al principal problema hobbesiano, el de la guerra civil suscitada por clero. Veamos entonces la mayor de las realizaciones de las que el clero fue capaz: la guerra civil inglesa. Hobbes se referirá a ella en una obra posterior a la Restauración, el *Behemoth*.

¿Por qué un filósofo como Hobbes, que se pasó buena parte de su vida criticando las metáforas, figuras e imágenes, y más aún, responsabilizándolas por la subversión y por la guerra civil, da a dos de sus obras títulos que evocan monstruos? A primera vista, tendría mayor sentido que utilizara títulos puramente denotativos, de los cuales la alusión, lo figurativo y la imagen estuvieran ausentes. Eso, por cierto, es lo que Hobbes hizo con total éxito en *Del ciudadano*, en 1642. Y la cuestión es aún más curiosa en la medida que los comentaristas no encuentran fácil descifrar lo que él quiso decir de la política con los dos monstruos. Es verdad que sobre el *Leviatán* se llegó a un razonable consenso: Hobbes escogió el monstruo citado en el *Libro de Job* porque reina sobre los hijos del orgullo, y nosotros humanos somos antes que nada movidos por nuestra vanidad, por la vana noción que tenemos de nuestro valor; es ésta, por cierto, la tercera causa de la guerra generalizada entre los hombres, de la “guerra de todos contra todos”⁷. ¿Pero por qué mientras un monstruo bíblico designa el posible y necesario poder sobre los hombres vanos, el otro apunta hacia la desagregación de todo el poder en las manos del clero?

No es clara la razón de que se haya escogido el *Behemoth* bíblico en vez del igualmente veterotestamentario *Leviatán*⁸. Pero podemos sugerir al menos una hipotética respuesta. Primero, Hobbes insinuaría que vivimos entre dos condiciones monstruosas, la de la paz bajo el gobierno absoluto (o mejor, el gobierno de un soberano) y la de la guerra generalizada, esto es, el conflicto intestino que arroja al hermano contra el hermano. La guerra de todos contra todos es en realidad la guerra civil, peor que cualquier otra porque en la guerra externa puede haber una productividad, una positividad: después de todo, Hobbes es mercantilista y para esta escuela económica la guerra extranjera puede servir de excelente medio, incluso mejor que el propio comercio externo, para acumular un superávit en metales preciosos. Ya se dijo a propósito del mercantilismo que la guerra es la continuación del comercio por otros medios. En el conflicto doméstico, en cambio, no hay productividad: solamente destrucción. Él es la potencia de lo negativo.

Sin embargo, a pesar de que la destitución de toda referencia constante y la universalización de la desconfianza componen una condición monstruosa, su superación pasa igualmente por una monstruosidad, la del poder pleno conferido a una persona o soberano⁹. Existe algo de monstruoso en el poder del Estado, pri-

meramente en sentido literal, por ser algo que salta a la vista, un prodigio o una cosa increíble que se muestra con el fin de impresionarnos; también porque sobre su acción campea un elemento no condicionado de temor, imprevisto e imprevisible, que puede convertirse en terror. Hobbes habla de *fear* y de *awe*, que no designan un miedo desmedido, sino un respeto, una reverencia, un temor que tiene su razón de ser. Su soberano no es un déspota, un sultán que gobierna mediante el pavor, pero el hecho de haber escogido a un monstruo para representar ese poder, ayudó a la fortuna crítica a pensarlo mediante la desmesura, la plenitud de mando desbordada, a veces incluso hasta el punto de infundir un miedo irrestricto.

En segundo lugar, específicamente en el *Behemoth*, la guerra de todos contra todos no es tan sólo una condición en la que no tenemos certidumbre de que el otro cumpla los pactos que firmó y en la que atacarlo es por consiguiente la mejor línea de acción a seguir, como afirma Hobbes en el *Leviatán*. El capítulo XIII del *Leviatán* describe una situación de guerra, como antes lo hicieron los capítulos I de *De Corpore Politico* y de *Del ciudadano*, y señala sus causas. Pero, curiosamente, es el *Behemoth*, libro de menor pretensión teórica, el que muestra con precisión *cómo* y *por qué* se produce la condición de guerra: el clero es su causante. La guerra de todos no es una simple hipótesis para servir de contrapunto o coartada a la paz instaurada por el poder soberano. Ella es producida en primer lugar por la palabra desmedida que finge detentar las llaves de acceso a la vida eterna. Aún cuando el poder del gobernante es fuerte, resulta sin embargo un poder apenas laico, únicamente racional, si no va más allá de lo temporal y no controla también lo espiritual. Los diversos cleros, al pretender un acceso propio a las cosas espirituales, imponen un límite decisivo a la autoridad del soberano. Por ello éste no puede ser laicizado en los términos en que hoy lo concebiríamos. Es preciso que él sea un poder temporal y espiritual, como se lee en el título completo del *Leviatán*, que es “*Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil*” (república, claro, en un sentido que es más el de Estado en general que el de la forma de elección de sus gobernantes; pero lo que yo quiero subrayar es el papel religioso, tanto como temporal, de ese Poder).

Al contrario de lo que un lector de nuestro tiempo podría imaginar, el poder más fuerte no es necesariamente el de la espada visible, el *gladius* de la justicia y de la guerra que el soberano (lego) empuña, sino el de una espada invisible, la de la fe y la religión. Si el gobernante que juzga de manera visible y a los ojos de todos puede infligir la muerte física, el clero blande la amenaza de la muerte eterna al mismo tiempo que nos hace ver anticipadamente una eternidad en el paraíso. Esta mezcla de promesa y amedrentamiento puede ser más eficaz que el instrumental desencantado con el que el poder lego intenta controlar las conductas. La frase sobre el carácter vano de los pactos sin la espada no debe hacernos olvidar que la palabra (ya no el “*covenant*” político o comercial, sino la prédica religiosa), conforme sea utilizada, puede detentar una fuerza mucho mayor que la de la propia espada. Es esta palabra descontrolada sobre el Más Allá, o mejor, esta

palabra controlada por el clero, el gran peligro contra el cual escribe Hobbes, como ya lo argumenté en *Ao leitor sem medo*. De ahí deriva la importancia del *Behemoth*: en él se percibe que la condición de guerra generalizada, el conflicto doméstico, resulta sobre todo de las maquinaciones del clero.

Hemos visto que la desconfianza hobbesiana vale en contra de *cualquier* clero. Hobbes concentra sus ataques en los presbiterianos, pero no exime a los católicos romanos, aunque éstos fueran fieles al rey Carlos, coincidiendo con el filósofo en la simpatía por la monarquía Estuardo. Peor aún: los responsabiliza porque constituyen la matriz del poder alternativo, del poder subversivo al que en la Parte IV del *Leviatán* llama “el reino de las tinieblas”. La propia Iglesia Anglicana, que en Carlos I tendrá su primer mártir —y quizás el único, al menos en territorio inglés—, jamás recibe de su parte palabras tiernas. Todo el clero, es decir, cualquier categoría de persona que se especialice en las cosas espirituales, tiende a reivindicar un acceso directo a lo divino. Mejor sería que los propios gobernantes, reputados como legos, ejercieran igualmente un ministerio religioso: quedaría claro así que todo el poder está unido. Se evitaría la división del poder, que engendra una contradicción interna altamente peligrosa.

Pretendí sostener un punto al cual el *Behemoth* contribuye decisivamente: la guerra de todos contra todos no es simple desorden, no es mera carencia de orden. Es producida por la existencia de un partido al interior del Estado. El conflicto intestino no resulta de la quiebra del Estado. No es efecto de una falla o falta. Es consecuencia de la *acción* de un contra-poder que se mueve en las sombras, el contra-poder de un clero desobediente. Todo clero tiende a ser desobediente.

El problema de muchas lecturas de Hobbes reside en su anacronismo: proyectan en el filósofo problemas que no fueron suyos, y que difícilmente podrían serlo. Es el caso de la discusión, tan común en determinado momento, sobre el carácter burgués o no de nuestro autor. No es que ese debate fuera impertinente, pero le confería demasiada importancia a un aspecto de su pensamiento del cual es posible que el propio filósofo tuviera muy poca noción. Su problema crucial en relación a los actores políticos y sociales de su tiempo no residía en los capitalistas, sino en los eclesiásticos. El clero, y no el capital, es el gran actor contra el que trabaja Hobbes. Es necesario identificarlo, para lo cual debemos evitar el anacronismo.

Pero no todo anacronismo está fuera de lugar. Ciertos puentes que lanzamos entre los tiempos pueden ser útiles. Arriesguémonos en uno: el clero, en el siglo XVII, es como un medio de comunicación de nuestro tiempo que se hubiera apropiado del Más Allá. Imaginemos —podría no ser necesario un excesivo esfuerzo para ello— una red de comunicación de masas que, para completar su poder, pro-

metiera a sus oyentes la salvación y amenazara a los desatentos con la muerte eterna. Este doble papel es el de los medios de comunicación del siglo XVII, el clero: por un lado asegura las comunicaciones, informando y predicando; por el otro, sanciona con los mejores premios y los peores castigos a quien se muestre refractario a lo que quiere transmitir y domesticar. Así, se suman un principio de aparente descontrol —la circulación desenfrenada de los signos, escapando en su movimiento al control original que garantizaría la tutela, el respeto al orden— y una fuertísima forma de control, a saber, la referencia a lo divino, el acceso monopolizado a lo trascendente, la llave de lo absoluto bajo la forma del dolor o la satisfacción igualmente eternos. El secreto del éxito eclesiástico consiste en esa suma de subversión y poder.

De ahí que la guerra civil sea el verdadero estado de naturaleza, la genuina amenaza a todos nosotros, o por lo menos aquello en contra de lo cual escribe Hobbes. Debemos leer el capítulo XIII del *Leviatán*, ese pasaje clave del anti-aristotelicismo hobbesiano, de la negación de nuestro autor de una sociabilidad natural, de su ruptura con nuestro espontáneo sentido común que nos hace creer en la bondad humana aunque cerremos bajo llave nuestras casas y nuestras economías, como la cifra de esa combinación de orden y desorden clerical. El verdadero problema no radica en la violencia privada, del individuo contra el individuo. Ésta es como máximo un resultado. Su causa efectiva es la ambición clerical del poder. En otras palabras, sólo el clero es capaz de mandar en medio del desorden.

Es ese orden oculto lo que Hobbes *no* quiere, aquello en lo que ve la principal amenaza a la paz entre los hombres. En contra del orden que se esconde bajo un aparente desorden y que según nuestro filósofo precisamente por ello engendra y *reproduce* desorden, él quiere un orden claro, explícito, en un solo nivel, el de la visibilidad. Solamente el clero puede tener su orden en medio de lo que el lego llamaría desorden. En medio del caos, sólo la profesión eclesiástica se encuentra como pez en el agua. Tan sólo ella posee su propio orden *debido* al desorden. Es por eso que Hobbes, no pudiendo laicizar el poder de una sola vez —lo cual sería anacrónico, lo reconozco, pero sobre todo *ineficaz*—, necesita someterlo a lo espiritual. Su soberano será a un tiempo temporal y espiritual: véase la portada del *Leviatán*, con el rey sosteniendo en una mano la espada y en la otra el báculo. Atacar al clero, desmontar sus pretensiones, es esencial si queremos la paz.

El combate al clero se da en dos registros esenciales. Primero es necesario atacar al clero visible, el causante inmediato del desorden: el presbiteriano. Hobbes muy bien podría dirigir el filo de su crítica en contra de los independientes, de las sectas más variadas, pero éstos, aunque radicales, nunca tuvieron mucho

poder. Nuestro autor es más hostil no con los radicales sino justamente con el grupo “moderado” de la Revolución, los presbiterianos, que pierden el poder en ocasión del juicio de Carlos I. La crítica de Hobbes no prioriza a los extremistas o a los republicanos, sino justamente a aquellos que funcionaron como un intento de “partido del orden” revolucionario. Fueron ellos los que encendieron un proceso de desobediencia contra el rey, que acarrearía todo lo demás como efecto. Aquí está la cuestión: no condenar el radicalismo aparente, pero sí buscar su causa. Y ésta es presbiteriana.

Hobbes va aún más allá. Si tiene sentido decir que fueron los presbiterianos quienes desataron la conflagración, que después escapó de su control, y si tiene pues sentido el responsabilizarlos por lo que después sucedió, nuestro autor rompe con todo sentido común al culpar a los católicos, en última instancia, por el procedimiento propio de los presbiterianos. Tiene sentido llamar a los sectarios y radicales como crías de los presbiterianos, pero causa enorme extrañeza el que los llame como prole de los papistas. Hemos visto que una de sus ideas maestras consiste en responsabilizar a la Iglesia Romana por oponer al legítimo poder soberano un poder alternativo que exige, bajo pena de muerte eterna, la obediencia de todos a sus preceptos. Es ésta la matriz que organiza todo discurso religioso que se pretenda independiente del poder legal.

Con ello, Hobbes se aleja de cualquier obviedad. Una lectura de la Revolución Inglesa pondría a los católicos y a los anglicanos del lado del Rey, y a los presbiterianos y a los radicales en su contra y a favor de la República. Las simpatías de Hobbes, es más que sabido, recaían en Carlos I. No obstante, de estos cuatro grupos religiosos uno de los menos atacados por el filósofo será justamente el último, casualmente el de los regicidas, mientras que su ira se dividirá, de forma casi igual, entre papistas y presbiterianos. En el *Behemoth* casi todos los disparos se dirigen en contra de los presbiterianos, pero en el *Leviatán* la guerra se le hace a la Iglesia Romana, de modo que las cosas se equilibran. No existe contradicción entre los dos libros: Roma suministra el *modelo* y el presbiterio efectúa su *aplicación* escocesa e inglesa.

Los anglicanos, aunque monarquistas por definición, presentan el riesgo de todo clero, es decir, su tendencia a emanciparse de la necesaria unión entre el poder espiritual y el temporal. No fueron los radicales, a pesar de todo lo que Hobbes les desaprueba, los que causaron los disturbios. Podría incluso decirse que Hobbes aprobaba ciertas medidas de Cromwell, a fin de cuentas un “independiente” en materia religiosa: la unión de Escocia a Inglaterra, la represión al papismo irlandés, las guerras mercantilistas en contra de los Países Bajos, el comienzo del imperio colonial por la ocupación de Jamaica, en suma, una visión más laica del Poder, o por lo menos una mayor preponderancia de la espada sobre el clero organizado que la que se observa tanto entre los católicos como entre los anglicanos de Carlos I o entre los presbiterianos. El gran problema hobbesiano no es

pues el de la división usual entre dos partidos en la Guerra Civil, realistas y parlamentares, ni entre tres, si a éstos sumamos, como lo hace con razón Christopher Hill, a los radicales. El punto en el que insiste es el de poner fin a la tutela de los profesionales de la religión sobre los gobernantes y los ciudadanos.

Ya me referí al *Behemoth*, obra tardía (Hobbes tiene ochenta años cuando la publica) que proporciona al estudioso la posibilidad de confrontar la teoría más *hard*, de los tiempos de la Guerra Civil, que se insinúa en *De Corpore Político* y florece en *Del ciudadano* y en el *Leviatán*, con un gran estudio de caso: el examen del proceso político y social de la Guerra Civil que justamente originó la teoría. Porque recordemos que Hobbes, hasta sus cuarenta años de edad, o sea, hasta 1628, era un humanista más o menos estándar. Su principal obra hasta entonces era una traducción inglesa de la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, de Tucídides, de la cual pretendía extraer una lección práctica sobre los peligros de la desobediencia al legítimo soberano y sobre las desventajas de la democracia de cara a la monarquía. La idea misma de consultar la historia pasada a fin de llegar a una lección práctica responde a un humanismo pre-científico, aquél que desmontaría el siglo XVII con el método y la geometría. Es por eso que las cosas comienzan a cambiar cuando nuestro humanista, viendo en la biblioteca de un amigo los *Elementos de geometría* de Euclides, abiertos en la página del teorema de Pitágoras, soltó una palabrota (“*By God!*”; su biógrafo, John Aubrey, a quien debemos tal registro, agrega: “de vez en cuando, él maldecía para dar énfasis a lo que decía”) y exclamó: “¡eso es imposible!”. Pero viendo que existía una demostración, fue repasando todo hasta el comienzo. Leyó por lo tanto los *Elementos* de atrás hacia adelante, “de tal modo que al final se sintió convencido por la demostración de aquella verdad. Eso lo hizo apasionarse por la geometría” (Aubrey, 1972; Janine Ribeiro, 1992: pp. XVII-XVIII; Janine Ribeiro, 1993: pp. 97-119; Janine Ribeiro, 1998: pp. 59-106; Hobbes, 1629).

Durante los diez años siguientes Hobbes cumplirá un programa de estudios. Vivirá parte de esos años en el continente. Es un período de paz en Inglaterra, porque el rey cerró el Parlamento (lo que no era inconstitucional, dado que no existía previsión sobre su periodicidad y que su única competencia innegable era votar sólo los principales impuestos), y al desistir de participar en la última gran guerra religiosa europea, la de los Treinta Años, no necesitó los tributos parlamentarios. Mientras tanto, Hobbes descubrió, partiendo de Euclides, un nuevo continente, el de la *philosophia prima*. Su plan de estudios empieza por el examen de los cuerpos. Visita a Galileo en su prisión domiciliaria, discute con Mersenne y Gassendi, y hace objeciones (las terceras) a las *Meditaciones* de Descartes. Después, dicho plan de estudios pasará por el hombre y solamente un tiempo más tarde concluirá con el ciudadano. Física, psicología, política: he aquí su iti-

nerario. Sin embargo, a fines de la década las tensiones se acumulan en Inglaterra y eso lo fuerza a cambiar el orden de sus preocupaciones, haciéndolo trabajar y publicar primero lo que debería ser último. Es por lo tanto la Guerra Civil lo que despierta prematuramente la política hobbesiana. Cabe discutir, claro, si ésta hubiera sido diferente en caso de que no hubiese ocurrido el conflicto o si Hobbes hubiese continuado el itinerario inicialmente previsto. En todo caso, es poco probable que hubiera grandes cambios, dado que Hobbes no revió en prácticamente nada —por lo menos de manera explícita— los tres tratados de política que concluyó o publicó entre 1638 y 1651, y esto a pesar de vivir hasta 1679.

De cualquier modo, si Hobbes no renegó de ninguna tesis del *Leviatán*, la existencia de una obra emparentada con la inspiración bíblica del título, el *Behemoth*, permite al menos cotejar la teoría y la práctica de nuestro autor, es decir, la guerra civil inglesa con la teoría, expresada en obras anteriores de índole más genérica. Este cotejo es fuente suficiente de innumerables indagaciones presentes en la bibliografía, como por ejemplo en la maestría de Eunice Ostrensky que orienté y que, entre otras cosas, busca dar cuenta de las aparentes y a veces reales contradicciones entre el *Behemoth* y las obras teóricas. Además de esto, dado que Hobbes recién comienza a ser trabajado -en los últimos veinte años tuvimos más libros significativos referidos a él que en cualquier otro período similar de los tres siglos precedentes- los diálogos sobre la guerra civil constituyen un excelente desafío para quien pretenda profundizar en el filósofo (Ostrensky, 1997).

De tales diferencias me gustaría señalar apenas un punto: mientras que el *Leviatán* acepta y acata el poder de Cromwell, que parece consolidado, el *Behemoth* da a entender que, si la República no se mantuvo en Inglaterra, ello se debe al hecho de que nunca se haya consolidado (porque nunca *podría* consolidarse) el Estado cromwelliano. Tal vez sea ésta la principal o por lo menos la más visible diferencia entre las dos obras. En efecto, el *Leviatán* incluso usa para designar al Estado el término que Cromwell empleó para su régimen, “*Commonwealth*”, literalmente “bien común” o “cosa pública”, es decir, República. Este término poseía en esa época dos sentidos principales, uno ampliado —toda y cualquier forma de gobierno, aún la monárquica, en cuanto buscarse el bien común— y otro más restringido —aquella forma de gobierno en la que los dirigentes son electos. Es obvio que Cromwell y los holandeses destacaban el segundo sentido y Hobbes el primero, aunque son evidentes las connotaciones casi pro-cromwellianas de la elección terminológica de Hobbes.

Más aún: nuestro autor publica el *Leviatán* estando todavía exiliado en el continente, y enseguida, percibiendo que así suscitaba el odio de los monarquistas que allí se habían refugiado, vuelve a Inglaterra y se somete al nuevo gobierno. Se acuerda de Dorislaus y Ascham, según cuenta en la autobiografía que escribió al final de su vida, y temiendo la muerte violenta regresa a Londres. Es claro que la ira monárquica contra él se debe principalmente a dos pasajes, uno en

el capítulo XXI y otro en la “Revisión y Conclusiones” (que será suprimido de la traducción latina posterior a la restauración de la monarquía), en el cual justifica un poder alcanzado mediante la conquista que haya consolidado su regla, asegurando el orden entre los súbditos. Existe lógica en esto: si el poder se explica no como dádiva divina sino como construcción para preservar la vida de los ciudadanos, su prueba de congruencia radica en el modo en que atienda a esa finalidad tan terrena y no en la obediencia a un misterioso mandato de Dios. *Hobbes no puede cambiar esta idea clave, que viene del contractualismo, y jamás la cambiará. Si lo hiciera dejaría de ser Hobbes.*

Con todo, hay un *hecho* importante: después de la muerte de Cromwell, su poder se desmorona. Los Estuardos vuelven al trono. Todo indica que a Hobbes le gustó el desenlace, aunque probablemente temiese el desorden a lo largo del proceso (y ahí sí los radicales intentaron desempeñar un papel que nuestro filósofo no apreciaba en absoluto). Hobbes necesita dar cuenta de su error de previsión, por llamarlo de algún modo. Y lo hace alterando lo mínimo posible su convicción anterior. En otras palabras, no cedió en la idea de que el gobernante debe su poder a intereses y deseos muy humanos. Aunque insinúe algunas veces una reverencia al derecho divino o a la legitimidad dinástica, su problema continúa siendo la paz. Así, en última instancia, cambia su lectura de Cromwell: no en términos de que él fuera un usurpador, y por consiguiente ilegítimo. El problema crucial es que no logró consolidar su poder. La impresión de que la República iría a perdurar, válida en 1649 o 1651, se vio desmentida por los hechos. Y si no logró consolidarse, habrá sido porque es muy difícil que un poder nuevo adquiera una cualidad igual a la de aquél que tiene a su favor una larga duración en el tiempo. El poder continúa valiendo pues por su finalidad en este mundo —traernos la paz—, y no por su supuesta y legitimista meta en el otro mundo: proporcionarnos la salvación eterna. Y un nuevo poder parece menos apto para traer la paz que aquél que ya tiene la opinión de todos en favor de sus derechos y costumbres. Esto lleva a reactivar, implícitamente al menos, el episodio de Medea y el rey Peleas que Hobbes contaba con distintos matices en las tres versiones de su filosofía política: la hechicera convencía a las hijas del decrépito monarca para rejuvenecerlo, lo que exigiría cortarlo en pedazos y ponerlo a hervir en un enorme caldero. Evidentemente, de ello no resultaría un bello y guapo rey, sino apenas un cocido de carne humana. La lección que nos da esta alegoría es que cambiar un régimen, por más defectos que posea, implica correr riesgos que es mejor evitar. En el anhelo de volver joven lo que es viejo, nos acercamos demasiado a la muerte. La revolución inglesa, que Hobbes jamás aprobó o apoyó, podría haber resultado, a pesar de todo, en un nuevo orden. Así lo esperaba en 1651 nuestro autor, amante de la paz casi a cualquier costo. Sin embargo, se comprobó que tal excepción al modelo del rey Peleas no funcionaba, prevaleciendo la idea de que no se toca el régimen existente. Insisto: la opción abierta en el capítulo XXI y en la conclusión del *Leviatán*, en la edición inglesa de 1651, jamás significaría reconocer

alguna legitimidad o legalidad a la desobediencia revolucionaria. Apenas existía una brecha, consecuencia inevitable del rechazo contractualista al derecho divino, a través de la cual un poder valía por sus efectos —producir el orden y la paz— más que por su supuesto origen en la voluntad de Dios o en la transmisión del derecho al trono por la sangre. El contrato hobbesiano, a pesar de que deriva el poder de una fundación remitida a una fecha imposible de establecer, inexistente e improbable, en ningún momento admite el significado de que el poder se legitime por el pasado o por su origen.

Así, ni Maquiavelo ni el derecho divino. En la relectura de la guerra civil realizada en el *Behemoth*, nuestro autor parece dar una respuesta a Maquiavelo, cuyo *Príncipe*, en última instancia, trata sobre todo de cómo puede un príncipe nuevo —que haya conseguido el poder por las armas ajenas, y por lo tanto no cuenta a su favor ni con ejércitos propios ni con la opinión reiterada a lo largo de las generaciones— lograr la construcción de una tal opinión, de una tal obediencia. Hobbes podría responder que tal resultado es muy difícil, aún cuando el nuevo gobernante, como en el caso de Cromwell, cuente con un óptimo ejército. La opinión no cambia tan fácilmente. O dicho de otro modo: es relativamente fácil subvertir un gobierno —que lo digan los presbiterianos— pero sustituirlo por uno nuevo es muy difícil —que lo digan Cromwell y los mismos presbiterianos—.

Esto no significa reconciliarse con el derecho divino. Nuestro filósofo pudo tener bastante simpatía por la alta aristocracia, habiendo servido casi toda su vida a los Cavendish, y por los reyes, habiendo enseñado aritmética al joven príncipe de Gales en el exilio francés, y frecuentado su corte cuando se vio restaurado con el nombre de Carlos II. Pero esto no implica que aceptase la *base* de la pretensión monárquica a la corona. Jaime I, abuelo de Carlos II, fue muy claro al sostener que el título de los reyes provenía de Dios, lo que significaba que un modo de acceso al trono entre otros —el de la heredad— se constituía como el único correcto. Adicionalmente, la tesis de Jaime I significaba que toda intromisión de los súbditos en asuntos de gobierno constituía un sacrilegio: el rey reprobó enérgicamente las “curiosities” a las que los hombres de su tiempo eran muy afectos y por las que se ponían a descubrir los “misterios de la realeza”. Sucede que Hobbes apreciaba mucho la curiosidad, motor principal de la investigación científica, y mientras duraba la guerra civil estudió los fundamentos del poder y de la obediencia. No habría mucho en común entre él y los monarquistas. Ello muestra una paradoja decisiva en la obra de nuestro autor. No fue querido ni por los realistas, de cuya práctica se sentía próximo, ni por los republicanos, de cuya teoría estaba más cercano (ya que el contractualismo, viendo la política *ex parte populi* y no *ex parte principum*, funda en el pueblo y no en Dios las cosas del poder). Nadie lo persiguió de cerca, pero huyó de Inglaterra tan pronto como vio que las circunstancias se orientaban hacia la rebelión (fue “el primero de todos los que huyeron”, según se jactaba curiosamente en la autobiografía de su vejez). La publicación del *Behemoth* fue prohibida por su ex-alumno Carlos II (y necesitó en-

tonces editarla en Holanda, o por lo menos fingir que había visto la luz en aquel país, lo cual resulta muy curioso tratándose de un pensador que defendía el respeto a la censura estatal de las doctrinas). Y finalmente, dos años después de su muerte, la Universidad de Oxford mandó a quemar en la plaza pública sus libros como subversivos. Podríamos extraer de esto dos lecciones. La primera responde en gran medida a una pregunta implícita de muchos de nuestros conciudadanos, que plantean con una sensación de extrañeza: “¿por qué filosofar?, ¿de qué sirve filosofar?”. Filosofar no es sólo dar una justificación o un fundamento más acabado a una idea o ideal previamente existente. Hobbes era monarquista antes de leer a Euclides, pero después de leerlo jamás volvió a condenar a la democracia de forma absoluta o a sostener el derecho divino de los reyes. Ahora bien, dado que el conflicto político pasaba justamente por ese vínculo íntimo entre el rey y la divinidad, de la que el primero sería lugarteniente en la Tierra, esos cambios en las ideas de Hobbes fueron decisivos. Dar un nuevo fundamento altera profundamente cualquier construcción: el edificio no pasa incólume por el trabajo de la excavación filosófica.

La segunda lección se refiere al lugar excéntrico que Hobbes ocupa en el pensamiento político. En otros pensadores, como por ejemplo su sucesor Locke, se puede ver que expresaron bastante bien una posición social, política y partidaria. Su voz proviene de un solo claramente identificable. Esta idea del pensador como portavoz de intereses fue bastante explorada, y con razón, por varias vertientes de estudiosos, especialmente por los marxistas. Sin embargo, Hobbes (como en cierta medida Maquiavelo en *El Príncipe* y como Rousseau) constituye un caso difícil de encuadrar en ese modelo de lectura. ¿Sería Hobbes monarquista? Sí, lo fue en el foro privado. Pero entonces, ¿por qué sostener su doctrina política en una teoría contractualista que, como sus propios contemporáneos se cansaron de decir, desmantelaba el edificio? Nadie se atreve a formular la pregunta simétricamente opuesta (¿sería republicano? ¿acaso cromwelliano?) de tan absurda que suena; pero una cuestión sí fue planteada seriamente: ¿sería un pensador *burgués*? Y esta contradicción interna suya (el monarquismo burgués) explicaría lo que no funciona en su teoría desde el punto de vista de su recepción exitosa. Pero el problema de esos intentos por encuadrar al autor en su contexto es que la cuestión del solo del cual se habla no tiene cabida en el caso de Hobbes, ni tampoco en el de los dos autores que mencioné. Sugiero que, en vez de tratar de descubrir el lugar desde el que ellos hablaban, aceptemos que fueron en verdad filósofos situados fuera del centro: pensadores que por diversas razones radicalizaron a tal punto la crítica efectuada a su tiempo, que hizo imposible que fueran recibidos como *insiders*. Y de aquí resulta lo mejor de la filosofía política: una serie de destellos de lucidez que la hacen ser más que y diferente a una justificación ideológica de los poderes existentes y de las creencias dominantes.

Bibliografía

- Aubrey, John 1972 *Aubrey's Brief Lives* (Hardmondsworth: Penguin).
- Descartes, René 1968 (1641) *Méditations métaphysiques* (Paris: PUF).
- Hill, Christopher 1977 (1640) *A revolução inglesa de 1640* (Lisboa: Editorial Presença).
- Hill, Christopher 1987 (1975) *O mundo de ponta cabeça* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Hill, Christopher 1990 (1958) *Puritanism and Revolution* (Harmondsworth: Penguin).
- Hobbes, Thomas 1629 Traducción de Tucídides, *History of the Grecian War* (Londres).
- Hobbes, Thomas 1839 (1646) "The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance." en Sir William Molesworth [comp.], *Collected Works of Thomas Hobbes*, Vol. V, (Londres: Routledge).
- Hobbes, Thomas 1967 "De Corpore Politico", en R. S. Peters (ed.), *Body, Man, and Citizen. Thomas Hobbes on Logic and Methodology; Body and Motion; Sense, Animal Motion, and Human Behavior; Citizens and the Law* (Nueva York) pp. 277-390.
- Hobbes, Thomas 1996 (1651) *Leviatán* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Hobbes, Thomas 1969 (1889) *Hobbes's Behemoth or the Long Parliament* (Londres: Frank Cass and Co.) Edición a cargo de Ferdinand Tönnies.
- Hobbes, Thomas 1991 (varias fechas de publicación inicial) *Libertad y necesidad, y otros escritos* (Barcelona: Ediciones Península).
- Hobbes, Thomas 1992 (1642) *Do cidadão* (São Paulo: Martins Fontes). Traducción al portugués de Renato Janine Ribeiro. En castellano: *Del Ciudadano* 1966 (Caracas: Universidad Central de Venezuela).
- Janine Ribeiro, Renato 1978 *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes* (São Paulo: Ática).
- Janine Ribeiro, Renato, 1987 "A religião de Hobbes" en *Revista Latinoamericana de Filosofia* (Buenos Aires) XIII (3), Noviembre, pp.357-64.
- Janine Ribeiro, Renato 1988 "A religião de Hobbes" (el mismo artículo) en *Actas del Congreso Internacional Extraordinario de Filosofia* (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba). Diciembre, Tomo 2, pp. 503-10.

- Janine Ribeiro, Renato 1990 “Hobbes, Jacobo I y el derecho inglés” en *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires), Vol. 16, Nº 2, Julio.
- Janine Ribeiro, Renato 1992 “Apresentação” a Thomas Hobbes, *Do cidadão* (São Paulo: Martins Fontes) pp. XVII-XXXV.
- Janine Ribeiro, Renato 1993 *A última razão dos reis – ensaios de filosofia e de política* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Janine Ribeiro, Renato 1998 “Historia y soberanía. De Hobbes a la revolución”, en *La última razón de los reyes* (Buenos Aires: Colihue) Traducción al español de Eduardo Rinesi, pp. 59-106.
- Janine Ribeiro, Renato 1999 (1984) *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo* (Belo Horizonte: Editora Universidade Federal de Minas Gerais, 2^{da} edición).
- Macpherson, C. B. 1970 (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke* (Londres: Oxford University Press).
- Ostrensky, Eunice 1997 *A obra política de Hobbes na Revolução Inglesa de 1640* (São Paulo: tesis de maestría defendida en la Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de la Universidade de São Paulo, bajo la orientación de Renato Janine Ribeiro).
- Overton, Richard 1968 (1643) *Mans Mortalitie* (Liverpool: Liverpool University Press).
- Reik, Miriam M. 1977 *The Golden Lands of Thomas Hobbes* (Detroit: Wayne State University).
- Shakespeare, William 2000 (1604-5) *Hamlet* (Traducción para el español de Eduardo Rinesi) (Buenos Aires: Talcas).
- Strauss, Leo 1971 (1950) *Natural right and history* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Thomas, Keith 1965 “The social origins of Hobbes’s political thought”, in Brown, Keith (org), *Hobbes Studies* (Oxford: Blackwell).
- Thomas, Keith. 1971 *Religion and the decline of magic* (Nueva York: Charles Scribner and sons).

Notas

1. Mi principal obra sobre Thomas Hobbes es *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo* (Al lector sin miedo: Hobbes escribiendo en contra de su tiempo), 1999. Dado que será una referencia constante en este artículo, no la citaré todas las veces que la tome como presupuesto. En Argentina he publicado ya un artículo sobre la religión de Hobbes más que sobre el *papel* de esa religión (Janine Ribeiro, 1987 y 1988), otro sobre Hobbes y el derecho (Janine Ribeiro, 1990), y finalmente un libro (Janine Ribeiro, 1998) que contiene un capítulo sobre el filósofo.
2. Aquí y en otros lugares me permito usar términos tales como ‘opinión’ o ‘verdad’ no en el sentido que tienen en Hobbes, sino en el que es de uso corriente en la actualidad. El lector notará cuándo el concepto es utilizado en la acepción hobbesiana y cuándo recibe un sentido más permanente o actual.
3. No le impide criticarlos. Pero él los critica con mucha menos vehemencia de la que dedica a los presbiterianos y a los papistas. Inclusive los anglicanos, que estaban más cerca del poder del Estado, reciben más críticas explícitas o implícitas que los independientes. El *Behemoth* es editado en 1668. Sin embargo hoy es una práctica común utilizar la edición de Ferdinand Tönnies que data de 1889, la cual incluimos en la bibliografía.
4. Por lo menos en sus tres grandes obras políticas —*De Corpore Político*, *De Cive* y el *Leviatán*— Hobbes jamás habla de “*indifferent things*” o de “*adiaphora*”, pero la idea se sobreentiende (Hobbes, 1996; Hobbes, 1992; Hobbes, 1996).
5. Seguidor del arzobispo Laud, que dirigió la Iglesia Anglicana en el reinado de Carlos I, siendo odiado por los puritanos; fue ejecutado durante la Guerra Civil. La Iglesia oficial, hasta su época, reunía prácticamente a todos los ingleses y por eso toleraba diferencias doctrinarias y litúrgicas. Con él en el mando, sin embargo, se dio una clara opción hacia un rumbo más conservador. Una señal de cómo ello fue interpretado por Roma es la oferta de un solideo cardenalicio que le hiciera el Papa en caso de reconciliarse con la Santa Sede. Su fe anglicana genuina, como la de Carlos I, quedó atestiguada por su rechazo.
6. Hobbes, 1996, capítulo XV, p. 120. Insisto en el “*either... or*”, que deja claro cómo cualquiera de las dos condiciones hace racional el cumplimiento de la palabra dada. Ver Janine Ribeiro, 1999: pp. 166 y ss. Nótese que en el pasaje citado Hobbes está respondiendo al “*fool*”, el necio, que alega que es racional violar la palabra dada para llevar ventaja siempre que no exista peligro de ser castigado. En realidad, el “*fool*” podría ser el nombre que Hobbes da a Maquiavelo, a quien no menciona expresamente.

7. Sobre la tercera causa de guerra, ver en el *Leviatán* el capítulo XIII. Ver también la portada de la edición original de 1651, sistemáticamente reproducida y probablemente la imagen más conocida de la filosofía política. También aparece en innumerables libros de ciencia política. Sobre el rey que empuña la espada y el báculo se lee la referencia al *Libro de Job*, que celebra el *Leviatán* como un poder al que ninguno en este mundo se compara (capítulo 41, versículo 25). Con respecto a la honra o gloria como causa de guerra y a su importancia, ver Thomas, 1965, y Janine Ribeiro, 1999, capítulos III y VII.

8. Mientras que el *Leviatán* es un dragón o serpiente, el *Behemoth* es en la Biblia un hipopótamo. Ver *Job*, capítulo 40, pp. 15-24. Es importante notar que el texto bíblico no proporciona elementos suficientes para valorar positivamente a uno de los monstruos (en este caso el *Leviatán* hobbesiano, que es el poder de Estado, pacificador) y negativamente al otro (el *Behemoth* de Hobbes, que es la guerra civil).

9. *Persona* es un concepto jurídico, que no se refiere necesariamente a un individuo. En el caso de Hobbes puede ser una asamblea, y según el caso el Estado será democrático o aristocrático, no monárquico. Recordemos que las personas son con frecuencia *fictae*, ficticias.

El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo

— Tomás Várnagy*

“John Locke, la gloria de la nación inglesa”
Joseph Addison

I. Introducción

Cuando un sacerdote argentino afirmó públicamente, en una misa celebrada en octubre de 1987, que “al Presidente hay que respetarlo porque toda autoridad viene de Dios y no del pueblo como dicen algunos”¹, es evidente que no compartía las ideas de Locke, del liberalismo y de la democracia contemporánea. John Locke fue un filósofo inglés que se destacó en muchos campos, especialmente en la epistemología o teoría del conocimiento, la política, la educación y la medicina. Sus principales contribuciones lo llevaron a ser considerado el fundador del empirismo moderno y el primer gran teórico del liberalismo.

John Locke, el gran filósofo sistematizador del empirismo, sostenía que un niño “es cera que se forma y moldea como uno quiera, es una *tabula rasa*”, ya

* Profesor en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Diploma Superior en Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y Magíster en Sociología de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora (UNLZ). Profesor Adjunto de Teoría Política y Social I y II, Carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

que “nada hay en el entendimiento que previamente no haya estado en los sentidos”, contraponiéndose a la doctrina cartesiana de las ideas innatas. La mente del hombre, cuando nace, es como un papel en blanco, sin idea de Dios ni de ninguna cosa. La base del conocimiento son las ideas simples que proceden de la experiencia sensible, mientras que las ideas complejas no son más que fusiones y combinaciones de las anteriores. Rechazó los puntos de vista metafísicos afirmando que nada podemos saber con certeza acerca de la naturaleza esencial de las cosas ni de la finalidad del universo.

Al pensador político se lo aprecia como el padre del liberalismo por sostener que todo gobierno surge de un pacto o contrato revocable entre individuos, con el propósito de proteger la vida, la libertad y la propiedad de las personas, teniendo los signatarios el derecho a retirar su confianza al gobernante y rebelarse cuando éste no cumple con su función. Este será el tema principal de nuestro presente ensayo. Recordemos que el liberalismo surge como consecuencia de la lucha de la burguesía contra la nobleza y la Iglesia, queriendo acceder al control político del Estado y buscando superar los obstáculos que el orden jurídico feudal oponía al libre desarrollo de la economía. Se trata de un proceso que duró siglos, afirmando la libertad del individuo y propugnando la limitación de los poderes del Estado.

La influencia de Locke también fue importante en el campo de la pedagogía. Consideraba que, si las ideas se adquirían sólo a partir de la experiencia, la educación únicamente podía rendir frutos cuando el educador reproducía ante los alumnos el orden de sucesión de las impresiones e ideas necesarias para la formación adecuada del carácter y la mente. La educación, de acuerdo a nuestro autor, debía estimular el desarrollo natural del educando: importaba fortalecer su voluntad, y para ello habían de fomentarse la salud y la robustez corporal con un régimen y ejercicios apropiados. Se debía lograr la autonomía personal, la actividad y laboriosidad, la probidad, y, sobre todo, correspondía propender a formar miembros útiles a la comunidad.

El estilo de Locke, en contraste por ejemplo con la elocuencia barroca de Hobbes, ha sido considerado claro, conciso y simple, parsimonioso, racional, con gran sentido común; de argumentos sencillos, sobrios, equilibrados, realistas y moderados. En una carta a su padre poco antes de la restauración de 1660, Locke manifiesta que “pocos hombres tienen en este tiempo el privilegio de ser sobrios”. En este autor “no hallamos expresiones geniales y brillantes” -de acuerdo al historiador de la filosofía Copleston- “sino mesura y sentido común en todos los casos”.²

II. Contexto histórico

Resulta indispensable conocer el contexto político y social de Inglaterra para situar a los teóricos políticos ingleses como Thomas Hobbes y John Locke. El particular desarrollo de este país llevó a la burguesía al poder en 1688-89, produjo la Revolución Industrial a fines del siglo XVIII, y convirtió a Gran Bretaña en el mayor Imperio del siglo XIX.

El absolutismo de los Tudor

En el siglo XV, la Guerra de las Dos Rosas entre las dinastías de los York y los Lancaster provocó la aniquilación y agotamiento de la nobleza inglesa. En 1485 ascendió al trono Enrique VII, el primer Tudor, proveniente de una familia que gobernaría por más de un siglo en la era del absolutismo, en el cual el disgregado poder de los señores feudales fue reemplazado por los Estados absolutos, dando comienzo a la afirmación de los Estados nacionales en Europa.

La monarquía absoluta parecía ser la única alternativa a la anarquía, y Enrique VII centralizó su dominio sobre los señores pese a las restricciones de la Carta Magna de 1215. Se creó una nueva nobleza, fiel al rey y aliada a los intereses de una burguesía mercantil en ascenso, constituyéndose la *gentry* (o hidalgos, una clase social por debajo de la nobleza o aristocracia inglesa) de ricos terratenientes.

Fue en esta época que comenzaron los cercamientos (*enclosures*) de tierras comunales y públicas para criar ovejas, y los campesinos despojados debían vagar, mendigar y robar para sobrevivir. Es el período de la transición incipiente del feudalismo al capitalismo criticada por Moro en su *Utopía*, y el de la “acumulación originaria” descrita por Marx en *El capital*.

En 1509 Enrique VIII accedió al trono y reinó hasta 1547. La Reforma de Lutero, las cuestiones políticas con el Papa y las ventajas económicas hicieron que Enrique VIII rompiera con Roma, colocándose a la cabeza de la nueva iglesia anglicana y centralizando aún más su poder. Suprimió los monasterios y sus rentas, que representaban alrededor de un quinceavo de las de todo el país. Distribuyó las propiedades de la Iglesia Católica, casi la quinta parte de las tierras inglesas, entre comerciantes y pequeños nobles que se incorporaron a la *gentry* y que dominarían la vida agraria.³

La Reforma y el ascenso del protestantismo en Europa finalizaron con la idea de un gobierno universal encabezado por el Papa y produjeron una rápida disolución de los vestigios feudales. En Inglaterra comenzaron las disputas por las funciones públicas en la Corte entre los diferentes grupos nobiliarios y la burguesía en ascenso.

La última Tudor, Isabel I, reinó desde 1558 hasta 1603. Fue un período de gran prosperidad económica para la burguesía litoral que realizaba negocios marítimos y para la *gentry* asociada a ella. Estaba en auge la doctrina económica mercantilista, que implicaba una fuerte intervención estatal en los negocios, por lo cual la incipiente burguesía, en su mayoría puritana y hostil al anglicanismo, comenzaba a sentirse trabada por las reglamentaciones.

Los puritanos, al igual que los hugonotes franceses, eran una vertiente del calvinismo. Tenían el ideal de conservar “la autoridad de las Sagradas Escrituras, la sencillez de los servidores, y la *pureza* de la primitiva iglesia”, intentando expurgar a la Iglesia Anglicana de todo vestigio de catolicismo por considerarla “romanista” o “papista”. Desde la época de Isabel, los puritanos estaban arraigados en las clases medias urbanas y la *gentry*. De acuerdo a Max Weber, la particular ética de estos protestantes puede ser interpretada como uno de los factores del surgimiento y desarrollo del capitalismo.

Recordemos que la Armada Invencible española (otra ironía histórica), enviada por Felipe II para invadir Inglaterra, fue derrotada en 1588, año del nacimiento de Thomas Hobbes. Ese año marcó el declive definitivo del poderío naval español en beneficio de la flota inglesa. Comenzaba la decadencia de una España católica frente al desarrollo de una Inglaterra protestante. Fue la etapa del apogeo del poder marítimo inglés, amasándose grandes fortunas comerciales e industriales.

Los Estuardo y la Guerra Civil

Jacobo I, el primer Estuardo, ascendió al trono en 1603. Carecía de la autoridad y el respaldo de los Tudor y era un defensor del poder absoluto, la uniformidad religiosa y la persecución de los católicos, estableciendo una monarquía de derecho divino y afirmando que “a los reyes se los reverencia, justamente, como si fueran dioses, porque ejercen a manera de un poder divino sobre la tierra”.

Los monopolios que otorgó a sus favoritos trabaron aún más la libertad comercial, lo cual provocó una ruptura de la alianza entre el absolutismo estatal y el individualismo burgués, produciéndose un enfrentamiento entre la nobleza y la burguesía, que reclamaba autonomía, derechos individuales, libertad económica y religiosa.

El hijo de Jacobo, Carlos I, estuvo en el trono desde 1625 hasta 1649. Con él aumentaron los problemas con el Parlamento, y el conflicto se precipitó por una cuestión de impuestos debido a la guerra con Francia: en 1628 el Parlamento redactó una Petición de Derechos por la que se declaraba ilegal la exacción de impuestos o tributos sin su consentimiento, el alojamiento de soldados en casas particulares, y el encarcelamiento sin juicio. Estas eran medidas defensivas que re-

mitían a la tradición política inglesa de protección de los derechos individuales y de la propiedad en un ambiente de gran intranquilidad política. Frente a los crecientes problemas, Carlos I decidió disolver al Parlamento en 1629 e implantó su fórmula de gobierno: la monarquía absoluta.

En 1632 nació John Locke. Carlos I impuso un nuevo impuesto sobre los buques, depuró a la Iglesia Anglicana de “puritanos” y dio a ésta un carácter más “romanista”. Además, permitió realizar fiestas en los días domingo, lo cual provocó una fuerte oposición, descontento y emigración entre los puritanos. Existía un claro ambiente general subversivo y revolucionario.

A principios de la década de 1640 comenzó la Guerra Civil inglesa, que decidiría la cuestión suprema acerca de la autoridad política: monarquía absoluta o Parlamento. El rey fue apoyado por la nobleza, los grandes terratenientes, los católicos y los anglicanos en contraposición al Parlamento, apoyado por la *gentry*, los pequeños terratenientes, la burguesía comercial e industrial y los puritanos.

La última crisis de la Guerra Civil se produjo en 1649, cuando Carlos I fue ejecutado, se suprimió la Cámara de los Lores (nobles), y Cromwell, que lideraba a todas las capas comerciales y burguesas, destruyó los principales vestigios del feudalismo en Inglaterra. Entre 1649 y 1658 se instauró la república o *Commonwealth* de Cromwell; Hobbes publicó el *Leviatán* en 1651.

Cromwell era el Lord Protector de la República, pero restableció una fórmula absolutista disolviendo al Parlamento pues “Jehová ya no necesitaba de sus servicios”. Además, los intentos de rebelión fueron cruelmente reprimidos como “el castigo justo impuesto por Dios a los bárbaros miserables”, eliminando asimismo a los grupos extremistas, democráticos y radicalizados de su Nuevo Ejército, como los Niveladores (*Levellers*), Cavadores (*Diggers*) y otros.

Se mantuvo en el poder pese a su fórmula absolutista, porque su base de apoyo social y religiosa -burguesía y puritanismo- era diferente a la monárquica -nobleza y anglicanismo-. Además poseía un poderoso ejército de *Santos* o *Iron -sides*, concedió importantes ventajas comerciales a la burguesía (Ley de Navegación de 1651 y tratados comerciales con Holanda y Francia) y obtuvo importantes victorias militares frente a Holanda y España.

Al morir Cromwell en 1658, había un clima de anarquía general. Los realistas consideraban a los seguidores de Cromwell como usurpadores, mientras que los parlamentarios estaban en contra de la monarquía disfrazada de sus partidarios. La única solución posible parecía ser la restauración de los Estuardo, por lo que Carlos II fue invitado por el Parlamento a volver a Inglaterra.

La Restauración y la Revolución Gloriosa

Con el regreso de Carlos II se inició el período de la Restauración (1660-85), inclinándose por un Estado absolutista similar al descrito en el *Leviatán* y una fuerte propensión hacia el catolicismo. En 1668 Hobbes publicó *Behemoth*, historia de las causas de la guerra civil en Inglaterra. En 1675 Locke emigró a Francia, y regresó a Londres en 1679, año de la muerte de Hobbes y de la proclamación de la Ley de *Habeas Corpus* por el Parlamento.

No se resolvía el problema básico en relación con el poder, esto es, la contraposición entre gobierno real absolutista o gobierno parlamentario, pero en ese momento ya estaba asegurada la supremacía social y económica de la burguesía, la cual estimaba que la estructura del Estado debía descansar en el poder legislativo (Parlamento) y no en el poder ejecutivo real. La fuente del poder provenía de un nuevo principio político: el contrato, que debía prevalecer sobre la doctrina de la monarquía de derecho divino.

La muerte de Carlos II llevó al trono a Jacobo II (1685-88), católico declarado que pretendía el poder absoluto y que desafió frontalmente a la burguesía. En 1687 Newton publicó su *Principia Mathematica*. En 1688 los protestantes ingleses se rebelaron en contra de la tiranía católica y Jacobo II huyó a Francia. Este episodio desencadenó lo que se conoció como la “Revolución Gloriosa” de 1688-89.

Esta Revolución se produjo cuando el Parlamento logró que Guillermo de Orange y su esposa María regresaran a Inglaterra en noviembre de 1688 con una poderosa flota. Este rey protestante, en una incruenta incursión, ganó su corona con el apoyo de los *Whigs* (liberales) -para quienes el derecho del monarca provenía de un contrato entre la nación y la monarquía- e incluso de los *Tories* (conservadores), quienes, aunque favorecían la autoridad del rey sobre el Parlamento, percibían las inconveniencias del monarca “papista” Jacobo ⁴.

El Parlamento adoptó la Declaración de Derechos (*Bill of Rights*) que limitaba el poder de los monarcas y garantizaba el derecho del Parlamento a elecciones libres y a legislar. Además, el rey no podía suspender al Parlamento ni imponer impuestos o mantener un ejército sin la aprobación del mismo. También se aprobó la Ley de Tolerancia, por la cual se garantizaba la libertad de cultos. En 1689 Locke publicó sus dos obras más importantes: *Dos tratados sobre el gobierno civil*, considerado como una justificación teórica de la Revolución Gloriosa y un clásico del liberalismo, y el *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

Las consecuencias de la Revolución Gloriosa fueron por lo tanto muy importantes, pues se trató del triunfo final del Parlamento sobre el rey, marcando el colapso de la monarquía absoluta en Inglaterra y dando el golpe de gracia a la teoría del derecho divino a gobernar. Contribuyó a los ideales revolucionarios estadounidenses de 1776 y franceses de 1789, incorporándose la Declaración de De-

rechos a las diez primeras enmiendas de la Constitución estadounidense y a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

Esta pacífica revolución señaló el triunfo definitivo de una nueva estructura social, política y económica basada en los derechos individuales, la libre acción económica y el interés privado, creando las premisas políticas para el ulterior desarrollo del capitalismo en Inglaterra. Fue la culminación de un proceso que comenzó con la Guerra Civil y que benefició los intereses de la burguesía eliminando gran parte de las supervivencias feudales. La contracara de este triunfo burgués fue la derrota de sus movimientos más radicalizados y democráticos como los Niveladores, Cavadores y otros.

III. Vida y obra

John Locke nació en 1632 en el seno de una familia protestante con inclinaciones puritanas. Su padre, un modesto abogado, luchó en favor del Parlamento durante la Guerra Civil. Realizó estudios secundarios en la Westminster School, ejercitándose en las lenguas clásicas, y luego ingresó en un instituto universitario de Oxford, el Christ Church College, una de las más prestigiosas instituciones académicas de Inglaterra. Recibió una educación filosófica escolástica convencional, esto es, aristotélico-tomista, con el tradicional *curriculum* de retórica, gramática, filosofía moral, lógica, geometría, latín y griego, interesándose también en las ciencias experimentales y la medicina.

Estudios e inclinaciones intelectuales

Recibió el título de *Baccalaureus Artium* en 1656 y de *Magister Artium* dos años más tarde, el mismo año que muere Cromwell. Se graduó también en medicina, pero sin llegar a doctorarse y practicándola en forma ocasional. En 1660, año de la Restauración, fue nombrado tutor en el Christ Church College, donde enseñó griego, retórica y filosofía.

Sus principales intereses en esa época eran las ciencias naturales y el estudio de los principios subyacentes de la vida moral, social y política. Leía a los filósofos contemporáneos, especialmente a René Descartes, fundador del racionalismo y la filosofía moderna, combatiendo su tesis de las ideas innatas. Colaboró en ciencias experimentales con su cercano amigo, Robert Boyle, fundador de la química moderna, a quien también ayudó en la preparación de un libro. También estudió con un eminente médico, Thomas Sydenham, lo cual lo situaba muy cerca de los científicos más destacados de las ciencias experimentales.

A principios de la década de 1660 escribió los *Ensayos sobre la ley natural*, publicado por primera vez en 1954, donde insistía en que no puede existir cono-

cimiento innato y que todo lo que conocemos, incluyendo el bien y el mal, es una inferencia derivada de nuestra experiencia. También escribió en esta época dos ensayos sobre el gobierno, *First and Second Tract on Government* (no confundir con sus obras posteriores, *The First Treatise of Government* y *The Second Treatise of Government*), textos publicados por primera vez en 1661, de tendencia autoritaria y conservadora, que buscaban la preservación del orden a través de la autoridad. En ellos aparece como un decidido defensor de la paz y el orden social, a la par de Hobbes, con una tendencia profundamente antirrevolucionaria y legitimista, justificando ideológicamente la Restauración y el retorno de Carlos II al trono de los Estuardo.

El pensamiento de Locke cambió radicalmente dos décadas más tarde. Sus puntos de vista políticos en 1661 sostenían que la función del Estado era velar por el orden y la tranquilidad, pues estaba convencido de que la mayor amenaza a la sociedad provenía de la masa ingobernable, y de que para controlarla se necesitaba de un gobierno absoluto y no era legítimo resistir al magistrado. El poder del gobierno no puede estar limitado, pues los gobernantes sólo responden a Dios. De escolástico, autoritario y absolutista se convirtió en el filósofo liberal de los derechos inalienables y el derecho a la rebelión.

Relación con Lord Ashley

El estadista Lord Ashley, uno de los fundadores del movimiento *Whig*, lo contrató en 1667 como tutor de su hijo y médico de la casa, invitándolo a vivir en su residencia. Locke llegó a realizarle una difícil operación quirúrgica salvándole la vida, pero fue mucho más que su médico y se convirtió en su amigo, secretario, colaborador, agente y consejero político. Ashley estaba en favor de una monarquía constitucional, un heredero protestante al trono, la libertad civil, la tolerancia religiosa, la supremacía del Parlamento y la expansión económica de Inglaterra. Los puntos de vista del estadista eran compartidos por su consejero.

En 1666-67 escribió un *Ensayo acerca de la tolerancia*, que contenía los argumentos centrales de su futura *Carta sobre la tolerancia* publicada en 1689. Locke dedicó al asunto dos cartas más, fechadas en 1692 y 1702. En contraste con su pensamiento anterior, en esta obra consideraba que un súbdito estaba justificado al no obedecer si el poder le ordenaba realizar algo pecaminoso. Desde este período en adelante, Locke sostendrá que lo más importante en la política son los derechos del individuo y no el orden y la seguridad del Estado.

En 1668 se convirtió en miembro de la recientemente creada *Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge*, lo cual le permitía estar al tanto de los últimos avances científicos. Ese mismo año obtuvo un puesto como secretario de los *Lords* propietarios de Carolina, una colonia en el norte de América, efectivamente gobernada por Ashley. Escribió una constitución para ella en

1669, *The Fundamental Constitution of Carolina*, en la cual solamente los grandes propietarios tendrían derecho al voto y solamente los ricos el derecho a ser elegidos en el Parlamento, que debería estar totalmente controlado por el consejo de propietarios. A los descendientes liberales demócratas de Locke debe recordárseles aquella cláusula que prohibía a cualquier siervo o su descendencia abandonar la tierra de su señor “hasta el fin de las generaciones”. No objetaba la esclavitud en las colonias ni las relaciones serviles existentes en Inglaterra.

Ashley fue nombrado Conde (*Earl*) de Shaftesbury en 1672 y luego Lord Canciller, expresando una continua hostilidad hacia Francia, el absolutismo y el catolicismo. Fue echado de su puesto en 1673, y en 1675 se convirtió en el líder de la oposición al rey redactando panfletos con la colaboración de Locke para poner sobre aviso del peligro de que se reinstalara la monarquía absoluta en Inglaterra por un pacto secreto entre Carlos II y Luis XIV de Francia

Locke viajó a Francia en 1675: no se sabe si por su salud, como exiliado político o agente secreto. Se contactó con la escuela de Pierre Gassendi, que ejercería influencia en su pensamiento, ya que criticaba la filosofía escolástica, rechazaba los elementos excesivamente especulativos de Descartes y enfatizaba el retorno a las doctrinas epicúreas en cuanto a la experiencia sensorial, de la cual depende el conocimiento del mundo externo.

Al regresar a Londres en 1679 se encontró con grandes conflictos. Jacobo, heredero al trono, era un católico que la mayoría protestante quería excluir de la sucesión. En 1680, los *Whigs*—que defendían la tesis de que el poder político descansa en un contrato y de que es legítima la resistencia al poder cuando éste comete abusos— afirmaban, liderados por Shaftesbury, que existía un complot para asesinar al rey y establecer en el trono a su hermano católico, Jacobo, quien impondría un gobierno absolutista. Carlos II disolvió el Parlamento en 1681 y Shaftesbury fue acusado de alta traición, exiliándose a Holanda, donde muere dos años después.

El pensamiento Whig de Locke

Los *Whigs* querían asegurar que la sucesión al trono recayera en un protestante con el fin de evitar una monarquía absoluta al estilo francés. Los argumentos de Locke son una exposición de los objetivos políticos de los *Whigs*, con una defensa del derecho a la resistencia y a la rebelión cuando el gobierno no cumple con los fines que se le han encomendado. Locke se había retirado a Oxford manteniendo una absoluta reserva sobre sus actividades.

Stephen College fue ejecutado en 1681 por afirmar cosas que Locke pensaba y estaba redactando en sus *Dos tratados sobre el gobierno*, y ningún amigo de Shaftesbury se encontraba a salvo, razón por la cual se exilió en 1683 a Holanda,

país de refugio para disidentes políticos o religiosos, donde permaneció durante cinco años. En 1685 su nombre apareció en una lista enviada a La Haya de 84 traidores buscados para su extradición por el gobierno inglés. Tuvo que ocultarse y cambiar de nombre y residencia durante un breve período, pues efectivamente había sido un activista involucrado en operaciones revolucionarias y portavoz de un movimiento político.

Durante sus cinco años de exilio en Holanda estuvo ocupado en la corrección de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* y la *Carta sobre la tolerancia*, que tiene sus raíces en el ensayo anterior y fue escrita en 1685, el mismo año en que el católico Jacobo II llega al trono inglés y en que Luis XIV revocó el Edicto de Nantes, razón por la cual los protestantes franceses huyeron a Holanda. Muchos de ellos, pese a la larga tradición hugonote de obediencia al poder secular, argumentaban que tenían derecho a resistir la tiranía de su rey. En este contexto la *Carta* de Locke se lee como una defensa radical de los derechos de los protestantes franceses, pero desde un contexto holandés sus argumentos contra los católicos, cuáqueros y ateos son francamente intolerantes.

Durante la Revolución Gloriosa de 1688-89 Locke volvió a Inglaterra en el mismo barco que la reina María, esposa de Guillermo de Orange. Nuestro autor era ahora el líder intelectual y portavoz de los *Whigs*, y le ofrecieron un puesto de embajador que rechazó para dedicarse de lleno a la actividad filosófica. Con esta “gloriosa e incruenta revolución” se lograron las principales propuestas por las cuales Shaftesbury y Locke habían luchado, ya que Inglaterra se convirtió en una monarquía constitucional controlada por el Parlamento.

Sus últimos años

Su principal tarea en el último período de su vida fue la publicación de su obra, producto de largos años de gestación. Su *Carta sobre la tolerancia* fue publicada anónimamente en 1689 en Gouda, Holanda, y sus *Dos tratados sobre el gobierno civil* lo fueron también anónimamente en 1689, aunque la fecha (errónea) del editor es de 1690, el mismo año que su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Nunca volvió a Oxford, que continuaba siendo dominada por sus enemigos, quienes incluso llegaron a condenar y prohibir la lectura de su obra maestra, el *Ensayo*, en 1703.

Locke tenía buenas razones para temer tanto al censor como al verdugo, y durante muchos años se cuidó de que nadie supiera que era el autor de los *Dos tratados* y la *Carta sobre la tolerancia*. Ambas obras eran impublicables, pues de lo contrario llevarían al arresto y la ejecución del autor. Incluso cuando trabajaba en el *Segundo tratado* lo llamaba secretamente *Tractatus de morbo gallico* [*Tratado de la enfermedad francesa*], el término médico de la época para denominar a la sífilis, ya que su libro era un ataque contra el absolutismo, considerado también una enfermedad francesa.

Locke pasó sus últimos años en un tranquilo retiro en Oates, siendo visitado por muchos amigos, entre ellos Sir Isaac Newton. Escribió una serie de cartas a Edward Clark en Holanda para aconsejarlo sobre cómo educar a su hijo. Estas cartas serán la base de su influyente *Algunos pensamientos sobre la educación*, publicado en 1693. También escribió sobre cuestiones económicas defendiendo posturas mercantilistas. Publicó *The Reasonableness of Christianity [La conformidad del cristianismo con la razón]* en 1695, al principio anónimamente: un llamamiento a un cristianismo menos dogmático, que provocó la ira de los ortodoxos.

Locke murió en 1704, acaudalado y famoso. Desde su asociación con Shaftesbury había invertido sabiamente, no sólo en tierras sino también en bonos y préstamos privados. Además, su *Ensayo* fue considerado como la obra filosófica más importante desde Descartes, convirtiéndose en un *best-seller* de la época y consagrándolo como uno de los grandes pensadores de todos los tiempos.

IV. Filosofía política

Los *Dos tratados sobre el gobierno civil* son la obra política más importante de John Locke, originalmente escrita a principios de la década de 1680 para promover el movimiento *Whig* liderado por Shaftesbury. Luego la modificó de acuerdo a las nuevas circunstancias, y en el “Prefacio” publicado en 1689 declara abiertamente que su obra era para justificar la Revolución Gloriosa de 1688 como continuación de la lucha de 1640-1660 y “para consolidar el trono de nuestro gran restaurador, nuestro actual rey Guillermo”.

El Primer tratado o el derecho divino a gobernar

El *Primer tratado* critica puntualmente los argumentos de la exitosa obra de Sir Robert Filmer, *Patriarca, o el poder natural de los reyes*, publicada póstumamente en 1680 por los Tories para defender su postura. Filmer era el portavoz de quienes apoyaban el absolutismo real y la justificación del poder absoluto, mucho más que Hobbes, autor rechazado y poco importante entre los monárquicos porque negaba el origen divino del poder.

Filmer afirmaba que Adán, por la autoridad que Dios le confirió, era dueño de todo el mundo y monarca de todos sus descendientes, siendo el poder de los reyes y padres idéntico e ilimitado: los monarcas debían ser vistos como sustitutos de Adán y padres de sus pueblos. El sometimiento de los hijos a los padres era el modelo de toda organización social conforme a la ley divina y natural. El poder monárquico absoluto de Adán fue transmitido a su hijo mayor, y sucesivamente a los varones mayores entre sus descendientes.

De acuerdo a la crítica de Locke, “su sistema gira en torno a un área muy estrecha, que no es otra sino ésta: *Que todo gobierno es monarquía absoluta*. Y esto lo fundamenta en el siguiente principio: *Que ningún hombre nace libre*.” (I, 2) ⁵. Por un lado, Locke niega que la autoridad real le haya sido concedida a Adán por Dios, y mucho menos que fuese transmitida por sucesión a sus herederos. Todos descendemos de Adán y es imposible saber cuál es su hijo mayor. Además, hay varios reyes en el mundo y no un solo sucesor, y “si Adán estuviese vivo todavía y a punto de morir, con toda seguridad habría un hombre en el mundo y sólo uno que estaría destinado a ser su próximo heredero” (I, 104).

Por otro lado, también rechaza la tradición del modelo familiar como justificación del ejercicio del poder, y en el capítulo XI del *Primer tratado* se pregunta “¿Quién es el ‘heredero’?”. Locke emplea ácidamente la razón y el sentido común, declarando enfáticamente que el argumento del sometimiento de los hijos al padre es irrelevante y comenta satíricamente: “si el ejemplo de lo que se ha hecho ha de constituirse en la regla de lo que se debe hacer, la historia podría proporcionar a nuestro autor una gran cantidad de casos en los que se aprecia este poder absoluto paternal en su grado más alto y sublime” (I, 57). Cuenta entonces, citando a Garcilaso de la Vega, la historia de algunos padres “que engendrabán hijos con el propósito de cebarlos y comerlos” a la edad de 13 años. Una historia deliciosa que ridiculiza los argumentos de Filmer y del absolutismo, que hacían del poder monárquico una prolongación del poder paternal.

Finalmente, Locke se interroga acerca de “el gran problema, que en todas las épocas, ha agitado a la humanidad”: quien debe ejercer el poder (I, 106). El argumento de Locke en contra de Filmer apunta fundamentalmente a no considerar al Estado como una creación de Dios, sino como una unión política consensuada y realizada a partir de hombres libres e iguales.

El *Primer Tratado* es largo, pero muy efectivo en sus argumentos basados en la razón y el sentido común más que en la teología o la tradición. Después de terminar con este preparatorio trabajo de demolición, Locke comienza con la construcción de su propia doctrina política. Su intención originaria era responder a la pregunta: ¿a quién debemos obedecer? Pero el Locke del *Primer tratado* todavía no había descubierto lo que hoy consideramos como los principios fundantes del liberalismo. Esta primera parte sólo quiere refutar a Filmer, y hay que leer el *Segundo tratado* para encontrar al padre de la teoría liberal.

El Segundo tratado o los fundamentos del liberalismo

El *Primer tratado* demostró que ni Adán ni sus herederos tenían dominio alguno sobre el mundo tal como lo pretendía la doctrina de Filmer (II, 1). El *Segundo tratado*, como lo indica el subtítulo, es acerca del “verdadero origen, extensión y fin del gobierno civil”, considerado como una respuesta a las posturas absolutistas de Hobbes y los monárquicos.

Las similitudes entre el pensamiento de Hobbes y Locke pueden sintetizarse en los siguientes puntos: concepción individualista del hombre, la ley natural como ley de auto-conservación, la realización de un pacto o contrato para salir del estado de naturaleza, y por último la sociedad política como remedio a los males y problemas en el estado de naturaleza. Las diferencias son mayores y están relacionadas con sus perspectivas acerca de la condición humana (pesimista el primero y optimista el segundo), el estado de naturaleza (violento y pacífico), el contrato (uno o varios), el gobierno (absoluto o restringido), la propiedad y otros elementos –discutibles todos ellos- que surgirán en la lectura de sus textos.

Ley natural

Su doctrina de los derechos naturales fue una de las más influyentes de la época. Consideraba que la ley natural está inscrita “en el corazón de los hombres” (II, 11) y obliga a todos antes que cualquier ley positiva aunque existan hombres que no quieran seguirla. Consiste en ciertas reglas de la naturaleza que gobiernan la conducta humana y que pueden ser descubiertas con el uso de la razón. Todos los individuos tienen una racionalidad implantada “por el mismo Dios” (I, 86) por la cual pueden discernir entre el bien y el mal, y cuyo primer y más fuerte deseo “es el de la auto-preservación” (I, 88) y el de preservar la humanidad de dañar al otro (II, 6), pues la vida, la libertad y los bienes son propiedad de toda persona (II, 87), en tanto son sus derechos irrenunciables.

El *Segundo tratado* es un texto clásico sobre la ley natural. Sin embargo, existe una cierta contradicción con el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (ambas obras publicadas, como dijimos, el mismo año): si en la primera obra afirma que es posible tener un conocimiento deductivo de las leyes naturales a través de la razón, en la segunda socava la posibilidad de la existencia de tales leyes ya que no podemos tener conocimiento innato de las mismas, y además la experiencia demostró que en diferentes épocas y sociedades la humanidad divergía acerca de los verdaderos contenidos de ellas. Si ninguna idea es innata y no hay prueba empírica de la ley natural, la existencia de ésta es insostenible. La reacción inmediata al *Ensayo* fue de rechazo, considerándola como “una obra de filosofía *Whig*” (Wootton, 1993, p. 30) y surgiendo una serie de acusaciones en contra de Locke por haber minado y cuestionado las bases de la ley natural.

El empirismo de Locke niega la existencia de ideas innatas, pero su obra política deja de lado esta creencia y asume la existencia de derechos naturales innatos que provienen de la ley natural, impresas en “el corazón de los hombres”. Surge aquí un conflicto entre los supuestos fundamentales de su teoría del conocimiento y sus premisas políticas. De aquí que se lo considere como el menos consistente entre todos los grandes filósofos.

El *Segundo tratado* comienza con la gran pregunta de la filosofía política - ¿qué es el poder?- y Locke afirma que “es un derecho a dictar leyes [...] encaminadas a regular y preservar la propiedad, así como a emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de tales leyes y en la defensa de la República de cualquier ofensa que pueda venir del exterior; y todo ello teniendo como único fin la consecución del bien público” (II, 3). Pero antes de entrar de lleno en esta cuestión, nuestro autor considera imprescindible analizar el estado de los hombres en la naturaleza.

El significado político de la ley natural está dado en la medida en que sus imperativos “no se anulan al entrar en sociedad; al contrario, en muchos casos su observancia es mucho más estricta y adquieren, gracias a las leyes humanas, unas penas conocidas para obligar a su cumplimiento” (II, 135). La ley natural es una ley eterna para todos los hombres, incluidos los legisladores, cuyas leyes positivas tienen que ser acordes con las leyes naturales, dotadas así de un poder coactivo para obligar a quienes no las respetan.

Estado de naturaleza

La definición de Locke sobre el estado de naturaleza es la siguiente: “hombres reunidos según les dicta su razón, sin nadie que sea superior a ellos sobre la tierra, con autoridad para juzgarse los unos a los otros” (II, 19). El estado de naturaleza está regulado por la razón (a diferencia de Hobbes) y es posible que el hombre viva en sociedad, pero si carece de “ese poder decisivo al que apelar, podemos asegurar que todavía se encuentra en el estado de naturaleza” (II, 89). En otras palabras, “la ausencia de un juez común que posea autoridad sitúa a todos los hombres en un estado de naturaleza” (II, 19).

Los seres creados por Dios viven en “un estado de perfecta libertad” natural y de igualdad, “sin subordinación ni sujeción alguna” (II, 4) y “sin verse sometido a la voluntad o autoridad legislativa de ningún hombre, no siguiendo otra regla que aquella que le dicta la ley natural” (II, 22). Este principio de la libertad e igualdad es fundacional en la filosofía política moderna. Además, Locke reconoce que los hombres no nacen sujetos a ningún poder, pues “por la ley de la recta razón [...] los hijos no nacen súbditos de ningún país ni de ningún gobierno” (II, 118).

El hecho de que se trate de un estado de libertad no implica que sea un estado de absoluta licencia, no consiste en que “cada uno pueda hacer lo que le venga en gana” (II, 57), pues el hombre “tiene una ley natural que lo gobierna y que obliga a todo el mundo” (II, 6). Amplía este concepto afirmando que la libertad consiste “en que cada uno pueda disponer y ordenar, según le plazca, su persona, acciones, posesiones y su propiedad toda”, y además que “nadie pueda verse sometido a la arbitraria voluntad de otro” (II, 57). La ley natural nos enseña a todos

que, “al ser iguales e independientes, nadie puede perjudicar a otro en su vida, libertad, salud o posesiones” (II, 6). La libertad natural del hombre “consiste en su superioridad frente a cualquier poder terrenal” (II, 22), ya que al estar dotado con facultades iguales “no cabe suponer ningún tipo de subordinación” (II, 6).

En el estado de naturaleza un hombre tiene derecho a juzgar y castigar a quien no respeta la ley natural, convirtiéndose el transgresor en un peligro para la humanidad: “cualquier hombre tiene el derecho de castigar al culpable y de ser ejecutor de la ley natural” (II, 8). En otras palabras, cualquier hombre en el estado de naturaleza tiene el poder de matar a un asesino o castigar a un delincuente pues éste renunció a la razón y a la ley y “ha declarado la guerra contra toda la humanidad, por la violencia y asesinato cometidos sobre uno de sus miembros; y en consecuencia puede ser destruido igual que lo sería un león o un tigre, o cualquier bestia salvaje” (II, 11).

Propiedad privada

Locke presta enorme atención al tema de la propiedad y elabora su célebre teoría para explicar su origen y valor, para algunos una apología de la moral burguesa y capitalista, influyendo en teóricos posteriores como Adam Smith, David Ricardo y Karl Marx. “Propiedad”, para Locke, es un término polisémico: en sentido amplio y general implica “vida, libertad y hacienda” (II, 87, 123, 173), y en un sentido más restringido, bienes, el derecho a heredar, y la capacidad de acumular riquezas. Debemos tener en cuenta que, de acuerdo a las leyes inglesas de la época, los hombres condenados por un delito mayor debían entregar sus propiedades al Estado y muchas familias adineradas se arruinaron debido a la condena de alguno de sus miembros.

Para substraer a los gobernantes de cualquier intromisión en la propiedad privada, Locke afirmaba que ésta precede al establecimiento de la sociedad política o gobierno, y su empeño estuvo puesto en demostrar que los hombres pueden convertirse en propietarios “sin necesidad de un pacto explícito de cuantos comparten dicha posesión [común otorgada por Dios]” (II, 25). Así, la propiedad privada existía en el estado de naturaleza, antes de la organización de la sociedad, y ningún poder supremo “puede arrebatar a ningún hombre parte alguna de su propiedad sin su propio consentimiento” (II, 138, 193), ya que los “hombres entran en sociedad para preservar su propiedad” (II, 222, *Cf.* 94, 124, 134).

Todo era común originalmente. “Dios entregó al género humano la naturaleza como su propiedad, para que fuera compartida por toda la humanidad” (II, 25) y para poder cumplir con la ley natural de la auto-preservación. Pero aunque todo pertenezca a los hombres en común, “cada hombre es propietario de su propia persona [...], el trabajo de su cuerpo y la labor de sus manos”, y si toma algo “y lo cambia del estado en que lo dejó la naturaleza, ha mezclado su trabajo con él

y le ha añadido algo que le pertenece [... y] lo convierte en propiedad suya [...] que lo excluye del derecho común de los demás hombres [...] siempre que de esa cosa quede una cantidad suficiente y de la misma calidad para que la compartan los demás” (II, 27).

Vale decir, el único título para poseer algo es el trabajo, ya que “aquello que inicia la propiedad es, precisamente, el acto de sacar algo del estado en que la naturaleza lo dejó”. Por ello, “el trabajo que me tomé en hacerlas salir del estado comunal en que se encontraban ha fijado en ellas mi propiedad” (II, 28). Es como un plato servido para todos, lo que yo me sirvo a mí mismo es mío y me pertenece, en palabras de Locke: “Aunque el agua que mana de la fuente es de todos, sin embargo nadie pondrá en duda que la que está en la jarra es de aquél que se molestó en llenarla” (II, 29).

El nuevo producto, resultado de la creatividad humana aplicada a los recursos naturales, se transforma en parte del productor y le pertenece, naciendo así el derecho a la propiedad y convirtiendo al hombre en equivalente a propietario. El trabajo da a cualquier hombre el derecho natural sobre aquello de lo que se ha apropiado, y le imprime un sello personal que lo hace propio. Existe una fusión entre el sujeto trabajador y el objeto trabajado, al cual modifica y “a lo que se encuentra unido” (II, 27).

La propiedad no es aquí ilimitada pues cada hombre podrá poseer legítimamente todo lo que pueda abarcar con su trabajo, ya que “la misma ley natural que nos otorga la propiedad, es la que le pone límites a la misma” (II, 31). Puedo aprovecharme de todo antes que se malogre, y lo que sobrepase ese límite supera a la parte que corresponde a una persona y pertenece a otros. Locke es muy claro y tajante: “La medida de su propiedad vendrá fijada por la cantidad de tierra que un hombre labre, siembre, cuide y cultive” (II, 32).

Locke creía que el valor de cualquier objeto estaba dado y determinado, a grandes rasgos, por la cantidad de trabajo necesario para producirlo. Afirmaba que “de hecho, es el trabajo el que añade la diferencia de valor sobre cada cosa” (II, 40). Además se pregunta si mil acres de tierra salvaje y abandonada en América “serán capaces de generar para sus míseros y desgraciados habitantes el mismo provecho que se obtiene de diez acres de tierra igualmente fértiles en Devonshire, donde sí están bien cultivados” (II, 37). En síntesis, “es el trabajo el que aporta la mayor parte de su valor a las cosas” (II, 42) y el que “otorga la mayor parte del valor que tiene la tierra” (II, 43). El crecimiento del comercio y las mejoras en las tierras aumentan la productividad, de tal manera que en una sociedad comercial todos están mejor que en una sociedad primitiva (*Cf.* II, 37, 40-50).

El derecho de propiedad tiene para Locke un carácter absoluto y es irrenunciable: existe en el estado de naturaleza y, una vez constituida la sociedad civil, el fin del gobierno será la preservación de la propiedad. Un sargento puede obli-

gar a un soldado a marchar a la boca del cañón y un general puede condenarlo a muerte, pero ninguno de ellos puede disponer de su hacienda, arrebatarle parte de sus bienes o quitarle un solo penique de su bolsillo. Locke proclama también un derecho natural a la herencia (II, 182). Por consiguiente, puedo tener derecho a tierras que nunca he laborado, a bienes que nunca he comprado, y la sociedad política, por lo tanto, está obligada a proteger mis derechos sobre el trabajo de otros.

Uno de los presupuestos de Locke es que siempre habrá bastante territorio para todos, como en América, para cualquiera que quiera trabajarla: “Existe suficiente tierra en el mundo como para abastecer al doble de habitantes de los que ahora viven en él” (II, 36). Pero la invención del dinero permitirá la acumulación ilimitada de tierras, concentrándolas en pocas manos.

Dinero

Como se ha visto, la limitación a la propiedad en el estado de naturaleza proviene de que la mayor parte de las cosas son, por lo general, “de corta duración; esto es, si no se consumen con celeridad, se pierden o pudren rápidamente” (II, 46). Gracias a la “invención del dinero” (II, 36) el hombre puede producir más de lo necesario, “aumentar la producción y las posesiones”, dar un incentivo para producir excedentes (II, 48), y utilizar “algo duradero que los hombres pudieran guardar sin que se pudriera y que, por consenso mutuo, se pudiera utilizar en los trueques”(II, 47).

La invención del dinero, incluso antes de que la densidad de la población haya llevado inevitablemente a la desaparición de la propiedad común de la tierra, es una posibilidad pactada (anterior a la constitución de la sociedad civil y política) de acumular riquezas y propiedades más allá de las necesidades del individuo y su familia. La consecuencia de ello es la extensión de la posesión de tierras y el crecimiento de la sociedad comercial. Esto produce desigualdades en la propiedad, lo cual originará conflictos en torno a ella y terminará con la idílica existencia del estado de naturaleza, conflictos que sólo podrán ser resueltos con la constitución de leyes positivas en la sociedad civil o comunidad política (Estado).

La acumulación ilimitada de propiedad privada se debe entonces, de acuerdo a Locke, a la existencia del dinero, eliminando los anteriores límites impuestos por la ley natural. Nuestro autor admite esta desigualdad de hecho, ya que “el acuerdo tácito de los hombres de asignar un valor a la tierra ha supuesto (por consenso) la institución de las grandes propiedades y el derecho sobre ellas” (II, 36). La justificación de la desigualdad está dada por el trabajo “que establece, principalmente, la medida de dicho valor, es claro que los hombres han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual”, y gracias a este consenso tácito y voluntario “un hombre puede llegar a poseer más tierra de la que puede llegar a hacer uso [...]. Este reparto de cosas en posesiones privadas desigua-

les ha sido posible fuera de los límites de la sociedad y sin necesidad de pacto” [o contrato que constituye a la sociedad civil y la comunidad política] (II, 50). Ese consenso tácito al que hace referencia Locke no establece la sociedad civil, pues, como vimos, pueden existir pactos sin salir del estado de naturaleza.

Es posible entonces establecer períodos en lo que respecta al estado de naturaleza, en el cual hay sociedad y reina la ley natural, en dos etapas: en la primera, la propiedad está limitada por el trabajo y la vida es agradable y apacible; en la segunda, que surge con la aparición del dinero, se dan la posibilidad de acumulación ilimitada y la desigualdad en cuanto a las posesiones. La invención del dinero altera la vida de los hombres, surgiendo algunos irracionales [ver apartado “*Pobres*” más adelante] que atentan contra la propiedad de los laboriosos y sensatos que buscan evitar el estado de guerra.

Estado de guerra

En síntesis, para Locke el estado de naturaleza es –hipotéticamente– placentero y pacífico. No es necesariamente una guerra de todos contra todos, es un estado pre-político pero no pre-social, y el hombre vive guiado por la ley natural a través de su razón. Esto implica que los hombres podrían vivir vidas ordenadas y morales antes de establecer la sociedad política. Además, podrían disfrutar de su propiedad siempre y cuando dejaran lo suficiente para satisfacer las necesidades de los otros (II, 33 y 37).

El hombre natural de Locke no es un salvaje hobbesiano sino un *gentleman* de la Inglaterra rural, un virtuoso anarquista racional poseedor de propiedades que respeta las pertenencias ajenas y vive en paz y prosperidad. Este idílico panorama se convertirá de hecho en un estado de guerra, debido a dos fuentes de discordia: la primera, que algunos “irracionales” traten de aprovecharse de otros pues los hombres no son perfectos; la segunda, los conflictos entre dos o más personas en donde no hay una tercera parte, un juez o un árbitro, por lo cual vencerá el más fuerte y no el más justo. La sociedad humana se multiplica y se hace más compleja, surgiendo cada vez más riesgos de conflictos.

En el estado de naturaleza hay ausencia de jueces y leyes positivas, rigiendo la ley natural. Existe un estado de paz mientras no haya utilización de la fuerza sin derecho, y la “fuerza sin el amparo del derecho sobre la persona de un hombre da lugar a un estado de guerra” (II, 19), que es “un estado de enemistad y destrucción” (II, 16). El estado de guerra puede darse en el estado de naturaleza o en la sociedad civil, donde hay un juez que hace cumplir la ley (Cf. II, 87, 155, 181, 207 y 232), por lo cual es importante distinguir entre estado de guerra y de naturaleza, que otros –como Hobbes– han identificado.

El problema es que “una vez que da comienzo el estado de guerra, éste no cesa” (II, 20), y la pretendida armonía en el estado de naturaleza no existe. Ello hace necesario que los hombres se constituyan en sociedad civil para evitarlo y “es una de las grandes razones que mueven a los hombres a reunirse en sociedad y salir del estado de naturaleza [para constituir una sociedad civil]. Pues, allí donde existe una autoridad, un poder terrenal al que apelar para obtener la oportuna reparación, desaparece el estado de guerra” (II, 21).

Existen algunos hombres, desgraciadamente, que no están guiados por la razón y pretenden despojar a otros de sus propiedades, transgrediendo la ley natural y actuando como seres irracionales. Locke no explica de dónde surgen estos hombres ni cuándo o por qué. El estado de naturaleza degenera en un estado de guerra cuando éstos atentan contra la propiedad de otros. Para salir de este estado de naturaleza similar al estado de guerra, los individuos realizan un pacto o contrato por el cual se constituyen la sociedad civil y la comunidad política.

Contrato

El estado de guerra convence a los hombres para que ingresen en una “sociedad civil o política”, en donde el gobierno actuará como juez y protegerá los derechos -ya preexistentes- a la vida, la libertad y la propiedad. Su poder proviene del “consenso de los gobernados”. Los hombres “laboriosos y razonables” ven la necesidad de una institución que imparta justicia y los lleve a realizar un contrato, ya que no está garantizado que todos cumplan, como hemos visto, con los preceptos de la ley natural y la razón.

En 1594, Richard Hooker esboza en Inglaterra la teoría del pacto social, siendo desarrollada posteriormente por Thomas Hobbes. En el período de la Guerra Civil, la teoría del contrato constituye la base ideológica de las posturas contrarias (los *Whigs*, entre otros) a la tesis del derecho divino del monarca a gobernar (*Tories*). Después de la Revolución Gloriosa se justifica el destronamiento de Jacobo II, sosteniéndose que había quebrantado el pacto entre el rey y el pueblo por su mal gobierno.

El contrato se realiza para garantizar la seguridad de la propiedad de los individuos (vida, libertad y bienes) por la inseguridad existente en el estado de naturaleza. La legitimación y la autoridad del Estado surgen, precisamente, por la superación de la inseguridad hobbesiana y la protección de los bienes lockeana. En la *Carta sobre la tolerancia*, Locke hace una interesante descripción de las razones del pasaje del estado de naturaleza a la sociedad civil y política: “siendo la depravación de la humanidad tal que los hombres prefieren robar los frutos de las labores de los demás a tomarse el trabajo de proveerse por sí mismos, la necesidad de preservar a los hombres [...] [los induce] a entrar en sociedad unos con otros, a fin de asegurarse [...] sus propiedades [...]”.

Los propietarios se reúnen y definen el poder público encargado de realizar el derecho natural. La sociedad, en el estado de naturaleza, posee la capacidad de organizarse armoniosamente sin necesidad de recurrir al orden político. Lo que obliga a instaurarlo es la impotencia de esa sociedad cuando su orden natural es amenazado por enemigos internos y/o externos. Se crea la sociedad civil y política a través de un contrato, y se crea al gobierno como agente de esa sociedad. La sociedad está subordinada al individuo, y el gobierno a la sociedad. La disolución del gobierno no implica la liquidación de la sociedad, como veremos más adelante.

Los hombres pueden llevar a cabo promesas y pactos en el estado de naturaleza, pero “ningún otro pacto sirve para poner fin al estado de naturaleza entre los hombres, salvo aquel por el que acuerdan entrar en una comunidad y constituir un solo cuerpo político” (II, 14). Este párrafo pareciera indicar que en Locke hay un solo pacto, pero ya aquí es evidente la distinción entre sociedad civil y sociedad política. Si bien no lo hace muy claramente al principio, nuestro autor distingue con posterioridad entre la sociedad civil y la sociedad política, aunque la conformación de ambas pueda tener lugar al mismo tiempo

Es posible, como vimos, que un grupo de hombres en el estado de naturaleza viva en sociedad, pero si carecen de ese poder decisivo al que apelar, “podemos asegurar que [ese grupo] todavía se encuentra *en el estado de naturaleza*” (II, 89). Si bien existe la sociedad en el estado de naturaleza, Locke reconoce de manera explícita la distinción entre sociedad civil y sociedad política en el párrafo 211, y presenta tácitamente la idea de un segundo contrato mediante el cual se crea el gobierno. A este “contrato” de gobierno, o sea, la relación entre gobernantes y gobernados, Locke prefiere denominarlo con el término *trust*, esto es, “confianza”.

Sin embargo, Locke admite –al igual que Hobbes– que se puede alcanzar la libertad del estado de naturaleza si “por cualquier calamidad, el gobierno al que se hallaba sometido llegara a disolverse, o bien que, en un acto público, abandonara la condición de miembro de la comunidad” (II, 121). Esta afirmación genera cierta ambigüedad cuando la comparamos con otra en el capítulo XIX, en donde afirma que “al abordar el problema de la disolución del gobierno, lo primero que hemos de hacer es distinguir entre la disolución de la sociedad y la disolución del gobierno” (II, 211). Lo que resulta indudable es que para Locke, al igual que para Hobbes, la disolución del gobierno implica un regreso al estado de naturaleza, identificando a este último con la “pura anarquía” (II, 225), lo cual ha generado dudas acerca de la existencia de un segundo contrato.

La tradición contractualista ha sostenido que se precisan dos contratos sucesivos para dar origen al Estado: el primero es el pacto de sociedad, por el cual un grupo de hombres decide vivir en comunidad, y el segundo es el pacto de sujeción, en el cual estos hombres se someten a un poder común. En Locke, sin en-

trar en el tema de la existencia de uno o más contratos, no hay un pacto de sujeción como en Hobbes y otros contractualistas, sino que el pueblo, que tiene el verdadero poder soberano, otorga a los poderes su confianza (*trust*) sin someterse a ellos, justificando la rebelión en el caso de que la autoridad no cumpla con sus objetivos.

El poder político legítimo deriva de ese “contrato” entre los miembros de la sociedad, que no es un contrato verdadero porque los hombres no se someten al gobierno sino que establecen con él una relación de confianza. Además, cuando los hombres consienten formar una sociedad política, acuerdan estar atados por la voluntad de la mayoría, “de modo que todo el mundo está sujeto, por dicho consenso, a los acuerdos a que llegue la mayoría” (II, 96). Por otro lado, ningún contrato bajo coacción es válido (II, 23 y 176) y, por ejemplo, un cristiano capturado y vendido como esclavo en Africa tiene el derecho a escapar.

El hombre, al unirse a una comunidad, hace entrega “de todo el poder necesario para cumplir los fines para los que se ha unido en sociedad [...] y esa entrega se lleva a cabo mediante el mero acuerdo de unirse en una sociedad política, lo cual es todo el pacto que se precisa para que los individuos ingresen o constituyan una república” (II, 99). Justamente este consenso de hombres libres es lo que da principio a cualquier gobierno legítimo en el mundo.

Sociedad política y gobierno

Pese a todas las ventajas existentes en el estado de naturaleza, los hombres “se encuentran en una pésima condición mientras se hallan en él, con lo cual, se ven rápidamente llevados a ingresar en sociedad” (II, 127). El “gobierno civil es el remedio más adecuado para las inconveniencias que presta el estado de naturaleza” (II, 13), esto es, los problemas causados por el estado de guerra provocado por los “irracionales” que atropellan la vida, libertad y propiedad de los hombres laboriosos. Por esta razón, repite Locke constantemente que “el fin supremo y principal de los hombres al unirse en repúblicas y someterse a un gobierno es la preservación de sus propiedades [vida, libertad y hacienda], algo que en el estado de naturaleza es muy difícil de conseguir” (II, 123).

Resulta claro que “cuando un hombre entra en la sociedad civil y se convierte en miembro de una república, renuncia al poder que tenía para castigar los delitos contra la ley de la naturaleza” (II, 88): éste es el origen del poder legislativo y ejecutivo. Los poderes naturales del hombre en el estado de naturaleza se transforman, gracias al contrato, en los poderes políticos de la sociedad civil, que, a diferencia de lo que sucede en el caso de Hobbes, son limitados. Por consiguiente, cuando “cierta cantidad de hombres se unen en una sociedad, renunciando cada uno de ellos al poder ejecutivo que les otorga la ley natural, a favor de la comunidad, allí y sólo allí habrá una sociedad política o civil” (II, 89).

La superación del estado de naturaleza implica que cada hombre ha renunciado a su poder de ejecutar por sí mismo la ley natural para proteger sus derechos y lo entregó a la sociedad civil, a la comunidad política. Por eso afirma Locke que “la sociedad política se dará allí y sólo allí donde cada uno de sus miembros se haya despojado de este poder natural, renunciando a él y poniéndolo en manos de la comunidad [...] [que] se convierte en el árbitro que [...] dictamina sobre todas las diferencias que puedan tener lugar entre los miembros de esa sociedad” (II, 87). En otras palabras, forman una sociedad civil “las personas que se unen en un cuerpo y disponen de una ley común así como de una judicatura a la que apelar, con autoridad para decidir en las controversias que surjan entre ellos y poder para castigar a los delincuentes” (II, 87).

Participan de la sociedad política solamente aquéllos que hacen el pacto de manera explícita. Locke es claro en este punto: “Cuando un grupo de hombres ha llegado a un consenso para formar una comunidad o gobierno, se incorporan en el acto al cuerpo político que conforman ellos mismos, en el que la mayoría adquiere el derecho de actuar y decidir por los demás” (II, 95). “Todo el mundo está sujeto por dicho consenso a los acuerdos a que llegue la mayoría” (II, 96). Pero ese gobierno de la mayoría era interpretado por Locke como el gobierno de los propietarios de tierras, comerciantes y personas adineradas. La Revolución Gloriosa afianzó la supremacía del Parlamento sobre el Rey, y también la de las clases propietarias sobre los desposeídos, excluidos de la participación política ya que pertenecían a una especie de hombres irracionales, y por lo tanto inferiores.

Apartándose de la doctrina de Filmer, Locke distingue cinco tipos de autoridad legítima: la de quien gobierna sobre sus súbditos (autoridad política), la de un padre sobre sus hijos (II, 52-76), la de un marido sobre su mujer (II, 82-3), la de un amo sobre sus sirvientes (II, 85), y la de un dueño de esclavos sobre los mismos (II, 22-24). Esto es, diferencia entre “el poder que tiene un magistrado sobre un súbdito del que tiene un padre sobre su hijo, un amo sobre su sirviente, un marido sobre su esposa y un señor sobre su esclavo” (II, 2), o sea que podemos distinguir la diferencia existente entre el gobernante de una república, un padre de familia o el capitán de un barco.

El comportamiento tiránico disuelve la autoridad legítima y restaura la libertad natural y la igualdad que existe en el estado de naturaleza. Así, si un padre trata de asesinar a sus hijos o esposa, éstos tienen derecho a defenderse. Un gobernante que no deja recursos abiertos a sus súbditos, víctimas de injusticias, los obliga a considerarlo como injusto y con derecho a castigar su opresión. Es el gobernante el que crea el estado de guerra cuando incurre en cierto tipo de arbitrariedades -como por ejemplo en Inglaterra crear impuestos sin votación parlamentaria- que incitan a los pueblos a la rebelión.

En síntesis, el propósito principal de la sociedad política es proteger los derechos de propiedad en sentido amplio, esto es, la vida, la libertad y los bienes.

Como estos derechos existen antes de la constitución de la sociedad política e incluso en la misma sociedad política, no puede haber ningún derecho a imponer, por ejemplo, impuestos sin el consentimiento de sus miembros. Esta fue la consigna de los revolucionarios estadounidenses. Como vimos, el gobierno absoluto no puede ser legítimo pues no existe un árbitro imparcial en las disputas entre el gobernante y su súbdito, y de esta manera ambos quedarían en estado de naturaleza (II, 13). El gobierno está estrictamente limitado y cumple con una función: proteger a la comunidad sin interferir en la vida de los individuos. Es un árbitro pasivo que permite que cada uno busque sus propios intereses y sólo interviene cuando hay disputas. Su poder surge y depende del contrato que hicieron los individuos para conformar la sociedad civil y política.

El poder del gobierno está basado totalmente en los poderes que le transfirieron los individuos, y además los gobiernos no tienen derechos que sean peculiares a ellos (II, 87-89). Debe existir una separación entre el poder ejecutivo y legislativo, ya que resulta una fuerte tentación “el que las mismas personas que tienen el poder de hacer las leyes tengan también el de ejecutarlas” (II, 143 y 150). Es el legislativo el que decide las políticas, ya que es “el poder supremo de la república” (II, 134), encaminado a determinar las condiciones del uso legal de la fuerza comunitaria en función de la defensa de la sociedad civil y de sus miembros. El ejecutivo, encargado de las leyes formuladas por el legislativo, ha de estar “subordinado” y “rendir cuentas” a él (II, 152). Las relaciones entre el ejecutivo y el legislativo reflejan la controversia histórica entre el rey y el Parlamento inglés. Además, hay también un poder federativo, prácticamente inseparable del ejecutivo, que está destinado a definir sus relaciones con los otros Estados (II, 146).

Derecho de resistencia

Locke, como vimos, cambió radicalmente su pensamiento de la década de 1660, y dos décadas después desarrolla su doctrina de la resistencia, uno de los puntos importantes de su doctrina, en la *Carta* y el *Segundo tratado*. El primer texto hace referencia al derecho a resistencia en el caso de que la salvación de la persona esté en juego, mientras que en el otro hace un tratamiento más amplio y complejo. Muchos autores posteriores han interpretado al *Segundo tratado* como un trabajo en defensa de la revolución ⁶, pero creemos que Locke sólo quería buscar argumentos para resistir a gobiernos tiránicos. De todas maneras, su texto tiene un discurso político potencialmente revolucionario, ya que frente al abuso del poder del Estado el pueblo conserva el derecho a la rebelión, a ejercerse sólo en casos extremos.

Los hombres entran en sociedad para preservar su propiedad, o sea su vida, libertad y bienes, pero ¿qué sucede si no se cumple con este cometido? De acuer-

do a Locke, “siempre que los legisladores destruyen o se adueñan de la propiedad del pueblo, o los esclavizan bajo un poder arbitrario, se ponen a sí mismos en un estado de guerra respecto a su pueblo, el cual queda, por ello, libre de seguir obedeciendo” (II, 222). Si un gobierno o un particular hacen uso de la fuerza sin tener derecho a ello, “y tal es el caso de cualquiera que actúe violentamente contra la ley, se coloca en un estado de guerra respecto a aquellos contra los que ha empleado esa fuerza” (II, 232).

Su justificación de la insurrección cuando el gobierno se vuelve tiránico y rompe el contrato es considerada como uno de los elementos democráticos de su teoría política y una idea explosiva y subversiva para la época. El gobierno se disuelve cuando “el legislativo o el monarca actúan traicionando la confianza (*trust*) que se depositó en ellos” (II, 221), revirtiendo el poder a la comunidad, que establecerá un nuevo legislativo y ejecutivo. Esta cuestión de la disolución del gobierno es compleja, y Locke le dedica los párrafos 211-243. El pueblo es quien decide cuándo se ha roto la confianza y tiene este poder porque subsiste como comunidad pese a la disolución del gobierno, y cualquiera sea la razón de ella, “el poder revierte de nuevo en la sociedad, y el pueblo tiene derecho a actuar en calidad de poder supremo y constituirse ellos mismos en legislativo” (II, 243). La disolución del gobierno no implica la disolución de la sociedad: a diferencia de Hobbes, el peligro de la anarquía no puede ser invocado para tolerar el despotismo.

A la crítica que se le podría hacer acerca de que ningún gobierno duraría demasiado si el pueblo puede designar a un nuevo legislativo simplemente porque se siente molesto, responde que “el pueblo no abandona las viejas formas con tanta facilidad como algunos parecen sugerir”, pues el mismo tiene lentitud y aversión “a abandonar sus viejas constituciones” (II, 223). Además, el pueblo “está más dispuesto a sufrir resignadamente que a defender sus derechos por la fuerza” (II, 230). Las revoluciones no se producen por cualquier error en la gestión de los asuntos públicos, ya que “los pueblos son capaces de soportar, sin rechistar, ni revelar el menor asomo de rebeldía, errores graves de la parte dirigente, muchas leyes injustas e inconvenientes” (II, 225). El pueblo se rebelará solamente en el último extremo.

La principal causa de las revoluciones no es entonces la “insensatez gratuita” de los pueblos o su deseo de acabar con los gobernantes, sino los intentos de estos últimos “de obtener y ejercer un poder arbitrario sobre sus pueblos” y, sea uno gobernante o súbdito, “el que atropella por la fuerza los derechos del príncipe o del pueblo y se propone acabar con la constitución y con el aparato de cualquier gobierno justo es, a mi juicio, culpable de haber cometido el mayor crimen de que un hombre es capaz” (II, 230). El peor de los males no se halla en la anarquía, como para Hobbes, sino en el despotismo, la opresión y la mala conducta del soberano.

Que “el pueblo juzgará” (II, 240) implica que tiene el derecho a resistirse en contra de los tiranos, pero esto no da lugar a un derecho a la revolución en el sentido moderno del término, pues ésta es una amenaza que hace peligrar la conservación de la sociedad. No hay derecho a oponerse a la autoridad allí donde sea posible apelar a la ley, pues “sólo se ha de emplear la *fuerza* para impedir que se ejerza una fuerza injusta e ilegal”. El derecho a resistir es un derecho natural que no se puede ejercer contra un gobierno legítimo. En los párrafos 225 al 230 hay una serie de argumentaciones en contra de la rebelión.

¿Existe en la hipótesis de Locke un fermento para que cunda la rebelión? No, responde, él no está promoviéndola, “pues quienes usan la fuerza contra la ley, actúan como verdaderos rebeldes” (II, 226). Reafirmando esta postura concluye que la rebelión no está dirigida contra las personas, sino contra la autoridad, y “aquellos que las quebrantan [a la constitución y las leyes] y justifican por la fuerza esa violación [...] son los verdaderos rebeldes en sentido estricto” (II, 226). Si bien favorecía el gobierno representativo, restringía la representación a los ricos y propietarios. No era un republicano en sentido estricto, sino un parlamentarista monárquico, en favor de un gobierno burgués asociado a la aristocracia.

Religión

El siglo XVII fue un siglo de guerras religiosas, y había muy pocos teóricos dispuestos a defender la tolerancia como correcta en principio o viable en la práctica. En su demanda por tolerancia religiosa Locke sostiene, en primer lugar, que ningún hombre tiene tanta sabiduría y conocimiento como para que pueda dictar la religión a algún otro; en segundo lugar, que cada individuo es un ser moral, responsable ante Dios, lo cual presupone la libertad; y, finalmente, que ninguna compulsión que sea contraria a la voluntad del individuo puede asegurar más que una conformidad externa.

Locke escribió cuatro *Cartas sobre la tolerancia*, siendo la publicada anónimamente en 1689 (1690) la que tuvo un éxito inmediato y la más famosa, y aquella de la cual hacemos referencia en este trabajo. En ella insiste conque “la tolerancia es característica principal de la verdadera iglesia”, que el clero debe preconizar la paz y el amor, y que la verdadera iglesia no debe requerir de sus miembros que crean más de lo que está especificado en la Biblia para la salvación. Rechaza la idea de que la autoridad en una iglesia, o la representación de la misma, estén ejercidas por una jerarquía eclesiástica.

El Estado ha de ser una institución secular con fines seculares, pues “todo el poder del gobierno civil se refiere solamente a los intereses civiles de los hombres, se limita al cuidado de las cosas de este mundo y nada tiene que ver con el mundo venidero”. Por otro lado, “la Iglesia en sí es una cosa absolutamente distinta y separada del Estado, ella es “una sociedad de miembros unidos volunta-

riamente” sin poder coactivo. Las fronteras en ambos casos son fijas e inamovibles”. Este es otro rasgo que diferencia a Locke de Hobbes, quien consideraba que la Iglesia debía estar subordinada a la autoridad secular. Lo que los acerca es que para Locke existe un indudable fondo hobbesiano al considerar por encima de todo la estabilidad social y la seguridad del Estado en su determinación de proteger el orden civil y la propiedad privada.

Se preocupa por las relaciones entre la Iglesia y el Estado y prescribe que debe tolerarse cualquier postura religiosa que no perjudique los intereses fundamentales de la sociedad y el Estado. Su intención es política más que religiosa, pues la finalidad de sus consideraciones no es la salvación de las almas sino la protección del Estado, y se ha convertido en parte constitutiva del pensamiento político moderno, ya que su propuesta más decisiva es la estricta separación entre la Iglesia y el Estado.

Además de negar el derecho divino de los reyes a gobernar, en estos textos reconoce la función instrumental del poder político como garante de la paz, bienestar e intereses privados de los súbditos. Quienes hacen peligrar la paz y estabilidad de los Estados, sean “papistas”, “ateos” o “fanáticos” (cuáqueros) no deben ser tolerados, ya que “como se hace con las serpientes, no se puede ser tolerante con ellos y dejar que suelten su veneno”.

La intolerancia es típica del catolicismo y el Estado debe prohibir sólo aquellas doctrinas que puedan alterar la paz y seguridad públicas o que tengan consecuencias antisociales. El argumento de Locke era que la obligación católica de obedecer al Papa iba en contra del reconocimiento de la autoridad legítima o de los gobernantes seculares. Como los católicos eran súbditos del Papa, no podían ser ciudadanos de ningún otro Estado que no fuese Roma. Hay otra idea que no debe ser tolerada, el ateísmo, pues al no creer en Dios se carece de principios morales, pero “ni los paganos, ni los mahometanos, ni los judíos deberían ser excluidos de los derechos civiles del Estado a causa de su religión”.

Locke sugiere que puede haber más de una iglesia “verdadera”. Considera irracional castigar a la gente por lo que cree, y por lo tanto el Estado no tiene por qué interferir con las creencias. Esta era una doctrina muy radicalizada en la época, por los íntimos contactos que los Estados, católicos o protestantes, tenían con las autoridades eclesiásticas. Pese a algunas limitaciones, la *Carta sobre la tolerancia* implicó una fuerte condena a la intolerancia y la consagración de la libertad religiosa, elementos indispensables en el proceso de constitución del Estado democrático liberal.

Existe un debate contemporáneo sobre la postura religiosa de Locke. Para unos, su teoría política y social ha de ser considerada como la elaboración de valores sociales calvinistas, ya que su religión era profundamente individualista y no reconocía la autoridad de ninguna comunidad eclesiástica. Otros ven en

Locke a un enemigo de la ortodoxia religiosa, un secreto deísta o ateo, y un hombre que no creía en la inmortalidad del alma. Consideran que el *Primer tratado* insinúa su desprecio por la Biblia pretendiendo estudiarla cuidadosamente, y afirman que Locke sigue a Hobbes al combinar una aceptación superficial del cristianismo con un sistemático ataque contra la religión. Se ha criticado esta última interpretación ya que Locke no quería subvertir la fe, sino que, al igual que Grocio, creía que la Biblia debía ser interpretada a la luz de la razón (Wootton, 1993: pp. 67-9).

Pobres

En el siglo XVII se desarrolla, especialmente en los países protestantes, una nueva actitud hacia la pobreza que empieza a igualar el fracaso económico con la carencia de gracia divina. Se infiltra y permea la idea puritana de que la prosperidad particular contribuye al bien público, o sea, el interés egoísta beneficia a la sociedad en su conjunto, inmortalizado en la frase de Bernard de Mandeville: “vicios privados son beneficios públicos”. La indolencia es un pecado y el mundo ha sido creado para los laboriosos, que merecen los bienes que Dios les ha otorgado, mientras que los pobres se caracterizan por ser holgazanes.

Existen dos supuestos en el pensamiento de Locke de acuerdo a C. B. Macpherson: el primero es que los trabajadores no son miembros con pleno derecho del cuerpo político, y el segundo es que no viven ni pueden vivir una vida plenamente racional. Pero estas premisas no son sólo de Locke sino de la Inglaterra de su época, que consideraba natural la incapacidad política de los trabajadores. Los pobres están en la sociedad civil, pero no son miembros plenos de ella ni son considerados como ciudadanos. Si bien el derecho a la rebelión pertenece a la mayoría, se trata de una mayoría capaz de decisiones racionales; por lo tanto, los trabajadores estaban excluidos del mismo por ser incapaces de una acción política racional (Macpherson, 1974: pp. 191-196).

Locke se pregunta a principios del capítulo IX del *Segundo tratado* la razón por la cual el hombre en el estado de naturaleza renuncia a su libertad. La razón es obvia, afirma, pues en él su capacidad de disfrutar de sus propiedades es bastante insegura y “muy incierta y se ve constantemente expuesta a la invasión de los otros”, ya que la mayoría de los hombres “no son estrictos observadores de la equidad y la justicia” (II, 123).

¿Quiénes son esos “otros”, esa mayoría? Existen hombres “industriosos y racionales” a quienes Dios entregó el mundo, siendo el trabajo el título de su propiedad, mientras que hay otros “pendencieros y facinerosos” que desean aprovecharse del esfuerzo ajeno (II, 34). El hombre que transgrede la ley natural revela su condición “de alguien que vive bajo otra regla que no es la de la razón” (II, 8), lo cual lo convierte en un irracional y en un peligro para la humanidad, y es un

“ser degenerado y nocivo, además de declararse al margen de los principios de la naturaleza humana” (II, 10). Quien no obedece a la ley natural “no tiene uso de razón” (II, 57), es un “hombre parcial y un ignorante por no ser capaz de reconocerla como una norma obligatoria” (II, 124). La función del gobierno es proteger a los hombres “de la violencia y de la injuria de los otros” y “la espada del magistrado ha de ser el terror de los agentes del mal”, para forzarlos a observar “las leyes positivas de la sociedad” (I, 92).

La Revolución Gloriosa no pretendía la igualdad política, como algunos grupos radicalizados durante la Guerra Civil inglesa, sino la implantación de una monarquía limitada, con un sistema oligárquico en el gobierno. El *Segundo tratado* es la filosofía de un grupo privilegiado, de propietarios vinculados entre sí con específicos intereses de clase, en palabras de Engels en su carta a Conrado Schmidt (27 de octubre de 1890): “Locke era, lo mismo en religión que en política, un hijo de la transacción de clases de 1688”. El gobierno parlamentario es elegido por los ricos. Los pobres no participan del poder político, convirtiendo al Estado lockeano en una sociedad de propietarios.

De acuerdo a Harold Laski, el Estado de Locke no es más que “un contrato entre un grupo de negociantes que forman una compañía de responsabilidad limitada” (Laski, 1939: p. 101). Locke expresó los intereses de la burguesía ascendente, y su *Commonwealth* limita el poder político a las clases propietarias. No era un demócrata en el sentido actual del término, pues presumía la exclusión de las mujeres y los pobres de los derechos de ciudadanía.

Locke considera que el pobre sano es un vagabundo y un holgazán, y que su pobreza no es una desgracia causada por cuestiones económicas, sino un pecado debido a la degradación moral, ya que es víctima de sus actos de pereza y maldad, siendo él el único responsable por su condición. Los pobres que no trabajan son simplemente haraganes que tratan de vivir de los otros, por lo cual deben ser duramente castigados. Locke elaboró una serie nueva de castigos que fueron rechazados por la Junta de Comercio de Londres, en la cual él era una de las figuras dominantes.

En su breve *Draft of a Representation Containing a Scheme of Methods for the Employment of the Poor* [Anteproyecto de una exposición con un esquema de métodos para el empleo de los pobres] de 1697, Locke afirma que el crecimiento de la pobreza se debe a “la relajación de la disciplina y la corrupción de las conductas”. El primer paso para lograr que los pobres trabajen más es “restringir su intemperancia” suprimiendo los lugares en los cuales se venden bebidas alcohólicas. La carga para mantener a los pobres “recae en los industriales”, y aquellos “simulan no poder conseguir trabajo y viven mendigando o peor”. “Muchos hombres simulan que quieren trabajar [...] y generalmente no hacen nada”. Los mendigos llenan las calles, pero habría muchos menos si se los castigara. “Hay que suprimir a estos zánganos mendicantes, que viven del trabajo de otros”, y pa-

ra ello Locke propone nuevas leyes:

“Todos los hombres sanos de cuerpo y mente, de más de 14 años y menos de 50, que se les encuentre mendigando en condados marítimos serán detenidos [...] y enviados al puerto más cercano donde realizarán trabajos forzados hasta que llegue un barco de Su Majestad [...] en el cual servirán durante tres años bajo estricta disciplina, con paga de soldado (deduciéndole el dinero de subsistencia por sus vituallas a bordo) y será castigado como desertor si abandona el barco sin permiso. [...]

Todos los hombres que se les encuentre mendigando en condados marítimos sin pases, lisiados o mayores de 50 años [...] serán enviados a la más cercana casa de corrección, donde serán mantenidos a trabajos forzados durante tres años. [...]

Quien haya falsificado un pase perderá sus orejas, la primera vez que se lo encuentre culpable de falsificación; y la segunda vez, será enviado a las plantaciones, como en el caso de quienes cometieran delitos mayores. [...]

Cualquier niño o niña, menor de 14 años, que se le/a encuentre mendigando fuera de la parroquia en donde habita [...] será enviado/a a la más cercana escuela de trabajo, será fuertemente azotado/a y trabajará hasta el atardecer. [...]

Deben instalarse escuelas de trabajo en todas las parroquias, y los niños [pobres] entre 3 y 14 años [...] deben ser obligados a ir [para convertirlos en personas] [...] sobrias e industriosas [y, gracias a su trabajo,] la enseñanza y el mantenimiento de tales niños durante todo el período no le costará nada a la parroquia” (Locke, 1993).

Algunos teóricos contemporáneos consideran a John Locke como demócrata e igualitario, mientras que otros estudiosos no lo perciben como tal, ya que sus principios son mucho menos igualitarios que lo que parecen a primera vista, y además cuando discute el tema de la propiedad, quiere demostrar que la desigualdad económica puede ser justificada por los principios de la razón natural. Los hombres pueden elegir si siguen o no a las leyes naturales porque en el orden natural todos fueron creados iguales, aunque posteriormente aparecerán muchas formas de desigualdad. Aquellos cuya vida y libertad era su única propiedad, es decir los pobres, debían ser tratados justamente de acuerdo a las leyes naturales, pero ¿podían participar en la sociedad política? La respuesta de Locke es, tácitamente, negativa.

El elemento democrático de la postura lockeana está limitado por el punto de vista, implícito más que expreso, por el cual aquellos que no poseen propiedades no han de ser reconocidos como ciudadanos. Pero no olvidemos el contexto histórico de Inglaterra en la época de Locke: la mayoría de sus habitantes no tenían derecho a la representación porque no eran ciudadanos, y sólo una ínfima mino-

ría tenía el derecho al voto. Tengamos en cuenta que en 1831 sólo el 4,4% votaba, y en este siglo, en 1914, lo hacía el 30%. Recién en 1931 el electorado de Gran Bretaña alcanza el 97% de población mayor de 20 años. Locke fue un teórico del gobierno por consenso, pero no de la democracia en una época en la cual no existía ninguna, y ese consenso era el realizado por los sectores que él consideraba que debían dirigir los destinos políticos de su país.

Incluso con el desarrollo de la democracia inglesa, el gobierno de Inglaterra ha continuado siendo el privilegio de unos pocos. En palabras del politólogo británico R.H.S. Crossman: “Al revés que otras democracias occidentales, nunca hemos defendido ni practicado la soberanía de la voluntad general ni hemos intentado tampoco dirigir la política gubernamental mediante el mandato popular” (Mayer, 1966: p. 129).

V. Influencias

En la historia de la filosofía, Locke es considerado uno de los fundadores del empirismo desarrollado posteriormente por Berkeley y Hume, su representante más ilustre de la edad moderna, y quien bosqueja las líneas básicas del positivismo contemporáneo. Su *Ensayo* fue uno de los textos fundamentales de la Ilustración europea y es una de las obras filosóficas más célebres y leídas en la historia del pensamiento. Su prestigio en la filosofía occidental es perdurable e incommensurable.

La obra política de John Locke ha tenido considerable influencia en la intelectualidad europea. Voltaire fue un ardiente propagandista, y sus ideas fueron ampliamente diseminadas por los enciclopedistas franceses del siglo XVIII, especialmente en los artículos de la *Enciclopedia*, “Autoridad política” y “Libertad natural”. Las dos declaraciones de los derechos del hombre, la de Estados Unidos de 1787 y la de Francia de 1789, se inspiraron directamente en el *Segundo tratado*. La separación de poderes que sugiere Locke constituye posteriormente el eje de la teoría de Montesquieu, y tuvo gran repercusión de manera inmediata y directa en el sistema parlamentario inglés y en los gobiernos surgidos de la democracia burguesa para limitar al absolutismo y concentrar el poder legislativo en manos de sus instituciones representativas.

La teoría política de Locke tuvo una especial repercusión en los Estados Unidos. Nathan Tarcov escribió que los estadounidenses “podemos afirmar que Locke es *nuestro* filósofo político porque podemos reconocer en su obra nuestra separación de poderes, nuestra creencia en el gobierno representativo, nuestra hostilidad a toda forma de tiranía, nuestra insistencia en el estado de derecho, nuestra fe en la tolerancia, nuestra demanda por un gobierno limitado...”. Además, incluso quien nunca leyó a Locke, “escuchó que todos los hombres son creados

iguales, que poseen ciertos derechos inalienables, entre ellos la vida, la libertad y la prosecución de la felicidad; que para asegurar esos derechos se instituyen los gobiernos entre los hombres, derivando sus justos poderes del consenso de los gobernados y que, cuando cualquier forma de gobierno destruye estos fines, existe el derecho del pueblo de alterarlo o abolirlo” (Cit. por Wootton, 1993: p. 8).

El texto más citado por los revolucionarios estadounidenses de la década de 1770, provenía de un párrafo del *Segundo tratado* de Locke, en el cual negaba la justificación del gobierno de imponer impuestos sin el consenso de los representados, pues ello era considerado como un ataque a la propiedad de los individuos: “el poder supremo no puede arrebatar a ningún hombre parte alguna de su propiedad sin su consentimiento” (II, 138). Sus ideas tuvieron una profunda correspondencia con la realidad objetiva de los Estados Unidos del siglo pasado, un país “lockeano” con la figura del *farmer*, el pequeño granjero propietario. Es considerado como el pensador más representativo de toda la tradición política estadounidense. En palabras de Louis Hartz: “El hecho es que el liberalismo del granjero estadounidense fue [...] un producto del espíritu de Locke implantado en un mundo nuevo y no feudal...” (Hartz, 1955: p. 122).

Locke inaugura en su obra el liberalismo, definiendo sus contornos esenciales hasta el presente y exponiendo la mayoría de los temas tratados posteriormente: derechos naturales (humanos), libertades individuales y civiles, gobierno representativo, mínimo y constitucional, separación de poderes, ejecutivo subordinado al legislativo, santidad de la propiedad, laicismo y tolerancia religiosa. Pese a las contradicciones, ambigüedades y puntos oscuros en su obra, su pensamiento político sigue siendo una de las bases fundamentales del Estado liberal democrático contemporáneo.

La principal contradicción de Locke y de los liberales contemporáneos proviene de su incondicional defensa de los derechos naturales (civiles o humanos) y el derecho de propiedad. Esta dualidad dio lugar a que tanto los reformistas radicales como los conservadores a ultranza se apoyaran en sus enseñanzas y extrajeran diferentes aspectos de ella para basar sus posturas. En palabras de George Novack: “los escritos de Locke personificaron de forma clásica el conflicto insuperable entre los derechos humanos y las exigencias de la propiedad privada, conflicto que ha persistido a todo lo largo de la trayectoria de la democracia burguesa. Al colocar los derechos de propiedad al mismo nivel que la protección de las libertades civiles e incluso por encima de ellas, Locke estaba destinado a servir de mentor del liberalismo burgués así como al *laissez-faire* económico y de la libre empresa” (Novack, 1996: p. 119).

¿Cómo definir al liberalismo? El liberalismo tiene diferentes variedades y tendencias, cambiando sus significaciones de acuerdo a las diferentes épocas y países. Especificar este término es una tarea muy ardua y difícil, tanto que un autorizado pensador liberal como Friedrich von Hayek propuso renunciar al uso de

una palabra tan equívoca. En un sentido amplio enfatiza la libertad del individuo frente a las restricciones externas (Iglesia, Estado, tradiciones, sociedad). En los siglos XVIII y XIX se basaba en la idea del libre mercado y buscaba limitar los poderes del gobierno a través de mecanismos tales como el federalismo y la separación de poderes, aunque no implicaba necesariamente a la democracia.⁷

Los liberales conservadores invocan el principio del libre mercado, del *lais -sez-faire*, y son hostiles al Estado, considerando a la familia y al mercado como las instituciones clave que cementan la sociedad. Otros liberales, más a la izquierda del espectro político, piensan que el derecho a la vida y la prosecución de la felicidad implican el derecho al divorcio y al aborto, y además el derecho no sólo a la educación universal sino también a la protección de la salud y un generoso Estado benefactor que haga efectiva la justicia distributiva.

Los principios del liberalismo político clásico parecen estar negados actualmente en el neoliberalismo contemporáneo, una variante teórica del capitalismo desarrollado que poco parece interesarse por el derecho a la vida y la libertad. Un autodenominado “liberal”, conocido periodista argentino, confesaba estar más preocupado, durante la dictadura militar de 1976-83, por la flotación del dólar en los mercados que por la flotación de cadáveres de presuntos subversivos en el Río de la Plata, arrojados desde aviones militares. Seguramente John Locke se retorció en su tumba al escuchar este comentario.

Bibliografía

Para este trabajo utilizamos las siguientes traducciones castellanas, a las cuales hemos modificado, en pocos casos, empleando las versiones originales en inglés editadas por David Wootton. Las fechas de ediciones originales están indicadas en el texto precedente.

Adams Ian 1993 *Political Ideology Today* (Manchester: Manchester University Press).

Ashcraft, Richard 1987 *Locke's 'Two Treatises of Government'* (London: Allen & Unwin).

Baradat Leon P. 1997 *Political Ideologies. Their Origins and Impact* (New Jersey: Prentice-Hall).

Bobbio, Norberto y Bovero Michelangelo 1986 *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna* (México: Fondo de Cultura Económica).

Bronowski J. y Mazlish, Bruce 1993 *The Western Intellectual Tradition* (New York, Barnes & Noble).

Dunn, John 1969 *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press).

Garmendia de Camuso, Guillermina y Schnaith, Nelly 1973 *Thomas Hobbes y los orígenes del estado burgués* (Buenos Aires: Siglo XXI).

Goldwin, Robert 1993 "John Locke" en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph *Historia de la filosofía política* (México: Fondo de Cultura Económica).

Hartz, Louis 1955 *The Liberal Tradition in America* (New York: Harcourt Brace Jovanovich).

Laski, Harold J. 1939 *El liberalismo europeo* (México: Fondo de Cultura Económica).

Laslett, Peter 1988 Introducción a la edición de los *Two Treatises* de John Locke (Cambridge: Cambridge University Press).

Locke, John 1985 *Carta sobre la tolerancia* (Madrid: Tecnos). Edición a cargo de Pedro Bravo Gala.

Locke, John 1991 *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (Madrid: Espasa). Edición de Joaquín Abellán y traducción de Francisco Giménez Gracia. Esta correcta edición incluye lo que aquí denominamos como *Primer tratado* y *Segundo tratado*, en lugar de "Ensayo", pues la obra de Locke en inglés se denomina *Two Treatises* [tratados] *of Government* y consideramos más adecua-

do el término “tratado”. Quizás, lo que lleve a la confusión es el subtítulo del *Segundo tratado*: “An Essay [*ensayo*] Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government”.

Locke, John 1991 *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Madrid: Alianza). Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo.

Locke, John 1993 *Political Writings* (New York: Penguin/Mentor 1993). Edición de David Wootton. Esta excelente recopilación incluye, además de sus obras políticas principales, varias cartas, artículos y ensayos, como ser: *First Tract on Government*, 1660/1, publicado por primera vez en inglés en 1961; *Second Tract on Government*, c. 1662 [1961]; *Essays on the Law of Nature*, 1664 [1954]; *The Fundamental Constitutions of Carolina*, 1669 [1670]; *Draft of a Representation Containing a Scheme of Methods for the Employment of the Poor. Proposed by Mr. Locke, the 26th October 1697* [1789]; entre otros.

Locke, John 1999 *Ensayo y Carta sobre la tolerancia* (Madrid: Alianza). Traducción y prólogo de Carlos Mellizo.

Macpherson C. B. 1968 “Introduction” en Hobbes, Thomas: *Leviathan* (Penguin: Middlesex).

Macpherson Crawford B. 1974 *La teoría política del individualismo posesivo* (Barcelona: Fontanella).

Mayer J. P. 1966 *Trayectoria del pensamiento político* (México: Fondo de Cultura Económica).

Novack George 1996 *Democracia y revolución* (México: Fontamara).

Russell Bertrand 1961 *History of Western Philosophy* (London: Unwin).

Strauss Leo 1953 *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press).

Strauss, Leo y Cropsey Joseph (Comps.) 1993 *Historia de la filosofía política* (México: Fondo de Cultura Económica).

Wootton David “Introduction”, en Locke, John: *Political Writings* (*Op. cit.*).

Notas

1. Se trata del presbítero Manuel Beltrán durante una misa mensual organizada por familiares y amigos de muertos por la subversión (FAMUS). Además, exhortó al presidente Raúl Alfonsín a conducir los intereses del país “con mano segura” para que “nos defiendan de los marxistas y los judíos que están metidos en el Gobierno y en la Universidad”. En “Críticas en misa de FAMUS”, diario Clarín (Buenos Aires), 4 de octubre de 1987.

2. Copleston, F. C. 1971 *Historia de la filosofía* (Barcelona: Martínez Roca), p. 138.

3. Cf. Jean Delumeau *La reforma* (Barcelona: Labor, 1985), p. 76; y J. Vicens Vicens *Historia general moderna* (Barcelona: Vicens Vives, 1981), p. 152.

4. Whig proviene de whiggamore, una expresión escocesa que significa ¡vamos!, dirigida a los caballos. En una rebelión conocida como la Whiggamor's Inroad, cuando cientos de escoceses con sus carruajes marcharon a Edimburgo en contra de la corte, el término se popularizó como sinónimo de disenso.

El término Tory (del irlandés, tóraighe, perseguidor) originalmente denotaba a guerrilleros irlandeses católicos que acosaban a los ingleses en el siglo XVII, un grupo que en la década de 1640 fue echado de sus propiedades por los ingleses y que acosó a sus ocupantes. En 1670 se aplicaba a los monarquistas católicos irlandeses, y más generalmente a quienes apoyaban al rey católico Jacobo II. Después de 1689 se utilizaba para los miembros del partido político británico que primero se habían opuesto al destronamiento de Jacobo y su reemplazo por los protestantes Guillermo y María. A partir de 1830, el partido Tory bajo el liderazgo de Peel fue denominado conservador, mientras que Tory implicaba reaccionario. Actualmente Tory y conservador son sinónimos. Véase nota 7.

5. Los paréntesis indican los textos de Locke, “I” para el Primer Tratado y “II” para el Segundo; las otras numeraciones se refieren a los párrafos. La edición utilizada es la de Joaquín Abellán ver bibliografía.

6. El término “revolución” es ambiguo y polisémico. Fue acuñado durante el Renacimiento cuando Copérnico publica en 1543 su obra *Sobre la revolución de los cuerpos celestes*, con un significado puramente técnico y astronómico referido al lento, regular y cíclico movimiento de los astros. En el siglo siguiente, “revolución” adquiere un significado político, indicando el retorno, una vuelta a un punto inicial desviado, a un estado precedente de cosas, a un orden preestablecido que ha sido turbado.

Así, la Revolución Gloriosa de Inglaterra de 1688-89, la Revolución Estadounidense de 1776 e inicialmente la Revolución Francesa de 1789, fueron consideradas de la misma manera que las revoluciones cósmicas de los cuerpos celestes; esto es, un retorno a un estadio anterior, a un estado de cosas justo que había sido trastocado por los excesos de los reyes o los malos gobiernos.

El concepto actual de revolución surge recién a fines del siglo XVIII durante el curso de la Revolución Francesa, como un cambio hacia adelante, hacia un nuevo orden, produciéndose una completa ruptura con el pasado y cambiando radicalmente no sólo a un gobierno o una organización política, sino a todo el sistema en sus ramificaciones económicas, sociales y culturales. Para ampliar este tema, véase Arendt Hannah Sobre la revolución (México: Alianza, 1963).

Locke no promueve la revolución sino la rebeldía (re-bello), esto es, volver a la guerra, “cuando los legisladores no cumplen con los fines para los cuales fueron nombrados” con lo cual “destruyen el lazo que unía a la sociedad, exponiendo al pueblo a un nuevo estado de guerra” (II, 227).

7. La connotación de “liberal” como tolerante y libre de prejuicios recién surge en el siglo XVIII, y su utilización como designación de un partido político aparece en Gran Bretaña a principios del siglo XIX. “Liberal” hacía referencia a los Whigs más progresistas a principios del siglo XIX y es un término que suplantaría a Whig después del Acta de Reforma de 1832, cuando los Whigs se transforman en el partido Liberal y los Tories en el Conservador. Véase nota 4.

En los Estados Unidos, liberal implicó posturas progresistas y de izquierda, sean en el partido Demócrata o en el Republicano. Más recientemente, los Republicanos se han identificado con los conservadores y los Demócratas con el liberalismo, en el sentido estadounidense, que implica intervención del gobierno en la economía, ayuda a los sectores más necesitados y defensa de los derechos civiles. “Liberal” en Estados Unidos era un eufemismo para “socialista”. Algunos republicanos conservadores, humorísticamente, hablaban de la “palabra L”, implicando que “liberal” se ha convertido en una mala palabra. Ver “Hypocrisy and the ‘L’ Word” por Michael Kinsley (Time, Agosto 1, 1988).

*A propósito de
Jean Jacques Rousseau
Contrato, educación y subjetividad*

— Alejandra Ciriza*

Este trabajo procura establecer un recorrido sobre algunos escritos de Jean Jacques Rousseau a partir de un conjunto de interrogaciones e hipótesis ligadas a aquello que de Rousseau resuena en orden a las relaciones entre contrato político, educación y subjetividad bajo las condiciones actuales. Es decir, no se trata de un estudio sobre Rousseau en sentido estricto, ni tan siquiera de una explicación de los nudos centrales de su perspectiva acerca del contrato social, la educación del ciudadano, la subjetividad moderna, que excedería con mucho los límites de este escrito¹. Es apenas el trazado de una suerte de itinerario a través de una selección de textos ejemplares: *el Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, *el Contrato Social*, *el Emilio* y *las Confesiones* a fin de elucidar las significaciones ligadas a las nociones de sujeto, contrato, igualdad y diferencia, así como también las estrategias de delimitación del espacio posible para el juego político.

La selección de los ejes temáticos de lectura surge no sólo (aunque a los efectos del debate filosófico es probable que con ello bastara) a partir de las múltiples lecturas que la cuestión del contractualismo ha suscitado en los últimos años en el campo de la teoría política, sino también de la constatación del encanto dura-

* Doctora en Filosofía e investigadora del CONICET. Docente en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Áreas de investigación relacionadas con la filosofía política y la teoría feminista.

dero del contrato (Rawls, 1984, 1993, 1996; Bobbio y Bovero, 1986, Bobbio, 1991, Parekh, 1996, Pateman, 1995; Cobo, 1995; Thiebaut, 1991, Walzer, 1996, Ciriza, 1996, 1997). Encanto que deriva de su carácter de solución teórica que permite imaginar un orden social capaz de articular en forma simultánea el consenso y las tensiones inherentes a la defensa de los intereses particulares, sin que el individualismo se torne amenaza extrema y desemboque en la salvaje guerra de todos contra todos. El contrato ofrece una imagen de pacificación de las relaciones de los individuos entre sí que emana de la posibilidad de lateralización del conflicto, colocado en el origen de la constitución del pacto social, pero atenuado en la medida en que la necesaria sujeción al orden de la ley, si no lo evita, al menos regula el abuso. Como si ello fuera poco la discontinuidad entre orden familiar y político, entre vida pública y privada, asegura la paz doméstica, coloca en su sitio a varones y mujeres, a padres e hijos, afirmando la ternura necesaria de los vínculos familiares en la medida en que desplaza la cuestión de la autoridad a un orden social que ya no gira en torno de la imagen de jerarquía inevitablemente ligada a la proyección de la metáfora paterna del orden familiar al social, sino al mucho más razonable acuerdo voluntario entre individuos libres e iguales.

Si bien se insiste hoy sobre el fin de la política moderna como parte de una crisis más general, la de la modernidad misma, acechada por la inflexión posmoderna, la cuestión del retorno del discurso filosófico y político de los clásicos de la modernidad madura adquiere, desde mi punto de vista, el estatuto de un síntoma (Laclau, 1986: p.30) ². Más allá entonces del debate sobre post-modernidad, aquejado en los últimos años por una suerte de debilidad, estancado en la circularidad de las descripciones (más o menos detalladas, más o menos denigratorias o panegíricas) de las condiciones actuales de existencia, más allá de la crisis de las entidades de la política moderna y de las dificultades para teorizar un tiempo de perfiles inconclusos y borrosos, el retorno del contrato adquiere relevancia como síntoma (Fitoussi y Rosanvallon, 1997).

Un síntoma en el que leer, a la manera psicoanalítica quizá, aquello que retorna dolorosamente, que habla de lo no resuelto, de las heridas abiertas, de lo que insiste como conflicto y paradoja, pero también como utopía y deseo de un orden social racional y pacificado en este duro tiempo de retorno neoconservador ³.

Es por ello que esta tentativa, esta suerte de intentona inacabada y fragmentaria apunta a una relectura de Rousseau capaz de procurar alguna iluminación sobre las razones de su retorno. Si Rousseau retorna, si guarda aún algún interés, es porque su discurso ha cobrado paradójica actualidad. El autor del *Contrato Social* fue capaz de teorizar las condiciones de constitución del orden político moderno a partir de una tesis tan provocadora como paradójica: el contrato se constituye como forma de organización del orden social y político a partir de un estadio previo de guerra de todos contra todos ⁴. Si bien se trata de una solución filo-

sófica ante el dilema político de construcción de un orden basado en el consentimiento libre, en un contexto grávido de amenazas para la supervivencia misma de los seres humanos, es un recurso filosófico que pone en juego las antinomias entre las cuales se mueve la política, sus bordes imposibles: consenso y guerra, discusión libre y desinteresada y ejercicio directo de la violencia, establecen los límites para la práctica política y constituyen uno de los asuntos recurrentes tanto para la teoría como para la práctica política (Rancière, 1996: p.11) ⁵.

La particularidad del contractualismo, y más exactamente de la forma bajo la cual Rousseau teoriza la constitución del orden político, consiste en la asunción expresa de los montos de violencia inherentes a las relaciones entre los hombres, y la propuesta de una solución política que permita regularla. El contrato, esto es “el acto por el cual un pueblo es un pueblo”, conlleva un conjunto de operaciones destinadas a instaurar un orden consensual organizado en torno de la abstracción jurídica. Como alguna vez indicara Michel Pêcheux, la universalización de las relaciones jurídicas y la instalación de la legalidad y el derecho en el corazón del ordenamiento político son lo específico de las sociedades burguesas, la operación que permite invisibilizar las divisiones de la sociedad sustituyendo un mundo de fronteras visibles por un mundo de circulación universal de sujetos y de mercancías (Pêcheux, 1986). Sin embargo, este formalismo jurídico, la consideración de todos los individuos como si fueran iguales, implica a su vez una serie sumamente compleja de operaciones de delimitación, exclusión y ficcionalización (esta última no sólo referida a la cuestión del origen de la sociedad). La igualdad ante la ley, requisito indispensable para el funcionamiento del contrato, implica precisamente que el sujeto del que se trata es producto de un conjunto de operaciones de exclusión. Ciudadano y burgués conviven en el mismo cuerpo casi sin tocarse mutuamente. Lo que he llamado las escisiones del contrato nace precisamente de esa suerte de intento de suturar los conflictos reales, de la serie de operaciones de corte, separación y clausura que permiten construir una imagen del juego político como un espacio gobernado por la juridicidad y la igualdad abstracta, a la vez que se despolitizan y recortan cuidadosamente las fuentes del conflicto social: las relaciones reales de desigualdad basadas en la propiedad, en la diferencia sexual, en la raza, esto es, los espacios de tensión imposibles de solucionar por la vía del acuerdo racional.

El propósito de este trabajo es entonces el de indagar en las condiciones del contrato, establecer las articulaciones entre constitución del orden político, educación ciudadana y subjetividad a fin de entender los desajustes que hicieron y aún hacen posible el encanto duradero del contrato, su seducción como imagen de un orden social capaz de mantener un extraño equilibrio entre la fuerza de la voluntad general inalienable y el interés individual; entre la defensa de la propiedad y la regulación del abuso de los poderosos; entre la igualdad ante la ley, sustento del orden democrático, y la afirmación de un mínimo de igualdad real como condición de funcionamiento del pacto y garantía de inclusión de los más des-

protegidos. Al situar la igualdad jurídica en el centro del orden social, los modernos quedan presos de un doble dilema: por una parte el de la desigualdad, pues la ley no puede ser igual si se aplica a sujetos desiguales, y desiguales son los sujetos en toda sociedad en que la propiedad funda la diferencia de clases; por otra parte el de los diferentes, pues el combate contra los privilegios (pero también contra las particularidades: el lastre de la costumbre, la religión, los prejuicios) sitúa a todos, independientemente de su raza, clase, sexo, en igualdad de condiciones para participar en la cosa pública. El gesto de exclusión ha de realizarse de ahora en más sin pronunciar palabra, a riesgo de poner de manifiesto las contradicciones de las proclamas igualitarias (Fraisse: p. 13).

La conocida hipótesis rousseauiana acerca de la constitución del orden social a partir de un pacto entre individuos abstractos nacidos libres e iguales tiene por objeto situar en el centro de la escena al ciudadano, desanudarlo del terreno efectivo de su historia y del conjunto de relaciones sociales que producen de manera incesante la desigualdad de riqueza, poder, oportunidades ⁶. Sin embargo, Rousseau, probablemente debido a las condiciones sociales y políticas de su tiempo, advertía los riesgos, fragilidades y paradojas del contrato.

Si la delimitación entre economía y política constituye una operación necesaria para la fundación del orden contractual, librando al azar del mercado y al mérito individual la distribución de la riqueza, una segunda operación produce en los escritos de Rousseau la delimitación entre público – privado tan necesaria para el funcionamiento del contrato político. Se trata de despejar lo que Celia Amorós ha denominado el “dilema Wollstonecraft”, esto es, el asunto del lugar asignado a las mujeres en un orden social basado en la igualdad (Pateman, 1995; Fernández, 1990, 1994) ⁷. Sólo por la vía del establecimiento de un lugar “naturalmente” asignado a las mujeres, el de la crianza de los hijos y el cuidado de los afectos, es posible la despolitización de las relaciones de poder entre los sexos. Por una parte, como indica Rosa Cobo, la sensibilidad de Rousseau ante las desigualdades se detiene en aquellas ligadas a la diferencia entre los sexos; por la otra, la idea de un orden social que basa su legitimidad en la igualdad no puede justificar la exclusión femenina sino a través de una serie muy compleja de procedimientos.

La modernidad abrió la posibilidad de poner en circulación las demandas de las mujeres, a la vez que implicó la fundación de un orden sostenido sobre la base de una rearticulación entre contrato político y contrato sexual que, lejos de contribuir a la emancipación de las mujeres, permitió la construcción de nuevas estrategias de exclusión ⁸. El obstáculo estaba en el cuerpo. La posibilidad de ingresar como sujeto de derecho al orden social y político implica la abstracción del cuerpo, la renuncia al cuerpo real para ingresar, en calidad de individuo “sin atributos”, como miembro del cuerpo social (Cobo, 1995, Fraisse, 1993). Aun así la fuerza emancipatoria de la figura del contrato incluyó a las mujeres mismas. El

razonamiento es simple, y sería esgrimido por las pioneras del feminismo, desde Olympe de Gouges hasta Mary Wollstonecraft: un orden social basado en la igualdad no puede excluir a las mujeres so pena de fundar una nueva forma del privilegio, esta vez basado en el sexo ⁹.

Una lectura contemporánea de Rousseau, desde mi punto de vista, se sitúa ante una encrucijada sumamente compleja. Por una parte es indudable que el contrato social es el emblema del orden burgués y la referencia fundante del liberalismo. Es decir, el contractualismo estuvo y está aún ligado a una tradición política y teórica determinada, y puede sin lugar a dudas ser leído como simple mascarada del orden burgués. Por la otra, al menos en su versión rousseauiana, constituye una de las más claras justificaciones teóricas del patriarcado moderno. Sin embargo, como ha indicado Bidet, la importancia acordada al contrato se debe a la relación que mantiene con la estructura fundamental del mundo moderno: “Lo propio de la modernidad es que la dominación se articula de modo específico con una forma de contractualidad que no puede dejar de afirmar sus exigencias”. (Bidet, 1993: p. 22) Tales exigencias suponen la exclusión de cualquier idea de jerarquía natural, si bien para ello es preciso desplegar una estrategia de construcción de la figura del ciudadano como individuo sin atributos. La difícil articulación entre los atributos reales del sujeto y la igualdad jurídica como elemento insoslayable y fundacional del orden político moderno constituye uno de los dilemas a los que es preciso enfrentarse. La complejidad de la posición rousseauiana, su envidiable capacidad para advertir las amenazas y la precariedad del orden contractual a la vez que su aguda percepción de la centralidad de la ley, constituye un provocador desafío en orden no sólo a enfrentar la irremplazable experiencia de lectura de sus textos, sino a contar con un agudo observador de las inevitables tensiones ligadas a la construcción de un orden organizado sobre la legalidad, esa compleja ficción que permite transmutar la posesión en propiedad, pero que a la vez protege a cada uno de las amenazas del ejercicio directo de la violencia y de los azares de la arbitrariedad.

1. Rousseau, o el discreto encanto del Contrato Social

En el agitado borde entre el siglo XVIII y el XIX, en el marco de una sociedad que asistía a la disolución del antiguo régimen sin que lo nuevo acabara de nacer, circulaban toda clase de escritos y panfletos propios de una filosofía que buscaba en la tierra y no en el cielo los objetos de su reflexión. Jean Jacques Rousseau - nacido en Ginebra en 1712 y muerto en Ermenonville, Francia, en 1778 - forma parte de la plétora de intelectuales ligados a la Ilustración francesa, que incluía entre otros significativos a los enciclopedistas Diderot y D'Alambert, el propio Voltaire y el filósofo y defensor del ingreso de las mujeres al derecho de ciudadanía Antoine Marie de Condorcet ¹⁰. Rousseau logra sintetizar con cla-

ridad las articulaciones posibles entre política, educación y subjetividad nacidas de los conflictos de un tiempo en el que, como señala Ernst Cassirer, "... todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil" (Cassirer, 1943: p. 18) ¹¹. Los tiempos luminosos de la Ilustración habían puesto a políticos, filósofos y literatos de la época ante la necesidad de enfrentarse a una serie de procesos sociales que desembocarían en el estallido revolucionario de 1789. Los ilustrados se disponían a llevar a cabo el trabajo de emancipación de la auto-culpable minoridad, y no se detendrían ante la religión ni ante los misterios de la autoridad terrenal. Nunca tan verdadera la afirmación de Kant respecto de la función de la filosofía moderna: pensar los problemas del propio tiempo sometiéndolos a un examen racional, con el fin de emanciparse de la auto-culpable minoridad (Kant, 1964).

Las formas de legitimación del ejercicio del poder político, basadas en el nacimiento y la tradición, sustento del antiguo régimen, se desmoronaban bajo el peso de los acontecimientos. La reforma protestante, la revolución inglesa, las guerras de religión, la cerrada defensa de sus privilegios, que al menos en Francia la nobleza continuaba llevando a cabo, contribuyeron a generar un clima político e intelectual que favoreció el contractualismo como intento de cancelar el orden presente para construir otro sobre cimientos más seguros.

Entre 1762 y 1782 Rousseau produce tres escritos, probablemente los más significativos de su producción filosófica, cruzados por el dilema de la fundación del nuevo orden, la educación, la subjetividad individual. El *Contrato Social*, publicado en 1762; las *Confesiones*, escritas entre 1765 y 1770 pero publicadas algunos años después de su muerte en 1782; y el *Emilio*, que como el mismo Rousseau indica en sus *Confesiones*, vio la luz sólo dos meses después de la publicación del *Contrato* (Rousseau, 1998: p. 522).

Desde nuestra perspectiva, la estrategia rousseauiana, más allá de su intencionalidad como autor, consiste precisamente en producir discursos diferenciales destinados a espacios asimétricos. Las diferencias entre el *Contrato*, el *Emilio* y las *Confesiones* no lo son sólo de asunto, sino de delimitación de los modos bajo los cuales se juega la noción misma de sujeto en orden a delimitar los atributos que pueden ponerse en juego en los espacios diferenciales y relativamente autónomos de la economía y la política, de lo público y lo privado. Si el Rousseau del *Contrato* apuesta a la construcción de una noción de sujeto como individuo sin atributos, tal como lo exige la solución del problema del orden político, en continuidad con las tesis planteadas en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755) en el sentido de que donde termina un escrito empieza el otro, el Rousseau de las *Confesiones* constituye un ejemplo de aquello

que permanecerá como un rasgo del individuo moderno, esto es, el reclamo de individuación, en el sentido de originalidad y respeto por su propia interioridad. El *Emilio* en cambio es un texto estratégico en el cual se dirime la nueva función de la educación. En ese sentido articulado al *Contrato* -dado que como buen ilustrado Rousseau no podía sino ver en la educación la condición de razonabilidad del pacto social y el medio que posibilitaría la construcción de un orden organizado sobre la naturaleza humana y no sobre la frágil y contrahecha convención- la forma de escritura lo aproxima a las *Confesiones*. Si es verdad que la educación ha cumplido históricamente la función de sujetar al sujeto individual al orden social, la educación para el nuevo orden, un orden ya no concebido como ligado a la tradición y a la costumbre, a las formas de legitimación de las sociedades de soberanía, se asienta sobre un conjunto de procedimientos que, al seguir la naturaleza, han de garantizar la formación de una clase de sujeto que estará en condiciones de contratar libremente la constitución del nuevo orden social. Las vinculaciones entre el *Emilio* y el *Contrato* no sólo son claras por cuestiones de proximidad temporal. Dice Rousseau:

“Adaptad al hombre la educación, no a lo que no es él... Os fiáis en el orden actual de la sociedad, sin reflexionar que está sujeto a inevitables revoluciones y no os es dado precaver la que puede tocarles a vuestros hijos... Vamos acercándonos al estado de crisis y al siglo de las revoluciones. (Creo imposible que duren todavía mucho tiempo las vastas monarquías de Europa; todas han brillado y todo estado que brilla raya en su ruina. Otras razones tengo más perentorias que esta máxima; pero no conviene decirlas y cualquiera las ve de sobra” (Rousseau, 1955: p. 126).

El contrato constituye la escapatoria teórica de Rousseau ante la constatación de las calamidades que el orden social establecido reparte generosamente entre los seres humanos. Escéptico tanto respecto de la perfectibilidad del espíritu humano como de las bondades del orden social, la “solución contrato” está tensada por la dureza del diagnóstico inicial, en el *Discurso*, y los rasgos abstractos y normativos del contrato. Una suerte de mal menor, el contrato resulta de un pacto voluntario en el que unos pierden la libertad para asegurar a otros la propiedad. Sin embargo, y he aquí la paradoja, el contrato es producto de la aceptación racional de los sujetos, es la salida que ha de permitir la atenuación de los males nacidos de la ruptura respecto del estado de naturaleza, puesto que surge del tránsito por un estadio que no coincide exactamente con el estado puramente asocial en el que los hombres, autosuficientes y aislados, pueden bastarse a sí mismos. En el estado pre-social existe la propiedad, y con ella la amenaza de ejercicio directo de la fuerza, un estado de guerra de todos contra todos que impulsa a los sujetos a renunciar a su libertad natural a fin de transformar la simple propiedad en posesión legítima. El contrato es sin embargo un estado transitorio, amenazado por la corrupción, que ha de conducir a la disolución de los lazos sociales y a la necesidad de un nuevo contrato.

El acto por el cual “un pueblo es un pueblo” no sólo implica el tránsito del estadio de la guerra de todos contra todos a la constitución de la sociedad, sino una operación que transforma al hombre en ciudadano. Del mismo modo que por la aceptación del orden de la ley el niño ingresa en el orden humano, el orden del contrato implica un conjunto de operaciones a través de las cuales el sujeto renuncia al instinto, a la posesión producto de la fuerza, a sus intereses particulares, en beneficio de la racionalidad, el derecho, la propiedad, la libertad general, y no sólo el apetito como límite de lo que pudiera desear. Desde el punto de vista de Rousseau el estado social ha de basarse en la moderación, pues de otra manera, en lugar de sustituir la desigualdad natural por igualdad social, sólo se logra la legitimación del abuso, y entonces “no es ventajoso a los hombres: las leyes son siempre útiles a los que poseen y dañosas a los que nada tienen”, de donde se sigue que “bajo un mal gobierno esta igualdad no es más que aparente y no sirve sino para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación” (Rousseau, 1961: p. 28).

Tal como lo indica Marx hay una serie de operaciones por las cuales, en virtud del acto que hace de un pueblo un pueblo, el sujeto se transmuta de individuo egoísta en ciudadano. No sólo se trata de un sujeto que ha renunciado a sus miras particulares, sino de una auténtica conversión: el individuo egoísta, librado a sus propios recursos, a la fuerza desatada de sus impulsos y deseos, a la defensa sin límites ni tregua de sus intereses privados, al ingresar al cuerpo político consciente en adquirir un punto de vista general, renuncia a su libertad natural en beneficio de una libertad enteramente nueva: la libertad civil. La sustitución de la voluntad particular por la voluntad general que mira a la igualdad es lo que hace a los individuos verdaderamente libres, pues la libertad no consiste en el mero arbitrio, sino en la obediencia a la ley. Afirma Rousseau:

“... si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesaria la fundación de Sociedades, el acuerdo de estos mismos intereses la hace posible. El bien común en estos diferentes intereses es el que forma el vínculo social, y si no hubiera algún punto en el que todos los intereses se acordaran, ninguna sociedad sabría existir” (Rousseau, 1961: p.29).

Sin embargo, el problema del que se trata es el de una tensión irresuelta: “La voluntad particular camina por naturaleza a las preferencias y la general a la igualdad” (Rousseau, 1961: p. 30).

En este punto Rousseau es inimitablemente consciente del alto grado de renuncia y dolor que resulta de la operación, siempre inconclusa, de sustitución de la voluntad particular por la general, dado que ésta no se constituye por simple adición de intereses. De allí la fragilidad del cuerpo político, sujeto a las tensiones entre voluntad general y voluntad particular, entre el soberano y el individuo, precisamente porque el contrato está constituido por la voluntad libre de los individuos contratantes, a la vez que éstos no proceden simplemente a sumar, sin más, sus voluntades particulares.

Basado en el acuerdo racional entre sujetos transformados en libres e iguales por un acto de abstracción de sus cuerpos reales, de supresión de sus intereses particulares, de renuncia a la realización de actos de fuerza, abuso o arbitrariedad, el contrato es a la vez la condición de defensa de la propiedad. Es por ello que el contrato implica la edificación de un orden tan frágil como abstracto. Si la voluntad general sólo puede constituirse por la renuncia a los intereses particulares en beneficio de la igualdad, y si al mismo tiempo nada es comparable a la fuerza del contrato, que tiene tanto dominio sobre las partes que lo componen como un hombre sobre su propio cuerpo, las posibilidades de que el orden así construido tienda a la regulación central de las relaciones entre los individuos es enorme. Dice Rousseau:

“Así como la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, así el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y este mismo poder es el que dirigido por la voluntad general, tiene como ya he dicho el nombre de soberanía” (Rousseau, 1961: p. 35).

Pero al mismo tiempo el contrato es la instancia de salvaguarda de los intereses particulares y de la propiedad. El propio Rousseau así lo señala en el *Discurso* e incluso en el *Contrato* mismo, y aun cuando se puede advertir una atenuación de la radicalidad de la crítica a la cuestión de la propiedad privada en el *Contrato*, el diagnóstico inicial muestra hasta qué punto la cuestión de la propiedad es para el ginebrino una inagotable fuente de conflictos. Dice Rousseau:

“Las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres, y las pasiones desenfrenadas de todos ahogaron la piedad natural y la voz todavía débil de la justicia... Entre el derecho del más fuerte y el del primer ocupante se cernía un conflicto perpetuo que sólo en combates y homicidios se resolvía. La sociedad naciente dio paso al más horrible estado de guerra: envilecido y desolado el género humano, sin poder volver ya sobre sus pasos ni renunciar a las desdichadas adquisiciones que había hecho y no trabajando nada más que para vergüenza suya por el abuso de las facultades que le honran, se puso él mismo al borde de su ruina” (Rousseau, 1985: pp. 138-9).

La regulación de las relaciones entre economía y política aparece entonces como uno de los nudos conflictivos del contrato. Si, del mismo modo que la naturaleza permite a cada uno el dominio de su cuerpo, la voluntad general como expresión estrictamente política del acuerdo ha de gobernar el mundo de las pasiones particulares y de la sed de riqueza, es inevitable la regulación preventiva de la acumulación, es decir, una lectura jacobina en el mejor de los casos, que incluya la regulación de las relaciones mercantiles. Sin embargo ésta es una de las lecturas posibles de Rousseau, no la única. En sentido estricto la antinomia entre interés particular y general se resuelve teóricamente por la vía del desplazamiento. La igualdad rousseauiana está organizada sobre la renuncia a los intereses particulares e incluso al cuerpo real. Es necesario entonces considerar la igual-

dad en cuanto igualdad jurídica: igualdad de derechos e igualdad ante la ley: “El pacto social establece entre los ciudadanos una tal igualdad que estando empeñados todos bajo unas mismas condiciones deben gozar de los mismos derechos” (Rousseau, 1961: p. 37). En pocas palabras: es la ley y no la propiedad lo que nos hace iguales.

Amenazado por la fragilidad que introduce en su seno la tensión entre las voluntades particulares, el recurso rousseauiano al carácter impersonal de la ley permite solucionar teóricamente la cuestión de un orden social que, a la vez que considera a los individuos como si fueran iguales, no puede inmiscuirse en el espacio de la economía.

“La ley considera los vasallos en cuerpo y las acciones como abstractas, jamás un hombre como individuo ni una acción particular. La ley puede determinar que haya privilegios, pero no quien pueda detentarlos, la ley puede hacer muchas clases de ciudadanos, asignar también cualidades y derechos, pero no puede decir quiénes han de gozarlos” (Rousseau, 1961: p. 42).

De allí al velo de ignorancia de Rawls no hay más que un paso ¹². La desigualdad es inevitable, sólo se trata de regularla, de transformarla en un mecanismo impersonal que no signe desde el principio el destino de cada sujeto.

La colocación del derecho y de la igualdad político marcado por una profunda ilusión de racionalidad y consenso libre, pero ello al precio de la exclusión de los sujetos reales, de sus desigualdades efectivas en el abstracta en el corazón del contrato social posibilita, indudablemente la fundación de un orden orden social, de sus cuerpos considerados a los efectos de la construcción del acuerdo como si se tratara de cuerpos incorpóreos ¹³. Las personas son, a los efectos del contrato, públicas y privadas, y como tales independientes: “Pero además de la persona pública hay que considerar a las personas privadas que la componen, y cuya vida y libertad son naturalmente independientes de ella” (Rousseau, 1961: p. 35). El contrato garantiza de manera simultánea la igualdad jurídica y las preferencias subjetivas. Sin embargo tales preferencias son consideradas de tal modo que no puedan constituirse en asunto de conflicto real, pues el contrato se funda en la tolerancia, siempre y cuando esas diferencias pueda ser tratadas exclusivamente como meras desemejanzas interpersonales ¹⁴.

La formalización y juridización de la escena política tiene como indudable beneficio presentar el contrato como producto del consenso, a la vez que proporciona la ilusión de regulación de las relaciones de los sujetos entre sí a través de la distribución de derechos y obligaciones establecidos según una regla abstracta que no considere las particularidades. El contrato funciona necesariamente sobre la homogeneización y la abstracción, la renuncia al cuerpo real en beneficio de un cuerpo abstracto pero no por ello menos corruptible: el cuerpo social. Sin embargo lo reprimido retorna, las desigualdades no pueden inscribirse en el orden de

la política sino bajo la forma de límite. La amenazante desigualdad que fuerza a contratar es, aun así, imposible de conjurar; es el factor de disolución que roe con su carga de injusticias las bases del contrato desde dentro hasta hacerlo escasamente sostenible (o al menos esto imaginaba Rousseau)¹⁵. Ningún orden político es posible cuando la siguiente condición no puede cumplirse: “que ningún ciudadano sea hartamente opulento para poder comprar a otro, ni ninguno tan pobre como para que se vea precisado a venderse” (Rousseau, 1961: p. 58). El contrato requiere de ficciones orientadas a la juridización del orden político, procedimiento a través del cual, como indica Rancière, se busca la liquidación de la relación litigiosa entre las partes¹⁶.

Por una parte la ficción del origen, la quimera del estado de naturaleza como estadio previo de igualdad y libertad, donde encontramos individuos inmersos en una relación transparente consigo mismos y con la naturaleza, despojados de cultura, lenguaje, propiedad, familia. En segundo lugar, la ficción de la sustitución del cuerpo real de los sujetos por un nuevo cuerpo, incorpóreo y desmarcado, indiferenciado y etéreo, aunque corruptible: el cuerpo social. El recurso al estado de naturaleza permite la crítica de la costumbre y los privilegios al contrastar la imagen de las calamidades que la salida del estado de naturaleza ha traído para la especie humana -al instalar en el corazón de cada hombre y de la sociedad afectos y ambiciones, desigualdades e injusticias, lujos y miserias, arbitrariedades y tropelías que el aislamiento hubiera evitado- y proporciona además el modelo de organización del nuevo orden social. Por la otra, la sustitución del cuerpo real por el ficcional permite la transfiguración del sujeto concreto en ciudadano abstracto, a la vez que expulsa del espacio político las diferencias sexuales.

Si la liquidación de las diferencias económicas, la célebre cuestión de la propiedad, permanece en Rousseau como una tensión irresuelta, como la falla de origen a la vez que la condición del contrato, la cuestión de las consecuencias políticas de las diferencias entre los sexos se ve sometida a operaciones mucho más sutiles.

Si los contratantes, como ha indicado Carole Pateman, son individuos abstractos, y si el contrato social se organiza sobre la base de la derrota política de las mujeres, éstas no serán siquiera consideradas en el proceso de constitución del orden social, salvo en cuanto guardianas del hogar, los sentimientos y la familia¹⁷. En cuanto no son individuos, no tienen en modo alguno el estatuto como para participar en la conformación del orden social.

El sexo merece escasas consideraciones en orden al contrato. Si las diferencias basadas en el desigual acceso a la propiedad habían sido consideradas con crudeza en el *Discurso* (donde es la defensa de la propiedad por parte de los ricos lo que da origen a la sociedad civil) y atenuadas en el *Contrato*, las observaciones acerca de la diferencia sexual son directamente borradas. Las referencias al cuerpo político sólo consideran a los individuos que lo conforman como individuos abstractos. Las observaciones de Rousseau acerca de la cuestión de la se-

xualidad se desplazarán hacia el *Emilio* y las *Confesiones*. Un indicio del diferente estatuto acordado al contrato político y al sexual está dado por el recurso a diferentes formas narrativas. Los relatos destinados a asegurar la reclusión de las mujeres no moraban en el espacio de la teoría o el ensayo político, sino en el de la pedagogía, los libros de buenas costumbres, los manuales domésticos y las novelas. No es casual si el propio Rousseau se ocupa del asunto en el quinto capítulo de su novela pedagógica, *Emilio*, cuando trata la educación de Sofía. De alguna manera, si Rousseau puede percibir el problema de las mujeres y las formas de su inclusión en un orden político igualitario, tiene una respuesta que, basada en las diferencias anatómicas entre los sexos, asegura a los varones el ejercicio indisputable de la autoridad política.

El contrato se edifica sobre una desigualdad más, pero ésta es directamente silenciada y reprimida: la desigualdad entre los sexos. “La división del trabajo entre hombres y mujeres, junto a la institución de la paternidad confiere a la familia un carácter claramente patriarcal al tiempo que sienta las bases de la asignación de un papel subordinado a las mujeres. La diferencia sexual lleva a las mujeres a una situación de inevitable e irremisible dependencia respecto del varón” (Cobo, 1995: p. 125). Es claro que en Rousseau el estado de naturaleza es el referente del sujeto político del *Contrato*, mientras que el referente de la mujer es el estado pre-social de la era patriarcal. La mujer del estado pre-social ha sido ya introducida en el espacio privado y por lo tanto privada de la condición de individuo contratante.

El primer estado de naturaleza contiene los elementos que se articularán al espacio público y a la vida social. Si bien en el estado de naturaleza hay tanto varones como hembras, sobre el ideal del hombre natural se educará al individuo masculino. Para las mujeres, en cambio, la salida del estado de naturaleza tiene consecuencias irreparables. El tránsito por el estado pre-social las ha despojado de fuerza y ferocidad, ligándolas al espacio doméstico de forma definitiva. Si para el individuo varón, el sujeto político del contrato, el círculo se inicia en el estado de naturaleza para culminar en el ingreso al orden político después de su educación como hombre y ciudadano, para la mujer el estado de naturaleza, única libertad que conocerá como hembra errante, da lugar a la reclusión doméstica que no ha de abandonar ya. Durante el estado pre-social, según Rousseau:

“Cada familia se convirtió en una pequeña sociedad tanto mejor unida cuando sus vínculos eran el recíproco apego y la libertad; y entonces fue cuando se estableció la primera diferencia en la manera de vivir de los dos sexos, que hasta aquí tenían una. Las mujeres se volvieron sedentarias y se acostumbraron a guardar la cabaña y los hijos mientras el hombre iba a buscar la subsistencia común: Los dos sexos empezaron además a perder, por una vida más muelle, algo de su ferocidad y vigor...” (Rousseau, 1985: p. 126).

La sujeción de las mujeres al espacio privado en virtud del contrato sexual es previa al contrato político. Si el contrato político se edifica sobre el contrato sexual, la reclusión doméstica ha transformado de manera definitiva a las mujeres en guardianas de los afectos y la prole. Recluidas en el espacio doméstico, las mujeres son irrelevantes políticamente. Como indica Carole Pateman, el proceso que culmina en el pacto social sólo incluye a los varones produciendo efectos diferenciales con relación a las formas de inclusión de los dos sexos en el espacio público. Si en principio todos los hombres son iguales, no son las mujeres sino los varones los interpelados. Sin embargo, la ambigüedad de la proclama igualitaria desataría las demandas políticas de la primera ola de revolucionarias y feministas.

2. Emilio, o la educación del ciudadano. Sofía, o la domesticación de la mujer

Si la sociabilidad es a la vez inevitable para el hombre y la fuente de todos los males, la solución propuesta en el *Contrato* irá en la dirección de reconstruir la sociabilidad imitando a la naturaleza. Para ello es preciso un expediente que no puede cumplirse en un tratado de filosofía política. Los detalles de la arquitectura del orden social han de buscarse en el *Emilio*, el texto de pedagogía que ha de construir los puentes entre el sujeto político, un individuo abstracto y asexuado, y el sujeto privado, dotado de una subjetividad densa que incluye creencias, sentimientos, historia personal, educación, sexualidad, cuerpo.

Si es verdad que la tensión entre el burgués y el ciudadano permanece como amenaza de disolución del orden social y requiere de una petición de principio normativa en el *Contrato*, la tensión entre individuo abstracto y sujeto individual dotado de determinaciones es conducida por Rousseau al campo de la educación, la reforma de las costumbres y la religión civil. Si Rousseau es capaz de considerar la cuestión del individuo varón y de su educación en orden a su incorporación en el mundo político, es precisamente porque el problema de la educación jamás ha dependido sólo de consideraciones individuales, sino además de la función que se le asigne en relación con un proyecto político. La cuestión de las mujeres en cambio, la forma de tratamiento de la diferencia sexual, uno de los puntos relevantes del *Emilio*, tiende a convertir la demanda igualitaria de las mujeres en un asunto que ha de ser expulsado del campo de la política. Es preciso entonces traer a colación la cuestión del problema a partir del cual Rousseau propone como solución la fundación del contrato. Existen al menos dos formas de apelación al estado de naturaleza que permiten explicar de alguna manera los desajustes del orden social propuesto por Rousseau: por una parte el estado de naturaleza, estado de autosuficiencia y soledad, ha de fundar la idea de una educación para la autonomía y la libertad capaz de producir individuos contratantes; por la otra, la ape-

lación al estado pre-social, donde se hallan el origen de la propiedad y de la familia. De los dilemas que el estado pre-social plantea derivan la idea del contrato como regulación del abuso inevitable y la separación del espacio doméstico como lugar de la familia, la domesticidad y los afectos. Del estado de naturaleza proceden los principios críticos del orden establecido, la desnaturalización de lo dado como inmodificable, la expectativa de producir alguna modificación capaz de devolverle al sujeto aquello que constituye su derecho natural: libertad e igualdad. Los elementos constitutivos del hombre natural han de reproducirse en el hombre social, mientras que la educación de la mujer se ha de fundar sobre una serie de procedimientos sumamente complejos: la descripción sentimentalizada del origen de la sociedad familiar, la desarticulación entre autoridad paternal y social, el desplazamiento de “es” al “debe ser”.

En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* se puede hallar la clave de la diferencia entre espacio público y privado, entre una forma pre-social de ligazón entre los sujetos estructurada en torno de los afectos y la domesticidad, y el orden social, que en principio no consiste más que en convenciones, en relaciones de intercambio reguladas por el derecho, la voluntad, la elección racional. Desde la perspectiva de Rousseau:

“Los primeros desarrollos del corazón fueron efecto de una nueva situación, que reunía en un habitáculo común a maridos y mujeres, padres e hijos; el hábito de vivir juntos hizo nacer los más dulces sentimientos que hayan conocido los hombres, el amor conyugal y el amor paternal” (Rousseau, 1985: p. 126).

Sin embargo, los tiernos lazos de afecto sobre los que se funda la familia, que constituyen además la base de la división sexual del trabajo y de las diferencias de educación entre los sexos, no generan autoridad, no al menos en el sentido político.

La ruptura de los lazos genealógicos que tanto la filosofía política clásica como las formas de ejercicio del poder de las sociedades de antiguo régimen habían establecido entre espacio público y privado, así como la pérdida de funciones económicas por parte de la familia, posibilitan la inversión contractualista. Dice Bobbio:

“En la medida en que la sociedad familiar sale de escena, y es sustituida por un estado de hecho en el cual los individuos libres e iguales no tienen otra conexión que la que deriva de la necesidad de intercambiar los productos de su trabajo, ella pierde toda función económica, y conserva exclusivamente la función de procreación y de educación de la prole” (Bobbio, 1986: p. 84).

A diferencia de las formas tradicionales de legitimación, ligadas al uso recurrente de la metáfora paterna, el orden moderno nace de un pacto fraterno, esto es, entre individuos libres e iguales, que deciden por un acto voluntario constituir la sociedad y delegar el ejercicio del poder bajo una forma de gobierno acordada por los pactantes¹⁸. Del mismo modo que el gobierno recibe su legitimidad del pacto, la autoridad paternal es derivada de la constitución de la sociedad civil: “En lugar de decir que la sociedad civil deriva del poder paterno, habría que decir por el contrario, que es ella de donde ese poder extrae su principal fuerza: un individuo no fue reconocido como padre de otros sino cuando éstos permanecieron reunidos en derredor suyo” (Rousseau, 1985: p. 150).

El procedimiento de fundación del orden político sobre la base del acuerdo entre individuos sin atributos y la reclusión doméstica de las mujeres como efecto del tránsito del estado de naturaleza al pre-social, expulsa el asunto de la diferencia sexual como políticamente irrelevante. Sin embargo, no es suficiente con asexuar los sujetos contratantes, no es suficiente con marcar la discontinuidad entre el espacio público y el privado. Las mujeres no pueden ser simplemente ignoradas.

Por una parte, como ha indicado Dominique Godineau:

“Mientras la Ilustración declara la guerra a los prejuicios de la razón, a los filósofos no les pasa por la cabeza abandonarlos para pensar lo femenino. Y mientras sitúan en el centro de su discurso la noción de universal y el principio de igualdad, fundada en el derecho natural, defienden la idea de una naturaleza femenina aparte e inferior... Los progresos de la razón constituyen uno de los motores de la historia, pero las mujeres se sitúan fuera de la historia al estar determinadas por entero por su fisiología, se hallan bajo el signo de lo inmutable; su razón, sus funciones, su naturaleza no evolucionan. Sus deberes son los mismos en todos los tiempos. Estas contradicciones provienen en gran parte de la dificultad para captar la diferencia sexual; de la dificultad filosófica para articular un discurso sobre lo universal y un discurso sobre lo Otro cuando se es hombre y se habla de mujeres” (Godineau, 1992: pp. 402-3).

Por otra parte, el peso de las mujeres en la constitución de la República de las Letras, es atestiguada por la frecuencia con la que el mismo Rousseau hace referencia a la gravitación de las mujeres en el mundo intelectual de su tiempo. Finalmente la sospecha de que la desigualdad, expulsada del espacio público, se había refugiado en la vida privada bajo la forma de argumentaciones biologicistas, es arrojada sobre el propio Rousseau y su progenie por quienes, como D’Alembert, portaban en este punto posiciones más radicales¹⁹. La célebre carta de D’Alembert a Rousseau pone de manifiesto hasta dónde se trataba de un asunto de debate. En su carta D’Alembert argumenta:

“Descartes consideraba que las mujeres eran más aptas para la filosofía que nosotros... Inexorable con ellas, vos las tratáis, señor, como a esos pueblos vencidos pero temibles a quienes los conquistadores desarman...” (D’Alembert, 1993: p.75).

El propio Rousseau, a pesar de sus convicciones misóginas, no podía, como más tarde lo señalara con agudeza John Stuart Mill, desear una mujer esclavizada. “Los varones, dice Mill, no quieren solamente la obediencia de las mujeres, quieren sus sentimientos. Todos los varones, excepto los más brutales, desean tener no un esclavo forzado, sino uno voluntario, no meramente una esclava, sino una favorita”. El propio Rousseau advierte con lucidez el tipo de vínculos necesarios para dotar al espacio privado de un sentido diferente del que había tenido bajo los usos del antiguo régimen. El del matrimonio también es un contrato que ha de descansar sobre la voluntad libre de los esposos, sobre el mutuo consentimiento, sobre la libertad ²⁰. El trabajo de dotar de compañera a Emilio no puede ser dejado al azar, de modo que es preciso entonces educar a una mujer capaz de aceptar en forma voluntaria la sujeción a la voluntad de otro. Sin embargo no se tratará de un proceso equiparable al de educación destinado a Emilio, sino de una suerte de domesticación basada en la arbitrariedad. El inicio del quinto capítulo del *Emilio* no puede ser más claro:

“Así como Emilio es hombre, Sofía debe ser mujer; quiero decir que ha de tener todo cuanto conviene a la constitución de su sexo y su especie para ocupar su puesto en el orden físico y moral. Empecemos, por tanto, examinando las diferencias y conformidades de su sexo y el nuestro” (Rousseau, 1955: p. 246).

La educación diferencial, el hacer de Emilio un hombre y un ciudadano y de Sofía una mujer, conduce a Rousseau a teorizar acerca de las consecuencias políticas de las diferencias anatómicas entre los sexos. La maternidad es destino para las mujeres de la misma manera que la vida política lo es para los varones. Si las primeras tareas de educación se ligan a la corporalidad y al vínculo biológico que une a la madre con sus hijos, es función masculina la introducción del sujeto en el orden de la cultura y la sociedad. Ligadas a la especie, las mujeres quedan excluidas de la sociedad política:

“Así como es la madre la verdadera nodriza, es el preceptor el padre... Cuando un padre engendra y mantiene a sus hijos no hace más que el tercio de sus funciones. Debe a su especie hombres, debe a la sociedad hombres sociales y debe ciudadanos al estado”(Rousseau, 1955: p. 18).

La fertilidad corporal establece un vínculo inmediato entre madre e hijo que, sin embargo, no basta para la incorporación de un sujeto al orden humano. La tarea de educar al ciudadano, de incorporarlo como sujeto hablante en el orden del contrato, de dotarlo de autonomía y juicio crítico, es masculina. La diferencia en-

tre maternidad y paternidad es la que media entre el destino biológico y la inscripción en el orden simbólico. La perspectiva rousseauiana es clara:

“No hay paridad ninguna entre ambos sexos en cuanto a lo que es consecuencia del sexo. El varón sólo en algunos instantes lo es, la mujer es toda su vida hembra, o a lo menos toda su juventud: todo la llama a su sexo, y para desempeñar bien sus funciones necesita de una constitución que a él se refiera. Necesita cuidarse durante su preñez, sosiego cuando está parida; una vida muelle y sedentaria para dar de mamar a sus hijos, para educarlos paciencia... es el vínculo entre ellos y su padre; ella se los hace amar, y le inspira la confianza para que los llame suyos... nada de esto debe ser en ella virtud, todo ha de ser gusto, sin lo cual en breve se extinguiera el linaje humano” (Rousseau, 1955: p. 249).

Atadas por destino biológico a la maternidad, las mujeres no tienen lugar alguno en la construcción del orden político; puro sexo, la educación que les conviene ha de ser la adecuada al destino inscripto en su cuerpo. Si la educación de Emilio consiste ante todo en la adquisición de la capacidad para ser dueño de su razón y de su voluntad, la educación de Sofía ha de ser de imposición sistemática de la voluntad de otro. Nada mejor para ello que la arbitrariedad, el sometimiento continuo a la violación de su voluntad, la educación en la sumisión y la acriticidad. La razón de una mujer habita en un cuerpo que no es el suyo. Emilio ha de ser la cabeza y la voluntad de Sofía. El propio Rousseau es tan claro que huelgan los comentarios:

“Justificad siempre las tareas que impongáis a las niñas, pero imponédselas continuamente. Los dos defectos más peligrosos para ellas, y de que menos sanan cuando una vez los han contraído, son la ociosidad y la indocilidad. Las doncellas deben ser vigilantes y laboriosas; no basta con ello; deben estar sujetas desde muy niñas. Esta desdicha, si lo es para ellas, es imprescindible para su sexo, y nunca se libran de ella, como no sea para padecer otras más crueles. Toda la vida han de ser esclavas de la más continua y severa sujeción, que es la del bien parecer. Es preciso acostumarlas cuanto antes a la sujeción para que nunca les sea violenta; a resistir todos sus antojos, para someterlos a las voluntades ajenas. Si quisieran estar siempre trabajando con- vendría precisarlas algunas veces a que holgaran...” (Rousseau, 1955: p. 255).

Absorbidas por sus funciones biológicas, depositarias de una razón débil y caprichosa, destinadas por la fuerza de la naturaleza a la vida doméstica, ninguna razón hay para reclamar derechos para las mujeres. La igualdad termina en el umbral de la casa, de la cual las mujeres no deben salir, so pena de convertirse en azote de la ciudad y en calamidad para la necesaria paz doméstica.

“La estrechez de las obligaciones relativas de ambos sexos no es ni puede ser la misma, y cuando en esta parte se quejan las mujeres de la desigualdad no tienen razón; esta desigualdad no es institución humana, o al menos no es hija de la preocupación, sino de la razón; a aquél de los dos a quien fió la naturaleza el depósito de los hijos toca responder al otro de ellos” (Rousseau, 1955: p. 249).

La naturaleza ha hecho a las mujeres débiles, caprichosas y volubles, irracionales y limitadas, pues “... no hallándose en estado de ser jueces por sí mismas, deben admitir la decisión de sus padres y maridos como la de la iglesia” (Rousseau, 1955, p. 261).

Es obvio que seres así conformados por la naturaleza en nada pueden contribuir a la toma de decisiones racionales. Cada uno ha de ocuparse de aquello que conviene a la naturaleza, que por añadidura ha fallado ya en la disputa. En orden a lo sentenciado por la naturaleza, entonces, la cuestión de la igualdad entre los sexos no merece discusión alguna, pues “... encaminándose cada uno de ellos al fin de la naturaleza según su peculiar destino, no fuera en esto más perfecto que si fuese más parecido al otro. En lo común que hay en ellos son iguales; en lo diferente son incomparables...”. Y un poco más adelante: “En la unión de los sexos, cada uno concurre por igual al objeto común, pero no de un mismo modo. El uno debe ser activo y fuerte, débil y pasivo el otro; de precisa necesidad es que el uno quiera y pueda; basta con que el otro se resista un poco”. (Rousseau, 1955: p. 246 s.)

La dureza del razonamiento rousseauiano, su nitidez, la precisión con la cual transforma la diferencia en desigualdad, la libertad de las mujeres en sumisión necesaria, su educación en domesticación e imposición sistemáticas, permiten entender cuáles son las razones por las cuales la cuestión del sexo no merece tan siquiera mención en el *Contrato*. Las diferencias anatómicas determinan diferencias morales y las mujeres nada tienen que hacer en el mundo de la política. La sujeción de las mujeres al orden biológico, la continuidad estricta entre su destino físico y moral, determina un conjunto de afirmaciones encadenadas. Las mujeres, fértiles biológicamente, son seres privados de racionalidad y por lo tanto incapacitadas para adquirir sentido del deber. Si en ellas “todo ha de ser gusto”, y si es inútil el intento de procurarles una educación para el deber, las mujeres no existen en cuanto seres morales, y esto las inhabilita para contratar. La naturaleza, en cambio, ha desligado a los varones del destino biológico. Sujetos morales ante todo, son naturalmente reformables por la educación. Incluso la paternidad les es asignada por un acto inscripto en el orden moral: la creencia en la palabra de aquélla que ha de hacerlo padre. De allí que la función materna no sea sino continuidad de la preñez; de allí que la función paterna no se detenga en el engendramiento, pues un varón debe a la sociedad hombres sociales y ciudadanos al estado.

¿Cómo ha de contratar una mujer, si no es dueña de su razón ni de su voluntad, ni dispone de la capacidad para razonar por sí misma; una mujer, cuyo destino está establecido por la naturaleza *ab initio*; una mujer, privada incluso de la capacidad para adquirir sentido del deber, puesto que todo en ella ha de ser gusto? Un ser tal no necesita más educación de su razón que la elemental, puesto que la naturaleza, que la priva del gusto por la lectura, la ha hecho hábil para las labores de aguja: “Efectivamente casi todas las niñas aprenden con repugnancia a leer y escribir, pero aprenden siempre con mucho gusto a llevar la aguja” (Rousseau, 1955: p. 254).

La derrota de las mujeres es muy clara cuando se trata de contratar. La educación de Sofía muestra con nitidez meridiana cuán poco conveniente es una mujer ilustrada, cuán insidiosa la igualdad entre los sexos, cuán necesaria la paz doméstica y la reclusión de las mujeres para la organización de un mundo de varones libres e iguales. La igualdad no conviene demasiado entre dos personas del mismo sexo; la igualdad perfecta sería el último efecto de una antigua o una viril amistad. No hay que olvidar que, habitualmente, la unión entre un varón y una mujer es una especie de conciliación de las diferencias, de modo que nada puede ser menos deseable que someterse a una fraternidad contraria a las leyes esenciales del acercamiento de los sexos.

Sin embargo, también en este punto Rousseau tiene como contraparte un papel para ofrecer a las mujeres: afirmarlas en la diferencia, en el mundo de los afectos. Si el duro camino de la autonomía conlleva para Emilio la obligación de ser libre, de vencer sus pasiones y adquirir con esfuerzo la sabiduría necesaria para ocupar en el mundo el lugar de hombre, en la familia el de padre y en el estado el de ciudadano, la violencia ejercida contra Sofía sólo tiene tal apariencia a la luz de los prejuicios. La innata tolerancia de su sexo a la injusticia la prepara desde el nacimiento para la domesticidad.

“Esta es la amable índole de su sexo antes que nosotros la hayamos estragado. La mujer fue destinada a ceder al hombre y aun a aguantar su injusticia. Nunca reduciréis a los muchachos al mismo punto, se exalta en ellos el sentido interno que repugna la injusticia, pues no los formó la naturaleza para tolerarla...” (Rousseau, 1955: p. 278).

Se trata, es bien evidente, de naturalezas diferentes pero complementarias. Rousseau cumple, hallando a Sofía, el sueño de la complementariedad entre varones y mujeres, entre sumisión doméstica y libertad política. Del mismo modo que ha procedido en el *Contrato*, Rousseau presenta a Sofía como una ficción necesaria, esto es, una representación imaginaria de las relaciones de los sujetos entre sí. De la misma manera que la utopía anticipa imaginariamente un orden radicalmente nuevo, la imagen de Sofía ficcionaliza la diferencia bajo el signo de la irreductibilidad y la complementariedad, una forma de ahuyentar los fantasmas de fusión y supresión de la diferencia, pero a la vez también una forma de conjurar el fantasma amenazador de la mujer fálica.

Destinadas por naturaleza al imperio de los afectos, las mujeres no necesitan adquirir aquello que para un varón es indispensable. La despolitización de la educación de Sofía es también un acto político, aquel por el cual las sociedades modernas considerarán natural la reclusión doméstica de las mujeres y su exclusión de la condición de individuos. La estrategia rousseauiana en orden a la diferencia sexual, más allá de la conversión de la diferencia en desigualdad, consiste en la construcción de un espacio separado. Sólo de esta manera será posible la preservación de un espacio masculino para la política y uno femenino para la domesticidad; sólo así será viable una política que, precisamente por no poder inscribir como políticamente relevante la cuestión de la diferencia entre los sexos, permite apartar la imagen exterminadora de la guerra entre los sexos.

3. El individuo Rousseau: un sujeto con atributos. Las confesiones

Si el *Contrato* constituía la solución teórica a los dilemas de un orden político cruzado por la tensión de preservar a un tiempo libertad y propiedad, el *Emilio* finaliza en la corroboración escéptica de su imposibilidad. *Emilio* sintetiza la nostalgia rousseauiana por la naturaleza, a la vez que advierte sobre el imposible retorno hacia los orígenes. Si la ley promete preservar a un tiempo libertad y propiedad, los intereses particulares corroen el orden social sin que por ello sea posible renunciar a él de manera absoluta, pues sólo la obediencia a la ley hace libre y virtuoso. La libertad, imposible de garantizar en el orden político efectivo, se refugia en la conciencia del hombre libre como mandato ético. Salidos de la naturaleza, los individuos no podrán ya hallar un lugar en el que realizar sus ansias de libertad. Las relaciones entre individuo y sociedad no pueden ser sino las de un incurable malestar que hace precisa la ficción, una vez más, de la paz doméstica, del amor conyugal como refugio y solaz. La exclusión de las mujeres del espacio de la política cumple así con un doble objetivo, preserva la diferencia sexual a la vez que asegura al hombre individual su cuota de felicidad y paz.

Pero no sólo se trata del ansia de una imposible e irrecuperable libertad que signa la pertenencia a todo orden humano con la marca del malestar, sino de una infinita sed de transparencia que se materializa en la escritura de las *Confesiones*. Demasiado densas para ser comentadas en toda su extensión, las *Confesiones* constituyen el manifiesto de una subjetividad desgarrada, el síntoma de la imposible inscripción de los avatares de la subjetividad humana en el espacio de la política. Si el individuo del *Contrato* es un individuo sin atributos, libre, igual, racional, independiente de la opinión y la costumbre, Rousseau, el de las *Confesiones*, es un sujeto de una enorme complejidad psíquica. Si Rousseau había escrito el texto fundador de la pedagogía moderna, también había abandonado a sus hijos; si consideraba como un asunto fundamental el de la ciudadanía, renunciaba a sus derechos ciudadanos atormentado por los temores al odio del populacho;

si había hecho de Emilio el paradigma del varón virtuoso, educado según la naturaleza, el propio Rousseau, hombre natural, había sido mucho más gobernado por su corazón que capaz de gobernarlo, más sacudido por la adversidad que capaz de timonearla ²¹.

Los avatares de la biografía de Rousseau tal vez permitan explicar en alguna medida las razones de su escepticismo político o de su rechazo hacia la vida social; las causas de su inestable situación en el mundo de las letras y de los malentendidos constantes que cruzaron sus relaciones con D'Alembert y Diderot; sus vínculos con las mujeres, desde Mme. De Warens hasta Mme. Houdetot y Thérèse Le Vasseur. Pero tal vez aquello que las *Confesiones* muestran desde un punto de vista teórico es la imposible reducción entre política y subjetividad, entre ética y deseo humano.

El Rousseau de las *Confesiones*, el que afirma de manera radical su intransferible y temblorosa subjetividad, no tiene lugar en el espacio político. Entonces, ¿qué relación existe entre subjetividad y política, entre quien emprende "... una obra de la que no hay ejemplo y que no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la Naturaleza y ese hombre seré yo", que lo hace además exhibiendo una brutal y minuciosa voluntad de verdad y transparencia, y el autor de uno de los textos fundacionales de la filosofía política moderna? ¿A qué obedece la distancia entre la exhibición descarnada de la propia subjetividad y la forma de escritura del *Contrato*? ¿Qué relación posible (o imposible) se puede establecer entre política y subjetividad? Desde la perspectiva que intentamos sostener, la forma posible de inscripción del sujeto moderno en el orden político es bajo la forma de la abstracción. Abstracción de la economía y del cuerpo que posibilita la igualdad abstracta ante la ley.

Sin embargo, algo hay de común entre el *Contrato* y las *Confesiones*. La voluntad de transparencia, de construir un orden universalista regulado por la ley, corre pareja a la de exponer la propia subjetividad sin concesiones, hurgando en los rincones de la memoria, desnudando la propia historia de manera inigualable. Dice Rousseau: "Me he mostrado como fui, despreciable y vil, o bueno, generoso, sublime cuando lo he sido" (Rousseau, 1999: p. 3). Y más adelante:

"...yo conocía... la franqueza que era capaz de usar; y resolví formar con ellas una obra única, por su veracidad sin ejemplo, a fin de que a lo menos una vez siquiera pudiese verse a un hombre tal como es interiormente. Siempre me había reído de la falsa sinceridad de Montaigne, quien, fingiendo confesar sus defectos, pone gran cuidado en no atribuirse sino aquellos que tienen un carácter agradable; cuando yo, que siempre me he creído, y aún me creo, el mejor de los hombres estoy convencido que no hay interior humano, por puro que sea que no tenga algún vicio feo" (Rousseau, 1999: p. 472).

Del mismo modo que el contrato es un orden imposible, la puesta en palabras de la propia subjetividad lo es. Ambos, contrato y confesión, persiguen una imposible pacificación, una reconciliación inútil: de los hombres entre sí después de la virulencia del estadio pre-social, del sujeto con su propia historia y con los demás hombres en las *Confesiones*. Acosado por sus propios fantasmas, Rousseau no halla la paz: “Acabada mi lectura todos se callaron...”, indica al final de las *Confesiones*. Tal vez porque sólo la densidad del silencio puede mostrar los límites de la palabra, que no sirve para recuperar la imposible transparencia de la verdad y la comunicación plena con otros, del mismo modo que el contrato, frágil y precario intento de transformar el desacuerdo de los excluidos en simple malentendido, no puede sino estar condenado a constituir un síntoma de aquello que no funciona en el orden político moderno. De aquello que sólo puede funcionar como ficción con exclusión de la economía y la corporalidad, de las desigualdades económicas y de las diferencias sexuales.

Las imposibilidades del orden igualitario conducen a Rousseau a la eliminación de los obstáculos reales (la desigualdad de riqueza, librada al azar, transformada en simple ceguera de la suerte y el destino, tal como lo indica en el *Emilio*), a la supresión de la diferencia sexual en el *Contrato* y a su tratamiento como cuestión de biología en el *Emilio*²². Las imposibilidades de la memoria lo llevan a la búsqueda de los lazos imposibles de restituir con el pasado, a la confesión repetida de impotencia y la voluntad de verdad. Explicaciones del siguiente tenor constituyen uno de los puntos recurrentes de las *Confesiones*:

“Esta época de mi vida es aquélla de que tengo una idea más confusa. Casi nada tuvo lugar entonces que interesase bastante a mi corazón para que haya conservado un recuerdo vivo, y es difícil que con tantas idas y venidas, con tantos cambios sucesivos no haya algunas transposiciones de tiempos y lugares. Escribo enteramente de memoria, sin documentos, sin materiales que me la pudieran recordar... hay lagunas y vacíos que no puedo llenar sino con relatos tan confusos como los recuerdos que me han quedado. Por consiguiente... puedo haber cometido algunos errores... pero en cuanto a lo que verdaderamente importa, estoy seguro de ser exacto y fiel”(Rousseau, 1999: p. 116).

Los hiatos de la memoria, del mismo modo que la imposibilidad de sujetar al sujeto real a la norma abstracta, la imposibilidad de articular los propios intereses y la sujeción a la moral, le hacen decir a quien había procurado hacer de la educación la vía de construcción del ciudadano:

“He sacado de esto una gran máxima moral, quizá la única que pueda adaptarse a la práctica: evitar las ocasiones que colocan nuestros deberes en oposición con nuestros intereses y que ponen nuestra conveniencia en el daño ajeno, seguro de que en tales situaciones, por muy sincero que sea nuestro afecto, tarde o temprano sucumbimos sin sentirlo, haciéndonos injustos y malvados sin haber dejado de ser justos y buenos en los sentimientos” (Rousseau, 1999: p. 49).

La incansable sed de transparencia de Rousseau, su sinceridad desgarrante a la vez que su creciente desencanto, no son sino el lamento doliente ante lo irre-cuperable de la transparencia, esa pesadilla recurrente que late tras las utopías consensualistas. También lo es de la dificultad para procurar una solución filosófica a los problemas políticos, de la irreductible distancia que media entre el malentendido y el desacuerdo.

4. Consideraciones finales

Bajo las actuales condiciones, condiciones diversas de aquellas que anunciaran los procesos de constitución del orden político moderno, se produce no sólo el retorno de la filosofía política sino también una suerte de ‘revival’ del contractualismo, postulado como la forma de teorizar la constitución de un orden político capaz de portar un cierto sentido emancipatorio. Pero si tal es el sentido del retorno del contractualismo, habrá que tener en cuenta, a modo de síntoma, los desajustes y dificultades que ya Rousseau planteara. Los “síntomas” de los que hemos hablado.

Decía que a la vez que se esfuman las condiciones de la práctica política moderna bajo los términos en que ésta se jugaba en tiempos de la modernidad madura, retornan la filosofía política y el contractualismo. Sobre ello insiste Bhikhu Parekh, interpretando el mencionado retorno en el sentido de una suerte de renacer de interrogaciones teóricas a partir de la obra de Rawls, postulada como una especie de inflexión para la filosofía política como disciplina académica (Parekh, 1996).

Si bien no comparto la posición de Parekh en cuanto éste insiste sobre la escisión entre filosofía política y vida político-práctica, no puedo dejar de ser sensible a la significación que ha adquirido la obra de Rawls como uno de los lectores contemporáneos de Rousseau y de la teoría del contrato (Rawls, 1984; 1993; 1996).

No es Parekh el único en insistir sobre la relevancia del contractualismo, también lo hacen Walzer, el propio Bobbio, e incluso autores que no recurren expresamente a la noción de contrato pero que insisten sobre uno de sus tópicos fundamentales: el consenso racional como base del orden político y social.

De allí el interés por Rousseau. Es él quien teoriza de manera ejemplar la escisión entre sujeto político y sujeto individual, quien establece la noción de educación como un proceso de construcción que ha de conducir a la constitución de un sujeto en un ciudadano. En Rousseau pues se articulan de manera ejemplar contrato político y contrato sexual y se produce el proceso de despojamiento de los anclajes del sujeto respecto de su condición de sujeto encarnado y de sujeto social (Pateman, 1995).

Tal escisión es la condición para la producción de una filosofía política que sea la “política de los filósofos”, una forma de la política en definitiva reacia a la práctica, postulada como solución a los dilemas reales de la sociedad. Esto es, es Rousseau quien construye de manera ejemplar una filosofía separada, pero es también Rousseau quien elabora en forma teórica las condiciones de escisión entre economía y política, entre sujeto social y sujeto político, entre subjetividad individual y sujeto en cuanto miembro de un cuerpo político, cuerpo que se ha de organizar sobre la abstracción de las determinaciones corporales y sociales de cada individuo. Si Rousseau retorna bajo la invocación de Rawls, de los contractualistas, de los consensualistas, es porque tal proceso de abstracción halla hoy sus condiciones propias de realización. Si la filosofía política contemporánea hereda a Rousseau y no se puede sino pensar bajo esta herencia, me es imposible renunciar a la urgencia de producir una crítica determinada de la escisión entre economía y política, de la forma patriarcal de la política que excluye teóricamente el cuerpo para invocar una sola forma posible de la corporalidad, silenciosamente construida sobre el cuerpo del varón blanco, heterosexual, burgués.

Bibliografía

- Althusser, Louis 1971 “El contrato político. Acerca del contrato social”, en *El proceso ideológico* Eliseo Verón (comp.) (Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo).
- Armstrong, Nancy 1987 *Deseo y ficción doméstica* (Madrid: Cátedra).
- Bidet, Jacques 1993 *Teoría de la modernidad* (Buenos Aires: Imago Mundi).
- Bobbio, Norberto y Bovero, Michelángelo 1986 *Origen y fundamentos del poder político* (Barcelona: Grijalbo).
- Borón, Atilio 1997 *Estado capitalismo y democracia en América Latina* (Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de la Universidad de Buenos Aires).
- Bovero, Michelángelo 1993 “Modernidad” en AAVV. *Individuo, modernidad, historia* (Madrid: Tecnos) pp.97-111.
- Cassirer, Ernst 1943 *Filosofía de la Ilustración* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Ciriza, Alejandra 1996/7 “De contratos, derechos e individuos. Problemas y encrucijadas en torno a la condición ciudadana de las mujeres”, en *El Rodaballo* (Buenos Aires), Año 3, pp. 20-26.
- Ciriza, Alejandra, 1997 “Dilemas y tensiones en torno de la ciudadanización de las mujeres. Apuntes para el debate”, publicado en *La Aljaba*, N° 2, pp. 49-75.
- Cobo, Rosa 1995 *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, (Madrid: Cátedra).
- Collin, Françoise 1994 “Teorías y praxis de la diferencia sexual”, en *Viento Sur*, N°14, Marzo-Abril.
- Collin, Françoise 1995 “Praxis de la diferencia. Notas sobre lo trágico del sujeto”, en *Mora*, N°1, Agosto.
- D’Alembert, Jean le Rond 1993 “Carta de D’Alembert a Jean Jacques Rousseau”(1759), en *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (Barcelona: Anthropos) (editada por Alicia Puleo).
- Della Volpe, Galvano 1974 *Rousseau y Marx* (Barcelona: Martínez Roca).
- Derathé, Robert 1950 *Rousseau et la science politique de son temps* (Paris: PUF).
- Derrida, Jacques 1994 *Specters of Marx. The State of Debt, the Work of Mourning & The New International* (New York: Routledge).

- Fernández, Ana María 1994 *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres* (Buenos Aires: Paidós).
- Fitoussi, Jean Paul y Rosanvallon, Pierre 1997 *La nueva era de las desigualdades* (Buenos Aires: Manantial).
- Flores D'Arcais, Paolo, y otros 1995 *Modernidad y política. Izquierda, individuo y democracia* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Fraisse, Geneviève 1991 *Musa de la razón: la democracia excluyente y la diferencia de los sexos* (Madrid: Cátedra).
- Godineau, Dominique 1992 "La mujer", en Vovelle, Michel y otros, *El hombre de la ilustración* (Madrid: Alianza).
- Kant, Immanuel 1964 "Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración", en *Filosofía de la historia* (Buenos Aires: Nova) pp.58-67.
- Kymlicka, Will y Norman, Wayne 1997 "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", en *Agora*, (Buenos Aires), Nº 7.
- Laclau, Ernesto 1986 "Discurso, hegemonía y política: consideraciones sobre la crisis del marxismo", en *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea* (México: Siglo XXI) pp. 30-40.
- Marramao, Giacomo 1981 "Dialéctica de la forma y ciencia de la política", en *Teoría Marxista de la política* (México: Siglo XXI) pp. 7-28.
- Marshall, Thomas y Bottomore, Tom 1988 *Ciudadanía y clase social* (Madrid: Alianza).
- Pateman, Carole 1995 *El contrato sexual* (Barcelona: Anthropos).
- Pêcheux, Michel 1986 "Delimitaciones, inversiones y desplazamientos", en *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea* (México: Siglo XXI) pp. 105-115.
- Rancière, Jacques 1996 *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Rawls, John 1984 *La justicia como imparcialidad* (México: UNAM).
- Rawls, John 1993 *Teoría de la justicia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Rawls, John 1996 "La justicia como equidad, política, no metafísica", en *Agora*, (Buenos Aires), Año 2, Nº 4, pp. 7-25.
- Rousseau, Jean Jacques 1955 (1762) *Emilio* (Buenos Aires: Safian).

Rousseau, Jean Jacques 1961 (1762) *Contrato Social o Principios del derecho político* (Buenos Aires: Perrot) (edición facsimilar de la traducción castellana aparecida en Londres en 1799 y reimpresa por Moreno en Buenos Aires en 1810).

Rousseau, Jean Jacques 1985 (1755) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (Madrid: Alhambra).

Rousseau, Jean Jacques 1999 (1782) *Las Confesiones* (México: Conaculta - Océano).

Starovinski, Jean 1983 *La transparencia y el obstáculo* (Madrid: Taurus).

Thiebaut, Carlos (comp.) 1991 *La herencia ética de la ilustración* (Barcelona: Crítica).

Vovelle, Michel y otros 1992 *El hombre de la ilustración* (Madrid: Alianza).

Walzer, Michael 1996 "La crítica comunitarista al liberalismo", en *Agora*, (Buenos Aires), Año 2, Nº 4.

Wolin, Sheldon 1996 "Democracia, diferencia y reconocimiento", en *Agora*, (Buenos Aires), Año 2, Nº 4.

Wollstonecraft, Mary 1977 (publicado a comienzos de 1792) *Vindicación de los derechos de la mujer* (Madrid: Debate).

Zizek, Slavoj 1992 *El sublime objeto de la ideología* (Buenos Aires: Siglo XXI).

Notas

1. Existe una enorme cantidad de trabajos sobre Rousseau, entre los cuales nos limitaremos a indicar sólo aquellos que consideramos estrictamente indispensables. El trabajo de Jean Starovinski, *La transparencia y el obstáculo*, relaciona la vida y la obra de Rousseau resaltando los aspectos trágicos o simplemente contradictorios. El de Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, constituye una obra clásica que analiza los principales aspectos políticos de la obra de nuestro autor. Las páginas que dedica a nuestro autor Ernst Cassirer en el marco de su *Filosofía de la Ilustración* son relevantes para una comprensión global. El de Galvano Della Volpe, *Rousseau y Marx*, consiste en un análisis desde un punto de vista marxista de la democracia. El breve pero contundente escrito de Louis Althusser gira sobre una interesante lectura del contractualismo como producto de una paradójica alienación voluntaria como condición de constitución del contrato social. También Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero se ocupan de Rousseau con re-

lación a una lectura global del contractualismo y los orígenes del poder político. Finalmente vale la pena citar el erudito y exhaustivo estudio de la teórica feminista española Rosa Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno*. *Jean Jacques Rousseau*.

2. Laclau sostiene que nos hallamos ante una situación de crisis de la modernidad que ha puesto en juego la continuidad teórica y política respecto del conjunto de objetos, las formas de relación entre los objetos y las formas de hacer política. Si bien coincidimos en parte con este punto de vista, apostamos a sacar de un diagnóstico sólo parcialmente afín consecuencias diferentes, tanto teóricas como políticas.

3. Utilizo la noción de síntoma en el sentido que lo hace Slavoj Žižek, tomándolo como aquello que resiste, el persistente núcleo que retorna como lo mismo a través de las sucesivas historizaciones y simbolizaciones, las tensiones entre lo cumplido y lo incumplido que determinan nuestra ambigua relación con las herencias de la modernidad, y que desde mi punto de vista remiten a la tensión insoportable entre la juridización y la imposibilidad de garantizar, más allá de la petición de principio, la construcción de un orden social que concilie igualdad y libertad, que articule lo personal a lo político sin tornarse imagen amenazadora de guerra inextinguible entre los sexos (Žižek, 1992).

4. Si bien la hipótesis de la guerra de todos contra todos convoca más bien la imagen del Leviatán, Althusser ha señalado que el gran desafío planteado por Rousseau consiste en haber establecido una distinción entre el estado de naturaleza como estado puramente asocial, donde individuos aislados y errantes conviven pacíficamente con la naturaleza, y el estado pre-social, nacido con la propiedad privada. Las imágenes de la guerra de todos contra todos que el estado pre-social supone son vívidamente expresadas por Rousseau en el siguiente párrafo: “La sociedad naciente dio paso al más horrible estado de guerra: envilecido y desolado el género humano, sin poder volver ya sobre sus pasos ni renunciar a las desdichadas adquisiciones que había hecho y no trabajando nada más que para vergüenza suya por el abuso de las facultades que le honran, se puso él mismo al borde de su ruina” (Rousseau, 1985: p. 138).

5. Tomo de Rancière la tesis de que las relaciones entre filosofía y política han estado siempre cruzadas por un profundo diferendo. Desde su perspectiva lo que se denomina filosofía política bien podría ser el conjunto de operaciones a través de las cuales la filosofía trata de terminar con la política, de suprimir el escándalo del desacuerdo. Si la racionalidad de la política consiste en el poner en escena el desacuerdo, la filosofía tiene por principio su reducción, su consideración como simple malentendido.

6. Las relaciones entre economía y política han sido y son de la mayor com-

plejidad y probablemente uno de los nudos centrales del debate entre diferentes tradiciones teóricas y políticas. Sin pretender en modo alguno zanjar el asunto, es casi un lugar de sentido común, pero no por ello menos preciso como criterio de demarcación señalar que, mientras la tradición liberal ha insistido sobre la autonomía de la economía, considerada como asunto de interés particular de los sujetos y regulada por las reglas de mercado, la tradición marxiana ha insistido sobre la crítica al formalismo jurídico que separa al burgués egoísta del ciudadano abstracto. La inescindibilidad entre economía y política supone, en el caso de la tradición marxista considerar los procesos económicos como base material de las condiciones de existencia, esto es como conjunto de procesos materiales ligados a la producción y reproducción de la vida humana, a la organización de las formas de dominación política, y a los modos de constitución del sentido común dominante en la sociedad. Aun así, como ha señalado Marramao es necesario tener en cuenta las formas históricas específicas de articulación de la dominación política.

7. Desde el punto de vista de Carole Pateman el “dilema Wollstonecraft” consiste en demandar igualdad, esto es derechos equivalentes, y a la vez ser consideradas en la especificidad de la diferencia. De lo que se trata para las feministas herederas de la Ilustración es de no ser tratadas como subordinadas, pero sí como diferentes. Lo que Pateman llama el “dilema Wollstonecraft”, no es otra cosa que la tensión entre igualdad y diferencia, tensión que atraviesa, me atrevería a decir, la mayor parte de la producción teórica feminista (Pateman, 1995: p. XIII).

8. Sigo en este punto la interpretación de Carole Pateman y de tantas otras teóricas feministas. Desde la perspectiva de Pateman la fundación del orden político moderno supuso el cambio de estatuto del pacto patriarcal, ya no derivado del ejercicio de la autoridad paterna, sino de un pacto fraternal entre varones. Pateman toma como ejemplo y analiza la polémica entre Locke y Filmer. Locke, en *Two Treatises on Civil Government*, Londres, 1690, enfrenta a Filmer, autor de *Patriarcha* y *Observations concerning the Original Government*, quien intenta legitimar el derecho divino de los reyes equiparando la autoridad del rey con la paterna y estableciendo para ambas un común origen divino. La escisión entre poder doméstico y poder político, que Locke realiza claramente, se ligó al establecimiento de dos esferas claramente demarcadas y opuestas: la esfera privada, natural de las mujeres; y la esfera pública, masculina, se oponen, pero adquieren su significado una por la otra. La demarcación entre un espacio público, masculino y politizado y uno privado, femenino y sentimentalizado, contribuyó a la despolitización de las demandas de las mujeres. Sin embargo, y al mismo tiempo, la fundación del orden político sobre la exigencia de igualdad formal y consenso abrió la brecha por la cual se filtraron los reclamos de los desiguales y las diferentes. En pocas palabras se trata de una tensión que Patricia Gómez ha expresado

con claridad: la cuestión de las mujeres es la de la inclusión excluyente. El mismo gesto que las incluye en cuanto formalmente iguales es el que las excluye en cuanto realmente diferentes.

9. El argumento de Mary Wollstonecraft es claro y contundente: “Pero si las mujeres han de ser excluidas sin tener voz ni participación en los derechos de la humanidad, demostrad primero, para así refutar la acusación de injusticia y falta de lógica que ellas están desprovistas de inteligencia, si no este fallo en vuestra nueva constitución pondrá de manifiesto que el hombre se comporta inevitablemente como un tirano, y la tiranía, cualquiera sea la parte de la sociedad hacia la que apunte el frente de su cañón, socava los fundamentos de la moral” (Wollstonecraft, 1977: p. 23).

10. Las condiciones de conformación de una elite intelectual ilustrada son señaladas por Vovelle. No sólo se trata de una elite que contribuye a la construcción de una filosofía, la de la ilustración, que habría de convertirse en parte del sentido común burgués, sino de un sector social en alguna medida autónomo, cuya producción estaba organizada sobre una serie de mecanismos: la hegemonía del francés como lengua culta; las redes de sociabilidad que se crean o refuerzan desde las academias, el fenómeno masónico. Todo parece favorecer la formación de la República de las Letras que, sobre la división estamental tripartita del antiguo régimen monta además la escisión entre elites y masas. “La elite ilustrada cuestiona las divisiones históricas de la sociedad estamental e interfiere como contrapunto de las clasificaciones por clases. Es esta sociedad misma en la que toma fuerza y consistencia una nueva burguesía fundada sobre un sistema de valores compartidos cuyo cemento es el espíritu de las luces” (Vovelle, 1992: p. 24).

11. Existe una vieja polémica acerca de la posición de Rousseau tanto respecto de la Ilustración como de la Encyclopédie. Hay quienes se inclinan hacia una lectura “romántica” de Rousseau, considerado como un adversario de las luces. Desde mi punto de vista, en coincidencia con lo señalado por Cassirer, si bien Rousseau no coincide plenamente con las versiones más radicales de la ilustración, su propuesta de fundación de un orden contractual no implica, ni mucho menos la apelación a sentimentalismo alguno, sino más bien el intento de fundación de una voluntad ética nueva, acorde con la naturaleza (Cassirer, 1943).

12. El velo de ignorancia rawlsiano procede en realidad de una lectura en clave contractualista del imperativo categórico kantiano: El velo de ignorancias coloca a los sujetos “a ciegas” frente al orden social. Sin embargo el constructivismo kantiano en Rawls no indica identidad, sino analogía. El velo de ignorancia es, de la misma manera que la hipótesis del estado de naturaleza, la condición a partir de la cual las personas, libres e iguales, acuerdan sobre la constitución del orden social con abstracción de las contingentes posicio-

nes que ocupen en el mundo social a fin de llegar a un acuerdo equitativo acerca de los principios de justicia política (Rawls, 1966, p. 37).

13. Utilizo ilusión no sólo en el sentido de engaño sino de ilusión necesaria que sostiene el orden social, tal como lo indica Marx en *La ideología alemana*. Por decirlo en términos de Marx: si el mundo se ve invertido es porque lo está.

14. Desde la perspectiva de Sheldon Wolin el modo de soportar las diferencias en las democracias modernas consiste en su transformación en simple diversidad. En todo caso las diferencias de conciencia, costumbre, ilustración constituyen ese tipo de diversidad tolerable, no así la diferencia corporal (Wolin, 1996).

15. Uno de los puntos más interesantes de la teoría rousseauiana consiste en la capacidad de su autor para advertir lo que él considera como la corruptibilidad del cuerpo político. Rousseau ha sido considerado por esto como el teórico del derecho de rebelión, y de hecho ese sería su uso inmediato, considerado como el inspirador de las políticas jacobinas. En el *Contrato* indica: “En el estado no hay ninguna ley fundamental que no se pueda revocar, hasta el mismo pacto social, porque si todos los ciudadanos de común acuerdo se juntan para romperle no se puede dudar que se romperá legítimamente” (Rousseau, 1961, pp. 111-12).

16. “La modernidad no sólo pone los derechos subjetivos en el lugar de la regla objetiva de derecho. Inventa también el derecho como principio filosófico de la comunidad política y esta invención va a la par con la fábula de origen... hecha para liquidar la relación litigiosa entre las partes...” (Rancière, 1996: p. 103).

17. Cuando Pateman se refiere a la derrota política de las mujeres lo hace aludiendo a la despolitización del mundo privado, considerado como el mundo “naturalmente femenino”. Desde mi punto de vista no sólo de eso se trata. Si para la edificación del orden político moderno fue precisa una fuerte demarcación entre mundo público y privado y la reclusión doméstica de las mujeres, también es indudable que sólo un orden proclamado igualitario posibilitó la existencia de un espacio de enunciación para las demandas de las mujeres. Sin embargo, cuando efectivamente las mujeres ingresaron al espacio público en tiempos de las revoluciones burguesas, el proceso estaría marcado por la ambigüedad de la proclama igualitaria. Protagonistas, junto con los varones, durante el ciclo ascendente de las revoluciones, la construcción del nuevo orden burgués no necesitaba de ellas en el espacio público. Los jacobinos terminarían con la vida de Olympe de Gouges, las propias “tricoteuses” sumergieron en la locura a Théroigne de Méricourt, las dirigencias políticas de las revoluciones latinoamericanas consumaron la exclusión del espacio público

de las revolucionarias: ni Manuela Sáenz ni Juana Azurduy hallarían lugar, como no fuera el silencio, el apartamiento, la pobreza y el exilio.

18. Hasta aquí no ha sido preciso introducir la diferencia entre contrato de asociación y de sujeción, ni la distinción que Rousseau formula entre contrato social y formas de gobierno. Sin embargo es necesario señalar, tal como lo hace Bobbio que incluso los llamados contractualistas clásicos (Hobbes, Locke y Rousseau), quienes coinciden en destacar el carácter convencional del contrato y su emergencia como producto del acuerdo libre entre individuos libres e iguales mantienen algunas diferencias. Las variaciones se refieren a 1) las características atribuidas al estado de naturaleza, que se reúne en torno a tres temas clásicos. a) el carácter histórico o imaginario del estado de naturaleza, b) si este es de paz o guerra, c) si es un estado de aislamiento o bien social; 2) aquello que se refiere a la forma y contenido del contrato: a) si el contrato social es un contrato entre individuos en beneficio de la colectividad o en beneficio de un tercero, b) si al *pactum societatis* (entre los individuos) deba seguir un *pactum subjectionis* (entre el pueblo y el príncipe), c) si el contrato una vez estipulado puede ser anulado, y bajo qué condiciones; d) si el objeto del contrato sea la renuncia total o parcial de los derechos naturales; 3) aquellas que se refieren a la naturaleza del poder político como absoluto o limitado, incondicionado o condicionado, indivisible o divisible, irrevocable o revocable, etc. (Bobbio, 1986: p. 69).

19. Casi no es necesario hacer referencia al peso, del que Rousseau era perfectamente consciente, de las mujeres en el tránsito de la sociabilidad de antiguo régimen a la ilustrada. Mientras los salones de las preciosas formaban parte de las formas de relación propias del antiguo régimen, los salones del siglo XVIII, con una mujer como anfitriona, eran, como indica Vovelle, espacios privados que proporcionan un soporte a la aparición de una esfera pública, distinta de la de la monarquía y crítica hacia ella. Los salones del dieciocho eran, en verdad, espacios de sociabilidad intelectual masculina, espacios más libres, discusiones de hombres razonables. Los asistentes eran varones, a excepción de alguna mujer además de la anfitriona. En el salón de Mme. Geoffrin por ejemplo, los asistentes eran normalmente D'Alembert, Marivaux, Creutz, Galiani, Helvétius y Mlle. Lespinasse. Rousseau atestigua, en sus *Confesiones*: "Una de las cosas molestas que me ocurrían consistía en tener siempre autoras entre mis relaciones...". Entre los amigos de los duques de Luxembourg, a quienes Rousseau frecuentaba estaban "...el presidente Hénault, el cual relacionado con los autores participaba de sus defectos, lo mismo la señora Du Deffand y la señorita de Lespinasse, ambas muy relacionadas con Voltaire, e íntimas amigas de D'Alembert, con quien acabó por unirse la última..."(Rousseau, 1999: p. 508).

20. Dice Rousseau: “El mutuo deseo constituye el derecho, la naturaleza no conoce otro (...) en el matrimonio están ligados los corazones, pero no están esclavizados los cuerpos. Os debéis fidelidad, mas no condescendencia. Cada uno puede pertenecer al otro, pero ninguno debe pertenecerle sino cuanto fuere su voluntad (...) ni aun en el matrimonio es legítimo el deleite cuando no es común el deseo” (Rousseau, 1955: p. 335-6).

21. “¿Quién es un varón virtuoso? El que sabe vencer sus afectos porque sigue entonces su razón y su conciencia; cumple con su obligación, se mantiene en el orden y nada puede separarlo de él (...) Manda, Emilio en tu corazón y serás virtuoso...” (Rousseau, 1955: p. 312).

22. “¿Qué me importa mi condición en la tierra? ¿Qué me importa el país en que viviere? En cualquier parte donde haya hombres estoy entre mis hermanos; en cualesquiera donde no los hubiere estoy en mi casa. Mientras pudiere permanecer independiente y rico, tengo caudal para vivir y viviré (...) cuando sujetare mi caudal le abandonaré sin sentimiento, tengo brazos para trabajar y viviré. Cuando me faltaren mis brazos viviré si me dan de comer, moriré si me abandonan: lo mismo moriré si no me abandonan pues la muerte (...) es ley de la naturaleza...” (Rousseau, 1955: p. 352).

Spinoza: poder y libertad

⇒ Marilena Chauí*

1. La tradición

La tradición teológico-metafísica estableció un conjunto de distinciones con las que pretendía separar la libertad y la necesidad. Se decía que era “por naturaleza” lo que sucedía “por necesidad” y, al contrario, que era “por voluntad” lo que sucedía “por libertad”. Identificando lo natural y lo necesario por un lado, y lo voluntario y lo libre por el otro, la tradición fue llevada a afirmar que Dios, siendo omnipotente y omnisciente, no puede actuar por necesidad sino solamente por libertad y, por lo tanto, solamente por voluntad. Esto no significaba que la acción voluntaria no tuviera causa, y en cambio sí que la causa de la acción libre era distinta de la causa de los acontecimientos necesarios. La causalidad por necesidad era la causalidad eficiente, en la cual el efecto es necesariamente producido por la causa. En contrapartida, la causalidad por libertad era la causalidad final, en la que el agente opera escogiendo el fin. De esta manera, la necesidad natural era explicada como operación de la causa eficiente, en cuanto la libertad divina y humana era explicada como operación de la causa final. Por eso mismo, la acción voluntaria era considerada como acción inteligente y conciente, mientras la operación natural o necesaria era considerada como operación ciega y bruta, como un automatismo irracional.

* Profesora del Departamento de Filosofía, Universidad de São Paulo (USP), Brasil.

Identificando libertad y elección voluntaria, e imaginando los objetos de la elección como contingentes (esto es, como pudiendo ser o no ser, ser éstos u otros), la tradición teológico-metafísica afirmó que el mundo existe simplemente porque Dios así lo quiso o porque Su voluntad así lo decidió y lo eligió, y podría no existir o ser diferente de lo que es si Dios así lo hubiera escogido.

Si el mundo es contingente, porque es fruto de una elección contingente de Dios, entonces las leyes de la Naturaleza y las verdades (como las de la matemática) son en sí mismas contingentes, haciéndose necesarias sólo por un decreto de Dios, que las conserva inmutables. Así, la necesidad (esto es, lo que solamente puede ser exactamente tal cual es, siendo imposible que sea diferente de lo que es) se identifica con el acto divino de decretar leyes, o sea, la necesidad no es más que la autoridad de Dios, que decide arbitrariamente que, mientras así lo desee, 2 y 2 serán 4, la suma de los ángulos de un triángulo será igual a dos ángulos rectos, los cuerpos pesados caerán, los astros girarán elípticamente en los cielos, etc. Por Su Providencia, Dios puede hacer que tales cosas sean siempre de la misma manera -necesarias para nosotros, pero contingentes en sí mismas-, como también puede manifestar la omnipotencia de Su libertad haciéndolas sufrir alteraciones, como en el caso de los milagros. Se comprende entonces por qué tradicionalmente la libertad y la necesidad fueron consideradas como opuestas y contrarias, pues la primera ha sido imaginada como elección contingente de alternativas también contingentes, y la segunda como decreto de una autoridad absoluta.

Este conjunto de distinciones tradicionales tuvo un papel decisivo en la fundamentación de las teorías de la monarquía por derecho divino (o por gracia divina) y en las teorías iusnaturalistas.

La teoría de la monarquía absoluta por derecho divino es teocrática: el rey es soberano por la voluntad de Dios (o por la gracia divina), de quien recibe no sólo el poder sino también las marcas que lo hacen semejante al monarca celeste. Éste es una persona trascendente al universo, dotado de inteligencia omnisciente y de voluntad omnipotente, creador del mundo a partir de la nada, simplemente por un acto contingente de su voluntad que así lo quiso. De la misma manera, el monarca terrestre, escogido contingentemente por la voluntad divina, es aquella persona situada fuera y arriba de la sociedad, cuya voluntad tiene fuerza de ley y que, estando arriba de la ley, no puede ser juzgado por nadie.

En la tradición iusnaturalista el vínculo entre el derecho natural y la voluntad libre se desenvolvía en dos direcciones. La primera es la del derecho natural objetivo, según el cual la voluntad de Dios crea la Naturaleza como orden jurídico originario, decretando una justicia originaria que autoriza ciertas acciones y prohíbe otras (por ello el pecado original de Adán sería una trasgresión jurídica que heriría al derecho natural), por lo que nacemos con el sentimiento natural de lo justo y de lo injusto. Existe pues un orden jurídico natural que antecede al orden positivo, es decir, al orden jurídico-político, cuya calidad o perfección es evalua-

da por su proximidad o distancia con respecto al orden natural. El “buen régimen” y el “régimen político corrupto” son evaluaciones determinadas por el conocimiento del buen orden natural jurídico. La segunda dirección es la del derecho natural subjetivo, según el cual la razón y la voluntad distinguen al hombre de las meras cosas y lo hacen ser una persona cuyo derecho natural es “el dictado de la razón”, que le enseña cuáles son los actos conformes y cuáles son contrarios a su naturaleza racional. Ahora, es la idea de una naturaleza humana universal la que sirve de criterio para evaluar si el orden político está o no en conformidad con la Naturaleza, esto es, conforme con la naturaleza racional de los hombres. La teoría del derecho natural objetivo tiene su fundamento en la razón divina, mientras que la teoría del derecho natural subjetivo se funda en la naturaleza racional del hombre. En otras palabras, al voluntarismo de las teorías teocráticas del favor o gracia divinos, que sostienen la teoría de la monarquía por derecho divino, se contraponen el racionalismo jurídico iusnaturalista.

Si el fundamento último de las teorías absolutistas es la imagen de Dios como voluntad trascendente que actúa de forma contingente y que, gracias a un favor incomprensible, escoge al gobernante, en contrapartida el fundamento de la teoría del derecho objetivo es la trascendencia de la Naturaleza que crea un orden jurídico anterior al orden político. A su vez, el fundamento de la teoría del derecho natural subjetivo es la trascendencia de la Razón, que define al hombre como animal racional libre o como voluntad libre guiada por la razón, capaz de escoger entre el bien y el mal. Esta elección es contingente porque un acto es voluntario sólo si es una elección incondicionada o indeterminada, y únicamente la razón puede y debe guiar una elección para que sea naturalmente buena o la mejor. Es por un dictado de la razón que los hombres deciden pactar e instituir el Estado.

La filosofía spinoziana es la demolición del edificio filosófico político erigido sobre el fundamento de la trascendencia de Dios, de la Naturaleza y de la Razón. También se vuelve en contra del voluntarismo finalista que sostiene el imaginario de la contingencia en las acciones divinas, naturales y humanas. La filosofía de Spinoza demuestra que la imagen de Dios como intelecto y voluntad libre, y la del hombre como animal racional y como libre arbitrio, actuando conforme a fines, son imágenes nacidas del desconocimiento de las verdaderas causas y acciones de todas las cosas. Estas nociones forman un sistema de creencias y de prejuicios generado por el miedo y por la esperanza, sentimientos que dan origen a la superstición, alimentándola con la religión, y conservándola con la teología por un lado, y con el moralismo normativo de los filósofos por el otro.

2. La ontología de lo necesario y la identidad entre libertad y necesidad

Como ya observamos, la tradición teológico-metafísica que fundamenta a la tradición de la filosofía política se irguió sobre una imagen de Dios, fraguando a la divinidad como persona trascendente (esto es, separada del mundo); dotada de voluntad omnipotente y de entendimiento omnisciente; eterna (imaginando la eternidad como tiempo sin comienzo y sin fin); creadora de todas las cosas a partir de la nada (confundiendo a Dios con la acción de los artífices y artesanos); legisladora y monarca del universo, que puede, a la manera de un príncipe que gobierna a su placer, suspender las leyes naturales por actos extraordinarios de su voluntad (los milagros) y castigar o recompensar al hombre (creado por Él a Su imagen y semejanza, dotado de libre-arbitrio y destinatario preferencial de toda la obra divina de la creación). Esta imagen hace de Dios un super-hombre que crea y gobierna a todos los seres de acuerdo con los designios ocultos de Su voluntad, misma que opera según fines inalcanzables para nuestro entendimiento. Incomprensible, Dios se presenta con cualidades humanas superlativas: bueno, justo, misericordioso, colérico, amoroso, vengativo. Ininteligible, se ofrece por medio de imágenes de la Naturaleza, tomado como artefacto divino o criatura armoniosa, bella, buena, destinada a suplir todas las necesidades y carencias humanas, y regida por leyes que la organizan como orden jurídico natural.

Spinoza parte de un concepto muy preciso, el de sustancia, esto es, de un ser que existe en sí y por sí mismo, que puede ser concebido en sí y por sí mismo y sin el cual nada existe ni puede ser concebido. Toda sustancia es sustancia por ser causa de sí misma (causa de su esencia, de su existencia y de la inteligibilidad de ambas) y, al causarse a sí misma, causa la existencia y la esencia de todos los seres del universo. Causa de sí, la sustancia existe y actúa por su propia naturaleza, y por ello mismo es incondicionada. Ella es lo absoluto. O como demuestra Spinoza, es el ser absolutamente infinito, pues lo infinito no es lo que es sin comienzo y sin fin (mero infinito negativo), y sí lo que se causa a sí mismo y se produce a sí mismo incondicionadamente (infinito positivo).

Causa de sí inteligible en sí y por sí misma, la esencia de la sustancia absoluta está constituida por infinitos atributos infinitos en su género, esto es, por infinitas cualidades infinitas, siendo por ello una esencia infinitamente compleja e internamente diferenciada en infinitas cualidades infinitas. Existente en sí y por sí, esencia absolutamente compleja, la sustancia absoluta es potencia absoluta de auto-producción y de producción de todas las cosas. La existencia y la esencia de la sustancia son idénticas a su potencia o fuerza infinita para existir en sí y por sí, para ser internamente compleja y para hacer existir a todas las cosas. La identidad de la existencia, de la esencia y de la potencia substanciales es lo que llamamos eternidad: eterno, escribe Spinoza, es el ser en el que la esencia, la existencia y la potencia son idénticas. La eternidad, por lo tanto, no es un tiempo sin co-

mienzo y sin fin (mera eternidad negativa), sino la identidad del ser y del actuar (eternidad positiva que nada tiene que ver con el tiempo). Ahora bien, si una sustancia es lo que existe por sí y en sí por la fuerza de su propia potencia, la cual es idéntica a su esencia, y si ésta es la complejidad infinita de infinitas cualidades infinitas, se hace evidente que sólo puede haber una única sustancia o, en caso contrario, tendríamos que admitir un ser infinito limitado por otro ser infinito, lo que es absurdo. Existe por lo tanto una única e igual sustancia absolutamente infinita constituyendo el universo entero, y esa sustancia es eterna porque en ella ser y actuar son una sola y la misma cosa. Esa sustancia es Dios.

Al causarse a sí mismo, haciendo existir su propia esencia, Dios hace existir a todas las cosas singulares que Lo expresan porque son efectos de Su potencia infinita. En otras palabras, la existencia de la sustancia absolutamente infinita es, simultáneamente, la existencia de todo lo que su potencia genera y produce, pues, como demuestra Spinoza, en el mismo acto por el cual Dios es causa de sí, es Él también causa de todas las cosas. Se concluye por lo tanto que no hubo ni podría haber creación del mundo. El mundo es eterno porque expresa la causalidad eterna de Dios, aunque en él las cosas tengan duración, surgiendo y desapareciendo sin cesar o, mejor dicho, pasando incesantemente de una forma a otra.

Dios, demuestra Spinoza, no es la causa eficiente transitiva de todas las cosas o de todos sus modos, esto es, no es una causa que se separa de los efectos después de haberlos producido, sino que es causa eficiente inmanente de sus modos, no se separa de ellos, y sí se expresa en ellos y ellos Lo expresan. Existen así dos maneras de ser y de existir: la de la sustancia y sus atributos (existencia en sí y por sí) y la de los efectos inmanentes a la sustancia (existencia en otro y por otro). A esta segunda manera de existir Spinoza da el nombre de modos de la sustancia. Los modos o modificaciones son efectos inmanentes necesarios producidos por la potencia de los atributos divinos. A la sustancia y sus atributos, en cuanto actividad infinita que produce la totalidad de lo real, Spinoza da el nombre de Naturaleza Naturante. A la totalidad de los modos producidos por los atributos los designa con el nombre de Naturaleza Naturada. Gracias a la causalidad inmanente, la totalidad constituida por la Naturaleza Naturante y por la Naturaleza Naturada es la unidad eterna e infinita cuyo nombre es Dios. La inmanencia está concentrada en la expresión célebre *Dios sive Natura*: Dios, o sea, la Naturaleza.

De la inmanencia se deriva que la potencia o el poder de Dios no es sino la potencia o el poder de la Naturaleza entera. El orden natural no es un orden jurídico decretado por Dios y, en cambio, sí la conexión necesaria de causas y efectos producidos por la potencia inmanente de la sustancia. Así, lo que llamamos “leyes de la Naturaleza” no son decretos divinos, sino expresiones determinadas de la potencia absoluta de la sustancia. Nada nos impide, dice Spinoza en el *TTP*, llamar a estas leyes naturales como leyes divinas naturales o como derecho de la

Naturaleza, siempre que comprendamos que las leyes naturales son leyes divinas porque no son más que la expresión de la potencia de la sustancia. Si son ellas el derecho de la Naturaleza, entonces es preciso concluir que derecho y potencia son idénticos o, como escribe Spinoza, *jus sive potentia: derecho, o sea, poder*.

De los infinitos atributos infinitos de la sustancia absoluta conocemos dos: el Pensamiento y la Extensión. La actividad de la potencia del atributo Pensamiento produce un modo infinito, el Intelecto de Dios o la conexión necesaria y verdadera de todas las ideas, y produce también modificaciones finitas o modos finitos, las mentes o lo que vulgarmente se llama almas. La actividad de la potencia del atributo Extensión produce un modo infinito, el Universo Material, esto es, las leyes físicas de la Naturaleza como proporciones determinadas de movimiento y de reposo, y produce también modificaciones finitas o modos finitos, los cuerpos. Ideas y cuerpos, o mentes y cuerpos, son modos finitos inmanentes a la sustancia absoluta, expresándola de manera determinada, según el orden y conexión necesarias que rigen a todos los seres del universo. Todo lo que existe, por lo tanto, posee una causa determinada y necesaria para existir y ser tal como es: está en la esencia de los atributos causar necesariamente las esencias y potencias de todos los modos; está en la esencia de los modos infinitos encadenar ordenadamente las leyes causales universales que regulan la existencia y las operaciones de los modos finitos. Y todos los modos finitos, porque expresan la potencia universal de la sustancia, son también causas que producen efectos necesarios. Ello significa que no hay nada de contingente en el universo.

Para todo lo que existe hay una causa necesaria, y todo lo que no posee una causa determinada no existe. Todo lo que existe, existe por la esencia y potencia necesarias de los atributos y modos de Dios, y por eso todo lo que existe es doblemente determinado respecto a la existencia y a la esencia. Esto es, los modos finitos son determinados a existir y a ser debido a la actividad necesaria de los atributos divinos y debido al orden y conexión necesarios de las causas y de los efectos en la Naturaleza Naturada. Nada es indeterminado en el universo, pues la sustancia se autodetermina por su propia esencia y los demás seres son determinados por la potencia de la sustancia modificada.

Entonces, ¿qué son lo posible y lo contingente? Llamamos posible, explica Spinoza, a lo que vemos que ocurre, pero desconocemos las causas verdaderas y necesarias de su producción. Lo posible es nuestra ignorancia con respecto a la causa de algo. Llamamos contingente, explica el filósofo, a aquello cuya naturaleza es tal que nos parece que podría tanto existir como no existir, pues desconocemos la esencia de la cosa y no sabemos si debe o no existir. Lo contingente es nuestra ignorancia con respecto a la esencia de algo. Lo posible y lo contingente son, así, meramente subjetivos.

Se comprende entonces por qué en lugar de las distinciones tradicionales entre “por naturaleza / por voluntad” y “por necesidad / por libertad”, la única dis-

tinción verdadera admitida por Spinoza es la que existe en el interior de la propia necesidad: necesario por esencia y necesario por causa. Existe el ser necesario por su propia naturaleza o por su esencia -Dios- y hay seres necesarios por la causa -los seres singulares, efectos inmanentes de la potencia necesaria de Dios. Necesidad y libertad no son ideas opuestas, sino concordantes y complementarias, pues la libertad no es la indeterminación que precede a una elección contingente, ni es la indeterminación de esa elección. La libertad es la manifestación espontánea y necesaria de la fuerza o potencia interna de la esencia de la sustancia (en el caso de Dios) y de la potencia interna de la esencia de los modos finitos (en el caso de los humanos).

Decimos que un ser es libre cuando, por la necesidad interna de su esencia y de su potencia, en él se identifican su manera de existir, de ser y de actuar. La libertad no es pues elección voluntaria ni ausencia de causa (o una acción sin causa); tampoco la necesidad es un mandamiento, ley o decreto externos que forzarían a un ser a existir y actuar de manera contraria a su esencia. Esto significa que una política conforme con la naturaleza humana sólo puede ser una política que propicie el ejercicio de la libertad, y de esa manera poseemos desde ya un criterio seguro para evaluar los regímenes políticos según realicen o impidan el ejercicio de la libertad.

3. El ser humano como parte de la Naturaleza y el *conatus* como derecho/poder

Todo lo que existe expresa en un modo cierto (esto es, así y no de otra manera) y determinado (esto es, por esta conexión de causas y por ninguna otra) la esencia de la sustancia. Dado que la esencia y la potencia de la sustancia son idénticas, todo lo que existe expresa en un modo cierto y determinado la potencia de la sustancia. Ahora bien, la potencia substancial es la fuerza para producirse a sí misma y de forma simultánea producir necesariamente todas las cosas. Si éstas son expresiones ciertas y determinadas de la potencia substancial, entonces también son potencias o fuerzas que producen efectos necesarios. Así, las modificaciones finitas del ser absolutamente infinito son potencias de actuar o de producir efectos necesarios. A esta potencia de actuar, singular y finita, Spinoza da el nombre de *conatus*, esfuerzo de auto-perseveración en la existencia. El ser humano es un *conatus* y es por el *conatus* que él es parte de la Naturaleza o parte de la potencia infinita de la sustancia.

Para comprender la naturaleza humana como *conatus*, necesitamos comprender cómo Spinoza concibe a los seres humanos.

Unión de un cuerpo y una mente, los seres humanos no son sustancias creadas y sí modos finitos de la sustancia constituidos por modificaciones de la ex-

tensión y del pensamiento. Esto es, son efectos inmanentes de la actividad de los atributos substanciales. En otras palabras, como demuestra Spinoza, el hombre es una parte de la Naturaleza y expresa de manera cierta y determinada la esencia y la potencia de los atributos substanciales. Por lo que toca a su expresión de manera cierta, un ser humano es una singularidad que posee una forma singular y no otra, ninguna otra. Respecto a su expresión de manera determinada, la forma singular de un ser humano es producida por la acción causal necesaria de la Naturaleza Naturante (los atributos substanciales) y por las operaciones necesarias de los modos infinitos de los atributos, esto es, por las leyes de la Naturaleza Naturada (el mundo).

¿Qué es el cuerpo humano? Es un modo finito del atributo extensión constituido por una diversidad y pluralidad de corpúsculos duros, blandos y fluidos, relacionados entre sí por la armonía y el equilibrio de sus proporciones de movimiento y reposo. Es una singularidad, esto es, una unidad estructurada: no es un agregado de partes ni una máquina de movimientos, sino un organismo o unidad de conjunto, equilibrio de acciones internas interconectadas de órganos. En fin, es un individuo, ya que, como explica Spinoza, cuando un conjunto de partes interconectadas actúan en conjunto y simultáneamente como una causa única para producir un determinado efecto, esta unidad de acción constituye una individualidad. Sobre todo es un individuo dinámico, pues el equilibrio interno se obtiene por mudanzas internas continuas y por relaciones externas continuas, formando un sistema de acciones y reacciones centrípeto y centrífugo, de tal suerte que, por esencia, el cuerpo es relacional: constituido por relaciones internas entre sus órganos, por relaciones externas con otros cuerpos y por afecciones, esto es, por la capacidad de afectar a otros cuerpos y de ser por ellos afectado sin destruirse, regenerándose con ellos y regenerándolos. Un cuerpo es una unión de cuerpos (*unio corporum*), y esta unión no es una reunión mecánica de partes. En cambio, sí es la unidad dinámica de una acción común de sus constituyentes.

El cuerpo, estructura compleja de acciones y reacciones, presupone la intercorporeidad como originaria bajo dos aspectos: por un lado, porque él es, en tanto individuo singular, una unión de cuerpos; por el otro, porque su vida se realiza en la coexistencia con otros cuerpos externos. De hecho, no sólo el cuerpo está expuesto a la acción de todos los otros cuerpos exteriores que lo rodean y de los cuales necesita para conservarse, regenerarse y transformarse, sino que él mismo es necesario para la conservación, regeneración y transformación de otros cuerpos. Un cuerpo humano es tanto más fuerte, más potente, más apto a la conservación, a la regeneración y a la transformación, cuanto más ricas y complejas sean sus relaciones con otros cuerpos, esto es, cuanto más amplio y complejo sea el sistema de las afecciones corporales.

¿Qué es la mente humana? Un modo del atributo 'pensamiento', y por lo tanto una fuerza pensante o un acto de pensar. Como modo del pensamiento, la men-

te es una idea, pues los modos finitos del atributo pensamiento son ideas. Pero ¿qué es una idea sino un acto de pensamiento? Pensar es percibir o imaginar, raciocinar, desear y reflexionar. La mente humana es pues una actividad pensante que se realiza como percepción o imaginación, razón, deseo y reflexión. ¿Qué es el pensar, en esas varias formas? Es afirmar o negar algo, teniendo conciencia de ello (en la percepción o imaginación y en la razón) y teniendo conciencia de esa conciencia (en la reflexión). Esto significa que la mente, como idea o potencia pensante, *es* una idea que *tiene* ideas (las ideas que tiene la mente son los ideados, es decir, los contenidos pensados por ella). En otras palabras, porque es un ser pensante, la mente está natural y esencialmente volcada hacia los objetos que constituyen los contenidos o las significaciones de sus ideas. Es propio de su naturaleza estar internamente vinculada a su objeto (lo ideado), porque ella no es sino la actividad de pensarlo. Ahora bien, como demuestra Spinoza, el primer objeto que constituye la actividad pensante de la mente humana es su cuerpo, y por eso la mente es definida como idea del cuerpo. Y porque ella es el poder para la reflexión, la mente, conciente de ser conciente de su cuerpo, es también idea de la idea del cuerpo, o sea, es idea de sí misma o idea de la idea. Si el cuerpo humano es unión de cuerpos, la mente humana es conexión de ideas (*conexio idearum*). En otras palabras, la unión corporal y la conexión mental son las actividades que aseguran la singularidad individual.

Por primera vez en la historia de la filosofía, la mente humana deja de ser concebida como una sustancia anímica independiente, como alma meramente alojada en el cuerpo para guiarlo, dirigirlo y dominarlo. Modo finito del pensamiento, actividad pensante definida como conocimiento de su cuerpo y de los cuerpos exteriores por medio de su propio cuerpo (pues ella los conoce por la manera como afectan su cuerpo y por la manera como éste los afecta), y como conocimiento de sí misma, la mente humana no está alojada en una porción bruta de materia, sino que está unida a su objeto, a su cuerpo viviente. Esto significa que cuanto más rica y compleja sea la experiencia corporal (o el sistema de afecciones corporales), tanto más rica y compleja será la experiencia mental, o sea, tanto más la mente será capaz de percibir y comprender una pluralidad de cosas, pues, como demuestra Spinoza, nada ocurre en el cuerpo sin que la mente no se forme una imagen o una idea (aun si éstas son confusas, parciales y mutiladas). Y cuanto más rica la experiencia mental, más rica y compleja la reflexión, esto es, el conocimiento que la mente tendrá de sí misma. Evidentemente, el cuerpo no causa pensamientos en la mente, ni la mente causa las acciones corporales: ella percibe e interpreta lo que pasa en su cuerpo y en sí misma. Así, las afecciones corporales son los afectos de la mente, sus sentimientos y sus ideas. Unidos, cuerpo y mente constituyen un ser humano como singularidad o individualidad compleja en relación continua con todos los otros. La intersubjetividad es, por lo tanto, originaria.

Los individuos singulares son *conatus*, o sea, una fuerza interna que unifica todas sus operaciones y acciones para permanecer en la existencia; permanencia que no significa apenas permanecer en su propio estado, como la piedra, por ejemplo, sino regenerarse continuamente, transformarse y realizarse, como los vegetales y los animales. El *conatus*, demuestra Spinoza en la *Parte III* de la *Ética*, es la esencia actuante del cuerpo y de la mente.

¿Qué significa definirlo como esencia actuante? Significa en primer lugar decir que un ser humano no es la realización particular de una esencia universal o de una “naturaleza humana”, sino una singularidad individual por su propia esencia. En segundo lugar, que el *conatus* no es una inclinación o una tendencia virtual o potencial, sino una fuerza que está siempre en acción. En tercer lugar, significa que, en consecuencia, la esencia de un ser singular es su actividad, las operaciones y acciones que realiza para mantenerse en la existencia, y que esas operaciones y acciones son lógicamente anteriores a su distinción en irracionales o racionales, ciertas o equivocadas, buenas o malas. En cuarto lugar y sobre todo, la afirmación de que el *conatus* es la esencia actual de un ser singular nos lleva a comprender que las apetencias (en el cuerpo) y las voliciones (en la mente) que constituyen los deseos humanos no son inclinaciones o tendencias virtuales que se actualizarían cuando encontrasen una finalidad de realización, sino que son los aspectos actuantes del *conatus*, y por ello mismo causas eficientes determinadas por otras causas eficientes y no por fines. Del *conatus* se deriva, por lo tanto, la definición spinoziana de la esencia del hombre:

“El deseo (*cupiditas*) es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella” (*Ethica*, III, Def. I Definiciones de los Afectos).

Si el deseo es la esencia de un hombre singular en tanto que determinado a hacer algo, ello significa no sólo que esta esencia es una causa que produce efectos, sino también que estar determinado a hacer *alguna cosa* no es señal de ausencia de libertad, a menos que ésta última sea imaginada como un poder para hacer o no hacer *alguna cosa* por ser un poder indeterminado. Como explica Spinoza:

“(…) la libertad es una virtud o perfección; y, por tanto, cuanto supone impotencia en el hombre, no puede ser atribuido a la libertad. De ahí que no cabe decir que el hombre es libre, porque puede no existir o porque puede no usar la razón, sino tan sólo en cuanto tiene potestad de existir y de obrar según las leyes de la naturaleza humana. Cuanto más libre consideramos, pues, al hombre, menos podemos afirmar que puede no usar de la razón y elegir lo malo en vez de lo bueno (...) Por eso mismo llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón; porque, en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza (...) Pues la libertad (...) no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar” (T P, II, §§ 7 y 11).

Para la exposición de las ideas políticas de Spinoza conviene retener los siguientes aspectos de la teoría del *conatus*:

1) un individuo singular es una estructura compleja y dinámica de operaciones y acciones que lo conservan, regeneran y transforman, asegurando su permanencia en la existencia y no la realización particular de una esencia universal;

2) la complejidad individual corpórea conduce a dos consecuencias fundamentales: en primer lugar, siendo el individuo composición de individuos, se desprende que la Naturaleza puede ser definida como un individuo extremadamente complejo, compuesto de infinitos modos finitos de la extensión y del pensamiento, constituido por infinitas causalidades individuales y conservándose por la conservación de la proporcionalidad de sus constituyentes; en segundo lugar y con consecuencias decisivas para la política, así como el individuo es *unio corporum* y *conexio idearum*, y así como la Naturaleza es un inmenso individuo complejo, las *uniones corporum* y las *conexiones idearum* pueden, por la acción común, constituir un individuo complejo nuevo: la *multitudo* que, tanto en el *TTP* como en el *TP*, constituye el sujeto político, sin que sea necesario recurrir al concepto de contrato;

3) si el *conatus* define una esencia singular actuante, esto significa que los aspectos universales de *alguna cosa* no pueden constituir su esencia, sino ser apenas propiedades que ella comparte con otras. Estas propiedades universales y comunes son lo que Spinoza designa con el concepto de *noción común*, definida como aquello que es común a las partes y al todo, y que se encuentra en todas ellas. Sistema de relaciones necesarias de concordancia interna y necesaria entre las partes de un todo, la *noción común* expresa las relaciones intrínsecas de concordancia o conveniencia entre aquellos individuos que, por poseer determinaciones comunes, forman parte del mismo todo. Así, ser parte de la Naturaleza significa por un lado ser una esencia actuante singular que es una potencia de existir y actuar, y por el otro poseer cualidad, propiedades o aspectos comunes con otras esencias que participan del mismo todo. Por lo tanto, si la teoría del *conatus* como individualidad compleja nos permite comprender la génesis de la *multitudo* como cuerpo político, la teoría de la noción común nos permite comprender el por qué de la *multitudo* como sujeto político;

4) el *conatus* es la potencia interna que define la singularidad individual, y la potencia es una fuerza que puede aumentar o disminuir dependiendo de la manera en que cada singularidad se relaciona con otras al efectuar su trabajo de auto-conservación. La intensidad de la fuerza del *conatus* disminuirá si la singularidad es afectada por otras singularidades de manera tal que se hiciera enteramente dependiente de ellas, y aumentará si la singularidad no pierde independencia y autonomía al ser afectada por las otras y al afectarlas;

5) la disminución y el aumento de la fuerza del *conatus* indican que el deseo (*cupiditas*) puede realizarse adecuada o inadecuadamente. La realización es inadecuada cuando el *conatus* individual es apenas una causa parcial de las operaciones del cuerpo y de la mente, porque es determinado por la potencia de causas externas que lo compelen en esta o aquella dirección, dominándolo y disminuyendo su fuerza. La realización es adecuada cuando el *conatus* aumenta su fuerza por ser la causa total y completa de las acciones que realiza, relacionándose con las fuerzas exteriores sin que sea impelido, dirigido o dominado por ellas;

6) el nombre de la inadecuación es *pasión* (la pasividad frente al poderío de las fuerzas externas); el nombre de la adecuación es *acción* (la actividad autónoma que coexiste con las fuerzas externas sin someterse a ellas). Spinoza es enfático al demostrar que tanto en la inadecuación-pasión como en la adecuación-acción el *conatus* está siempre operando, de tal suerte que los humanos singulares se esfuerzan siempre para conservarse, ya sea pasiva o activamente. La causa de la inadecuación-pasión es la imaginación, esto es, el conocimiento de las cosas por intermedio de imágenes confusas, parciales y mutiladas que, manteniéndonos en la ignorancia de las causas verdaderas de las cosas y de sus acciones, nos llevan a inventar explicaciones, cadenas causales e interpretaciones que no corresponden a la realidad. La causa de la adecuación es el conocimiento racional y reflexivo, que nos lleva a conocer la génesis necesaria de las cosas, su orden y sus conexiones necesarias, sus esencias y su sentido verdadero. En la pasión, porque el deseo está determinado por las causas externas, los hombres son contrarios los unos a los otros, cada cual imaginando no sólo que su vida depende de la posesión de las cosas exteriores, sino sobre todo que tal posesión debe ser exclusiva, aunque para ello sea necesario destruir a otros hombres que disputan la posesión de un bien. En la acción, porque el deseo es internamente autodeterminado y no depende de la posesión de cosas exteriores, los hombres conocen las nociones comunes, esto es, reconocen lo que poseen en común con otros, descubren en qué pueden estar de acuerdo y en qué pueden ser útiles los unos a los otros, y comprenden cómo pueden convivir en paz, seguridad y libertad.

Spinoza es un racionalista. La realidad es enteramente inteligible y puede ser plena y totalmente conocida por la razón humana-, pero no es un intelectualista, pues no admite que baste tener una idea verdadera de algo para que eso nos lleve de la inadecuación-pasión a la adecuación-acción, o sea, para que se transforme la cualidad de nuestro deseo (él escribe en la *Parte IV* de la *Ética*: no deseamos una cosa porque sea buena, ni le tenemos aversión porque es mala; es buena, sí, porque la deseamos, y es mala porque le tenemos aversión). Además, tampoco admite que pasemos de la pasión a la acción por un dominio de la mente sobre el cuerpo, ya que o somos pasivos de cuerpo y mente o somos activos de cuerpo y mente; a un cuerpo pasivo corresponde una mente pasiva y a un cuerpo ac-

tivo una mente activa. Tampoco pasamos de la inadecuación-pasión a la adecuación-acción por un dominio que la razón pueda tener sobre el deseo, pues, como demuestra en la *Ética*, una pasión solamente es vencida por otra pasión más fuerte y contraria, y no por una idea verdadera.

El paso de la inadecuación-pasión a la adecuación-acción depende del juego afectivo y de la fuerza del deseo. Imágenes e ideas son interpretaciones de nuestra vida corporal y mental, y del mundo que nos rodea. Lo que pasa en nuestro cuerpo -las afecciones- es sentido por nosotros bajo la forma de afectos (alegría, tristeza, amor, odio, miedo, esperanza, cólera, indignación, celos, gloria), y por eso no existe ni imagen ni idea que no posea contenido afectivo y no sea una forma de deseo. Son tales afectos, o la dimensión afectivo-deseante de las imágenes y de las ideas, los que aumentan o disminuyen la intensidad del *conatus*. Esto significa que solamente el cambio en la cualidad del afecto puede llevarnos al conocimiento verdadero y no lo inverso, y es por ello que un afecto sólo es vencido por otro más fuerte y contrario, y no por una idea verdadera. Una imagen-afecto o una idea-afecto son pasión cuando su causa es una fuerza externa, y son acción cuando su causa somos nosotros mismos, o mejor dicho, cuando somos capaces de reconocer que no hay causa externa para el deseo, sino tan sólo interna. Los afectos o deseos no poseen todos la misma fuerza o intensidad: algunos son débiles o debilitadores del *conatus*, mientras que otros son fuertes o fortalecedores del *conatus*. Son débiles todos los afectos nacidos de la tristeza, pues ésta es definida por Spinoza como el sentimiento de que nuestra potencia de existir y de actuar disminuye como consecuencia de una causa externa; son fuertes los afectos nacidos de la alegría, esto es, del sentimiento de que nuestra potencia de existir y de actuar aumenta como consecuencia de una causa interna. Así, el primer movimiento de fortalecimiento del *conatus* ocurre cuando se pasa de las pasiones tristes a las pasiones alegres, y es en el interior de las pasiones alegres que, fortalecido, se puede pasar a la acción, esto es, al sentimiento de que el aumento de la potencia de existir y actuar depende apenas de sí mismo como causa interna. Cuando el conocimiento racional y reflexivo son sentidos como una alegría mayor que cualquier otra, esa alegría es el primer instante del pasaje a lo verdadero y a la acción. La ética y la política transcurren en este espacio afectivo del *conatus-cupiditas*, del cual dependen por un lado la pasión y el imaginario, y por el otro la acción y el conocimiento verdadero.

Conatus es lo que la filosofía política spinoziana designa con el concepto de derecho natural:

“Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su natura-

leza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder” (TP, II, § 4).

Dios *sive natura e jus sive potentia* son los fundamentos del pensamiento político Spinoziano.

4. La experiencia política

Desde el punto de vista político, la teoría spinoziana del *conatus* apunta dos problemas a ser resueltos, y al mismo tiempo orienta su solución y también sustenta la formulación de las principales ideas políticas de Spinoza.

El primer problema es el siguiente: si el *conatus* es el deseo de auto-conservación, si el derecho natural es la potencia individual como parte de la potencia de la Naturaleza entera, si esta potencia es una libertad natural que se extiende hasta donde tiene fuerzas para extenderse sin que nada le prohíba o cohíba la acción, ¿cómo explicar que los hombres puedan vivir en servidumbre? Más importante aún: si el *conatus* es deseo, ¿cómo explicar que los hombres deseen la servidumbre y la confundan con la libertad? Así, el primer problema que el pensamiento político debe resolver se refiere a la génesis del sometimiento y de la dominación.

El segundo problema es exactamente inverso al primero. De hecho, el *conatus* de la mente humana es el deseo de conocer, y su fuerza aumenta cuando pasa del conocimiento imaginativo -o de un sistema de creencias y prejuicios sin fundamento en la realidad- al conocimiento racional de las leyes de la Naturaleza y al conocimiento reflexivo de sí misma y de su cuerpo como partes de la Naturaleza. Spinoza demuestra que uno de los efectos más importantes de la pasión es motivar que los hombres se hagan contrarios los unos a los otros, porque los objetos del deseo son imaginados como posesión o propiedad de uno de ellos y cada uno imagina que se fortalecería si pudiera debilitar a los otros y privarlos de lo que desean. El estado de Naturaleza es esa guerra ilimitada de todos contra todos, pues es natural y necesario que cada uno, buscando fortalecer su propio *conatus*, desee el aumento de su propia fuerza y de su propio poder, y juzgue que para tal fin necesita disminuir el poder de los demás. Si esto es así en la pasión o en la imaginación, Spinoza demuestra que, bajo la conducta de la razón y en la acción, los hombres no se combaten los unos a los otros, pues conociendo las nociones comunes (o las propiedades comunes a las partes de un mismo todo) saben que es mediante la concordancia y por medio de la paz que cada uno y todos aumentarán la fuerza de sus *conatus* y su propia libertad. En otras palabras, la razón enseña que es necesario fortalecer lo que los hombres poseen en común o lo que comparten naturalmente sin disputa, pues en ello reside el aumento de la vida y de la libertad de cada uno. Así, dice Spinoza, si todos los hombres fuesen

conducidos por la razón, no necesitarían de la política para vivir en paz y en libertad.

De tal forma, el *conatus* parece generar dos efectos opuestos: la servidumbre como precio de la vida en común, o el aislamiento de los hombres racionales como precio de la libertad. En el primer caso, la política es un fardo amenazador; en el segundo, inútil. Sin embargo, este planteamiento es falaz. En ningún momento Spinoza afirma que la política está instituida por la razón, lo que tornaría inexplicable a la servidumbre. Por el contrario, considera la dominación tan natural como la libertad, planteando como un axioma que “en la Naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida” (E. IV, ax. 1). Con todo, no por ello afirma que la vida política está instituida contra la razón, lo que la haría inútil e inclusive peligrosa para los hombres racionales. Por el contrario, no sólo afirma en la *Ética* y en el *TP* que el hombre racional desea la compañía de otros hombres, sino que además declara que sólo en la vida política el hombre vive una vida propiamente humana. Lo que los problemas apuntados indican, también afirmado en la apertura del *TP*, es que no se trata de encontrar la génesis de la política en la razón y sí en el *conatus-cupiditas*, sea él racional o pasional.

“(…) todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y los fundamentos naturales del estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres” (*TP*, I, § 7).

De la naturaleza común de los hombres, esto es, de su condición, deben ser deducidos los fundamentos naturales del poder (*fundamenta naturalia imperii*). Por naturaleza, dicen la *Ethica*, el *TTP* y el *TP*, los hombres no son contrarios a las luchas, al odio, a la cólera, a la envidia, a la ambición o a la venganza. Nada de lo que les aconseja la *cupiditas* es contrario a su naturaleza y, por naturaleza, “todos los hombres desean gobernar y ninguno desea ser gobernado”. La cuestión puede ser planteada así: la experiencia muestra que todos los hombres, “sean bárbaros o cultivados”, establecen costumbre y se dan un estatuto civil, pero no lo hacen porque la razón así lo determina, sino porque la *cupiditas* así lo desea. Resta saber si la razón puede encontrar las causas y los fundamentos de lo que le muestra la experiencia. ¿Puede la razón determinar cómo y por qué los hombres son capaces de vida social y política?

La respuesta presupone en primer lugar el abandono del racionalismo jurídico que caracterizaba a las teorías del derecho natural, y en segundo lugar del efecto de estas teorías, esto es, de la distancia entre teoría y práctica. De hecho, el racionalismo jurídico partía de la idea de una naturaleza humana racional, capaz de dominar apetencias y deseos. Al respecto Spinoza escribe en la apertura del *TP*:

“Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe. En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran” (TP, I, §1).

Esta imagen de una naturaleza humana inexistente que sería el fundamento de la política produce un efecto inmediato:

“De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía (...) En consecuencia (...) entre todas las ciencias que se destinan al uso, la teoría política es la más alejada de su práctica (...) nadie es menos idóneo para gobernar el estado que los filósofos” (TP, I, § 1).

La subversión spinoziana no se interrumpe ahí. Si no es en la razón donde debemos buscar el origen de la política, no es en la moral que habremos de encontrar la causa de la estabilidad y seguridad de un régimen político:

“(...) un Estado cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos negocios sólo son bien administrados, si quienes los dirigen quieren hacerlo con honradez, no será en absoluto estable (...) Pues para la seguridad del Estado no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal de que sean bien administradas. En efecto, la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado es la seguridad” (TP, I, § 6).

En un tono que recuerda a Maquiavelo, Spinoza afirma que la paz, la estabilidad y la libertad políticas no dependen de las virtudes morales de los gobernantes y sí de la cualidad de las instituciones públicas, que los obligan a actuar en favor de la Ciudad y no en contra de ella, independientemente del hecho de que sean hombres dominados por la pasión o guiados por la razón. Si la génesis de la vida política no se encuentra en la voluntad de Dios, ni en la razón y virtud de los hombres, y si el derecho natural es una potencia de existir y actuar que desconoce el bien y el mal, lo justo e injusto, entonces, ¿dónde localizar la causa de lo político? Esta causa es el propio derecho natural.

De hecho, el *conatus* desconoce valores y, en el estado de Naturaleza, nada prohíbe que los hombres sean contrarios los unos de los otros, envidiosos, coléricos, vengativos o asesinos. Sin embargo, el *conatus* está sometido a una ley natural y está siempre determinado por ella: la de lo útil. Aunque la imaginación de los hombres pasionales desconozca la verdadera utilidad (conocida por los hom-

bres racionales), el principio de la utilidad determina sus acciones, una vez que lo útil no es sino lo que es sentido como auxilio para la auto-conservación. En el estado de Naturaleza, lo útil genera en los hombres dos clases de reconocimientos: en primer lugar, que la guerra de todos contra todos no fortalece a nadie y debilita a todos, pues viviendo bajo el miedo recíproco nadie es señor de sí, ni libre; en segundo lugar, reconocen que para sobrevivir cada uno necesita de muchas cosas que solo no puede conseguir, pero que las obtendría en cooperación con otros. Así, lo útil enseña al *conatus* que es bueno librarse del miedo, adquirir seguridad y cooperar “de modo que puedan gozar de la mejor manera el propio derecho natural de actuar y vivir, sin daño para sí y para los otros”. (*TTP*, XVI) O como dice sin moralismo Spinoza, los hombres pasan del estado de Naturaleza al Estado civil cuando descubren que les es más ventajoso cambiar muchos miedos por un único temor, aquel inspirado por la ley.

Si la vida política nace para que los hombres puedan gozar mejor su derecho natural, esto significa no sólo que el derecho natural es la causa de la política, sino que también es una causa eficiente inmanente al derecho civil y que éste no puede suprimirlo sin suprimirse. Ahora bien, una de las marcas más indelebles del derecho natural es que por él todos los hombres desean gobernar y ninguno desea ser gobernado. Si el derecho civil nace para dar eficacia al derecho natural, entonces, la vida política en la cual el derecho civil realiza mejor el derecho natural es aquella en la que el deseo de gobernar y no ser gobernado puede concretarse. La forma política de esa realización es la democracia, y por eso, alejándose de la tradición de la filosofía política que siempre juzgó a la monarquía como la primera forma política, Spinoza afirma que la “democracia es el más natural de los regímenes políticos” o el *absolutum imperium*, el poder absoluto.

El derecho natural es pues la causa eficiente inmanente del derecho civil, y éste es el derecho natural colectivo o el derecho natural de la *multitudo*, esto es, de la masa como agente político: el derecho de la Ciudad es definido por la potencia de la masa (*potentia multitudinis*), que es conducida de algún modo por el mismo pensamiento, y esa unión de las mentes no puede ser concebida si la Ciudad no tiene por objeto realizar aquello que se espera útil según lo que la razón enseña a todos los hombres (*TP*, III, § 2).

Aparentemente, la instauración de la Ciudad es una convención. Tanto es así, que en cada Ciudad los mismos actos serán juzgados de manera diversa según la ley. En otras palabras, el derecho civil y los deberes civiles parecen ser producto de una convención arbitraria o de una norma convencional, convenida entre los hombres a partir de ciertos criterios de utilidad común. A primera vista, los textos spinozianos permiten esta lectura. No obstante sabemos que Spinoza declara distinguirse de Hobbes porque al contrario de éste conserva el derecho natural al interior del derecho civil, lo que significa tanto que el derecho civil prolonga el derecho natural, como que la vida política es la vida natural en otra dimensión.

Lo que está en juego aquí es la discusión milenaria acerca de la fundación política a partir de su determinación por la Naturaleza o de su producción por una convención - *physis* o *nomos*. La determinación de lo justo y de lo injusto, del crimen y del bien común, sólo ocurre después de la instauración de la ley, y por lo tanto tales valores no pueden en este nivel ser naturales. Sin embargo, sería tomar la causa por el efecto si dijésemos que el convencionalismo derivado de la ley define el ser mismo de la ley. Ésta instituye lo político fundándose en la naturaleza humana, definida como una parte de la Naturaleza y como potencia natural o deseo.

La cuestión de la génesis de lo social y de lo político no es la de la distribución de ciertos bienes para regular la igualdad o la desigualdad naturales, pues este momento regulador del reparto de bienes es posterior al advenimiento de la ley, y más aún, es determinado por ella de tal manera que, por ejemplo, la forma monárquica exige, como condición de su conservación, la propiedad nacional del suelo y de los productos del comercio, mientras que la forma aristocrática deberá proteger la propiedad privada de los bienes. La cuestión fundadora concierne a la participación en el poder y a la distribución de la potencia colectiva en el interior de la sociedad creada por ella. La potencia individual es natural, y la ley viene a darle un nuevo sentido al hacerla ya no simple parte de la Naturaleza, sino parte de una comunidad política. La ley determina el reparto de los bienes porque determina primero la forma de la participación en el poder.

“Si la sociedad concede a alguien el derecho y, por tanto, la potestad de vivir según su propio sentir, cede *ipso facto* algo de sus derechos y lo transfiere a quien dio tal potestad. Pero, si concedió a dos o más tal potestad de vivir cada uno según su propio sentir, dividió automáticamente el Estado. Y si, finalmente, concedió esa misma potestad a cada uno de los ciudadanos, se destruyó a sí misma y ya no subsiste sociedad alguna, sino que todo retorna al estado natural. Todo ello resulta clarísimo por cuanto precede.

Por consiguiente, no hay razón alguna que nos permita siquiera pensar que, en virtud de la constitución política, esté permitido a cada ciudadano vivir según su propio sentir; por tanto, este derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez, cesa necesariamente en el estado político. Digo expresamente *en virtud de la constitución política*, porque el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad. El hombre, insisto, en ambos estados es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir (*ratio vivendi*). Lo cual, por cierto, no suprime la facultad que cada uno tiene de juzgar; pues

quien decidió obedecer a todas las normas de la sociedad, ya sea porque teme su poder o porque ama la tranquilidad, vela sin duda, según su propio entender, por su seguridad y su utilidad” (*TP*, III, § 3).

Este largo texto determina la equivalencia entre el derecho y el poder de la soberanía, cada uno extendiéndose hasta donde se extiende el otro. Además, si la potencia soberana y el derecho de la soberanía son definidos por la potencia colectiva, ésta no se confunde no obstante con la suma de las potencias individuales tomadas aisladamente, pues la potencia no es tomada aritméticamente sino geoméricamente. En otras palabras, la proporcionalidad define la forma del régimen político porque define la forma del ejercicio del poder a partir de la manera en la que la soberanía es instituida y de las relaciones que a partir de ella se establecen entre los miembros del cuerpo político. En suma, la potencia de la soberanía es medida por su inconmensurabilidad frente a la simple suma de los poderes individuales. Hay una relación inversamente proporcional entre la potencia civil y la individual: la ciudad es tanto más poderosa cuanto mayor sea su potencia, comparada con la de los individuos aislados, y será tanto menos poderosa cuanto menor sea su potencia, comparada con la de sus ciudadanos, sin existir mayor peligro para la Ciudad que la pretensión de algunos particulares, en tanto que particulares, de auto-enarbolarse como defensores de la ley.

La instauración de la Ciudad es una fundación de inédita potencia, y Spinoza ya anticipaba la deducción de sus formas políticas: la transferencia de la soberanía a uno solo identifica la Ciudad con un único hombre en quien la Ciudad queda concentrada. Todos los otros ciudadanos son así reducidos a la impotencia. Se trata de la monarquía, donde la proporcionalidad se encuentra próxima a cero. La transferencia de la soberanía a algunos divide a la Ciudad, pues la soberanía acaba reposando en una parte del cuerpo social y despoja a la otra de todo el poder. Estamos hablando de la aristocracia. La soberanía se transfiere para cada uno de los individuos. Ya no hay Ciudad, sino regreso al estado de naturaleza -estado de guerra, la autodestrucción de la vida política. En las entrelíneas de este discurso podemos leer la peculiaridad de la democracia y de su proporcionalidad. En ella la soberanía no es transferida a nadie ni se encarna en algunos, sino que está distribuida en el interior del cuerpo social y político, participando todos en ella sin que sea repartida o fragmentada entre sus miembros. Así, más que por la diferencia frente a la monarquía y a la aristocracia, es por oposición al proceso de autodestrucción de la Ciudad que mejor se revela la democracia, pues en ella la soberanía no se encuentra dividida, sino que simplemente hay partícipes. En la democracia se mantiene integralmente el principio fundador de la política, a saber, que la potencia soberana es tanto mayor cuanto menor la potencia individual de sus miembros, y sobre todo según la afirmación del *TTP*, que la vida política transcurre en un espacio en donde los conciudadanos decidieron actuar de común acuerdo o actuar en común, pero en donde no abdicaron a su derecho natural de pensar y juzgar individualmente.

No obstante, si la ley está fundada en la Naturaleza y si es la potencia natural la que determina la proporcionalidad de la ley, Spinoza opera una inversión en la deducción y la ley viene a emerger como fundamento del propio derecho natural. Por esta razón, el texto anteriormente citado garantizaba simultáneamente que el derecho natural desaparecía con el derecho civil, y que éste no suprimía aquél. Para comprender esta inversión del discurso necesitamos percibir que una nueva cuestión entra en escena. Gracias a ella entenderemos no sólo la cuestión de la proporcionalidad, sino también lo que hace que una experiencia sea política. Lo que ahora entra en escena es el fenómeno de la opresión.

“Ahora bien, en el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula (...) el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que puedan habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues, cuantos más sean los que así se unen, más derechos tienen todos juntos (...) Allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente, es cierto que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto los demás juntos son más poderosos que él; es decir que ese tal no posee realmente sobre la naturaleza ningún derecho fuera del que le otorga el derecho común; y que, por otra parte, cuanto se le ordena por unánime acuerdo, tiene que cumplirlo o puede ser forzado a ello” (*TP*, II, §§ 15 y 16).

El derecho natural, una vez definido de forma negativa -no ser señor de sí-, es algo que no existe o que sólo tiene existencia como opinión, ya que, para Spinoza todo lo que es definido sólo de forma negativa no tiene existencia concreta. Si el estado de Naturaleza define a los hombres por lo que no son - no son señores de sí-, entonces los define abstractamente y no concretamente. Así se comprende la afirmación del *Tratado Político* de que sólo en la Ciudad los hombres viven una vida concreta o propiamente humana. Un derecho o potencia sólo existe realmente cuando puede ser conservado y ejercido, pues Spinoza no define la potencia como virtualidad, sino como un poder actual. Ahora bien, en el estado de naturaleza no hay derecho de naturaleza efectivo. Esta distinción entre el estado de naturaleza y el derecho de naturaleza es fundamental. El estado de naturaleza es real: el hombre es una parte de la Naturaleza causada por otras e interactuando con ellas. Sin embargo, esta “parte de la Naturaleza” es algo abstracto, pues no nos dice lo que es una parte humana de la Naturaleza. Como parte de la Naturaleza, el hombre es un *conatus* como otro cualquiera, pero su potencia es inexistente porque en ese nivel no encuentra medios para conservarla. Como de-

muestra la *Ética*, el hombre es una parte de la Naturaleza cuya fuerza es infinitamente menor que la de todas las otras que lo rodean, actuando sobre él. Por otro lado, el *TP* retoma la demostración hecha en la *Ética* de que, en tanto que seres pasionales, los hombres se dividen y nada tienen en común sino el deseo de dominar a los demás, para que vivan según las pasiones de sus dominadores. Ese estado de guerra es pues un estado universal definido por el deseo de que el otro sea un alter ego y por la necesidad consecuente del ejercicio recíproco de la opresión.

La opresión define simultáneamente el estado de naturaleza y su límite. El derecho natural se extiende hasta donde se extiende la potencia de cada uno, y por principio es ilimitado. Todo deseo que llega a su cumplimiento efectivo define el alcance de la potencia natural. Este deseo, ilimitado por principio, es concretamente limitado. Más aún: engendra un circuito de opresión recíproca de tal forma que el miedo a la destrucción personal suplanta a todos los otros afectos. Así, el miedo, como demuestra la *Ética*, es una pasión triste y odiosa que por eso frena, debilita y aniquila a la potencia individual. He aquí por qué el derecho natural, estando separado de aquello que permite su realización efectiva, es decir, por ser una abstracción, da lugar a una igualdad fantasmagórica que se realiza bajo la forma real de la desigualdad absoluta: porque todos temen a todos (en esto son iguales), cada uno aspira a oprimir a todos los otros (en esto se hacen desiguales).

Es necesaria una atención especial para que podamos comprender el significado de la identificación operada por Spinoza entre derecho natural y abstracción. El derecho natural no es abstracto en el sentido de que definiría a la condición humana haciendo abstracción de la vida civil, esto es, definiendo cómo serían los hombres si no existiera la sociedad. Tampoco es una abstracción en el sentido de una hipótesis lógica necesaria para la deducción del advenimiento de lo social y de lo político. El derecho natural es una abstracción en el sentido spinoziano del término, esto es, como todo aquello que se encuentra separado de la causa originaria que le confiere sentido y realidad. En el estado de naturaleza, el derecho natural (potencia de conservación) se encuentra separado de su poder vital. El derecho natural, definido como potencia de la Naturaleza entera, es una realidad concreta. Y definido como potencia de cada parte de la Naturaleza también es concreto, pues su positividad resulta de aquélla que el todo posee. Sin embargo, visto que la potencia de la naturaleza no se confunde con las leyes de la razón y de las voliciones humanas, esta potencia no está todavía suficientemente determinada para definir lo que es un derecho natural humano. En esta perspectiva, en el estado de naturaleza el derecho natural tiene realidad (el hombre es parte de la Naturaleza), pero esta realidad es abstracta (el derecho natural define un deseo de poder que se consume en la impotencia). La situación del derecho natural en el estado de naturaleza es exactamente aquélla en que cada uno, deseando para sí todo el poder, trabaja para oprimir a todos los otros que se le aparecen, inevitablemente, bajo el ropaje del enemigo, esto es, como causa de miedo y de odio, y por lo tanto de tristeza y de debilitamiento del *conatus*. Por otro lado, no pudiendo ca-

da uno alcanzar el pleno poder, sucumbe víctima de su propia apetencia. Es en este sentido que el derecho natural se ofrece como una realidad abstracta, determinada por operaciones imaginarias de ejercicio de la potencia, que son en realidad manifestaciones de impotencia. Movido por el miedo a los otros y por la esperanza de aplastarlos, el estado de Naturaleza revela la precariedad e inexistencia del derecho natural cuando, precariamente, la potencia es ejercida como violencia.

Estado de naturaleza y derecho natural no presuponen, por lo tanto, *aislamiento* sino *soledad* enraizada en una intersubjetividad fundada en el aniquilamiento y en el miedo recíprocos. Que Spinoza use los términos soledad, servidumbre y barbarie como sinónimos es suficiente para que percibamos cuál es el carácter específico de la abstracción de una potencia que sólo puede cumplirse con la muerte de los otros. Con todo, si la desigualdad real engendrada por el derecho natural no fuese la forma imaginaria de la igualdad, he aquí el argumento spinoziano decisivo, el derecho civil sería imposible. Al mismo tiempo, comprendemos por qué la ley no parte de la regulación de la posesión o propiedad, sino que la antecede, pues de no ser así, legitimaría la violencia y jamás inauguraría el poder. En el estado de Naturaleza, la situación indeterminada de las partes, que son todas iguales y no llegan a alcanzarse como singularidades determinadas, hace que todo sea común a todos y, por eso mismo, que todo sea codiciado y envidiado igualmente por todos. Así, la igualdad indeterminada o abstracta produce la desigualdad absoluta, de tal suerte que la instauración de la Ciudad correspondió al momento en el que la determinación de la singularidad de cada una de las partes podría ser reconocida por todas las otras, justamente porque la fundación social y política define lo que les es verdaderamente común, que permanecía ignorado en la indeterminación natural.

El derecho civil, reconocimiento social de la potencia individual, es concreto y positivo en la medida exacta en la que el derecho natural es abstracto y negativo. He aquí el por qué, después de todo, la ley funda el propio derecho natural al fundar el derecho civil, pues sólo por mediación de este último el primero puede concretarse. Justamente porque la ley conserva el derecho natural transformándolo, la cuestión de lo político será para Spinoza una cuestión de proporcionalidad.

En efecto, la ley puede deshacer aquello que ella misma instituyó. Esto significa que la ley capaz de mantener la instauración es aquella capaz de delimitar las fronteras del derecho natural y del derecho civil, y de impedir que éste vuelva a la situación precaria del primero. Esta conclusión conduce a otras tres: la primera es que el acto de fundación de la Ciudad se inscribe en una necesidad natural indeterminada que la ley determina, confiriéndole una realidad que no posea antes de tal fundación. La segunda es que la ley sólo es posible porque retoma aquello que ya estaba puesto en la naturaleza humana, esto es, la pasión y los conflictos. Este retomar, sin embargo, sólo es posible porque la ley viene a dar reali-

dad a una razón operante que actúa en lo real, sin que su imaginación tenga percepción de ella, y que define lo útil como aquello que favorece la conservación del ser, de hecho impedido por la opresión, pues, como dirá el *Capítulo 9* del *TP*, “querer establecer la igualdad entre desiguales es un absurdo”. Finalmente, en tercer lugar, dado que el derecho natural es efectivo por el derecho civil, lo social vive bajo el riesgo permanente de que el primero usurpe al segundo, esto es, de que la potencia individual quiera tomar el lugar de la soberanía: cuestión perfectamente comprensible, visto que la vida política no es inaugurada como un acto de la razón sino como racionalidad operante en el interior de las pasiones. El derecho natural no es contrario a las luchas, al odio, a la cólera y al engaño, que son “aconsejados por la apetencia”, visto que “la Naturaleza no está sometida a las leyes de la razón humana que tienden únicamente a la utilidad verdadera y a la conservación de los hombres”. En otras palabras, el advenimiento de la vida social y política no es el advenimiento de la “buena razón” humana que dominará las pasiones, condenará los vicios, eliminará los conflictos y establecerá definitivamente la paz y la concordia entre los hombres.

A partir de estas conclusiones se impone otra, a saber, que la Ciudad no cesa de instituirse. En efecto, la Ciudad es habitada por un conflicto entre la potencia colectiva y la potencia individual que, como todo conflicto, según la *Ética* sólo puede ser resuelto si una de las partes tiene poder para satisfacer y limitar a la otra, pues una pasión nunca es vencida por una razón o por una idea, sino por otra pasión más fuerte que ella. Así, a cada momento la ley tiene que ser reafirmada, porque en cada momento el deseo de opresión, que define al derecho natural, reaparece en el interior del derecho civil.

“(…) todo el mundo desea que los demás vivan según su propio criterio, y que aprueben lo que uno aprueba y repudien lo que uno repudia. De donde resulta que, como todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden por oprimirse unos a otros; y el que sale victorioso, se vanagloria más de haber perjudicado a otro que de haberse beneficiado él mismo” (*TP*, I § 5).

Esto explica por qué Spinoza demuestra que el enemigo político es siempre interno y sólo ocasionalmente externo, pues el enemigo es nada más que el derecho natural de uno o de algunos particulares, que operan con el fin de conseguir un poderío de tal envergadura que les permita tomar el lugar de la soberanía. Este riesgo no depende de la buena o mala institución de la Ciudad -toda Ciudad contiene tal peligro- y sí de la capacidad que la potencia soberana tenga o no para controlar aquello que le da origen y que se concreta a través de ella.

La política no crea ni elimina los conflictos, como no transforma la naturaleza humana pasional. Apenas permite una nueva forma de lidiar con ellos, y por eso la diferencia entre los regímenes políticos se deriva de su capacidad o incapacidad para satisfacer el deseo que todos los hombres tienen de gobernar y de no ser gobernados.

De la misma manera en que la ley confiere realidad al derecho natural dándole un estatuto político y encuentra en él su punto de partida para la fundación política, también el derecho natural puede operar como garantía de la ley y como riesgo de su aniquilamiento. En efecto, dado que el poder de la potencia soberana es medido por su proporción inversa frente al poder de la potencia de los ciudadanos, la ley es aniquilada cuando uno o algunos entre ellos están investidos de poder suficiente para tomar la soberanía. Por otro lado, dado que la potencia de la soberanía también es medida por la potencia proporcional que confiere a cada uno de los ciudadanos, cuando éstos pueden, en nombre de la ley, impedir la usurpación del poder soberano, significa que el derecho natural de los ciudadanos es lo suficientemente poderoso como para defender la ley. Tanto en un caso como en el otro, la medida del derecho natural es siempre la misma y concierne al poder del pueblo. Cuando éste se encuentra despojado del derecho natural como consecuencia de la desmesura del poder de la potencia individual de aquél (o aquellos) que expropió para sí el poder soberano, nos encontramos en plena tiranía. Cuando el pueblo se encuentra investido de todo el derecho natural por la proporcionalidad que se establece entre éste y el poder de la potencia soberana, nos encontramos en la democracia. Se percibe, entonces, que ni el número de gobernantes ni la forma electiva o representativa determinan la forma del cuerpo político. Ésta es determinada exclusivamente por la proporción de poder que se establece entre la soberanía y el pueblo.

Una vez que el derecho es medido por el poder y que ser libre es ser señor de sí, la medida del derecho, del poder y de la libertad exige la comprensión de cada forma política a partir de la distribución proporcional de las potencias que la constituyen. Por esta medida sabremos qué estado es mejor, cuál es superior y cuál es libre. De manera genérica, cada forma política es mejor cuanto menor sea el riesgo de la tiranía, esto es, de cruzar el pasaje que va del derecho soberano al derecho natural de un solo hombre o de un puñado de hombres. Cada régimen político es superior cuanto menor sea el número de disposiciones institucionales necesarias para impedir el riesgo de la dictadura. Y finalmente un cuerpo político es más libre que otro cuando en él los ciudadanos corren menor riesgo de opresión porque su autonomía es tanto mayor cuanto más grande sea el poder de la Ciudad. Consecuentemente, cuanto más libre sea una ciudad, menor será su riesgo de ser oprimida por otras.

Esto significa, por ejemplo, que un cuerpo político monárquico es uno de los más sujetos a ser dominado por otro, ya que sus súbditos se habituaron de tal manera a ser dominados por un solo hombre que les es indiferente pasar del sometimiento a quien los domina a la obediencia a otro. Por el contrario, en la democracia, al estar la autonomía individual claramente afirmada en la autonomía colectiva, cada uno y todos están dispuestos a luchar hasta la muerte para impedir tanto el riesgo de la usurpación interna como el de la invasión externa. Ahora bien, a pesar de que el filósofo demuestra que todo y cualquier cuerpo político puede

presentar en grados variables lo mejor, lo superior y lo libre, es claro que el parámetro subyacente a estos criterios es la política democrática, no sólo porque en ella la causa universal de la vida política (la distribución proporcional del poder) coincide con la causa singular de la instauración democrática, sino también porque en ella la cuestión de la preservación se transforma.

En efecto, cuando Spinoza deduce la monarquía, una cuestión preside el camino deductivo: ¿cuáles son las instituciones necesarias para limitar el poder del rey y jamás dejarlo solo en el gobierno? En la deducción de la aristocracia, la cuestión central que orienta el trayecto es la siguiente: ya que la aristocracia se caracteriza por la visibilidad de la diferencia de las clases y por el hecho de que apenas una de ellas detenta el poder, ¿cuáles son las instituciones necesarias para evitar la oligarquía y la burocracia? En el caso de la democracia, Spinoza afirma apenas que el hecho de que sea ella la soberanía colectiva es de tal modo decisivo para la libertad individual, que el único cuidado de los ciudadanos es el de impedir que los puestos de decisión sean ocupados por individuos unidos por lazos personales de dependencia, pues esto los llevaría a dirigir la cosa pública bajo la forma del favor, único tipo de relación que ellos mismos parecen conocer.

Si la democracia revela el sentido de la vida política, la tiranía exhibe, a su vez, los avatares de la experiencia política.

Al iniciar el *TP*, Spinoza afirma que la pasión imagina a la libertad como un “imperio en un imperio”. Forma incesante de carencia, la pasión engendra imágenes de lo que podría satisfacerla, saciando su estado de privación por la posesión de algo concebido como un bien. Y de todos los bienes anhelados, tener posesión sobre otro hombre parece ser el bien supremo. De esta manera ser libre aparece imaginariamente como ser señor de otros, y la libertad se define no por su oposición a la esclavitud sino por la posesión de esclavos. La razón, no obstante, aconseja a los hombres que vivan en paz, pues sin ella sus deseos jamás serán satisfechos, o lo serán de manera extremadamente precaria. La racionalidad, que así aconseja la paz a los hombres, no se reviste de una forma no-pasional: racionalidad operante, apenas aconseja a los seres pasionales preferir el menor de dos males. Entre el riesgo de quedar en la dependencia del poder de otro, y el de quedar en la dependencia de un poder común, la segunda alternativa se impone. El primer movimiento de la libertad consiste así en la fundación de la Ciudad, pues en ésta la libertad se determina como aptitud para no caer bajo el poder de otros.

La Ciudad más libre y poderosa, la más autónoma, es aquella cuyos ciudadanos se someten a ella porque respetan y temen su potencia o porque aman la vida civil. En un primer momento, Spinoza determina la potencia de la Ciudad designando su límite, esto es, aquello que escapa necesariamente a su poder.

Así, todo aquello que la Ciudad no pueda exigir de los ciudadanos, ya sea por

amenaza o por promesa, está fuera de su poder. ¿Qué escapa al poder de la Ciudad? Todo aquello a lo que la naturaleza humana le tiene horror y que, si le fuera impuesto, desencadenaría la furia y la indignación popular. En suma, escapa al poder de la Ciudad todo lo que la haga odiada por los ciudadanos, de tal suerte que lo que se le escapa es lo negativo (siempre que recordemos que es negativo todo aquello que al debilitar una potencia puede aniquilarla). Ahora bien, el odio es la más aniquiladora de las pasiones, y por lo tanto, en este primer momento, Spinoza apenas señala que la Ciudad no puede ser odiosa ni odiada, pues si así fuera iría a aniquilarse, esto es, perdería la potencia por tener como deseo un poder imposible. Parricidio, matricidio, fratricidio, infanticidio, genocidio, falso testimonio, amor por lo que se odia, odio por lo que se ama, renuncia al derecho de juzgar y de expresarse, son lo que es imposible que la Ciudad exija.

Sin embargo, los ejemplos traídos a colación por la experiencia y esparcidos aquí y allí en el transcurso del *TP* dejan claro que tales exigencias son realmente hechas a los ciudadanos y que constituyen el contenido prescrito por las leyes tiránicas. El concepto de imposible, para Spinoza, además de designar aquello que no puede existir por esencia (un negativo absoluto), también designa todo lo que, llegando a existir en una esencia determinada, produce su autodestrucción (negativo operante y real). Así, la tiranía es imposible no porque no pueda existir, pues de hecho existe, sino porque en ella se lee la muerte de la vida política, aunque tiranos y tiranizados tengan la ilusión de vivir.

La realidad insana de la tiranía permite comprender la primer exigencia política de la proporcionalidad. La desmesura del poder tiránico revela que:

“(...) cuanto provoca la indignación en la mayoría de los ciudadanos, es menos propio del derecho de la sociedad. No cabe duda, en efecto, de que los hombres tienden por naturaleza a conspirar contra algo, cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño. Y como el derecho de la sociedad se define por el poder conjunto de la multitud, está claro que el poder y el derecho de la sociedad disminuyen en cuanto ella misma da motivos para que muchos conspiren lo mismo. Es indudable que la sociedad tiene mucho que temer; y, así como cada ciudadano o cada hombre en el estado natural, así también la sociedad es tanto menos autónoma cuanto mayor motivo tiene de temer” (*TP*, III, § 9).

Si la Ciudad debe temer a sus enemigos, necesita instituirse de manera que impida a éstos encontrar medios para surgir y para justificarse. Esto significa por un lado que la Ciudad debe ser respetada y temida por los ciudadanos, pero que sólo puede serlo en la medida en que sus exigencias sean proporcionales a lo que la masa puede respetar y temer sin enfurecerse. La soberanía sólo puede existir bajo la condición expresa de no ser odiada porque no es odiosa. Si la Ciudad exige más o si exige menos, deja de ser un cuerpo político:

“Se comprenderá mejor todo esto, si advertimos que, cuando decimos que todo el mundo puede disponer a su antojo de una cosa que le pertenece, esa facultad debe ser definida, no sólo por el poder del agente, sino también por la capacidad del paciente. Si digo, por ejemplo, que tengo derecho a hacer lo que quiera de esta mesa, sin duda que no entiendo que tenga derecho a hacer que esta mesa coma hierba. Y así también, aunque decimos que los hombres no son autónomos, sino que dependen de la sociedad, no entendemos con ello que pierdan su naturaleza humana y que adquieran otra (...) Entendemos más bien que hay ciertas circunstancias en las cuales los súbditos sienten respeto y miedo a la sociedad, y sin las cuales desaparece el miedo y el respeto y, con ellos, la misma sociedad. (...) Por consiguiente, para que la sociedad sea autónoma, tiene que mantener los motivos del miedo y del respeto; de lo contrario, deja de existir la sociedad”(TP,IV, § 4).

La fundación política no es pues mutación de la naturaleza humana en otra que le sería extraña. El texto arriba citado tiene varios objetivos. Por un lado, retoma la apertura del *TP* en su rechazo a escribir una política utópica, destinada a hombres que deberían ser y que no pueden ser realmente. Por otro lado, si es en la Ciudad donde los hombres viven una vida realmente humana, la afirmación contiene una crítica a la tiranía, pues en ésta los hombres son reducidos a una animalidad temerosa y a la pasividad del rebaño. Está presente también el rechazo a la idea de que la instauración de la Ciudad sea equivalente a la destrucción del derecho natural, pues éste es la primera determinación de la naturaleza humana como potencia de actuar.

Justamente porque la vida política no es una mutación de la naturaleza humana, sino su concreción, el derecho natural dará las causas del temor y del respeto a la Ciudad de forma tal que no se podrá decir que éstos son causados por la legislación civil, ya que ésta es un efecto de la institución de la Ciudad. Decir que el derecho natural suministra la primer medida del poder político significa decir que la Ciudad no puede tornarse enemiga de sí misma y que, por lo tanto, los conflictos que la habitan sólo pueden ser conflictos de los ciudadanos bajo la ley y no de los ciudadanos contra la ley. Si la Ciudad fuera capaz de impedir la usurpación de la ley a manos de particulares, sin que esto signifique la supresión de los conflictos sociales, habría determinado su autonomía y su poder. Temer y respetar a la Ciudad no podrá, entonces, confundirse con el miedo ni con el odio, pues quien odia no teme, y quien teme no respeta.

“(...) un estado político que no ha eliminado los motivos de sedición y en el que la guerra es una amenaza continua y las leyes, en fin, son con frecuencia violadas, no difiere mucho del mismo estado natural (...) Pero así como los vicios de los súbditos y su excesiva licencia y contumacia deben ser imputados a la sociedad, así, a la inversa, su virtud y constante observancia de las leyes deben ser atribuidas, ante todo, a la virtud y al derecho absoluto de la

sociedad (...) De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra. La paz, en efecto, no es la privación de guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma, ya que la obediencia es la voluntad constante de ejecutar aquello que, por derecho general de la sociedad, es obligatorio hacer”(TP, V, § 2, 3, 4).

El *TTP* dice que la obediencia disminuye la libertad sin pese a ello conllevar la esclavitud, pues el esclavo es aquel que actúa para el bien de otro que le ordena una acción, mientras que el agente que cumple una orden porque en ella se realiza su propio deseo no puede ser concebido como esclavo. Por otro lado, según demuestran los dos tratados políticos, en la democracia (al contrario de los demás regímenes políticos) la obediencia expresa apenas la recreación ininterrumpida de la Ciudad, pues en ella se obedece a una ley que en el momento de su instauración fue impuesta por todos los agentes políticos, de modo que al obedecerla se obedecen a sí mismos como ciudadanos. La dimensión de la obediencia es apenas la repetición o reiteración, en la dimensión de lo imaginario, del acto fundador de la Ciudad, pues en este acto, simbólico, la creación de la potencia colectiva engendra la inconmensurabilidad entre la soberanía y los particulares que viven bajo ella. La obediencia es un acto de segundo orden o derivado, y por eso mismo expresa mucho más la virtud de la Ciudad que la de los ciudadanos: la Ciudad obedecida sólo puede ser aquella cuya instauración cumple el deseo del agente y la aptitud del paciente. Al transferir a la soberanía tanto el vicio como la virtud de los ciudadanos, Spinoza procura distinguir la esclavitud y la libertad en el nivel de la propia Ciudad y no en el de cada uno de sus miembros. Si en una Ciudad el principio fundador es impotente para suprimir la secesión, dado que ésta no es un conflicto entre los ciudadanos sino entre ellos y la ley de la Ciudad, entonces la Ciudad todavía no fue verdaderamente instaurada, pues le falta lo que la constituye como tal: el poder de la potencia soberana para ser reconocida como soberana.

La guerra civil señala, por lo tanto, la injusticia de la Ciudad y la necesidad de destruirla para que tenga lugar una nueva y verdadera fundación. He aquí por qué la injusticia es mayor en una Ciudad donde los ciudadanos no toman las armas porque están aterrorizados, que en una donde explotan las rebeliones. No son los hombres los buenos o malos, virtuosos o viciosos, sino la Ciudad, pues “no hay pecado antes de la ley”. Una población que vive en paz por miedo o por inercia no vive en una Ciudad sino en la soledad, y la Ciudad no es habitada por hombres, sino por un rebaño solitario. Por lo anterior se comprende la segunda norma de la proporcionalidad, derivada de la “aptitud que el paciente ofrece”: es necesario, en la instauración de la Ciudad, que agente y paciente constituyan un único sujeto político. Esta es la razón de que el momento fundador de un cuerpo político, sea él cual fuere, tenga la *multitudo* como sujeto político.

Distinguiendo la Ciudad “establecida por una población libre” de otra “establecida por conquista sobre una población vencida”, Spinoza no las diferencia por el derecho civil, pues en este nivel, dice el filósofo, son indistintas. Esto significa que la diferencia entre ellas no es dada por el criterio clásico de la legitimidad o ilegitimidad del poder. Spinoza distingue entre una Ciudad “que tiene el culto por la vida” y es instituida por la esperanza y otra que, sometida por el miedo, “apenas busca escapar de la muerte”. La primera es libre; la segunda, esclava. La Ciudad que enfrenta el riesgo de la muerte impuesto por el derecho natural y vence el peligro supremo por la esperanza de la vida política, es espacio de la libertad. Aquél que acepta estar vivo para no enfrentar el riesgo de la muerte es esclavo.

La diferencia entre la Ciudad libre y la Ciudad esclava no pasa, por lo tanto, por el derecho civil, sino por el sentido de la vida colectiva instaurada por ellas, pues difieren en lo que respeta a los dispositivos institucionales de conservación y al principio de su fundación. Y Spinoza ya dijo que había una enorme diferencia entre “comandar apenas porque se tiene el encargo de la cosa pública y comandar y gobernar lo mejor posible la cosa pública”. Así, la segunda regla de la proporcionalidad no versa sobre la cuestión de la simple *convenientia* entre la ley y la naturaleza humana, sino entre el poder y la libertad.

Bibliografía

- A. Varii 1985 *Studia Spinozana*, Vol. 1, Spinoza's Philosophy of Society.
- Aurélio, D.P. 1988 "Introdução", in Spinoza *Tratado Teológico-Político* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda).
- Balibar, E. 1985 *Spinoza et la politique* (Paris: P.U.F.).
- Bove, L. 1996 *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza* (Paris:Vrin).
- Chauí, M. 1979 "Matemática, experiência e política", *Almanaque*, Nº 9.
- Chauí, M. 1989 "A instituição do campo político em Spinoza", en *Análise*, Nº 11.
- Echeverría, F.J.P. 1989 *La filosofía política de Spinoza* (Valladolid: Universidad de Valladolid).
- Giancotti, E. 1985 *Baruch Spinoza. 1632-1677* (Roma: Riuniti).
- Gianini, H., Moreua, P-F., Vermeren, P. (orgs.). 1997 *Spinoza et la politique* (Paris: L'Harmattan).
- Mathéron, A. 1969 *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Minuit).
- Montag, W. 1999 *Bodeis, masses, power. Spinoza and his contemporaries* (Londres: Verso).
- Negri, A. 1981 *L'anomalia salvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*. (Milão: Feltrinelli).
- Spinoza, Baruch 1925 *Spinoza Opera* Edição Gebhardt, Heildeberg, Carl Winters, 4 vols. Vol.II *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Vol. III *Tractatus Theologico-Politicus; Tractatus Politicus*.
- Spinoza, Baruch 1977 *Tratado político*. Tradução, introdução e notas por Manuel de Castro (Lisboa: Editorial Estampa).
- Spinoza, Baruch 1986 *Tratado político*. Traducción, introducción, index analítico y notas por Atilano Domínguez (Madrid: Alianza Editorial).
- Spinoza, Baruch 1986 *Tratado teológico-político* Traducción, introducción, notas e índices por Atilano Domínguez (Madrid: Alianza Editorial).
- Spinoza, Baruch 1987 *Ética*. Traducción, introducción y notas por Vidal Peña (Madrid: Alianza Editorial).
- Spinoza, Baruch 1988 *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas por Diogo Pires Aurélio (Lisboa: Imprensa nacional-Casa da Moeda).

Spinoza, Baruch 1992 *Ética*. Tradução, introdução e notas por Joaquim de Carvalho *et alii*, (Lisboa: Relógio d'Água).

Spinoza, Baruch *Spinoza*. São Paulo, Abril Cultural, 1972. Coleção “Os Pensadores”. Contendo: *Tratado da Correção do Intelecto, Pensamentos metafísicos, Ética, Tratado Político, Correspondência* (Cartas 2, 4, 12, 21, 32, 34, 50).

El Estado: pasión de multitudes
Spinoza versus Hobbes, entre Hamlet y Edipo

⇐ Eduardo Grüner*

“Nadie sabe lo que puede un cuerpo”
B. Spinoza

Platón, como se dice vulgarmente, no mastica vidrio. Si en su república no hay lugar para la poesía es por la misma razón por la cual en su filosofía no lo hay para la retórica o la sofística: porque las palabras, en manos de quienes tienen por ellas una pasión suficiente como para dejarse arrastrar –y arrastrar– por ellas tienen como un carácter descontrolado que no puede menos que ser *subversivo*. El gran heredero de Platón en la filosofía política moderna, Hobbes (que no por azar llamaba a su Estado–modelo el Gran Definidor), también desconfiaba radicalmente del lenguaje librado a su espontánea creatividad: reconocía en él el espacio posible del malentendido, del equívoco, del engaño, de la ficción, de la ambigüedad. Otra vez: de la subversión de una cierta universalidad del sentido, sin la cual es (para él) inimaginable una mínima organización de la *polis*. Entonces, para ser directos: no se trata, para la poesía, de una subversión *política*. Se trata de una subversión *de* la política. Al menos, de la política entendida a la manera crítica de un Marx: como lugar de constitución imaginaria (“ideológica”) de una Ciudadanía Universal que por sus equivalencias jurídicas disimula las irreductibles desigualdades en el mundo, los “agujeros de sentido” en lo

*Licenciado en Sociología de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor titular de Teoría Política y Social de la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

real. El modo de esa universalidad es el contrato, el entendimiento, el consenso y, para decirlo todo, la *comunicación* (es decir: la lógica del intercambio generalizado de las palabras en el mercado).

La poesía, curiosamente, está más próxima de los hombres y mujeres de carne y hueso, de esos cuerpos desgarrados, en guerra consigo mismos y con los otros, que no pueden comunicarse con éxito (“por suerte”, creo que decía Rimbaud, “porque si no se matarían entre ellos”): no puede, aunque quiera –y la mayoría de los *poetas*, hay que decirlo, quieren– establecer contratos, consensos, entendimientos, con el mundo. La poesía se ocupa de los agujeros, no del sentido. Por supuesto: existe la Institución de la Poesía, y existe, perfectamente codificada, la Palabra Poética (dictamos *cátedra* sobre esas cosas, como sobre la “ciencia” política). Pero *una* poesía se define por su ajenidad a esas certezas casi edilicias. Por supuesto: existen aquellos a quienes su poesía los lleva a la política, y aquellos a quienes su política los lleva a escribir poesía. Pero *un* poeta se define por su ajenidad a esas certidumbres motivacionales. Por su *ajenidad*, no su exclusión: no se trata de estar en otra parte, ni mirando para otro lado: se trata del irremediable *malestar* en cualquier parte que produce esa alteridad sin puentes. La *práctica* de la poesía –su escritura como su lectura– no transforma a nadie en un mejor ciudadano, ni siquiera en una mejor persona. Más bien al contrario: hace dudar sobre la *pertinencia* de aspirar a esas virtudes, frecuentemente incompatibles con aquella práctica, en tanto ésta suponga una consecuencia en el propio deseo.

Spinoza no es, sin duda, un poeta. Y también él, como veremos, comparte con Hobbes una cierta desconfianza hacia el lenguaje puramente “creativo”, y hacia los excesos metafóricos y simbólicos de una hermeneusis demasiado rebuscada. A decir verdad, en esto es notablemente moderno: su método de interpretación de las Escrituras, por ejemplo, puede casi ser calificado de *textualista*; hasta ese punto cree, no en una “transparencia”, sino en una suerte de *materialidad* de la Palabra que vale por sí misma, sin necesidad de remisión a un sentido. Otro que traduzca o interprete mediante claves o códigos externos al propio discurso. También él, como Hobbes –como casi todo erudito o filósofo de su época, por otra parte– prefiere la Ciencia, especialmente las matemáticas y la geometría, a la Poesía. Y sin embargo, *su* ciencia, *su* filosofía, aunque no lo invoque explícitamente, participa del espíritu de la *poiesis* en el sentido amplio, griego, del término: una voluntad, un deseo (un *conatus*, diría el propio Baruch) de auto-creación apasionada, que se traslada a la totalidad de su edificio teórico, y muy en especial a su filosofía política. Es cierto: se trata sobre todo de la *lógica* de ese edificio, de su “forma”. Pero, si en general puede decirse de toda filosofía que su “forma” es inescindible de su “contenido”, en el caso de Spinoza esta articulación es radical: la más radical del siglo XVII, y tan radical que lo sigue siendo hoy. Y allí donde la “forma” es decisiva, estamos en el terreno, otra vez, de la plena *poiesis*, de ese proceso de interminable transformación de una “materia prima” que es *in-forma* -

da por el trabajo humano (la *poiesis*, en este sentido, es inmediatamente *praxis*). Las consecuencias -teórica y prácticamente- *políticas* de semejante concepción son inmensas. En verdad, hasta cierto punto el entero origen de la filosofía política moderna podría reducirse al nunca claramente explicitado conflicto entre Spinoza y Hobbes. Vale decir: al conflicto entre una concepción de lo político como lo *instituido* (lo cristalizado en la Ley abstracta que obliga a la sociedad de una vez para siempre) y lo político como lo *instituyente* (lo que está, al igual que la poesía, en permanente proceso de auto-creación, de “potenciación” siempre renovada del poder de la *multitudo*). Este es el carácter hondamente *subversivo* del spinozismo -porque hay un “spinozismo”, que aunque no puede siempre reducirse a la “letra” de Spinoza, conserva su “espíritu”-, éste es su carácter “poético”.

Estos dos rasgos nucleares del spinozismo: su lógica tributaria del deseo de *poiesis*, y su posición fundante de una de las grandes tradiciones del pensamiento político moderno (la más “reprimida”, pero por ello mismo la que retorna insistente e intermitentemente en la “historia de los vencidos” de la que habla Walter Benjamin), autorizan -o al menos nos gustaría pensarlo así- la utilización, como apólogos para dar cuenta de ciertos aspectos del conflicto Spinoza/Hobbes, de dos tragedias clásicas: *Hamlet* y *Edipo Rey*. Primero, porque son dos cumbres insuperables de la “poesía” occidental. Segundo, porque ellas mismas se sitúan como expresión condensada de una época de fundación: el pasaje del orden teocrático al orden de la *polis*. Se trata de dos teocracias y dos *polis* muy diferentes, claro está, y de dos pasajes de “modos de producción” incomparables. Pero tienen en común el ser monumentales *alegorías* -y ya volveremos abundantemente sobre este concepto- de las dos más grandes crisis “civilizatorias” occidentales: la que condujo a la concepción originaria de la Política tal como todavía la conocemos, y la que condujo a la conformación del Estado moderno en los albores del capitalismo y la sociedad burguesa. En cierto sentido, el debate Spinoza/Hobbes (que es, en última instancia, el debate entre una concepción histórico-anropológica y una puramente jurídica del Estado, y por otro lado entre una concepción “colectiva” y otra individualista de los orígenes de lo político) repite y actualiza el *agon* trágico que está en el corazón de esas crisis.

Desde ya, es de rigurosa honestidad intelectual que anunciemos que nuestro partido es, inequívocamente, el spinoziano. Esto tiene un grave inconveniente: el improbable lector que tenga la paciencia de acompañarnos en el recorrido no será recompensado, al final, con ningún “cierre” tranquilizador y cierto. Eso es, al fin y al cabo, el spinozismo: una eterna *apertura* que invita a la auto-creación, es decir -si se nos permite llamarlo con la denominación de lo que fue un riquísimo movimiento estético- un “realismo poético”.

Hamlet, o el Leviatán melancólico

Cuando se retiran los cadáveres, empieza la política ¹: así es (así parece ser) tanto en *Hamlet* como en *Antígona*: Fortinbras o Creonte vienen a restaurar el orden justo de la Polis, amenazado por el “estado de naturaleza” y la guerra de todos contra todos. Pero, desde luego, esto podría ser tan sólo una ilusión retrospectiva, un efecto de lectura *retardado*, generado por las “fuerzas reactivas” –en el sentido nietzscheano– de las modernas filosofías contractualistas (todavía, o de nuevo, dominantes tanto en la academia como en el sentido común político de hoy), que se distraen con prolijidad y empeño ante la verdad histórica evidente de que todo “orden justo” instaurado por un “contrato” es, no sólo pero *también*, el resultado de la victoria de una de las partes en una relación de fuerzas; que la “universalidad” del consenso es el reconocimiento (no necesariamente consciente) de la hegemonía de un *partido* que tiene el poder suficiente para imponer su imagen del orden y de la justicia: no cabe duda de que Shakespeare, en este sentido, está más cerca de Maquiavelo (o de Marx) que de Locke (o de Kant). Incluso –si hay que continuar en la línea borgiana del autor que crea sus propios precursores– más cerca de Freud: al menos, del Freud de *Totem y Tabú* y su sociedad producto del crimen colectivo; una lectura shakespeariana de Freud como la que propone Harold Bloom sería aquí de extrema utilidad. (Ella señalaría que si todo neurótico es Edipo o Hamlet, es porque los obstáculos a la soberanía del sujeto no son iguales cuando provienen de filiación materna o paterna. Pero esto es otra cuestión).

Y, de todas maneras, la –ciertamente operativa– ficción contractualista puede tomarse por su reverso lógico, para decir que, aún cuando admitiéramos la discutible premisa de que la política es lo contrario de la violencia, los cadáveres son la *condición de posibilidad* de la política: en el dispositivo teórico contractualista (véase Hobbes) el Soberano *necesita* de los cadáveres para justificar su imposición de la Ley; de manera un poco esquemáticamente foucaultiana, se podría decir: la política *produce* sus propios cadáveres, la Ley *produce* su propia ilegalidad, para naturalizar su (como se dice) “imperio”; pero inmediatamente requiere que este origen sea *olvidado*: de otra manera, no podría reclamar obediencia universal, puesto que la violencia es del orden de lo *singular*, del acontecimiento reiterado pero intransferible, del límite en que el efecto sobre los cuerpos se sustrae a la Palabra.

En ese olvido del origen (que, lo veremos, un filósofo-poeta de lo político como Spinoza intenta combatir, restituyendo la *singularidad* de lo Múltiple en el propio origen de lo que aparece como Uno) está el efecto “maquínico”, instrumental, de una Ley “positiva” y autónoma que, justamente, no parece tener otro origen ni otra finalidad que su propio *funcionamiento*: como dice Zizek (siguiendo muy obviamente a Lacan), la Ley no se obedece porque sea justa o buena: se obedece porque es la Ley (Zizek, 1998). Porque es *la* Ley, la que es igual para

todos (aunque se pueda decir, como el propio Marx, que ésta es propiamente su injusticia: ¿cómo podría ser justa una Ley igual para todos, cuando los sujetos son todos diferentes?)(Marx, 1958). En *El Proceso* de Kafka, por ejemplo, el horror de la Ley proviene no de ese funcionamiento “maquínico” y anónimo, sino precisamente de la invasión de lo *singular* revelando, recordando, las fallas de una *pretensión* de universalidad de la máquina anónima: cuando Josef K. acude a un tribunal en el que el público se burla de él sin escuchar sus argumentos, en el que los jueces ocultan imágenes pornográficas entre las páginas del Código, en el que el ujier viola a la secretaria del juzgado en un rincón de la sala, lo que lo espanta es esa *singularidad obscena* que desmiente la “Forma” jurídica. Y que muestra un retorno del –si se quiere seguir hablando en esos términos– “estado de naturaleza”, que es *constitutivo de*, y no exterior a, la Ley: la Ley mata a K. no como un hombre, sino –lo dice él– “como un perro”. Incluso hay algo degradante de la propia Naturaleza en esa aparente *domesticación*: Hobbes hubiera dicho “como un lobo”² (Spinoza, por el contrario, *sabe* que la Razón abstracta que pretende darle su fundamentación a la Ley está *ya siempre* atravesada por las pasiones; por eso la “violencia” que retorna en los intersticios de la Ley no se le aparece como “obscena”, como “fuera de la escena”, como extrañeza: porque ha partido de la premisa de que ella es *constitutiva* de la propia Ley, de la Razón, y que no se puede operar entre esos dos registros un corte definitivo como el que pretendería Hobbes)³.

Pero entonces, si se pretende que la política es el retiro de los cadáveres tras el cual puede, por fin, “imperar” la Ley, hay que por lo menos dar cuenta de esa singularidad obscena, de ese *resto* incodificable que simultáneamente permite que la Ley/la Política *funcionen*, y que muestren su carácter de *falla* “constitucional” (valga la expresión)⁴. Un autor contemporáneo -muy evidentemente inspirado en Spinoza además de en Marx - que ha visto bien el problema es Jacques Rancière: la política, *cualquier* política (lo que no significa que sean todas iguales: se trata justamente de restituir a la política un cierto registro de singularidad acontecimental, aunque no de pura contingencia, como parece postular un Badiou) es necesariamente “antidemocrática”, si se entiende por “democracia” la libre y *soberana* iniciativa de las masas, que puede muy bien suponer un desborde de violencia: de *La República* platónica en adelante, todo “modelo” político es una estrategia de *contención* de esas masas *para las cuales* se hace política (Rancière, 1996).

Se ve, pues, que también aquí *aquello mismo* que hace posible la Política –la soberanía de la masa– es, como dice Rancière, lo que debe ser *descontado* por la *filosofía* política de la vida normal de la Polis, porque exhibe el “desacuerdo” estructural (“un tipo determinado de situación de habla: aquella en que cada interlocutor entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro”), la contradicción irresoluble mediante ninguna *Aufhebung*, entre lo singular de aquella “libre iniciativa” y lo universal de la Ley. Posibilidad/imposibilidad: “Lo que hace de la polí-

tica un objeto escandaloso es que se trata de la actividad que tiene como racionalidad propia la lógica del desacuerdo (...) es la introducción de una incommensurabilidad en el corazón de la distribución de los cuerpos parlantes”. La inspiración original de esta idea se encuentra, por supuesto, en Spinoza: contra el fundamento individualista y atomístico del contractualismo hobbesiano, y asimismo, anticipadamente, contra el postulado homogeneizante, universal–abstracto, de la “voluntad general” rousseauiana, en Spinoza la potencia de los sujetos singulares y la de la *multitudo* en su conjunto se alimentan mutuamente en una tensión permanente que no permite una reducción de la una a la otra (Spinoza, 1966), porque se hace cargo del “desacuerdo” fundante: el *demos* es el Todo plural, pero la Ley debe tratarlo como una *parte* compuesta de “equivalentes generales”. Pero así no hay la Política que sea posible, no hay *imperium* estabilizado y universal de una Ley que tendría que ser constantemente redefinida: la “democracia” así entendida sería un perpetuo proceso de auto–reconstitución, de *refundación* de la Polis, donde lo político quedaría totalmente reabsorbido en el movimiento de lo social (¿y qué otra cosa es, en definitiva, el “comunismo”, el de Marx, y no el de los “comunistas”?). Sólo esa situación *imposible* –no en el sentido de que no pudiera ser *real*, sino de que por ahora no puede ser plenamente *pensada*– autorizaría a hablar de “soberanía”, porque implicaría, entonces sí, un “darse a sí misma las reglas” por parte de lo que Spinoza llamaría la *multitudo*. Pero implicaría también la admisión de que lo que *hasta ahora* hemos llamado “política” es la *continuación* –y no la interrupción– de la guerra por otros medios.

Nos hemos demorado un poco, quizá innecesariamente, para darle su lugar a Hamlet. Porque, en efecto, ¿dónde se ubica el príncipe dinamarqués en esta inestable configuración? ¿Quizá en el espacio en que menos lo esperamos, el de una *indecisión* que es un índice de su conciencia de la *imposibilidad* de la auténtica Soberanía (ya que, precisamente, tendría, para asumirla, que recurrir a la violencia, haciéndose el *denunciador* de que la Ley está desde su origen manchada de sangre, y así “desestabilizando” su futura legitimidad incluso desde antes de construirla)? Puede ser. Pero eso sería despachar demasiado rápido la hipótesis de Benjamin de que, en cierto modo al revés de lo que piensa Schmitt, la *indecisión es*, en sí misma, la marca de la Soberanía. De que lo más “soberano” *es*, justamente, el asumir la acción como indecible, y esperar la mejor oportunidad. La *postergación* puede, evidentemente, ser la estofa del obsesivo, pero también la del político astuto, “maquiaveliano”, que hace del *auto–dominio* una suerte de mecanismo de relojería que administra el tiempo de las pasiones: “(Para Maquiavelo) la fantasía positiva del estadista que opera con los hechos tiene su base en estos conocimientos que comprenden al hombre como una fuerza animal y enseñan a dominar las pasiones poniendo en juego otras”. (Benjamin, 1990) Concebir las pasiones humanas (empezando por la violencia) en tanto *motor calculable* de un actuar futuro: he aquí la culminación del conjunto de conocimientos destinados a transformar la dinámica de la historia universal en acción política. El hí-

brido mitológico entre el Zorro y el León, entre la astucia y la fuerza, constituye el *capital simbólico* fundamental del futuro Soberano: hay, ciertamente, método en la locura del Príncipe (Maquiavelo, 1992).

Es necesario esquematizar: estamos en el momento de transición, de *pasaje* entre la sociedad feudal y la burguesa, de consolidación de los grandes Estados absolutistas centralizados, en el que –como lo ha mostrado con agudeza Remo Bodei (Bodei, 1995)– las más violentas pasiones no son estrictamente “reprimidas” sino canalizadas, *organizadas* por la aplicación política de la “racionalidad instrumental” de la que hablarán mucho más tarde Max Weber o la Escuela de Frankfurt: no hace falta insistir sobre el lugar fundacional que ocupa la instrumentalización del *Terror* en la filosofía política de Hobbes. Si Weber está en lo cierto, esta nueva racionalidad es introducida por la ética protestante como *condición epistémica* del “espíritu del capitalismo” (Adorno es más radical: como Nietzsche y Heidegger antes, hace retroceder el instrumentalismo de la razón hasta el propio Sócrates; la burguesía protestante no habría hecho más que sistematizar este “espíritu” para ponerlo a tono con las incipientes nuevas relaciones de producción) (Adorno y Horkheimer). El tema de la *espera*, de la postergación de las pasiones –la *venganza*, por ejemplo– es, como se sabe, central en la ética calvinista. ¿Será apresurado insinuar que *Hamlet* puede entenderse, entre otras cosas, como una *alegoría* (habrá que volver sobre este concepto benjaminiano) de ese momento de transición? No hace falta entrar en el debate sobre si Hamlet representa al rey Jacobo o sobre la ambigua culpabilidad de la reina: de hecho, en la época de su estreno, como sostiene el propio Carl Schmitt, *ya había comenzado* la larga y convulsiva era de la “revolución burguesa” en Inglaterra (Schmitt, 1992) Larga, convulsiva e *indecisa*: de la decapitación de Carlos I a la dictadura republicana de Cromwell, de vuelta a la Restauración, hasta el delicado equilibrio de la monarquía constitucional, para no mencionar a los *Levellers* y *Diggers* empujando hacia una “democracia popular”, las contra(di)cciones del parto de la nueva era arquitecturan un verdadero laberinto de violencia y confusión que desmiente la interesada imagen de una evolución pacífica y ordenada, opuesta a la sangrienta Revolución Francesa. Hamlet –como en otro terreno y en una sociedad muy distinta, Don Quijote– es un *sujeto de la transición*, que no termina de decidir el momento oportuno de dar el envión hacia la nueva época: el cálculo de sus propias pasiones es astucia, sin duda, pero también temor (un temor bien “burgués”, si se me permite) a un desborde apresurado que eche todo a perder. Parafraseando al Marx del *XVIII Brumario*: no puede elegir entre un final terrorífico y un terror sin fin.

Sí, pero, ¿y su “melancolía”? No nos metamos con sus motivaciones psicológicas: ¿qué representa *filosófica y políticamente* su duelo inacabado? La cuestión es extraordinariamente compleja, pero aquí otra vez Benjamin arroja pistas. Ante todo, *Hamlet* puede ubicarse tópicamente en otro espacio de transición, entre la tragedia clásica y el drama “de duelo”, el *Trauerspiel*: su príncipe todavía

lleva la impronta del personaje trágico, pero es ya, también, un héroe melancólico. Vamos despacio: en una carta a Gershom Scholem, Benjamin describe los fragmentos originales que luego darán forma a su *Origen del Drama Barroco* como clarificadores, para él, de la “antítesis fundamental entre la tragedia y el drama melancólico”, y de la cuestión de “cómo puede el lenguaje como tal *hacerse pleno* en la melancolía y cómo puede ser la *expresión* del duelo” (Benjamin-Scholem, 1994). Los temas de la representación de la muerte y del lenguaje del duelo informan el problema filosófico de la representación de lo *absoluto* en lo *finito*: en la terminología benjaminiana posterior, del “tiempo–ahora” de la Redención que implica un corte radical con toda cronología del “progreso”, insertándose en el *continuum* histórico. Y anunciemos, de paso, que ésta es ya una problemática plenamente spinoziana: para el holandés no hay una contraposición externa, sino una *inmanencia* de lo universal en lo particular. Esta es una de las grandes diferencias de Spinoza con Descartes, y pese a la apariencia complejamente “técnica” de la discusión, tiene importantes consecuencias para la filosofía social y política: hace a la concepción de un Sujeto que puede aspirar a lo universal (incluido el “sujeto social” de Marx) sin por ello diluir sus determinaciones particulares⁵.

Para esta elucidación es pertinente la oposición tragedia/drama barroco: en la sensibilidad moderna (es decir, post–renacentista), “dolorosamente separada de la naturaleza y la divinidad”, la felicidad se entiende como ausencia de sufrimiento; pero para los antiguos, la humanidad, la naturaleza y la divinidad se vinculan en términos de conflicto, de *agon*, y la felicidad no es sino la victoria otorgada por los dioses. El *agon*, pues, contiene a lo absoluto como inmanencia. Algo muy diferente sucede en la cultura moderna y su herencia cristiana: el abismo levantado entre la divinidad por un lado y la humanidad/naturaleza por el otro lleva a la representación de una naturaleza profana y a un sentimiento de lo *sublime* (en el sentido kantiano) como potencialmente in–finito, donde el progreso es “automático” –he aquí, de nuevo, la metáfora “maquínica” de la historia–. Acá no hay un “momento de la victoria” en el cual lo absoluto se realiza y glorifica la vida en el momento de la muerte, sino el deseo interminable por un absoluto remoto, inalcanzable, cuya persecución “empobrece la vida y crea un mundo disminuido”. En la tragedia, el héroe debe morir porque nadie puede vivir en un tiempo terminado, *realizado*: “El héroe muere de inmortalidad, ése es el origen de la ironía trágica”. En el drama melancólico cristiano, por el contrario, el tiempo está *abierto*: Dios es un horizonte remoto, y la completud del tiempo en el advenimiento de lo absoluto, por un lado *ya ha sucedido* con el nacimiento del Mesías, pero por otro es *eternamente postergada* hacia el Juicio Final. En el drama melancólico, el principio organizador no es el completamiento *de y en* el Tiempo, sino la repetición y el *diferimiento*. La “disminución de la vida” ante la presencia siempre diferida del *deus absconditus* condena a los vivos tanto como a los muertos a una existencia espectral, condenada a repetir pero nunca completar ni su

muerte ni su duelo (el mismo motivo puede encontrarse en Pascal y en Racine, según ha intentado demostrarlo Goldmann, 1968).

En este marco, Benjamin contrasta la “palabra eternamente plena y fijada del diálogo trágico” con “la palabra en permanente *transición* del drama melancólico”. En la tragedia la palabra es conducida a su completud en el diálogo, donde recibe su sentido pleno; en el drama melancólico el completamiento del sentido es perpetuamente diferido. Por eso en el drama melancólico la “figura” privilegiada (pero no es realmente una figura del catálogo retórico: es un *método* de construcción, sobre el que se monta el método de *análisis crítico* del texto) es la *alegoría*, que se opone al *símbolo*, como se oponen aquellas dos concepciones del tiempo (Benjamin, 1997) ⁶.

* allí donde, en el símbolo, aparece un tiempo “ideal” que se realiza, se *lleva* en el instante único y final de la redención *inmediata* del héroe trágico, en la alegoría el tiempo es una progresión infinitamente insatisfecha, y la redención del héroe melancólico está siempre *desplazada* hacia un futuro incierto.

* allí donde, en el símbolo, se aspira a la igualmente inmediata *unidad* con lo que él representa –es decir, donde lo singular se superpone con lo universal y contiene en sí mismo, inmanentemente, el momento de trascendencia–, en la alegoría *no hay* unidad entre el “representante” y lo “representado”: todo significado ha cesado de ser auto-evidente, el mundo se ha vuelto caótico y fragmentario, no hay significado fijo ni relación unívoca con la Totalidad.

* allí donde el símbolo es una categoría puramente *estética*, que no encarna la unión de lo singular con lo universal sino que se limita a *representarla* –y que permanece, por tanto, atrapado en el mundo de la “apariencia”, del *Schein* – la alegoría es un concepto *ontológico-político*, que desnuda un “todavía-no-ser”, sobre el cual *el Sujeto es el Soberano*, puesto que es el responsable de hacer advenir el Sentido allí donde nada significa nada y todo puede significar cualquier cosa.

Sólo que, en el drama melancólico, el Soberano está como si dijéramos *suspendido* entre el instante del “puntapié inicial” que lo hará advenir Sujeto alegorizante, y “la sombra del objeto” que lo tironea hacia el pasado, que lo congela en su estatuario estatuto de símbolo fantasmal. No termina de *inscribir* su Soberanía –por ello todavía *potencial* – en su devenir-sujeto, no termina de decidirse a efectuarle esa *violencia* a un mundo de tiempo “acabado” para abrir el Sentido, para *hacer* “política” y *ser* el sujeto de ella: esa violencia que Schmitt llama, casualmente, *decisionista*; pero Schmitt se equivoca, sin embargo, al pensar que *sola*mente la decisión es el atributo del Soberano, individual o colectivo: no puede haberla (Hamlet es el ejemplo *princeps*, justamente) sin atravesamiento del momento “melancólico” que advierte sobre la *imposibilidad* de una soberanía que está

siempre en cuestión, que debe “re–alegorizarse” permanentemente. Otra vez: la política se revela aquí como el nudo (¿borromeo? ¿gordiano?) de la Posibilidad/Imposibilidad de constante refundación de la Polis (Ver Girard, 1978). Y es en esta encrucijada donde, como se verá, encontraremos a ese casi contemporáneo de Hamlet que es el judío de Amsterdam Spinoza, para que nos dé un fundamento de esa refundación constante.

Y no se trata de mera especulación metafísica, psicológica o estética. Insistimos: el período que puede “alegorizarse” desde una lectura de lo que Jameson llamaría el *inconsciente político* de Hamlet es crucial no sólo para el desarrollo de las formas de “conciencia” y experiencia de la modernidad proto-burguesa, sino para el desarrollo de las formas modernas de organización (de dominación) política y social. El drama melancólico cristiano (Benjamin *demuestra* que Hamlet es cristiano, aunque no tengamos tiempo aquí de reproducir su argumento) es también pasible de ser reconstruido como una alegoría del modo en que –avanzando aún más allá de las tesis de Weber o de Troeltsch– no es sólo que el cristianismo de la época de la Reforma fue un simple aunque decisivo *factor* que favoreció la conformación de un clima cultural propicio para el desarrollo del capitalismo, sino que ese cristianismo *se transformó él mismo* en capitalismo⁷. El corolario de esa transformación del cristianismo en capitalismo es que el capitalismo devino religión (“la religión de la mercancía”, la llamaba Marx), una religión que por primera vez en la historia supone “un culto que no expía la Culpa, sino que la promueve”. Pero, tan importante como ello, es que detrás del “contrato” que nos compromete al respeto por los congelados símbolos culturales de esa religión, sigue vigilante la Espada Pública de Hobbes (o las Dos Espadas de Agustín) para recordarnos que el tiempo está *terminado*, que hemos llegado al fin (de la Historia). Y Spinoza, lo veremos, tiene absoluta claridad sobre esto. La melancolía de Hamlet es también la nuestra, en toda su ambigüedad: *sabemos* que ahí afuera está ese universo “caótico y fragmentario” esperando el ejercicio de nuestra soberanía, pero *descontamos* del mundo aquella soberanía, que es justamente la que lo hace posible en su eterna repetición. Fortinbras, después de todo, no ha retirado realmente los cadáveres: sólo los ha ocultado entre las bambalinas, fuera de la escena, para que sigan “oprimiendo como una pesadilla el cerebro de los vivos” (otra vez Marx, en el *XVIII Brumario*).

Edipo, o el padre de la Razón

Se ve cuál es la ventaja que –queriéndolo o no– arrastran consigo ciertos textos *fundantes* de la literatura universal (al menos, del universo occidental): la de –justamente por su lugar fundante, su posición de *nudo* de un cambio de época– contener *in nuce* todas las posibilidades que van a ser desplegadas en el período posterior. En un estupendo y reciente texto, Jean-Joseph Goux arriesga la hipóte-

sis de que, más allá o más acá de Freud, la tragedia de Edipo señala el inicio de la subjetividad filosófico-política “moderna” (en un sentido muy amplio de la palabra), en la medida en que Edipo, respondiendo al famoso enigma de la Esfinge con un escueto “el Hombre”, realiza tres operaciones simultáneas:

- a) “crea” la Filosofía, es decir un discurso ya no basado en la tradición, sino en el razonamiento autónomo;
- b) por lo tanto “crea”, asimismo, al Sujeto moderno que recién será figura dominante en Descartes, ese sujeto que *centra* la experiencia y la fuente del saber en su propio Yo, y no en alguna Trascendencia religiosa o cultural que lo determina;
- c) finalmente, por las dos operaciones previas “crea” las condiciones ideológicas para la emergencia del *homo democraticus*, o mejor dicho del *homo liberalis*, del hombre que basándose en su pura Razón “individual” y despojado de la inercia de la tradición “contrata” con sus iguales una forma de organización política y social.

Estas tres operaciones, pues, construyen el puente para pasar de una época a otra: de la era de un orden basado en el ritual religioso y la repetición del culto sacrificial como forma de sublimación/simbolización de la lógica de la *venganza*, a la era de la Polis, de la Ley universal, del imperio de la Razón y la lógica de la *justicia*, tal como se expone en un texto fascinante de Girard. (1978). El lugar de Edipo como mítico “héroe fundador” de una nueva cultura es aquí capital.

Sí, *pero*: junto con todo eso Edipo crea también la “racionalidad instrumental” weberiana y frankfurtiana; es decir, ese astutísimo truco, esa “astucia de la razón” por la cual la libertad individual, perversamente, será la coartada de la dominación en clave hobbesiana, que permitirá el curioso silogismo de que sería “irracional” rebelarse contra el Poder que *uno mismo* ha elegido, ya que sería una suerte de absurda auto-rebelión. Sólo que en todo esto hay un problema: Edipo, finalmente, *fracasa*: toda su astucia razonante, que le ha sido suficiente para vencer a la Esfinge, no le alcanza para sustraerse a su Destino, ni para conjurar la amenaza de la Peste violenta que viene a destruir a la Ciudad; tanto él (el “líder”) como el pueblo de Tebas (la “masa”) -y obsérvese en el texto de Sófocles cómo el Coro permanentemente acude a Edipo implorando la salvación, en una extraordinaria ilustración anticipada del vínculo de *separación* líder/masa en la lógica del “jefe carismático”-, tanto él como el pueblo sucumbirán a la ilusión desmesurada (a esa *hybris* desmedida, la llama Aristóteles) de creer que se puede hacer “política” con la pura Razón, prescindiendo de las pasiones. Edipo, en efecto, todo el tiempo razona, discurre, calcula; y, sobre todo, quiere saberlo *todo*: es justamente ese afán de conocimiento calculador, de racionalidad “con arreglo a fines” -el objetivo es, en definitiva, mantenerse en el poder- lo que lo pierde, produciendo el “retorno de lo reprimido”, de lo que (como se lo advierte Tiresias, re-

presentante de la tradición) no *debía* ser sabido. Sucumben, pues, a la ilusión, otra vez, “ideológica” de que el individuo, en relación de equivalencia formal con los otros “individuos”, pueda sustraerse a las pasiones del Poder.

Que es lo que Hobbes, con o sin intención, terminará demostrando: que autorizando la pasión de *un solo* individuo -haciéndolo *por propia voluntad* Soberano de las pasiones- lo que se provoca es la más brutal de las dominaciones. Y que cuando ella, la dominación de las pasiones del Uno, se vuelva insoportable, son sólo las pasiones de los Muchos las que pueden cortar ese nudo gordiano. Cada experiencia revolucionaria que ha dado la Historia vuelve a poner en escena el dilema de Edipo: ¿confiar en la Razón? ¿Dar rienda suelta a las pasiones? ¿Buscar el “justo medio”, el equilibrio preciso entre ambas? El Terror que espanta a Hegel o el Termidor que denuncia Marx son polos de esa oscilación pendular: el *exceso* en el apasionamiento revolucionario irreflexivo que liquida el necesario componente de racionalidad, o el *exceso* de raciocinio instrumental que traiciona los objetivos más sublimes del proyecto original. Claro está que son ambos avatares de la lucha de clases; pero la metáfora trágica (o mejor: el camino descendente de la Tragedia a la Farsa, para todavía citar esa inagotable fuente de citas que es el *XVIII Brumario*) da cuenta de ciertos fundamentos “universales” -diversamente articulados según las transformaciones históricas de las relaciones de producción y sus formas político-jurídicas e ideológicas- de una dialéctica que frecuentemente parece palabra de Oráculo. En *Hamlet*, lo hemos visto, esa “apertura” de una nueva época revolucionaria de la que habla el mismo Marx despliega nuevamente la gramática y la dramática de una *indecisión* entre la razón “contractualista” y el fondo oscuro de las pasiones que se agitan en los subterráneos de la Historia.

La mejor explicación, la más “acabada”, está, sin duda, en Marx. Pero su prólogo más genial está -ya lo hemos insinuado, al pasar- en Spinoza. Es él quien -un siglo antes, y con más agudeza aún que Rousseau- advierte la falacia de fundar el Orden de la Ciudad sólo en el Uno y su Razón. Primero, porque no hay Razón que no esté atravesada, informada y aún *condicionada* por las Pasiones, hasta el punto de que a menudo lo que llamamos Razón no es sino *racionalización* -aunque sea un término muy posterior- de las pasiones (si Spinoza es para Althusser el verdadero antecedente de Marx, es para Lacan el verdadero antecedente de Freud). Segundo, porque no hay Uno que no sea simultáneamente una función de lo Múltiple: el “individuo” y la “masa” no son dos entidades preformadas y opuestas como querría el buen individualismo liberal; son apenas dos *modalidades* del Ser de lo social, cuya disociación “desapasionada” sólo puede conducir a la tiranía. Su asociación excesivamente estrecha también: bien lo sabemos por los “totalitarismos” del siglo XX; pero justamente, ése es el *riesgo* de apostar a la autonomía democrática de las masas, que puede, por cierto (de nuevo según los avatares de la lucha de clases) devenir en heteronomía autocrática *apoyada* en la manipulación de las masas. Sin embargo, hay que ser claros: el totalitarismo “polí-

tico” es un fenómeno “de excepción” en el desarrollo del poder burgués, mientras que ese otro “totalitarismo” fundado en las ilusiones de la “democracia” individualista-competitiva es su *lógica constitutiva y permanente*. Entonces, Spinoza tiene razón: la Farsa de la ficción contractualista a ultranza (Baruch, como se sabe, es/no es contractualista: ese debate no tiene fin, ya que habría que desplazar la lógica dicotómica impuesta por el liberalismo) reconduce sin remedio a la Tragedia del Uno soberano de las pasiones de Hobbes.

Entre los polos de la oscilación pendular, pues, Spinoza se rehúsa a elegir: no por hamletiana indecisión, sino porque está convencido de que sólo la tensión irresoluble, la “dialéctica negativa” entre ambos ofrece la *oportunidad* (sin tramposas garantías previas, como las del contrato racionalista) de una auténtica libertad para las masas. Su proyecto *es*, qué duda cabe, “racionalista”: se trata de la organización más “racional” posible del Estado. Pero, a su vez, esa *potencia* social que es el Estado debería ser, si se nos disculpa el mal chiste, una “pasión de multitudes”: un conjunto *realmente* social (y no el “Individuo” jurídico de Hobbes, separado, ajeno y superior a la “masa”) conformado por *potencias* individuales, sí, pero que precisamente se *potencian* en su asociación horizontal. Spinoza es un racionalista pero es también, y quizá sobre todo, un realista: de Maquiavelo ha aprendido lo que el propio florentino, más de un siglo antes, todavía no necesitaba tan urgentemente; a saber, una crítica implacable a la versión iusnaturalista “escolástica” que “concibe a los hombres no como *son*, sino como *deberían ser*”. Al revés, la “ciencia política” de Spinoza está fundada en una antropología que no le hace ascos al develamiento de la faz desnuda y brutal del poder que se disimula tras los ensueños de la Razón abstracta. La política debe ser la “ciencia” de la naturaleza humana *efectiva*, es decir de las *pasiones*, que son tan “necesarias” e inevitables como los fenómenos meteorológicos. Y aquí no se trata de lamentarse, sino de aprehender la complejidad de ese *fenómeno*: “No se trata de reír ni de llorar, sino de comprender”. El reconocimiento de la necesidad -que un siglo y medio después será la base de la libertad para un Hegel, es decir para aquél que calificará a Spinoza como “el más eternamente actual de los filósofos”-, es decir, la conciencia de que la realidad no necesariamente se comporta según las reglas de la razón legisladora, es un antídoto “natural” contra las tentaciones de la *hybris* racionalista a ultranza, de la “racionalidad instrumental”.

Pero tampoco estamos aquí en ese terreno de la contingencia, por no decir del puro azar (y tampoco es así en la tragedia: no se puede confundir el azar con el Destino), en el que tantas filosofías *post* quisieran arrinconar al acontecimiento histórico: “Nuestra libertad no reside en cierta contingencia ni en cierta indiferencia, sino en el modo de afirmar o de negar; cuanto menos indiferentemente afirmamos o negamos una cosa, tanto más libres somos”. El filósofo de Amsterdam no autorizaría de ninguna manera, hoy, esa inclinación tan francesa por la ausencia de fundamentos o por el *significante vacío* que viene a “abrochar” -contingente o decisionalmente- un sentido a la Historia: la afirmación o la negación no-in-

diferente de las cosas es hija del conocimiento profundo de las causas que las determinan (Carassai, 1999). Spinoza no pone tanto el acento en las determinaciones particulares de la relación causa/efecto, sino en el hecho de que *haya* causas que producen determinadas cosas, *hechos*.

La filosofía política, en efecto, debe atender antes que nada a los *hechos*. Y los “hechos” (que no están realmente hechos, sino en tren de *hacerse*) dicen a las claras que los hombres están sujetos a sus afectos y a sus pasiones. La imagen de sus relaciones que se le presenta al observador es la del enfrentamiento y el conflicto; esta *dinámica de los afectos* que ya había sido exhaustivamente analizada en la *Ética* no autoriza ninguna conclusión apriorísticamente optimista sobre la condición humana, ni mucho menos sobre su posible mejora. Tampoco hay lugar aquí para los *a priori* ni los imperativos categóricos (Spinoza es estrictamente intragable para los neokantianos que hoy administran su tedioso credo en las escuelas de ciencia política), puesto que esos “hechos” se imponen por encima de los juicios morales. Pero ello no implica -como es el propósito implícito de un Hobbes, por ejemplo- reducir la teoría política a una técnica pragmática del control de las conductas por parte del Soberano, y por lo tanto desautoriza asimismo la ilusión paralela de crear de una vez para siempre un orden estable y perfectamente previsible, como quien construye la perfecta demostración de un teorema en el pizarrón. Y la metáfora no es casual: tanto *La República* de Platón como el *Leviatán* de Hobbes están en cierto modo presididas por la matriz geometrizable; es cierto que también para Spinoza la geometría y las matemáticas pueden ser el orden de demostración nada menos que de la ética. Pero nunca de manera absoluta y autosuficiente: siempre están condicionadas por su fundamento “irracional”, por eso que Horacio González, con una expresión feliz, ha llamado “las matemáticas acosadas por la locura”, y donde los ataques a la retórica y a los disfraces “poéticos” de la Naturaleza pueden entenderse no tanto como una voluntad de *exclusión* de las mismas a la manera platónico-hobbesiana, sino más bien como una manera de decir que ellas y la “locura” están siempre ahí, condicionando nuestra razón, y que más vale hacerse cargo de esa verdad que negarla “edípicamente” y luego sufrir sus consecuencias sorprendidas: “Entre las matemáticas y la locura (Spinoza) elige las matemáticas sólo para que la locura sea la sorda vibración que escuchamos cada vez que una demostración imperturbable y resplandeciente se apodera de nosotros” (González, 1999).

Incluso una noción como la de *derecho* (empezando, desde luego, por el “natural”) pierde aquí el carácter normativo que le ha dado el iusnaturalismo tradicional para transformarse en la capacidad o fuerza efectiva de todo individuo en el marco global de la Naturaleza. La realidad es concebida en términos de *potencia* -y obsérvese la ambigüedad del significante: “potencia” es tanto “fuerza” o “poder” como, más aristotélicamente, lo que aún debe devenir en *acto*-. Pero la Potencia, esa capacidad de persistir en el Ser, de *existir*, es una absoluta *auto-potencia* inmanente al propio Ser. Si su origen es Dios, Dios no está en ningún lu-

gar “externo” a la manifestación de las “realidades modales”, de los *modos* del Ser, desde la Naturaleza hasta el Estado. No es extraño que para la escolástica tanto cristiana como judía Spinoza sea un Hereje, una suerte de “panteísta” (Toni Negri no tiene inconveniente en calificarlo de *materialista radical*) que atenta contra la Trascendencia Metafísica en favor de una ontología del movimiento perpetuo. De la alegoría judeocristiana (del “drama barroco” de Benjamin) Spinoza retiene la apertura del tiempo histórico; pero la mantiene, y ésta es su imperdonable herejía, como apertura permanente, llevando la lógica de la alegoría hasta sus últimas consecuencias. No nos detengamos ahora en esto: retengamos tan sólo que es esto lo que llevará a Althusser a definir en términos spinozianos su noción de “estructura”: aquello que, al igual que el Dios de Baruch, no se hace presente más que en sus efectos, no se muestra más que en su Obra, y está por lo tanto en permanente estado de apertura y transformación. En suma: el Ser es *praxis*.

Lo Político, pues -hay que decirlo así, con resonancias casi equívocamente schmittianas- se define por el esquema físico de la “composición de fuerzas”, de la mutua “potenciación” de los *conatus* (de ese esfuerzo por la perseverancia en el Ser) individuales acumulándose en la potencia colectiva de la *multitudo*, y en la cual los “derechos naturales” no desaparecen en el orden jurídico “positivo” del Estado, sino que producen una *reorientación* de la “potencia colectiva” que *es*, en última instancia, el Estado. Un Estado sin duda *informado* por la Razón, pero por una racionalidad que se hace conciente de su relación de mutua dependencia con las pasiones y los *conatus*. Más aún: se hace consciente de que esa relación *es* la Razón, la única posible racionalidad material liberada de su *hybris* omnipotente. La filosofía política de Spinoza es, en un cierto sentido, decididamente “edípica”: apuesta a la libertad de pensamiento y razón contra el peso inerte del Dogma tiránico, cerrado sobre sí mismo, *acabado*. Pero sortea la trampa de la “ignorancia” -o mejor: de la *negación*- edípica de las pasiones, volviéndolas *en favor* de la actividad de un Sujeto colectivo *inseparable de* (consustancial a) el propio Estado, en una especie de (otra vez) anticipatorio desmentido de la ideología liberal que opone el individuo atomizado de la “sociedad civil” a la Institución Anónima e impersonal del Estado.

¿Estamos hablando, aún a riesgo de incurrir en anacronismo, de una “democracia de masas”? En verdad, estamos hablando de algo mucho más originario y fundante: de la constitución del poder del *demos* como tal, en la medida en que en la arquitectura teórica spinoziana, él *no puede* ser “descontado” -para volver a esa noción de Rancière- de la estructura de lo político sin que todo el edificio se derrumbe. La inmanencia de la teoría, la inmanencia de esa potencia fundadora a la existencia misma de una politicidad inscripta en la propia perseverancia del Ser social, no deja alternativas y no tiene, por así decir, lado de afuera; el poder que concibe Spinoza es -lo dice él mismo- *absoluto*, pero en el sentido (todavía hoy incomprensible, salvo que uno *realmente* pudiera imaginarse el “comunismo” de Marx) de que es el poder de la *totalidad plural* puesto en acto de movimiento y

en práctica de interminable re-fundación de la *polis*. Allí, Hamlet “decide” una y otra vez, y Edipo se reintegra al coro.

Conclusión, o la imposibilidad de concluir

“La inmanencia de la causa en el efecto o del origen en lo originado, nervadura del pensamiento y de la realidad, es la fibra donde se encienden y de la cual irradian las ideas spinozianas, entrelazadas en una estructura dinámica que diseña la inédita articulación entre lo especulativo y lo práctico, o entre teoría y *praxis*” (Chauí, 1999). Marilena Chauí extrae de esta constatación el gesto spinoziano de ruptura radical con las tradiciones dominantes de concepción de lo histórico-político: el providencialismo cristiano, el mesianismo judío, el pesimismo helenístico-romano ante la declinación de los estados imperiales. No hay más rueda de la Fortuna ni Voluntad Divina exterior a la propia Historia, que es también ella una totalidad plural donde las potencias singulares, en todo caso, “componen” una relación de fuerzas en el *conatus* histórico. Cada sociedad reconoce en sus efectos sus propias causas fundadoras, sin que se la pueda encadenar providencial y teleológicamente en un Proyecto Único con un fin predeterminado. Es también lo que dice Marx, pese al empeño de sus detractores en transformarlo en una caricatura de providencialismo laico: el “reino de la libertad” es el *principio*, y no el fin, de una Historia en la cual *lo* político, entendido como permanente acto fundacional, está inscripto en el movimiento mismo de *lo* social, entendido como potencia preservadora del Ser comunitario. No hay que temerle a la palabra “Ser”: *hay* una ontología marxista, que la monumental (y, lamentablemente, casi desconocida) obra póstuma de Lukács ha puesto de manifiesto con un rigor abrumador. En ella, la inmanencia del Ser que atraviesa la Naturaleza (incluso la “inorgánica”) para resolverse en el movimiento incesante de la *praxis* social -pero con un “salto cualitativo” que logra apartarse de los equívocos engelsianos de una “dialéctica de la naturaleza”- es evidente la inspiración spinoziana, aunque Lukács dedique casi uno entero de sus tres tomos a registrar la influencia de Hegel (Lukács, 1964).

Otro tanto podríamos decir de ese otro gran marxista “hegeliano” del siglo XX, Sartre. Su noción del pasaje de lo “práctico-inerte” a la *praxis* se diría casi calcada del conflicto spinoziano entre la “causalidad transitiva” (núcleo de la *pasividad finita* expresada en la parte humana aislada y en lucha con las otras) y la “causalidad inmanente” (que permite develar la génesis de aquella y sus efectos corruptores sobre la vida “imaginativa”, efectos que conducen a la inadecuación en el pensamiento, a la tiranía en la política y a la servidumbre en la ética), develamiento que es la condición necesaria de su superación y el pasaje a la *actividad*, es decir a la Libertad (Sartre, 1964). Y ello para no mencionar la idea de Spinoza de que en la base “pasional” del conflicto entre las potencias individuales en el “estado de naturaleza” (que sólo superficialmente recuerda al de Hob-

bes) hay una relación con el Otro cargada de la ambigüedad amor-odio, “originaria e inescapable, vivida inmediatamente como limitación recíproca, pero también como necesidad nacida de la carencia, de la penuria y de la astucia” (Chauí, 1999): una relación que sin duda nos remite a mucho Freud, pero sobre todo al Sartre de *El Ser y la Nada* .

Ya hemos hablado también de Benjamin, y de su peculiar concepción de la *alegoría* como construcción inacabada sobre las ruinas del pasado, en oposición al *símbolo* como codificación “congelada” del sentido, y del significado profundamente histórico-político de esa confrontación. ¿Y no se percibe también ahí la huella spinoziana, en tanto también la alegoría es una *causa sui* en perpetua refundación de su sentido? ¿No podríamos incluso arriesgar la hipótesis de que esa oposición benjaminiana reproduce la oposición de fondo entre el *Tratado Teológico-Político* y el *Leviatán*, con su obsesión “simbólica” (siempre en el sentido de Benjamin) por codificar los significados en un orden estable e instituido de una vez para siempre?

Es esa misma idea de *construcción* (si bien no, al menos explícitamente, la de alegoría) la que encontramos en Balibar, cuando subraya que para Spinoza -al contrario de lo que sucede en Hobbes- el lugar de la Verdad no es el lenguaje, entendido como pura denominación/representación, sino justamente un *proceso de construcción colectiva* en el que la racionalidad y las pasiones están en un vínculo de mutua implicación: las ideas son “afectos” tanto como los afectos son ideas. Allí donde para Hobbes se trata de la Verdad como *institución* (nominalismo de lo universal), para Spinoza se trata de la Verdad como *constitución* (nominalismo de lo singular)(Balibar,1997). Es cierto que Balibar cree percibir en Spinoza -y, en un sentido genérico, quizá no se equivoque- un sordo y semi-inconsciente “temor a las masas”. Pero si él existe, es la otra cara de su “realismo”, por el cual sabe que el riesgo del desborde pasional e irreflexivo de las masas es el precio a pagar por una democracia verdaderamente *radical*.

Ya hemos descrito cómo en Rancière la tensión dialéctica entre lo universal y lo singular, entre lo Uno y lo Múltiple, permea el lugar *imposible* de una política que, paradójicamente, tiene que excluir aquello mismo a lo que debe su existencia: la potencia fundadora del *demos*; vale decir, tiene que atenerse a los efectos negándose el reconocimiento de la Causa. La inspiración spinoziana no podría ser aquí más transparente; pero no hace casi falta recordar que, en estos términos, ella ya estaba en Marx: en sus críticas juveniles a la falsa “universalidad” de las nociones de Estado y Ciudadanía, pero también, en otro registro, en el análisis del fetichismo de la mercancía, que es la piedra fundamental de su investigación crítica sobre el capitalismo.

Pierre Macherey, por su parte, pone en juego, desde su exhaustivo estudio de la *Ética*, la cuestión del conjunto de la realidad considerado a partir del principio racional y causal que le confiere *a la vez* su unidad interna -su carácter de abso-

luta necesidad- y la libertad que, sobre estas bases “objetivas”, tiende a un proyecto de “liberación ética” de las constricciones del poder (Macherey, 1998).

Alain Badiou retorna al problema de los fundamentos matemáticos de la Ontología, claro que con las ventajas de la moderna matemática “cualitativa” (Cantor, Gödel, Cohen), construida -si entendemos bien- alrededor de un *conjunto vacío* que en el discurso de Badiou parece metaforizar la in-completud del Ser (también el político-social). Es cierto que el autor critica a Spinoza por su “resistencia” a admitir este vacío fundante en el cual vendría a inscribirse la “verdad” del Acontecimiento. Pero, aunque la crítica no nos parezca del todo justa -supone una petición de principios hecha tres siglos y medio después-, queda de ella la demostración de la pertinencia de un “retorno” a Spinoza en un pensamiento filosófico-político plenamente actual (Badiou, 1999).

Finalmente, Toni Negri -cuya célebre oposición entre el *poder constituyente* y el *poder constituido* es de explícito cuño spinoziano (Negri, 1993a)- ha señalado con agudeza, en su estudio específico sobre Spinoza, cómo Baruch construye lo que se podría llamar una ontología asimismo constituyente del sujeto colectivo, por lo cual hay que entender en Spinoza no exactamente una “ontología política”, sino *lo político como ontología*, como aquella Causa que le da su Ser a lo social, y por la cual ambos órdenes (lo político y lo social) son inseparables e “interminables”: si Dios -que podemos tomar acá como una metáfora del “Estado” en su sentido más amplio, casi gramsciano- se expresa en la multiplicidad de la Naturaleza, ello significa que El mismo no está hecho de una vez y para siempre, sino que se *auto-produce* constantemente en los *conatus* multiplicados que pugnan sin término por hacer perseverar el Ser: ¿qué otra cosa puede querer significar que Dios es *in-finito* ? (Negri, 1993b) Por otra parte, esa “in-finitud”, como ya hemos dicho, no se opone a un contrario, pensado como “finitud”: ella es absoluta, es un *conatus* totalizador que no reconoce límites en las leyes positivas; en todo caso, las adapta y las redefine según sus necesidades de perseverancia. La “filosofía política” de Spinoza, pues, es social y antropológica antes que meramente *jurídica*, como la de Hobbes y el liberalismo posterior.

Estas referencias son importantes: ellas permiten ver hasta qué punto en las vertientes más interesantes del pensamiento de izquierda de la última parte del siglo XX el nombre de Spinoza es una marca decisiva, como refrendando aquel *dictum* de que todos tenemos al menos dos filosofías: la propia y la de Spinoza. Pero hay algo más. Permiten asimismo, de algún modo, interrogar y complejizar una imagen dicotómica que hemos recibido como sentido común, y según la cual el “marxismo occidental” se dividiría entre la remisión a un origen hegeliano (Lukács, Sartre, la Escuela de Frankfurt, etc.) o a un origen spinoziano (la “escuela” althusseriana continuada-discontinuada en Balibar, Rancière, Macherey, Badiou, y por otro lado Toni Negri, etc.). Pero las cosas no parecen ser tan sencillas: ni Althusser y sus continuadores “rebeldes” fueron siempre tan anti-hegelianos co-

mo quisieron mostrarse ⁸, ni los “hegelianos”, como acabamos de verlo, dejaron de registrar -a veces de manera igualmente decisiva- el peso del discurso de Baruch. Hoy se ha transformado en una tarea de primer orden (teórica y filosófica, pero también, por eso mismo, política) revisar esa dicotomía: un “diálogo” -sin duda a veces ríspido y cargado de posibles conflictos, como todo diálogo- entre Spinoza y Hegel, pensado como *base* de un marxismo complejo, crítico y abierto, pero al mismo tiempo apoyado en cimientos filosóficos y “ontológicos” sólidos que lo sustraigan al vértigo tentador de las “novedades”, resulta indispensable. La dialéctica histórica de Hegel, con su reconocimiento de la difícil relación necesidad/libertad (y hemos visto que algo del mismo orden puede rastrearse en Spinoza) puede ser un buen antídoto contra la tentación de resolver la supuesta “crisis” del marxismo en favor del puro azar y de la contingencia: Spinoza, también lo hemos visto, no pretende reducir su propia concepción de la Historia a esos términos. El propio Baruch, por su parte, puede servir de plataforma para la construcción de otra dialéctica, menos obsesionada por la *Aufhebung* superadora y por el hegeliano afán de “reconciliación” entre el Universal y el Particular, y más atenta a la tensión entre lo Uno y lo Múltiple y a la *singularidad* (de las sociedades, de los sujetos, de las historias “locales”): eso puede ser un buen antídoto contra las teleologías, los finalismos y los universalismos abstractos, pero al mismo tiempo permite sortear las trampas de un “post-marxismo” multiculturalista que se pretende sin fundamentos de ninguna especie. Por otra parte, los llamados “Estudios Culturales” y la Teoría Postcolonial tendrían mucho que ganar en profundidad analítica y crítica de una articulación semejante, que permitiría pensar más complejamente las tensiones “particularistas” de la globalización capitalista, frente a la reivindicada “ausencia de fundamentos” en esas corrientes de pensamiento. Finalmente, una mutua compensación de la seducción del irracionalismo por la vigilancia de la Razón (del lado de Hegel), y de la omnipotencia idealista-racionalista por la conciencia de las pasiones (por el lado de Spinoza) pueden evitar otras seducciones: la indecisión de Hamlet no tiene por qué arrancarse de cuajo mediante el “decisionismo” irreflexivo -como parece ser cada vez más el caso de Laclau y Mouffe-, y el “cartesianismo” o el “kantismo” de Edipo no tiene por qué renegar de las pasiones y entonces ser aplastado por su retorno desde lo reprimido -como les sucede a los “universalistas” *à la* Rawls o Habermas, que, en su debate con los “comunitaristas”, pecan de un paradójico racionalismo abstracto que termina haciéndolos caer en el oscurantismo contractualista a ultranza-. Los mismos comunitaristas, a su vez, caen en su propia trampa: su posición “particularista” está enunciada desde un sujeto *universal* -un “narrador omnisciente”, diría la teoría literaria- que dicta leyes generales para las comunidades particulares (Zizek, 1998)⁹. En todos estos casos nos encontramos con oposiciones y/o reducciones de lo Universal a lo Particular o viceversa, cuyo efecto irónico es que terminan de algún modo diciendo lo contrario de lo que se proponen. Una mayor atención a la filosofía spinoziana les permitiría, quizá, romper el círculo vicioso de una *negación* de la ontología que termina siendo la más afir-

mativa de las ontologías: una suerte de descripción “positiva” del universo político y social. En cambio, en Spinoza (así como en Marx, en Lukács, en Sartre, en Adorno o en cualquiera que funde su “ontología” en la *praxis* auto-creadora) es la *negatividad* de un movimiento *ético* (en la medida en que, por supuesto, implica “decisiones” racionales y pasionales condicionadas por la dialéctica Libertad-/Necesidad) la que permite fundamentar la “totalización” de la “indecible” multiplicidad de un Ser siempre *provisorio*. Otra vez, las consecuencias políticas son enormes, y podrían esquematizarse en dos opciones: el Universo como administración (no importa cuán “justa” o procedimentalmente “democrática”, incluso “radicalmente” democrática) de lo existente, o el Universo como *producción* de lo Nuevo.

Entiéndase bien, entonces: no estamos proponiendo un “justo medio” ni una “tercera vía” filosófica o política. Estamos apostando -provisoriamente, como lo es toda apuesta- a un pensamiento de lo político como *poiesis* en estado de refundación permanente, que sea él también *causa sui*, pero cuyos efectos sean, en la medida de lo posible, concientes de sus causalidades inmanentes: de su propio poder constituyente; aunque nunca terminemos de saber realmente lo que puede nuestro cuerpo, sabemos que ahondar en las causas de su potencia puede permitirnos aumentarla, aunque el riesgo esté siempre al acecho. Es la única vía de recuperar, en su mejor sentido, un espíritu de tragedia que nos defienda de la farsa.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración* (varias ediciones).
- Badiou, Alain 1999 *El Ser y el Acontecimiento* (Buenos Aires: Manantial).
- Balibar, Etienne 1995 *Nombres y Lugares de la Verdad* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Balibar, Etienne 1997 “Spinoza, lánti-Orwell” en *La Crainte des Masses* (Paris: Galilée).
- Benjamin, Walter 1995 *Para una crítica de la violencia* (Madrid: Taurus).
- Benjamin, Walter y Scholem, Gershom 1994 *Correspondencia* (Barcelona: Península).
- Benjamin, Walter 1990 *El origen del drama barroco alemán* (Madrid: Taurus).
- Bodei, Remo 1995 *Una geometría de las pasiones* (Barcelona: Muchnik).
- Carassai, Sebastián 1999 “Apología de lo Necesario” en Horacio González (comp.) *Cóncavo y Convexo. Escritos sobre Spinoza* (Buenos Aires: Altamira).
- Chauí, Marilena 1999 *A nervura do real. Imanencia e Liberdade em Espinosa* (Sao Paulo: Companhia das Letras).
- Deleuze, Gilles 1975 *Spinoza y el Problema de la Expresión* (Barcelona: Muchnik).
- Girard, René 1978 *La Violencia y lo Sagrado* (Barcelona: Anagrama).
- Goldmann, Lucien 1968 *El hombre y lo absoluto* (Barcelona: Península).
- González, Horacio 1999 “Locura y Matemáticas” en Horacio González (comp.) *Cóncavo y Convexo. Escritos sobre Spinoza* (Buenos Aires: Altamira).
- Lukács, Georgy 1976 *Ontologia dell’Essere Sociale* (Roma: Editori Riuniti).
- Macherey, Pierre 1998 *Introduction à l’Ethique de Spinoza* (Paris: PUF).
- Maquiavelo, Nicolás 1992 *El Príncipe* (Madrid: Alianza).
- Marx, Karl 1958 “La Cuestión Judía” en *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (México: Grijalbo).
- Negri, Antonio 1993a *El poder constituyente* (Madrid: Prodhufi).
- Negri, Antonio 1993b *La Anomalía Salvaje* (Barcelona: Anthropos).
- Rancière, Jacques 1996 *El desacuerdo* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Rozitchner, Leon 1997 *La Cosa y la Cruz* (Buenos Aires: Losada).

- Sartre, Jean-Paul 1964 *Crítica de la Razón Dialéctica* (Buenos Aires: Losada).
- Schmitt, Carl 1992 *Hamlet y Hecuba* (Barcelona: Pre-Textos).
- Spinoza, Baruch 1966 *Tratado teológico-político* (Madrid: Tecnos).
- Zizek, Slavoj 1998 *Porque no saben lo que hacen* (Barcelona: Paidós).
- Zizek, Slavoj 1998 *The Ticklish Subject* (Londres: Verso).

Notas

1. Le agradezco a Jack Nahmias el regalo de esta frase seca, dura, sintética y altamente sugerente.
2. Perro / lobo / chacal / cucaracha / mono, etcétera: toda una estética y una concepción del mundo kafkianas dependen del lugar de una *animalidad* que, si se pensara con criterios lévistaussianos, tendría más que ver con la *articulación* (o, mejor, con la relación “banda de Moebius”) entre Naturaleza y Cultura, que con su separación tajante a la manera hobbesiana.
3. Para todo este análisis es absolutamente imprescindible la obra definitiva (si bien aún no totalmente publicada) sobre Spinoza: Chauí, Marilena 1999.
4. ¿ *Plus-de-goce* lacaniano en las huellas del *plusvalor* marxiano? Dejo a los más entendidos que yo la construcción de esa compleja genealogía. Pero asiento aquí mi convicción plena de que el descubrimiento por Marx de la plusvalía y del fetichismo de la mercancía es un acontecimiento decisivo para la filosofía occidental (y no sólo para la crítica del capitalismo, aunque aquel descubrimiento no hubiera sido posible sin esta crítica, con lo cual ella se transforma en el *principio material renegado* de la filosofía moderna), ya que en él se asume por primera vez la imposibilidad de un “acuerdo” entre lo singular y lo universal: es esa imposibilidad la que constituye el significado último del concepto de “Totalidad” –ahora tan denostado, por las peores razones– en el pensamiento de Lukács, Sartre o la Escuela de Frankfurt. Y, como intentaremos mostrarlo, la primera intuición “moderna” de esta problemática se encuentra en Spinoza.
5. Para el mejor análisis que conozcamos sobre esta polémica de Spinoza con Descartes ver Deleuze, Gilles 1975.
6. Walter Benjamin, *Origen...*, op. cit. La teoría benjaminiana de la oposición entre símbolo y alegoría, aunque los críticos no siempre lo reconozcan, le debe mucho a *El Alma y las Formas* (Madrid, Grijalbo, varias ediciones) de Georgy Lukács, un autor que es indispensable rescatar del exilio infame a que ha sido sometido por la academia bienpensante, incluida la de izquierda.

7. Entre nosotros, hay un razonamiento análogo en Rozitchner, 1997.
8. La reciente publicación de los escritos “juveniles” de Althusser sobre Hegel, en los que puede encontrarse el embrión de muchas de sus posiciones posteriores, pero en el contexto de una celebración positiva de la obra hegeliana, muestran hasta qué punto su furioso “anti-hegelianismo” posterior estuvo motivado, como muchos sospechaban, por razones de política más o menos inmediata.
9. Para una estupenda crítica de estas posiciones, fundada en buena medida en la conjunción Spinoza / Hegel / Marx / Lacan, Zizek, Slavoj 1998.

*En nombre de la Constitución
El legado federalista
dos siglos después*

← Roberto Gargarella*

Introducción

La disputa entre "federalistas" y "antifederalistas" marcó buena parte de la historia que siguió a la independencia norteamericana (1776). En aquellos años, distinguidos por la crisis económica y la falta de una autoridad pública consolidada y estable, el dictado de una Constitución capaz de organizar la vida institucional del nuevo país apareció como segura promesa de salvación. Liberales, radicales, conservadores, todos parecían desear la Constitución. Sin embargo, no todos pretendían la misma Constitución. Había quienes bregaban por una Constitución orientada a potenciar la voz de las mayorías; había quienes querían dirigirla, especialmente, a asegurar la situación de los grupos minoritarios; casi todos, a la vez, querían utilizar a la misma como forma de reorganizar la distribución de poderes entre el gobierno central y los diferentes estados. De allí que no todos dieran su consentimiento frente a la Constitución alumbrada por la Convención Federal de 1787. Aquellos que al finalizar la Convención, aprobaron la misma, quedaron definitivamente con el nombre de federalistas. Mientras tanto, se llamó anti-federalistas a quienes se negaron a respaldar el nuevo texto

*Profesor de Derecho Constitucional en la Univesidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad Torcuato Di Tella.

con su firma y, por extensión, a quienes fueron críticos del texto aprobado ¹. En lo que sigue procuraré dar cuenta de la obra de los federalistas mostrando la enorme relevancia que tuvo su tarea, como así también algunas de las críticas de las que fue y sigue siendo objeto su principal creación institucional: la Constitución de 1787.

Notas de historia constitucional

La importancia de la Constitución norteamericana resulta sin duda extraordinaria no sólo para la historia de los Estados Unidos sino también a nivel internacional. En este sentido, por ejemplo, no debemos olvidar que buena parte de las Constituciones adoptadas en Latinoamérica desde el siglo XIX siguieron muy de cerca a la pionera Constitución norteamericana.

En los Estados Unidos la Constitución pareció servir ante todo para escapar de las grandes amenazas que todos decían temer durante el llamado "período crítico de la historia norteamericana" (Fiske, 1916): la amenaza de la anarquía, y la amenaza de la tiranía. Por entonces la amenaza de la anarquía parecía ser la más obvia dada la ausencia de una autoridad nacional comúnmente respetada y, fundamentalmente, dadas las enormes tensiones sociales que se habían desatado en una diversidad de estados a raíz de la crisis económica que siguió a la ruptura con Inglaterra. Para los sectores mayoritarios, endeudados, empobrecidos, era necesario cortar de raíz la fuente de sus males, y las instituciones existentes distaban de ser apropiadas para recibir sus demandas y organizar una respuesta adecuada frente a ellas. Para los sectores minoritarios, de grandes propietarios y acreedores, la falta de garantías institucionales que caracterizaba al período los dejaba a merced de las ambiciones de cualquier grupo mayoritario capaz de llegar al control de las principales palancas del poder público. Y aquí es donde surgía el riesgo de la tiranía: la ausencia de garantías legales resultaba tan manifiesta, que cualquier grupo en control de la fuerza pública se convertía en una obvia e inmediata amenaza para todos los demás.

Las disputas entre mayorías deudoras y minorías acreedoras había comenzado con el fin mismo de la guerra de la independencia. Por entonces, los mercaderes británicos comenzaron a denegar nuevos créditos a sus pares norteamericanos a la vez que les reclamaban el pago de sus antiguas deudas. Agobiados por tales obligaciones, los comerciantes norteamericanos comenzaron a su vez a endurecer sus exigencias con sus propios deudores, los pequeños propietarios locales, que entonces quedaron en una situación trágica: ellos, que habían contribuido con sus bienes a la independencia, y que habían ofrecido hasta sus vidas por dicho objetivo esperando una rápida mejora en su situación económica, se veían ahora en una situación peor a la que había precedido a la guerra. De hecho, notablemente, los comerciantes norteamericanos habían comenzado a recurrir a los tribunales

exigiendo la cancelación de las obligaciones pendientes por parte de sus deudores, y los tribunales habían respondido en su favor, enérgicamente, imponiendo prisión a aquellos que no podían efectivizar sus pagos.

Debe advertirse por otra parte que este agravamiento de la crisis económica se producía frente a un escenario antes inédito, ya que luego de la revolución independentista la ciudadanía se encontraba altamente movilizada. No sólo había desarrollado una práctica fehaciente de auto-gobierno (a partir del paulatino “relajamiento” de las relaciones entre los estados americanos e Inglaterra), sino que había tomado dicho ideal como su principal bandera de lucha: la población americana reclamaba a Inglaterra el derecho a alcanzar un efectivo control en el manejo de los asuntos locales, acabando con las exigencias e imposiciones británicas. Por otra parte (y en contra de la que sería su actitud poco después de concluida la revolución), los líderes políticos y militares norteamericanos alentaban activamente este fervor cívico, procurando involucrar a la ciudadanía en la lucha independentista. El resultado de esta conjunción de factores fue una severa reacción por parte de las mayorías endeudadas, en el momento mismo en que comenzó a endurecerse la política contra ellos.

Los conflictos que desde entonces se sucedieron tomaron distintas formas. Por un lado, aparecieron lo que podríamos denominar conflictos contra-institucionales, que se dirigieron contra el esquema institucional entonces vigente. Fundamentalmente, lo que encontramos aquí son protestas ante las Legislaturas que se resistían a aceptar las demandas de los endeudados (demandas en favor de la condonación de las deudas o, más habitualmente, en pro de la emisión de papel moneda con el que poder enfrentar los compromisos más urgentes) y levantamientos contra el Poder Judicial. Estos últimos acontecimientos resultaron muy significativos por el gran impacto que causaron en la dirigencia política local. Siguiendo una práctica que habían aprendido en la época de la revolución, los deudores impedían la deliberación de los tribunales cuando en ellos se discutía la imposición de penas sobre quienes no cumplían con sus pagos. La decisión de obstaculizar la labor de la justicia provocó una esperable conmoción social. De hecho, buena parte de los pequeños propietarios norteamericanos aparecían con causas pendientes en razón de sus deudas, por lo cual el bloqueo al Poder Judicial tuvo impacto, de uno u otro modo, en el grueso de la comunidad. Sólo para ilustrar esa situación, podría decir que en Hampshire County, entre los años 1784 y 1786, se presentaron ante la justicia casi 3000 denuncias por incumplimiento de pagos, lo que importaba un incremento de más del 260% respecto de lo sucedido en igual período de tiempo entre 1772 y 1774. Aún peor, en Worcester, y solamente en 1785, se contabilizaron 4000 demandas.

Samuel Ely fue uno de los más notables líderes de estos movimientos populares. Luke Day alcanzó similar repercusión en Northampton, liderando una movilización de 1500 personas. Sin embargo, sería Daniel Shays quien se converti-

ría en símbolo de estos levantamientos contra-institucionales de la ciudadanía a través de su violento intento por detener la reunión de las cortes en Worcester. La llamada “rebelión de Shays”, a pesar de ser prontamente sofocada por las tropas del general Lincoln, pasaría a la historia como uno de los hechos más notables de la historia norteamericana durante el siglo XVIII ². De hecho, las discusiones acerca de cómo reorganizar el sistema político que distinguieron al período constituyente resultaron en buena medida motivadas y guiadas por la idea de evitar nuevos levantamientos como el de Shays (algo que puede comprobarse desde las mismas páginas iniciales de *El Federalista*).

Ahora bien, aunque es cierto que estas rebeliones contra-institucionales jugaron un papel decisivo en la temprana evolución del constitucionalismo norteamericano, también lo es que nada afectó dicho proceso tanto como las crisis “internas” de las instituciones ya existentes. En buena medida a partir del conocimiento de aquellos levantamientos masivos, muchas Legislaturas comenzaron poco a poco a dictar medidas destinadas a aliviar la situación de los sectores endeudados. Notablemente, y éste es el punto que conviene tener presente, las Legislaturas comenzaban a dar fuerza legal a reclamos que antes habían aparecido de un modo violento. Como señalara Gordon Wood en su excelente estudio sobre los orígenes de la revolución norteamericana, ahora “era a través de la misma fuerza de las leyes de los estados, y no a través de la anarquía o la ausencia de ley” (como pudo ocurrir con levantamientos como el de Shays) que los deudores obtenían sus beneficios (Wood, 1969: pp. 405-6). Esto mismo era lo que había señalado el famoso federalista Theodore Sedwick en la época pre-constituyente: “[las mayorías] están alcanzando ahora, a través de la Legislatura, los mismos objetivos que [buscaban, hasta hace poco] a través de las armas” (East, 1971: p. 378).

Las medidas adoptadas por las Legislaturas locales fueron más o menos comunes en una mayoría de estados, y consistieron básicamente en la emisión de papel moneda. La Legislatura de Pennsylvania fue la primera en tomar medidas en favor de la clase mayoritaria endeudada. Poco después, otras seis Legislaturas siguieron su ejemplo y autorizaron la emisión de circulante: las Legislaturas de South Carolina, New York, North Carolina, Georgia, New Jersey, y Rhode Island. Corresponde señalar que el hecho de que la Legislatura de Pennsylvania se mostrara como la más activa dentro de este movimiento en favor de los derechos de los deudores no era del todo casual: en dicho estado, el sistema institucional había sido diseñado por un grupo de legisladores “radicales” (el más notable entre ellos, seguramente, el inglés Thomas Paine), que se habían preocupado por fortalecer las conexiones entre la ciudadanía y sus representantes.

Es de notar además que este debate en torno a los alcances del Poder Legislativo y la relación representantes - representados apareció, no casualmente, en los momentos iniciales de la Convención Federal. No fue extraño entonces que la mayor parte de los delegados constituyentes llegara a la Convención animada por

iguales convicciones: debía cambiarse de modo radical el sistema de toma de decisiones si se quería evitar, para el futuro, que las Legislaturas fueran meras cajas de resonancia de los reclamos populares. La Legislatura –asumían- debía tener la posibilidad de discutir con calma y cuidado las propuestas presentadas por la ciudadanía. Ello frente a la certeza de que la estructura de gobierno hasta entonces vigente no había sido capaz de asegurar una suficiente “independencia” de los representantes, que solían quedar a merced del clamor mayoritario. Por ejemplo, y conforme con la opinión de Alexander Hamilton, nada era tan importante como evitar la “traicionera usurpación” del poder de las Legislaturas. De acuerdo con su criterio, debía evitarse el riesgo de que los representantes se erigieran en “dictadores perpetuos”. “No existe tiranía más opresiva” –agregaba- que aquella propia de una “mayoría dominante y victoriosa” (Syrett, H., 1962: pp. 605-9). George Washington compartía dicho análisis. En su opinión, las Legislaturas tendían a actuar simplemente en base a “prejuicios”: sus únicas motivaciones parecían ser los “celos irrazonables” o los más crudos intereses sectoriales (Rutland y Rachal, 1975). El citado Sedwick denunciaba también la frecuencia con que “ambas ramas de la Legislatura” tendían a ser ocupadas por un sólo partido, numeroso y mayoritario, que acostumbraba a dejarse llevar por un “espíritu frenético” (East, 1971: p. 378). Asumiendo este tipo de consideraciones, defendidas fundamentalmente por los federalistas, como presupuestos indudables, los miembros de la Convención Federal comenzaron a discutir distintas propuestas de reorganización institucional que resultaron sintetizadas finalmente en la Constitución de 1787.

Para conocer el pensamiento de los federalistas corresponde consultar a dos fuentes imprescindibles. La primera está constituida por las actas de los debates constituyentes. Dichas actas, que fueron guardadas en secreto durante años, atesoran principalmente las notas tomadas por James Madison -el secretario de la Convención- durante las discusiones constitucionales. Notablemente, cabe recordarlo, la Convención norteamericana, a diferencia de las Convenciones Constitucionales que se llevaron adelante en Francia inmediatamente después de la revolución, se celebró a puertas cerradas³. De allí que los convencionales expresaran con absoluta franqueza (a veces, diría, con asombrosa franqueza) por qué defendían los arreglos institucionales que defendían. La otra fuente necesaria para acceder al pensamiento de los constituyentes norteamericanos está constituida por los llamados papeles de *El Federalista*, una serie de notas periodísticas luego compiladas en lo que hoy conocemos como *El Federalista* (Hamilton et al 1988). Dichas notas, dirigidas a convencer a la ciudadanía neoyorquina de la necesidad de ratificar la Constitución (paso necesario antes de poder considerar aprobada a la misma) fueron escritas por John Jay, autor de unos pocos artículos, y sobre todo por Alexander Hamilton y James Madison. Las virtudes de *El Federalista* son, en algún sentido, opuestas de las que distinguían a las actas de la Convención. Los papeles de *El Federalista* fueron trabajos públicos, hechos pura y exclusiva-

mente para el público, para mostrarle por qué a pesar de las polémicas que generaba el texto propuesto por la Convención había buenas razones para darle respaldo. Lo más notable de *El Federalista* es el modo en que combina la más refinada y avanzada teoría de la época con las más comunes preocupaciones prácticas: argumentos que apelan tanto al ciudadano intelectualmente preparado como a aquél menos ducho o menos interesado en cuestiones, a veces, de minuciosa técnica jurídica. Asombrosamente, los escritos de *El Federalista* no sólo resultaron exitosos en cuanto a su propósito más inmediato -generar respaldo en favor de la Constitución- sino que atravesaron toda la historia de la teoría política y constitucional y siguen representando hoy un material de consulta indispensable para aquellos que están preocupados por cuestiones de diseño institucional.

Los propósitos de la Constitución y los medios escogidos para alcanzarlos

James Madison fue sin dudas el gran ideólogo de la Convención, y el gran responsable intelectual de la Constitución de 1787. Fue él quien cargó sobre sus espaldas la tarea de organizar y dar forma a las múltiples iniciativas que se cruzaban, contradictoriamente, entre los miembros de la Convención Federal. Cada vez que Madison levantaba la voz en la Convención, el rumbo de las discusiones parecía cambiar. Una gran mayoría de los convencionales evidenciaba conmoverse en sus ideas frente a la fortaleza y coherencia del ideario madisoniano.

Tomando como eje al trabajo de Madison, puede advertirse que la primera preocupación que aquejaba al político virginiano era la de contener el accionar de los que llamaba "grupos facciosos": fundamentalmente, grupos mayoritarios que, movidos por intereses o pasiones comunes, actuaban en contra de los intereses de la comunidad o los derechos de los ciudadanos⁴. De este modo, Madison concentraba su atención, muy especialmente, en uno de los dos grandes riesgos enunciados en la época: el riesgo de la tiranía, o más precisamente el riesgo de la tiranía de las mayorías, manifestado con particular gravedad en los años previos a la Constitución⁵.

Adscribiendo al mismo realismo que marcó a buena parte de la dirigencia norteamericana de entonces, Madison no veía ninguna posibilidad de disolver el problema de las facciones, ni tampoco concebía la posibilidad de contenerlas apelando a la buena voluntad de nadie. La causa del origen de las facciones se encontraba en la propia naturaleza del hombre, y por lo tanto era imposible de erradicar⁶. Lo único que se podía hacer contra ellas, decía Madison en *El Federalista* N°10, era trabajar sobre sus efectos para minimizarlos en todo lo posible. La propuesta federalista de reorganizar el sistema institucional apareció entonces como imposible de eludir: dado el grave riesgo creado por la existencia de las facciones, y dada la imposibilidad de eliminarlas, la única alternativa disponible era

la de organizar las instituciones de modo tal de hacerlas resistentes frente a ellas, de modo tal de evitar que el sistema de gobierno quedase exclusivamente en manos de alguno de los diferentes grupos en que se dividía la sociedad.

En tal sentido, Madison se encargó de transmitirle a sus pares la siguiente sospecha: los males que había padecido la Unión, desde la época de la independencia, encontraban una de sus razones principales en el propio sistema institucional prevaleciente en una mayoría de estados. Dichas instituciones, sostenía Madison, habían sido demasiado débiles frente a las apetencias facciosas. Incapaces de ponerle coto a tales facciones, habían terminado quedando a su merced. El análisis de Madison pretendía ser descriptivo de la realidad de la época, y en buena medida parecía acertado. Las disputas entre grupos mayoritarios endeudados y grupos minoritarios deudores habían implicado en muchos casos enfrentamientos armados, violencia, caos. Y frente a dicho conflicto, la mayoría de las instituciones locales no habían conseguido mantenerse firmes: cooptadas en muchos casos por alguno de los grupos en disputa, ellas habían servido simplemente para poner el sello de la ley sobre lo que en otros casos se lograba a través de las armas. Este era el gran escándalo que conmovió a Madison, y con él a buena parte de la dirigencia política norteamericana: ¿cómo podía ser que el sistema institucional fuera tan frágil frente a los avances facciosos?; ¿cómo podía ser que el mismo quedara tan fácilmente a la merced de alguna particular sección de la sociedad?

Frente al diagnóstico anterior, no resultó nada extraño que toda la artillería teórica de la Convención Federal se orientase a erigir controles sobre el poder. La gran "creación" de los convencionales resultó por ello el sistema de "frenos y contrapesos" -un obvio reflejo de aquella urgente preocupación por remediar los males que hasta entonces no se habían sabido evitar. Como dijera Hamilton "[si le damos] todo el poder a las mayorías, ellas oprimirán a la minoría. [Si en cambio le damos] todo el poder a la minoría, ellas oprimirán a las mayorías. Lo que necesitamos, entonces, es darle poder a ambos grupos [para evitar así el riesgo de las opresiones mutuas]" (Hamilton, en Farrand, 1937: vol. 1: p. 288). Este y no otro fue el origen del desde entonces famoso sistema de "frenos y contrapesos".

Ahora bien, conviene notar que, a pesar de la habitualidad con que se las confunde, no existe una identidad entre la propuesta de adoptar un sistema de "frenos y contrapesos" y un sistema de (simple) división de poderes. Más aún, en los años de debate constitucional, en los Estados Unidos, federalistas y anti-federalistas se distinguieron entre sí fundamentalmente por la posición que adoptaron frente a tales cuestiones. Aunque todos coincidían en la idea de que el poder no debía estar concentrado, los federalistas defendieron la idea adicional de consagrar un sistema de "frenos y contrapesos" mientras que sus rivales, tomando la bandera contraria, se pronunciaron en favor de una separación estricta entre las distintas ramas del poder (Manin, 1997; Vile, 1967). Lo que pretendía el sistema

federalista de mutuos equilibrios era -contra aquella idea de la estricta separación- consagrar un esquema en donde los distintos poderes estuvieran parcialmente separados y parcialmente vinculados entre sí: los distintos funcionarios públicos debían ser dotados con "los motivos y medios institucionales" que les permitieran resistir los seguros ataques de los demás. Y dado que en cuanto a los motivos el auto-interés constituía la principal fuente de incentivos de cualquier funcionario público, el sistema institucional debía saber sacar provecho de tal situación utilizando en una buena dirección aún a esas motivaciones perversas. Como dijera Madison, si la ambición era imposible de erradicar del género humano, entonces las nuevas instituciones debían hacer uso de ella contrarrestando la ambición "con más ambición" ⁷. De lo contrario, sugería, iba a repetirse un escenario conocido, del tipo presente en los años de la post-independencia, con legislativos todopoderosos que por un lado pretendían usurpar los poderes de las demás ramas del gobierno, y que por otra parte encontraban el camino allanado para llevar adelante sus designios ⁸.

¿Qué "herramientas institucionales" creó entonces la Constitución? ¿De qué "medios" dotó a las distintas ramas del poder para asegurar aquellos "mutuos controles"? Entre otras herramientas, la nueva Constitución federal le otorgó al Ejecutivo sus propios instrumentos defensivos (el veto presidencial); habilitó la reacción de la justicia frente a las decisiones tomadas por los poderes políticos (a través del control judicial de constitucionalidad); permitió al Congreso insistir con sus iniciativas (sobreponiéndose al veto presidencial, y re-elaborando las decisiones impugnadas por la justicia), a la vez que facultó al mismo para enjuiciar a los miembros de las restantes ramas del gobierno. Por otra parte, el propio Legislativo fue dividido en dos partes, animadas en principio por intereses diferentes, y orientadas a controlarse la una a la otra: ninguna norma puede convertirse en ley hasta no contar con el acuerdo entre las dos Cámaras legislativas, lo que significa que cualquiera de ellas puede ponerle freno a las iniciativas (opresivas) de la otra. Todo este intrincado esquema de controles mutuos entre los distintos poderes -este esquema de "frenos y contrapesos"- constituye la gran innovación institucional aportada por los federalistas a la teoría constitucional moderna.

Desde entonces, instituciones tales como el veto del Ejecutivo, el bicameralismo con su esquema de idas y vueltas o "ping pong" previo a la aprobación de cualquier ley, y el impeachment, forman parte del menú propio de cualquier Constitución moderna. Lo mismo puede decirse del sistema de control judicial de constitucionalidad -esto es, de la capacidad de los jueces para declarar a cualquier decisión legal inválida en caso de que la misma contradiga a la Constitución. La historia del control judicial resulta, de todos modos, algo peculiar frente a las instituciones anteriores: la Constitución norteamericana (del mismo modo que la gran mayoría de las Constituciones que la siguieron) no consagró de modo explícito la revisión judicial, como sí lo había hecho con las demás herramientas institucionales nombradas. La práctica de la revisión judicial tomó vida efectiva re-

cién a principios del siglo diecinueve, y a partir del famoso caso "Marbury v. Madison" ("Marbury v. Madison," 5 U.S., 1 Cranch, 137, 1803) en donde la propia justicia reconoció a la facultad del control de constitucionalidad entre sus propias atribuciones⁹. De todos modos, y aunque el silencio constitucional sobre la cuestión es veraz, también lo es que la gran mayoría de los constituyentes parecían reconocer como obvia la facultad de los jueces para declarar inconstitucional una ley¹⁰.

Obviamente, son muchas las virtudes que pueden asociarse con el sistema de "frenos y contrapesos". Fundamentalmente, dicho esquema asegura la presencia de múltiples filtros dentro del proceso de toma de decisiones, con lo cual se promete una mejora en la calidad de las decisiones políticas: por un lado dichos filtros dificultan la aprobación de leyes "apresuradas"; por otro, favorecen la posibilidad de que las mismas se enriquezcan con nuevos aportes. La primera de las virtudes mencionadas -célebremente defendida por George Washington frente a un escéptico Thomas Jefferson- permite un saludable "enfriamiento" de las decisiones: las iniciativas de ley deben ser "pensadas dos veces" antes de resultar aprobadas. La segunda de tales virtudes, mientras tanto, ayuda a que las normas ganen en imparcialidad: las leyes no deben ser el producto exclusivo de un solo sector de la sociedad.

Más aún, los "frenos y contrapesos" contribuyen a la estabilidad social al instar a que los sectores mayoritarios y minoritarios de la sociedad se pongan de acuerdo antes de poder aprobar un cierto proyecto de ley. En este sentido, además, dicho sistema muestra un saludable sesgo en favor de los grupos minoritarios, necesitados de mayor protección institucional: sin la presencia de estos múltiples filtros se incrementaría el riesgo de que las mayorías conviertan en ley cualquier iniciativa destinada a favorecerlas. Así se reduce el riesgo de las "mutuas opresiones," tan especialmente temido por los "padres fundadores" del constitucionalismo norteamericano.

Finalmente, podría decirse que el sistema bajo examen promete también potenciar la "capacidad creativa" del sistema institucional: aparentemente, promueve una intensa deliberación entre las distintas ramas del poder, lo cual permite un perfeccionamiento de las decisiones políticas a la vez que "vitaliza" la escena pública. Piénsese por ejemplo en el modo en que el sistema institucional norteamericano ayudó en la reflexión colectiva en torno al aborto: en lugar de permitir la mera imposición de una circunstancial mayoría, las "idas y vueltas" a las que obliga el sistema (idas y vueltas, por ejemplo, entre el Congreso y los tribunales) han contribuido a "pulir" poco a poco las decisiones sobre un tema tan complicado.

El esquema de mutuos controles apareció montado, a la vez, sobre un sistema rígidamente representativo. Digo "rígidamente" representativo ya que los federalistas defendieron dicho sistema como una primera opción, cerrando las puertas a la recurrencia total o parcial a soluciones del tipo "democracia directa." La

defensa del sistema representativo implicó así, en su momento, una toma de posición significativa. Por un lado, significó reivindicar la idea de que fueran los propios ciudadanos quienes a través de los funcionarios electos tuvieran bajo control el manejo de los asuntos públicos. Dicha reivindicación podía parecer revolucionaria para un pueblo que, por ejemplo, había padecido las exigencias impositivas inglesas sin tener la posibilidad de decir nada frente a ellas. De todos modos, y por otro lado, afirmar la idea de un sistema representativo implicaba negar las pretensiones de muchos anti-federalistas, que parecían abogar por un sistema de gobierno más descentralizado y más afín a la democracia directa. Para los federalistas, el reclamo del grupo rival ya había demostrado sus falencias en los años inmediatamente anteriores a la Convención: gobiernos prisioneros de las pasiones de un momento; representantes temerosos de las represalias de la ciudadanía; un debate público pobre entre candidatos que defendían crudamente los intereses que venían a representar, descuidando así muchas veces el interés general.

Finalmente, el esquema de gobierno diseñado en 1787 terminó siendo acompañado por una declaración de derechos. La historia de la declaración de derechos también tiene algo de curioso. Aunque es cierto que la adopción de la misma se debió a las gestiones realizadas por James Madison (quien así demostró ser un brillante político, además de un notable teórico), también es cierto que Madison propuso adoptar el "Bill of Rights" como única forma posible de conseguir que una mayoría de estados terminase ratificando la Constitución. Esto quiere decir que, aunque la historia terminó asociando la idea del "Bill of Rights" a la Constitución de los federalistas, el hecho es que la misma nació directamente como producto de las presiones de sus rivales. Por supuesto, los federalistas negaron estar en contra de la inclusión de una lista de derechos. Lo que ocurría -y tal como lo aclarara Alexander Hamilton en el propio *El Federalista* N° 84- es que la Constitución propuesta ya incorporaba, implícitamente, todos los derechos que sus rivales querían consagrar de modo explícito¹¹. Razones para creerle a Hamilton no faltan, por cierto. Baste recordar para ello el valiente y decidido modo en que algunos federalistas (nuevamente pienso en los desempeños de Madison, en Virginia, durante el mismo período constituyente) lucharon por convertir en realidad derechos tan básicos como la libertad de cultos y la tolerancia religiosa¹².

El legado federalista, más de dos siglos después

¿Cuál es el balance que puede hacerse, luego de más de doscientos años de la creación del texto constitucional norteamericano? La primera aproximación, al menos, no puede ser sino muy positiva. Es un hecho que la Constitución jugó un papel decisivo en la canalización institucional, y finalmente en la resolución de los conflictos sociales que distinguieron a Norteamérica durante la última mitad del siglo XVIII. Conflictos que amenazaban con resolver del peor modo, de una

forma violenta y por fuera de las instituciones políticas, terminaron siendo absorbidos y procesados casi naturalmente por el nuevo sistema institucional. Si es cierto que los “padres fundadores” pretendían, antes que nada, acabar con los riesgos de la “tiranía” y la “anarquía,” entonces deberá reconocérseles que alcanzaron con éxito sus objetivos –objetivos que ni entonces ni ahora son tan fáciles de obtener. Antes de la Constitución dichos problemas se mostraban amenazantes, y luego de aprobado aquel documento los mismos parecieron quedar definitivamente disueltos.

Tampoco conviene olvidar lo siguiente: así como es un hecho que la Constitución de 1787 contribuyó decisivamente a la estabilidad política de los Estados Unidos, también lo es que la principal alternativa que se presentó frente a ella –la que siguió al otro gran proceso revolucionario del siglo XVIII, la revolución francesa– resultó un fracaso en tanto alternativa constitucional. Examínense si no las Constituciones post-revolucionarias de 1791, 1793 y 1795, su enorme fragilidad, y las graves consecuencias institucionales que tales escritos contribuyeron a desatar. La comparación no es ociosa, ya que en aquella época, y durante mucho tiempo, el pensamiento más radicalizado se dedicó a denostar el documento constitucional norteamericano y a ensalzar la experiencia francesa en razón de la retórica populista y los procedimientos más “abiertos al pueblo” que distinguieron al constitucionalismo francés. Sabemos que la Constitución norteamericana fue escrita en secreto, a espaldas del “gran público,” o que la misma incluyó muchos mecanismos de control sobre los órganos de representación directa del pueblo. Sin embargo, podrían preguntarnos los federalistas: ¿de qué sirve cambiar tales procedimientos o contenidos por otros más “populares” si éstos no son capaces de favorecer la estabilidad institucional, si sólo son capaces de contribuir al caos social? El análisis comparativo entre el constitucionalismo “francés” y el “norteamericano” todavía merece ser continuado, pero innegablemente los americanos tienen mucho para decir en favor de su propio proceso constituyente.

Finalmente, resulta claro también que el mecanismo elaborado por la Convención Federal fue y sigue siendo exportado, literalmente, a todo el mundo, y ello no sólo por una fascinación irreflexiva con el modelo norteamericano, sino en buena medida por la certeza de que aquel modelo incluía herramientas institucionales dignas de ser reproducidas. Latinoamérica en general y la Argentina en particular se constituyeron en fieles seguidores del ejemplo constitucional de los Estados Unidos. Dicho modelo, en definitiva, contribuyó decisivamente al desarrollo de las democracias representativas; promovió el equilibrio de poderes como clave principal de la Constitución; fue el disparador del modelo de “control judicial de las leyes” (cada vez más expandido en el mundo)¹³; representó un notable ejemplo acerca de cómo ejercer el federalismo; e ilustró al mundo acerca de la importancia de incorporar una declaración de derechos en el texto constitucional.

Dicho esto, de todos modos, corresponde tomar en cuenta algunas de las críticas que mereció o que aún merece el sistema institucional concebido por los federalistas. Para ello tomaré muy especialmente en cuenta las observaciones avanzadas por sus rivales anti-federalistas, dentro y fuera de la Convención Federal.

Ante todo, la mayoría de los anti-federalistas objetaron el sistema de “frenos y contrapesos” a partir de argumentos, en muchos casos, todavía razonables. Por una parte, y en la que constituyó tal vez la razón menos interesante que aportaron, algunos anti-federalistas sostuvieron que la propuesta de los mutuos controles resultaba simplemente oscura, difícil de entender. Esta crítica resultó, al menos, muy influyente en la época: los pensadores más radicales del siglo levantaban el valor de la “simpleza” de las instituciones como una de sus principales banderas en contra de esquemas institucionales que, según decían, habían sido creados por y para unos pocos (la Constitución mixta inglesa, por ejemplo, había sido habitual y exitosamente criticada en razón de su extrema complejidad). Por otra parte, algunos autores como Nathaniel Chipman sostuvieron que un esquema como el de los “frenos y contrapesos” no podía generar sino efectos muy diferentes a los esperados por los federalistas. En opinión de Chipman, el sistema de mutuos controles conducía irremediablemente a una situación de “guerra perpetua entre los [diferentes intereses], unos contra otros o, en el mejor de los casos, una situación de tregua armada, basada en negociaciones permanentes y combinaciones cambiantes, destinadas a impedir la mutua destrucción” (Chipman, 1833: p. 171). Juicios como el de Chipman resultan, todavía hoy, razonables: la historia, de hecho, ha confirmado muchas veces las trágicas previsiones del autor de “Principles of Government”. ¿Por qué esperar resultados armónicos -el paulatino acomodamiento entre las distintas secciones del gobierno y de la sociedad- como producto de un sistema que no procura transformar las preferencias de nadie, sino que simplemente “toma como dados” y contrapone entre sí a los diferentes intereses existentes en la sociedad?

Las virtudes antes alegadas en favor del sistema de “frenos y contrapesos” parecen así acompañarse por una igualmente extensa lista de “vicios.” Es tan factible que dicho esquema favorezca el enriquecimiento y la mayor racionalidad de las decisiones, como que aliente los enfrentamientos (la “guerra perpetua” anticipada por Chipman) entre distintos sectores de la sociedad. Es tan factible que los “frenos y contrapesos” contribuyan a la paulatina “depuración” de las decisiones públicas, evitando las “mutuas opresiones,” como que favorezcan el “mutuo bloqueo” entre las diferentes ramas del poder, promoviendo la “extorsión” de un poder sobre el otro, y hasta la misma “ruptura” del sistema institucional -experiencias, estas últimas, muy habituales en el contexto latinoamericano.

Ahora bien, la principal razón que motivó a los anti-federalistas a criticar el sistema de “frenos y contrapesos” fue la convicción de que debía resguardarse el poder de la Legislatura. El razonamiento de los críticos de la Constitución era

simple y atractivo. En su opinión, si el poder del pueblo encontraba lugar fundamentalmente en el Poder Legislativo, luego no se justificaba la existencia de tantas trabas capaces de diluir la voluntad colectiva, ni de “filtros” capaces de distorsionar la voz pública. Criticar el sistema de los mutuos controles, así, pasó a ser una forma de proteger al pensamiento mayoritario. Bajo este mismo razonamiento, algunos anti-federalistas criticaron el “exceso” de facultades que se delegaban al Poder Ejecutivo (¿cuál es la razón –se preguntaban- de “equilibrar” las fuerzas del Ejecutivo y el Legislativo en una democracia?), y objetaron incluso el sistema bicameral. En un razonamiento típicamente rousseauiano, sostuvieron que no había ninguna razón para fragmentar la voluntad popular. Acompañando esta sistemática crítica a lo que llamaban “controles endógenos” (los controles “internos” al sistema institucional –controles de cada rama del poder sobre las restantes)¹⁴, los anti-federalistas comenzaron a proponer el fortalecimiento de otro tipo de controles: los “controles exógenos”, desde los ciudadanos frente a los representantes. Como dijera Samuel Williams, de Vermont, “la seguridad del pueblo no se deriva de la bonita aplicación de un sistema de frenos y contrapesos, sino de la responsabilidad y la dependencia de cada rama del gobierno frente a la ciudadanía” (Vile, 1991: p. 678).

Dentro del esquema de “frenos y contrapesos”, el rol del Poder Judicial fue uno de los más habitualmente impugnados por los críticos de la Constitución. La razón principal de tales críticas resultó, nuevamente, la vocación de preservar el poder de la Legislatura frente a un órgano que amenaza con desvirtuar el poder de aquélla. El poder de la Cámara popular aparece desafiado, sobre todo, cuando la judicatura ejerce su poder de controlar la constitucionalidad de las leyes¹⁵. La crítica al control judicial de constitucionalidad nació con la misma Constitución (obsérvese si no la defensa de dicha facultad judicial realizada por los federalistas, en *El Federalista* N° 78), y sigue siendo en la actualidad una práctica habitual por parte de aquellos estudiosos de la Constitución que se preocupan a su vez por asegurar el respeto de la voluntad ciudadana. De hecho, podríamos decir que no hay buen escrito de derecho constitucional que no se inaugure presentando las dificultades que existen para defender una práctica como la referida: es claro, en una democracia resulta difícil la justificación de una práctica que implica que el Poder Judicial, un órgano cuyos miembros no son electos ni removidos directamente por el pueblo, se reservan la “última palabra” en todas las cuestiones constitucionales (esto es, en las cuestiones más importantes que afectan a dicha sociedad). Por supuesto, en estos últimos cincuenta años se han presentado infinitos trabajos intentando justificar (muy persuasivamente, en muchos casos) el mencionado rol de la justicia¹⁶. Sin embargo, también es cierto que el problema sigue allí, y que aún no se ha encontrado una respuesta capaz de removerlo definitivamente de su lugar.

Según entiendo, lo que subyace a muchas objeciones como las enunciadas es una misma disconformidad en relación a los principios fundantes del modelo

federalista. Dicho modelo parece estar basado, finalmente, en supuestos muy discutibles: la idea de que los representantes pueden discernir con mayor claridad que los propios ciudadanos las causas y remedios de los males que aquejan al pueblo; una radical desconfianza en los órganos colectivos¹⁷; la certeza de que en las asambleas públicas "la pasión siempre toma el lugar a la razón", etc.¹⁸. Presupuestos como los citados habían llevado a los federalistas a buscar, intencionalmente, un distanciamiento entre el cuerpo de los representantes y el de los representados, cortando así muchos de los "lazos vinculantes" que los anti-federalistas y los críticos de la Constitución en general habían previsto o propuesto para la nueva Constitución.

Enfrentando los presupuestos no discutidos del modelo federalista, muchos de sus críticos se pronunciaron entonces por un esquema de gobierno distinguido por una estrecha relación entre representantes y representados. A tales fines, por ejemplo, concibieron al sistema representativo sólo como un "segundo mejor" –un "mal necesario"– y no como una opción valiosa en sí misma, preferible a cualquier método de consulta directa a la ciudadanía, tal como los federalistas concibieron al sistema representativo. Para muchos anti-federalistas, la alternativa de la democracia directa debía abrirse en cada oportunidad posible antes que ser relegada al arcón de los trastos viejos¹⁹.

Dicha concepción de la política llevó a que los anti-federalistas privilegieran siempre, entre sus críticas al sistema institucional federalista, aquella que decía que el esquema de gobierno creado era de corte "aristocrático". Desde esta óptica, ninguna institución mereció críticas tan unánimes como el Senado –para muchos, simplemente, una reproducción de la clasista Cámara de los Lores británica. Pero en general los largos mandatos, las elecciones indirectas, los requisitos adicionales de dinero o propiedad exigidos para acceder a ciertos cargos públicos, fueron vistos como inaceptables modos de recrear una forma de gobierno de tipo monárquica, como aquella de la que aparentemente los norteamericanos estaban tratando de alejarse²⁰.

Buscando fortalecer los lazos entre electores y elegidos, muchos pensadores radicales propusieron fortalecer la descentralización política y aumentar el número de los representantes estatales en la Legislatura nacional. La idea era convertir al Congreso en un "fiel espejo" de la población a la que se pretendía representar²¹. Más aún, con el objetivo de impedir que los representantes rompieran su "contrato moral" con aquellos que los habían votado, muchos anti-federalistas propusieron una diversidad de herramientas institucionales alternativas que, según diré, siguen guardando interés al menos en razón de los principios que las motivaban²². Entre las propuestas alternativas formuladas por los anti-federalistas, destacan algunas como las siguientes:

- i. la mayor frecuencia en las elecciones ("cuando se terminan las elecciones anuales –decían convencidos– comienza la esclavitud");

- ii. la posibilidad de dictar instrucciones obligatorias a los representantes;
- iii. derechos de revocatoria de mandatos para aquellos que incumplieran sus promesas electorales ²³;
- iv. la rotación obligatoria en los cargos para impedir la formación de una "clase política" aislada de la ciudadanía y para favorecer, a la vez, la participación de la ciudadanía en política ²⁴; etc.

Por supuesto, muchas de las propuestas presentadas por los anti-federalistas, y en general por los críticos de la Constitución federalista, resultan objetables o perfectibles: las elecciones frecuentes pueden fomentar el cansancio o desinterés político de la población; la rotación obligatoria en los cargos puede privar a la ciudadanía de representantes experimentados; las instrucciones a los representantes o el derecho de revocatoria pueden atentar contra la deseable posibilidad de que los representantes cambien de idea una vez que lleguen al conocimiento de propuestas más atractivas que las que defendían inicialmente; etc.

Sin embargo, y a pesar de lo dicho, también es cierto que una mayoría de aquellas propuestas de los anti-federalistas parecen basarse en presupuestos todavía plausibles –presupuestos como el que nos dice que la ciudadanía se encuentra en condiciones intelectuales y materiales de intervenir activamente en la vida pública-, y apuntar en una dirección acertada: tornar posible el olvidado ideal del autogobierno colectivo ²⁵.

Teniendo en cuenta lo dicho, el balance final del legado federalista resulta más complejo de lo que parecía. El modelo federalista representa por un lado el modelo exitoso, realista, productor de estabilidad, cuidadoso en el establecimiento de (un tipo muy importante de) controles institucionales. Pero dicho modelo se muestra también como al menos parcialmente responsable de muchos de los males que hoy seguimos reprochando al sistema institucional: el distanciamiento entre electores y elegidos; el debilitamiento de la "virtud cívica" de los ciudadanos; la apatía política; etc. Sin lugar a dudas, los años por venir van a ayudarnos a ahondar en este análisis sobre los vicios y virtudes del modelo federalista, un análisis que cada día nos urge más llevar a cabo.

Bibliografía

- Ackerman, B. 1991 *We the People: Foundations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Bickel, A. 1978 *The Least Dangerous Branch* (Indianápolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing).
- Chipman, N. 1833 *Principles of Government. A Treatise on Free Institutions* (Burlington).
- East, R. 1971 "The Massachusetts Conservatives in the Critical Period," en Richard Morris, (comp.) *The Era of the American Revolution* (New York: Columbia University Press).
- Ely, J. 1980 *Democracy and Distrust* (Cambridge, Mass.: Harvard U.P.).
- Farrand, M. (comp.) 1937 *The Records of the Federal Convention* (New Haven, Conn.: Yale U. P.), 4 vols.
- Fiske, J. 1916 *The Critical Period of American History* (Cambridge, Mass.: Cambridge U.P.).
- Gargarella, R. 1995 *Nos los representates* (Buenos Aires: Miño y Dávila).
- Gargarella, R. 1996 *La justicia frente al gobierno* (Barcelona, Ariel).
- Hamilton, A.; Madison, J.; y Jay, J. 1988 *The Federalist Papers* (New York: Bantam Books).
- Jefferson, T. 1984 *Writings* (N. York, Literary Classics of the U.S.).
- Kenyon, C. 1985 *The Antifederalists* (Boston: Northeastern University Press).
- Lutz, D. 1988 *The Origins of American Constitutionalism* (Louisiana: Louisiana University Press).
- Manin, B. 1997 *The Principles of Representative Government* (Cambridge: Cambridge University Press).
- McLaughlin, A. 1962 *The Confederation and the Constitution* (New York).
- Nevins, A. 1927 *The American States During and After the Revolution* (N. York).
- Onuf, P. 1983 *The Origins of the Federal Republic* (Pennsylvania: Univ. Of Pennsylvania Press).
- Rutland, R., y Rachal, W. (comp.) 1975 *The Papers of James Madison* (Chicago: University of Chicago Press).

Stone, G.; Sunstein, C.; et al 1991 *Constitutional Law* (Boston: Little Brown).

Storing, H. 1981 *The Complete anti-Federalists* (Chicago: University of Chicago Press).

Storing, H. (comp.) 1985 *The anti-Federalist* (Chicago: University of Chicago Press).

Syrett, H. (comp.) 1962 *The Papers of Alexander Hamilton* (New York: Columbia University Press).

Vile, M. 1967 *Constitutionalism and the Separation of Powers* (Oxford: Oxford University Press).

Vile, M. 1991 "The Separation of Powers," en J. Greene y J. Pole, *The Blackwell Encyclopedia of the American Revolution* (Oxford: Basil Blackwell).

Wood, G. 1969 *The Creation of the American Republic* (New York: W.W. Norton and co.).

Notas

1. Cabe señalar desde ya, de todos modos, que no es correcto aludir a un "pensamiento antifederalista unificado" u homogéneo, como sí puede hablarse de un "pensamiento federalista" más o menos único. Entre los antifederalistas u opositores a la Constitución podemos encontrar políticos y activistas conservadores, pero también otros muy radicales. Según entiendo, la mayoría de los antifederalistas que participaron en la Convención Federal lo fueron del primer tipo -políticos de tinte conservador. De todos modos, en lo que sigue, y cuando hable de los antifederalistas, me apoyaré en lo que resulta la versión más común de los mismos, que los identifica, en general, como políticos más radicales, defensores de la descentralización y un incremento en los derechos de los gobiernos locales. En este sentido, y por ejemplo, ver Stone, et al (1991)

2. Ver, por ejemplo, Nevins (1927), McLaughlin (1962), u Onuf (1983).

3. Thomas Jefferson fue uno de los más indignados críticos frente al "secreto" con el que decidió rodearse a los debates constituyentes. En una carta a John Adams, y refiriéndose al tema, sostuvo "Lamento mucho que [la Convención Federal] haya iniciado sus debates a partir de un antecedente tan abominable como el de atar las lenguas de sus miembros. Nada puede justificar este ejemplo sino la inocencia de sus intenciones, y la ignorancia del valor de las discusiones públicas." Carta de Agosto de 1787. Ver en Jefferson (1984).

4. Así, en *El Federalista* N° 10. Si los artículos de *El Federalista* develan adecuadamente cuál era el ideario federalista, el art. N° 10 del mismo puede bien considerarse el corazón o motor de todos los textos reunidos en la citada obra. Allí aparecen claramente expuestas las principales preocupaciones y objetivos federalistas.

5. A Madison no le preocupaba mayormente, en cambio, la posibilidad de una "tiranía de las minorías." En *El Federalista* N°10 explica el por qué de dicha actitud: las iniciativas facciosas de las minorías podían ser simplemente desbaratadas, a través del voto mayoritario en la Legislatura.

6. Como una mayoría de los federalistas, Madison asumía una visión humana acerca de la motivación de los hombres: las personas -decía- se mueven por pasiones e intereses, y frente a ellas era poco lo que podía hacer la razón.

7. *El Federalista* N° 51. Decía Madison: "la mayor seguridad contra la concentración gradual de los diversos poderes en un solo departamento reside en dotar a los que administran cada departamento de los medios constitucionales y los móviles personales necesarios para resistir las invasiones de los demás. Las medidas de defensa deben ser proporcionadas al riesgo que se corre con el ataque. La ambición debe ponerse en juego para contrarrestar a la ambición. El interés humano debe entrelazarse con los derechos constitucionales del puesto."

8. En particular, Madison tenía en mente casos como el de Rhode Island, en los tiempos de la Convención, en donde un legislativo homogéneo y poderoso se enfrentó con la Corte Suprema local, y amenazó con destituirlo, luego de una serie de decisiones adversas a los intereses de la Legislatura.

9. El juez Marshall, que tuvo a su cargo la principal responsabilidad en la resolución del caso sostuvo entonces, en un famosísimo apartado, que "hay sólo dos alternativas –demasiado claras para ser discutidas: o la Constitución controla cualquier ley contraria a aquélla, o la Legislatura puede alterar la Constitución mediante una ley ordinaria. Entre tales alternativas no hay términos medios: o la Constitución es la ley suprema, inalterable por medios ordinarios, o se encuentra al mismo nivel que las leyes, y, por lo pronto, como cualquiera de ellas puede reformarse o dejarse sin efecto siempre que al Congreso le plazca. Si es cierta la primera alternativa, entonces una ley contraria a la Constitución no es ley; pero si en cambio es verdadera la segunda, entonces las constituciones escritas son absurdos intentos del pueblo para limitar un poder ilimitable por naturaleza."

10. Según un notable estudio de Charles Beard, por ejemplo, de los 55 miembros de la Convención Federal, un tercio no tomó parte activa de los debates. Sin embargo, no menos de 25 de entre los miembros de dicho cuerpo se manifestaron directa o indirectamente en favor del control judicial de constitu-

cionalidad. Beard (1962). Alexander Hamilton defiende de modo muy claro dicha facultad judicial en el conocido art. N° 78 de *El Federalista*.

11. Decía Hamilton, en *El Federalista* N° 84: “la Constitución forma por sí misma una declaración de derechos en el sentido verdadero de ésta y para todos los efectos beneficiosos que pueda producir.”

12. Notablemente, James Madison y Thomas Jefferson (que luego habrían de asociarse en los más altos cargos del gobierno nacional) llevaron adelante su lucha por la neutralidad religiosa del Estado, en Virginia, ante las iniciativas promovidas por el antifederalista Patrick Henry, quien pretendía comprometer al Estado en la protección y aliento de la confesión dominante.

13. Para citar sólo un caso relevante y muy reciente, podría señalar que la Comunidad Europea, a la hora de diseñar las nuevas instituciones comunitarias, se ha dejado guiar por aquellas enseñanzas provenientes del contexto norteamericano, aún en áreas (como en la relación entre las Legislaturas y los órganos de justicia) en donde el "modelo europeo," tradicionalmente, se había resistido a seguir el camino abierto por los EEUU.

14. Para muchos, en esta decisión, más que en cualquier otro lugar, reside el resultado hoy visible en una mayoría de sociedades: gobiernos alienados de la sociedad, con ciudadanos incapaces de utilizar efectivamente las riendas del poder para sujetar a los representantes a su mandato.

15. Los efectos negativos que podían esperarse del colocar a la Corte en el punto más alto de la estructura de poder fueron denunciados insistentemente por políticos como Thomas Jefferson quien, como presidente de los Estados Unidos, debió sufrir en carne propia los embates de una Corte enemiga. En particular, conviene destacar tres de las críticas presentadas por Jefferson que, según entiendo, siguen teniendo completa vigencia. Como defensor de una estricta separación de poderes (sobre todo en sus últimos años), Jefferson objetó, en primer lugar, el carácter del Poder Judicial como “motor inmóvil” del sistema político, capaz de restringir la independencia de los otros poderes. En una carta a George Hay, por ejemplo, Jefferson se preguntaba si “el ejecutivo puede ser independiente del poder judicial, cuando está sujeto a las órdenes de este último, o a la prisión por desobediencia.” En segundo lugar, Jefferson destacaba el hecho de que los jueces conservasen su poder de por vida. Según él, esta característica privaba a los jueces de todo sentido de responsabilidad ciudadana, y constituía una máxima violación de los principios republicanos, que requerían un permanente control del pueblo sobre sus gobernantes. De acuerdo con Jefferson, un Poder Judicial completamente independiente resultaba justificable en épocas en que existía un rey todopoderoso, pero no dentro de un gobierno republicano. Jefferson reservó sus críticas más severas, de todos modos, para la posibilidad –abierta, en última instan-

cia, por el sistema federalista- de que los jueces decidieran de modo más o menos arbitrario, conforme a sus deseos, a la hora de interpretar la Constitución. Decía Jefferson, en tal sentido que “la Constitución se convierte en un mero instrumento de cera en las manos del poder judicial, que puede torcerla y darle la forma que prefiere.” Es cierto, por supuesto, que las críticas de Jefferson tienen mucho que ver con la mala experiencia que él debió atravesar, en su relación con el Poder Judicial, siendo ya presidente. Sin embargo, también es cierto que muchas de sus advertencias resultaron proféticas, y que pueden leerse hoy, a la distancia, con igual interés. Los testimonios citados provienen de Jefferson (1984), pp. 1180; 1393; y 1426.

16. Para citar sólo unos pocos trabajos de justificación de la revisión judicial, entre infinitos otros, veáse Bickel (1978); Ackerman (1991); Ely (1980).

17. Sólo para enunciar algunos ejemplos en torno de esta más bien unánime y muy poderosa desconfianza frente a los órganos colectivos, en general, y al Congreso, en particular, resaltaría algunos testimonios como los siguientes. La afirmación de Gouverneur Morris según la cual “[la Cámara de Diputados se caracteriza por su] precipitación, maleabilidad, y excesos,” o su idea según la cual “las libertades públicas se encuentran en mayor peligro a partir de las usurpaciones Legislativas [y las malas leyes], que a partir de cualquier otra fuente” (Farrand, 1937, Vol. 2, p. 76); los dichos de Hamilton según los cuales “un cuerpo tan fluctuante y a la vez tan numeroso [como la Cámara de Diputados] no puede juzgarse nunca como capaz de ejercer [adecuadamente] el poder,” o que “las asambleas populares [se encuentran habitualmente] sujetas a los impulsos de la ira, el resentimiento, los celos, la avaricia, y otras propensidades violentas e irregulares,” o que “raramente podemos esperar [de la Legislatura] una predisposición a la calma y la moderación (*El Federalista*, N° 71,76, y 81); el criterio de Rufus King quien, siguiendo a Madison, afirmaba que “el gran vicio del sistema político es el de legislar demasiado” (Farrand, 1937, Vol. 2, p. 198); o la convicción madisoniana según la cual “cuanto más numerosa es una asamblea, cualquiera sea el modo en que esté compuesta, mayor tiende a ser la ascendencia de la pasión sobre la razón” (*El Federalista*, N° 58, pero también, y por ejemplo *El Federalista* n. 55 y 110, o su notable análisis acerca de los “vicios del sistema político,” en donde centraba su atención sobre la legislación “irregular,” “mutable,” “injusta,” y guiada por la “inconstancia y la pasión.” Ver, por ejemplo, Farrand, 1937, Vol. 2, pp. 35, 318-19).

18. Desarrollo algunos de estos temas en Gargarella (1995) y (1996).

19. En la mente de muchos antifederalistas todavía parecía estar presente el ideal de las “town meetings” o asambleas populares -asambleas practicadas con singular éxito en tiempos de la lucha independentista. Tales reuniones populares -inicialmente, celebradas sólo entre los grandes propietarios, y luego extendidas

a la participación de la gran mayoría de los habitantes de las distintas poblaciones- se ocupaban de tratar los principales temas de interés público. En ellas, y con la colaboración habitual de un moderador, la propia población afectada se ocupaba de discutir y resolver colectivamente los problemas más acuciantes de la comunidad. La celebrada práctica de las "town meetings," de todos modos, había comenzado a encontrar resistencias en los años críticos que antecedieron a la Convención Federal, para desaparecer casi totalmente luego de aprobada la nueva Constitución. Ver, por ejemplo, Gargarella (1995).

20. Múltiples testimonios en este sentido, por ejemplo, en Storing (1981); o Kenyon (1985).

21. Ver, por ejemplo, "The Federal Farmer," en Storing (1985), Vol. 2, p. 230.

22. Muchas de estas alternativas pueden encontrarse, por ejemplo, en las primeras Constituciones "radicales" norteamericanas –esto es, en aquellas que fueron dictadas poco después de la declaración de la independencia. Dichos documentos incluyeron, así, un legislativo unicameral (como en las Constituciones de Pennsylvania, Vermont, y Georgia); un Poder Ejecutivo electo por el Poder Legislativo (tal como ocurrió en nueve de las dieciocho primeras Constituciones de los estados independientes); la prohibición del poder de veto en manos del Ejecutivo; un Consejo popular destinado a evaluar el adecuado funcionamiento de la Constitución (en las Constituciones de Pennsylvania y Vermont); elección popular para la mayoría de los cargos públicos; un Senado elegido a través del voto directo (en todas las Constituciones iniciales, salvo en la de Maryland); rotación en la mayoría de los cargos públicos (por ejemplo, en las Constituciones de Pennsylvania, Delaware, Maryland, Virginia, North Carolina, Georgia). Ver, por ejemplo, Lutz (1988), pp. 104-5.

23. Para los federalistas, la exigencia del derecho de revocatoria resultó siempre inaceptable, ya que aparecía amenazando con una completa desvirtuación del sistema de representación popular. Según Hamilton, por ejemplo, tal derecho iba a promover el surgimiento de legisladores exclusivamente movidos por "los prejuicios de sus Estados, y no por el bien de la Unión." Farrand (1937), vol. 1, 298.

24. Para defender la obligatoriedad en la rotación en los cargos, los antifederalistas le otorgaron fundamental importancia a la idea según la cual "si no existe exclusión a través de la rotación [los representantes van a tender a] continuar de por vida [en sus cargos]." Ver "Centinel" en Storing (1985), Vol. 2, p. 142. También, "The Federal Farmer," *ibid.*, p. 290.

25. Por otra parte, conviene resaltarlo, propuestas como las citadas no implican, necesariamente, una abdicación de la saludable idea de contar con un sistema de "controles institucionales endógenos" (tal como los federalistas se cansaron de repetir, acusatoriamente, ante sus rivales).

*Aproximaciones al pensamiento
político de Immanuel Kant*

— Miguel A. Rossi*

Introducción

Es un lugar común minimizar el pensamiento político de Immanuel Kant, especialmente cuando se lo compara con su producción teórica en el terreno gnoseológico o ético.

Cierto es que las temáticas del conocimiento y la libertad han sido las dos grandes problemáticas del filósofo, pero no es menos cierto que pensar en ellas desde un vaciamiento político es una postura ingenua que no tiene mayor justificación.

Tanto Hegel como Marx, Weber y Nietzsche entre otros han caracterizado a la modernidad como el terreno de las escisiones. Tales afirmaciones nos resultan más que inteligibles cuando se toma a la antigüedad o el medioevo como parámetros de comparación con ese período.

Nuestro objetivo es, ante todo, indagar en el plano de la teoría política kantiana, pero asumiendo que no existen teorías independientes de las prácticas sociales. Por lo tanto, la pregunta por la modernidad conlleva necesariamente la re-

* Profesor en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Master en Ciencia Política en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y Doctorando en Ciencias Políticas de la Universidad de São Paulo (USP). Profesor Adjunto de Teoría Política y Social I y II, Carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

flexión sobre su conciencia y práctica. Respecto de este aspecto, consideramos que el pensamiento de Immanuel Kant es por antonomasia una de las miradas en donde el ideario moderno se refleja con mayor claridad y nitidez.

Compartimos con Châtelet (Châtelet, 1992) su juicio acerca de la audacia de Kant al preguntarse por las condiciones existenciales de la verdad, mientras que la mayoría de los filósofos anteriores a él sólo indagaban sobre la problemática del error, pues la idea de una verdad absoluta era para ellos el punto de partida inevitable.

El ingreso a la modernidad supone entre otras cosas una ruptura con la totalidad social organicista¹, en la cual el sujeto era percibido en función de dicha totalidad. Hemos ingresado al ámbito de las escisiones: separación del hombre de sus instrumentos de trabajo, falta de comunión entre él y la naturaleza, cuantificación de ésta, división social del trabajo, emergencia de la sociedad civil diferenciada del Estado, sólo por nombrar algunas características del mundo naciente.

Dicha dinámica socioeconómica será simultáneamente acompañada por cambios profundos tanto en el plano de la teoría como en el de la práctica política. Con respecto al primer aspecto, Kant será el protagonista de esta gran revolución. Ella supone en primer término concebir al sujeto desde la pura actividad, e incluso creando las condiciones que permiten conocer algo, gracias a la renuncia a conocerlo en sí mismo. Tal renunciamiento alcanzará una dimensión radical, trastocando consecuentemente todos los ámbitos de la realidad. No podría ser de otra manera, pues para la subjetividad moderna se trata del abandono de toda posible metafísica.

Pero si en términos kantianos sólo podemos conocer los fenómenos y no las cosas en sí (noumeno), en tanto estas últimas exceden el campo de nuestras experiencias, ya no hay garantías de verdades absolutas y mucho menos Dios -que tampoco es cognoscible en sí mismo- será el garante de ellas.

No obstante, caeríamos en un grave error si pensásemos que la modernidad está dispuesta a abandonar toda posible garantía, pues, por el contrario, el *logos* moderno aceptará el desafío de procurarse una como dadora de sentido y cohesión social, el nuevo trono será ahora ocupado por la “diosa razón”.

Pero, en el caso de Kant, no se trataría de una “razón cualquiera”, no es la razón de las ideas innatas de Descartes y mucho menos una razón al servicio de la burda experiencia o la teología. Es una razón que establece su propio tribunal para fijarse a sí misma sus propios límites.

La razón kantiana es ante todo una razón escindida: una razón ilustrada, equivalente a decir una razón crítica y pública, pero también -y tal vez especialmente- una razón jurídica.

Dichas características de racionalidad -y esta es nuestra hipótesis- son las expresiones teóricas de una práctica burguesa en expansión. Si bien en el caso específico de Alemania dicha burguesía se encontraba atrasada, fue un denominador común de los pensadores idealistas alemanes el pensar dicha práctica desde la impotencia de sus propios contextos sociales.

Hagamos un alto en este supuesto para dilucidarlo con mayor profundidad. Si partimos del ensayo kantiano “¿Qué es la Ilustración?”, es evidente que hay un doble uso de la razón: en su uso público y en su uso privado.

De acuerdo al primer uso, es un derecho del hombre -en tanto ilustrado y libre- ejercer ampliamente el plano de la crítica. Sólo a través de ella será posible una evolución social, sobre todo cuando se trata de déspotas ilustrados ávidos de escuchar los intereses de la burguesía. Pero dicha crítica vuelca sus energías sobre el pasado, es una crítica de la denuncia: denuncia oscuridades, prejuicios, instituciones que ya no pueden cristalizar el espíritu de una nueva época. Es una crítica que se hace transparente y necesita imperiosamente el requisito de la publicidad, pues se trata justamente de ir construyendo la política del espacio público.

De acuerdo al segundo, la razón debe limitar su uso crítico. No hay otro camino que el de la obediencia. Si por un lado se debe criticar, por el otro se debe obedecer. Ambas instancias deben mantener simultáneamente sus propias distancias. Sólo así será posible el transcurrir de las sociedades hacia lo mejor, sólo así se legitimará una deliberación de lo público que no ponga en jaque los intereses de lo privado. Es una razón ambigua, pues si bien la crítica es ejercida por la dinámica de la sociedad civil, se topa con la lógica del Estado, que es pensado jurídicamente, y curiosamente termina naturalizando los intereses de lo privado. Esta es la razón por la cual el pensamiento de Kant captó mejor que ninguno los intereses de la burguesía, en tanto permite disociar lo político como reino de la igualdad formal de lo social como reino de la desigualdad. Sin embargo, no queremos ser injustos con Kant, cuyo diagnóstico es preciado y revelador para nosotros, y mucho menos dejar de reconocer los esfuerzos de una razón pública capaz de construir una política deliberativa, una política del espacio público. Creemos que tal aspecto no escapó a la mirada de Arendt, como tampoco a los teóricos de la democracia deliberativa del presente. Al igual que ellos, también nosotros apostamos por una política deliberativa. Años de historia nos han hecho conscientes del peligro derivado del desmoronamiento o supresión del espacio público, pero también estamos convencidos de que el basamento de una auténtica comunidad deliberativa debe partir de la resolución de las necesidades básicas de los hombres. De lo contrario, seguiremos subsumidos en una lógica que establece ciudadanos de primer y segundo orden.

1. Kant y el contractualismo

a. Estado de Naturaleza ²

La categoría de *estado de naturaleza* fue uno de los tópicos comunes centrales al ideario jurídico, filosófico y político de los siglos XVII y XVIII. En este sentido Immanuel Kant no constituyó una excepción, aunque el concepto tuvo para el filósofo alemán distintas connotaciones axiológicas, tomando como principales interlocutores con relación a éste a Hobbes y Rousseau.

Queda claro que para Kant dicho concepto tiene fundamentalmente por lo menos dos dimensiones: como ideal crítico en tanto serviría para denunciar las sociedades actuales, y como hipótesis de trabajo en tanto justifica el advenimiento del Estado civil.

Con respecto a la primera dimensión cabe destacar la gran influencia de Rousseau, especialmente sus agudas críticas a la dinámica del progreso como portador de las sociedades del lujo y el refinamiento ³.

Con relación a la segunda, que se tornará hegemónica en el esquema kantiano, se asimila el estado de naturaleza al estado de guerra hobbesiano.

“El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza de que se declaren” (Kant, 1999: p. 81).

El filósofo alemán pone el acento especialmente en el estado de naturaleza como un estado de guerra potencial, motivado por la ausencia de una autoridad pública que pueda determinar o establecer lo que compete a cada uno. No obstante enfatiza que el estado de naturaleza es una idea *a priori* de la razón que no tiene existencia histórica alguna.

Lo interesante del planteo kantiano es que el estado de naturaleza no es opuesto al estado de sociabilidad, sino al estado civil. Y una de las diferencias más radicales entre ambos es que en el estado de naturaleza –en el cual se incluyen ciertas cláusulas del derecho privado– sólo pueden garantizarse posiciones y posesiones de un modo fluctuante y provisorio, mientras que en el estado civil tal garantía gana en perennidad, especialmente a través del derecho público.

“En una palabra: el modo de tener algo exterior como suyo en el estado de naturaleza es la posesión física, que tiene para sí la presunción jurídica de poder convertirlo en jurídico al unirse con la voluntad de todos en una legislación pública, y vale en la espera como jurídica por comparación” (Kant, 1994: p. 71).

De todos modos, es relevante enfatizar la importancia que Kant asigna al derecho privado, no sólo para señalar que en el estado de naturaleza existirían legí-

timamente las posesiones particulares, sino fundamentalmente porque a partir del derecho privado podemos fundamentar la exigencia u obligación de salir del estado de naturaleza para ingresar al estado civil.

“Lo primero que debe decretarse, si el hombre no quiere renunciar a todas sus nociones de derecho; es este principio: Es menester salir del estado natural, en el que cada cual obra a su antojo y convenir con todos los demás en someterse a una limitación exterior, públicamente acordada, y por consiguiente entrar en un estado en que todo lo que debe reconocerse como lo suyo de cada cual es determinado por la ley y atribuido a cada uno por un poder suficiente, que no es el del individuo, sino un poder exterior. En otros términos, es menester ante todo entrar en un estado civil” (Kant, 1994: p.141).

Lo específico del estado civil es el derecho público, que para muchos comentaristas tiene la función básica de fortalecer y resguardar al derecho privado. Incluso suele sostenerse que el derecho público debe sus condiciones existenciales al derecho privado.

Kant entiende por derecho público al “conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico (...) Este es, por tanto, un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para un conjunto de hombres, o para un conjunto de pueblos que, encontrándose entre sí en una relación de influencia mutua, necesitan un estado jurídico bajo una voluntad que los unifique, bajo una constitución, para participar de aquello que es el derecho” (op. cit. &43).

b. El contrato originario

Al igual que la noción de *estado de naturaleza*, la noción de contrato es también una idea de la razón. Pero, a diferencia de los otros tipos de contratos, Kant afirma categóricamente que el contrato que establece una constitución es de una índole muy particular, dado que constituye un fin en sí mismo: “La reunión de muchos en algún fin común, puede hallarse en cualquier contrato social; pero la asociación que es fin en sí misma (...) es un deber incondicionado y primero, sólo hallable en una sociedad que se encuentre en condición civil, es decir, que constituya una comunidad” (Kant, 1964: p. 157).

Acordamos con Terra (Terra, 1995) que la formulación del contrato kantiano cumpliría dos de las exigencias que ya están presentes en el contrato rousseauiano: que la asociación proteja los bienes de cada hombre, y que la autonomía sea posible.

De todas maneras, hay que tener en cuenta que el contrato originario kantiano no puede comprenderse como un mero pacto de asociación, en tanto la idea fundante no es la de un pueblo pactando con su gobernante. Kant tiene muchos reparos en este punto. Trata de excluir las nociones de deberes y obligaciones que

supone toda lógica contractual, pues percibe que el incumplimiento de alguna de las partes contractuales podría legitimar un estado de rebelión o resistencia al poder supremo.

“El origen del poder supremo es inescrutable, bajo el punto de vista práctico, para el pueblo que está sometido a él; es decir, que el súbdito no debe discutir prácticamente sobre este origen como sobre un derecho controvertido con respecto a la obediencia que le debe” (Kant, 1994, p.149).

La formulación del contrato es la idea por la cual un pueblo se constituye en Estado, o dicho en otros términos, la unión de las voluntades particulares en una voluntad general, es decir, como voluntad unificada de un pueblo.

Kant también explicita, del mismo modo en que lo hizo con respecto al estado de naturaleza, que el contrato fundante no es un *factum*, y por lo tanto es un absurdo rastrear o buscar históricamente un documento que acredite la celebración de dicho pacto entre el pueblo y el gobernante como fundante de la constitución. Sin embargo, la idea de tal celebración tiene para el filósofo un infinito valor de practicidad: obligar a todo legislador a promulgar sus leyes como si ellas emanaran de la voluntad de todo un pueblo.

Al respecto, nos parece relevante la distinción kantiana entre el origen del Estado y su fundamentación. El origen del Estado sólo puede comprenderse a partir de una dimensión histórica, y su génesis no puede ser otra más que el ejercicio de la fuerza, mientras que el fundamento del Estado como estado de derecho pertenece al plano eidético, y en este caso no hay justificativo alguno para realizar una revolución.

No obstante, Kant sostiene que si una revolución logra su cometido y es capaz de instaurar una nueva constitución, la ilegitimidad de su origen no libra a los súbditos de la exigencia de prestarle absoluta obediencia.

c. El Estado civil

No cabe duda de que el axioma político kantiano por excelencia es la identificación de Estado como estado de derecho. Es en este aspecto que la dimensión jurídica alcanza su punto máximo, en tanto la condición civil es pensada en términos jurídicos.

La condición civil como Estado jurídico se basa en los siguientes principios *a priori*:

- a) La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre.
- b) La igualdad entre los mismos y los demás, en cuanto súbditos.
- c) La autonomía de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano.

Kant enfatiza que éstos no son dados por el Estado ya constituido, sino que son principios por los cuales el Estado como Estado de Derecho tiene existencia, legitimidad y efectividad. Profundizaremos a continuación en cada uno de ellos.

a) La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre

El postulado de la libertad ⁴ es tal vez una de las nociones más importantes de la cosmovisión kantiana. Tal postulado no sólo es fundante para la vida moral, sino también y con la misma fuerza para la dinámica jurídico-política.

Una auténtica constitución debe partir de dicho axioma. En esta perspectiva, el terreno de la libertad alcanza una pluralidad de matices: libertad de pensamiento, de religión, etc.

Con respecto a la constitución civil, Kant expresa formalmente el principio de la libertad del siguiente modo: “Nadie me puede obligar a ser feliz según su propio criterio de felicidad (tal como se imagina el bienestar de otros hombres), sino que cada cual debe buscar esa condición por el camino que se le ocurre, siempre que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás, para lograr así que su libertad coexista con la de los otros, según una posible ley universal (es decir con el derecho de los demás)” (Kant, 1964, p. 159).

Hay en esta cita algunos núcleos temáticos que queremos desarrollar:

- El concepto de felicidad es definido como la sumatoria de las inclinaciones, y como tal es subjetivo y empírico, vale decir que es imposible establecer una ley general en materia de felicidad, pues cada quién es libre de interpretarla y realizarla a su manera. Kant pone especial cuidado en mostrar que la felicidad de los individuos no debe ser objeto de derecho o legislación, sobre todo debido a que: “Cuando el soberano quiere hacer feliz al pueblo según su particular concepto, se convierte en déspota; cuando el pueblo no quiere desistir de la universal pretensión humana a la felicidad, se torna rebelde” (Op. Cit.: p. 174).

- El Estado no debe prescribir cuestiones de orden empírico o legislar en materia de felicidad. Sólo un gobierno despótico asumiría tal tarea, con la nefasta consecuencia de privar a los sujetos justamente de ser sujetos de derechos. Por esta razón Kant afirma: “Al miembro de la comunidad en cuanto hombre, le corresponde este derecho de la libertad, puesto que es un ser capaz de derecho en general”(Op. Cit.: p. 161). De este modo, es digno de apreciar como la idea de comunidad kantiana se reviste de un sentido de heterogeneidad que es condición de posibilidad para incluir la diversidad de pensamientos, opiniones y actitudes, claro esta, mientras no violen el principio formal de ir en contra de la libertad de los demás. Por tanto, una correcta constitución es aquella que “asegura la libertad de todos mediante leyes que permiten a ca-

da uno ser dueño de buscar lo que se imagina que es lo mejor, siempre que con ello no dañe la libertad legalmente universal, es decir, el derecho de los demás súbditos asociados” (Op. Cit. p. 169).

b) La igualdad en cuanto súbditos

“Su fórmula sería la siguiente: cada miembro de la comunidad tiene, con respecto de los demás, derecho de coacción, del que sólo se exceptúa el jefe de la misma (...)” (Op. Cit, p. 160).

De esta manera, aquel que detenta el poder supremo debe estar libre de todo tipo de coacción bajo el argumento de ser el creador o conservador de la misma comunidad. Por lo tanto, tiene la atribución de obligar a todos sin someterse a sí mismo a la ley de la coacción. Además, si el jefe de estado pudiese ser coaccionado, se pondría en jago el propio concepto de poder supremo que necesita interpretarse axiomáticamente para evitar una cadena de subordinaciones infinitas.

Por otra parte, el filósofo expresa categóricamente que “el poder que efectúa la ley dentro del Estado tampoco admite resistencia. Sin semejante poder no habría ninguna comunidad jurídicamente existente, ya que tiene la fuerza de abolir cualquier resistencia interior” (Op. Cit.: p. 170).

La prohibición de efectuar una rebelión es un deber incondicionado, pues el filósofo pretende evitar toda máxima que como precedente sirva de universalización del derecho de resistencia: “(...), porque una vez aceptada la máxima del levantamiento se tornaría insegura toda constitución jurídica y se introduciría una condición de completa ilegalidad (*status naturalis*), en la que el derecho, cualquiera que fuese, dejaría de tener el más mínimo efecto” (Op. Cit. p. 173).

Con respecto a la temática de la igualdad, creemos que en este punto puede juzgarse a Kant como uno de los grandes pensadores de la burguesía, en tanto esta igualdad del súbdito ante la ley convive con la desigualdad de las distintas posiciones y posesiones de la sociedad civil: “Pero esa igualdad de los hombres dentro del Estado, en cuanto súbditos del mismo, convive perfectamente bien con la mayor desigualdad dentro de la multitud y el grado de propiedad, sea por ventajas corporales o espirituales de un individuo sobre los demás, o por bienes externos referidos a la felicidad (...)” (Op. Cit. p. 160).

Podemos percibir a través de esta cita los matices más liberales de su pensamiento. Al respecto, enfatizamos una percepción de la política entendida desde el dominio de la escisión: una igualdad formal ante la ley y una desigualdad real al interior de la sociedad civil. Pero para comprender esta perspectiva con profundidad, es necesario contextualizar sociológicamente su pensamiento político.

Recordemos que Kant es partidario del despotismo ilustrado, expresado acabadamente en su ensayo *¿Qué es la ilustración?* al identificar la figura del monarca Federico II con la ilustración misma.

Kant está pensando en la impotencia de Alemania para llevar a cabo su revolución burguesa, y en tal sentido toma a Estados Unidos y Francia como modelos ejemplares de burguesías en expansión. Basta con pensar en la formulación de sus principios *a priori* del derecho –libertad, igualdad y autonomía– en relación con los derechos de ciudadanía proclamados en la Revolución francesa para verificar tal afirmación.

Para nuestro pensador, Alemania sigue presa de un sistema medieval tanto en la forma de pensamiento como en su práctica social. Por esta razón comienza su ensayo preguntándose qué es la ilustración, interrogante que contesta categóricamente como la liberación del hombre de su culpable incapacidad. Una incapacidad que puede resumirse por el hecho de no ejercer la razón autónomamente: “Ten el valor de servirte de tu propia razón”, enfatiza Kant como el lema de la Ilustración, lema que refleja no sólo su aspecto teórico sino también el práctico e incluso militante. Una confianza en una razón que está dispuesta a fijarse sus propios límites, no sólo en el campo de lo gnoseológico al renunciar al conocimiento de lo metafísico o de lo absoluto, sino también en diseñar una ingeniería racional que ponga límites a la irracionalidad política, tanto en su deconstrucción medievalista como en su versión maquiaveliana.

Con respecto a la práctica social, Kant necesita terminar con todo tipo de prerrogativa estamentaria y pensar lo que en términos marxianos podemos denominar clase social. Así lo expresa nuevamente valiéndose de una fórmula: “A cada miembro del ser-común le pertenece la posibilidad de alcanzar gradualmente cierta condición (adecuada a un súbdito) que lo capacite para desplegar su talento, aplicación y felicidad; y los otros súbditos no deben salirle al camino con prerrogativas hereditarias (como si fuesen privilegiados de cierta clase), oprimiéndolos, tanto en cuanto individuos como en la posteridad de los mismos” (Op. Cit. p. 161).

Por lo tanto, el nacimiento no puede constituir ninguna prerrogativa de derecho y mucho menos ningún privilegio innato. Una vez rota la noción de estamento, la jerarquía social cobra dinamismo y ya podemos hablar de una burguesía que ha madurado.

Como hemos precisado anteriormente, el camino de la igualdad está asegurado por la lógica de una legalidad formal que posibilita y garantiza la transparencia competitiva de todos. Para Kant, la temática de la desigualdad - que por otra parte no es un problema - se ubica dentro de la esfera de la sociedad civil y encuentra legitimación en las propias diferencias naturales.

“De tal manera, el hecho de que alguien tenga que obedecer (como el niño al padre o la mujer al varón) y otro mandar; la circunstancia de que uno sirva (como jornalero) y el otro pague el salario, etc; depende mucho de la salud de la voluntad del otro (del pobre con respecto al rico). Pero, según el derecho (...) todos son, en cuanto súbditos, iguales entre sí, (...)” (Op. Cit. p. 161). Como podemos apreciar, dicha cita evidencia uno de los núcleos fundantes de la lógica burguesa. La pobreza y la necesidad de la venta de la fuerza de trabajo en aras de la mera supervivencia, no es un problema normativo que ofrece criterios de igualdad de competencia, justamente haciendo abstracción empírica de las posibles diferencias que recaen sobre los individuos ⁵.

Ariesgo de malinterpretar a Kant, es evidente que el pobre, el indigente, se constituye como tal sólo por sus propias capacidades, o mejor dicho, por sus incapacidades ante una lógica o dinámica social que se presenta limpia de toda culpa y cargo.

c) La autonomía de un miembro de la comunidad, en cuanto ciudadano, es decir, como legislador

“Todo derecho depende de leyes. Pero una ley pública que determine en todos los casos, lo que debe serle permitido o prohibido al ciudadano es el acto de una voluntad igualmente pública; de ella emana todo derecho y nadie puede violentarla” (Op. Cit.: p. 164).

El concepto de autonomía kantiano posee una profunda influencia rousseauniana. Bajo la idea de voluntad general o unificada de todo el pueblo, subyace la idea de la obediencia a sí mismo.

La voluntad unificada del pueblo es también para Kant una idea a priori de la razón, y bajo ningún punto de vista puede ser interpretada desde la regla de la mayoría. De ahí los juicios más acérrimos del filósofo a la democracia, a la cual interpreta como el despotismo de la mayoría ⁶.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que esta idea de voluntad general como autoridad legislativa no supone que a los ciudadanos se les asigna la tarea de legislar. Desde esta óptica surge el núcleo de la teoría política representativa kantiana, lo que en términos del filósofo podemos denominar “la representación del como sí”, en tanto el legislador crea y decreta las leyes como si estas emanaran de una voluntad general.

Cabría entonces preguntarnos qué entiende Kant por ciudadanía y cuáles son los alcances y límites de dicho concepto.

“Dentro de esta legislación se denomina ciudadano (citoyen), es decir, habitante del Estado y no vecino de la ciudad (bourgeois), al que tiene derecho de voto” (Op. Cit. p.165).

El requisito esencial para convertirse en ciudadano será explicitado por Kant a partir del criterio de propiedad o ser propietario. No obstante, hay que tener en cuenta que parte de un criterio amplio de propiedad, siendo también propietarios aquellos que son portadores de un arte, oficio o ciencia.

El criterio fundamental de exclusión de la ciudadanía, además del criterio “natural” de exclusión por ser niño o mujer, se fija en la necesidad de subsistencia dada por la venta de la fuerza de trabajo, pues quien necesita servir a un particular pierde justamente su carácter de autarquía, siendo ésta una de las notas esenciales del concepto de ciudadanía. Esta es la razón por la cual Kant afirma que es necesario que el ciudadano no sirva más que a la comunidad. No obstante, hay una diferencia básica señalada por Terra en orden a lo que puede considerarse una habilidad: quien hace una obra, por ejemplo un artesano, puede alienarla para otros como si fuese una propiedad, mientras que el jornalero, el empleado doméstico, etc., son meros *operatii* y no artífices.

También con respecto a la ciudadanía Kant se enfrenta a la cosmovisión estatal en tanto todos los ciudadanos tendrían derecho a un solo voto, ya sea el pequeño propietario o el terrateniente. Por lo tanto, el criterio deja de ser cuantitativo para pasar a ser cualitativo: “Luego, para la legislación, el número de los capaces de votar no ha de juzgarse por la magnitud de las posesiones, sino por la inteligencia de los propietarios” (Op. Cit.: p. 166).

La división de poderes

Kant cree que la única forma de garantizar la permanencia del Estado civil es a través de la lógica de un poder soberano. Tal poder se caracteriza por ser absoluto, irresistible y divisible.

Anteriormente explicamos la importancia de un poder absoluto e irresistible. Nos adentraremos ahora en el requisito de la divisibilidad.

La división de poderes constituye el corazón del modelo republicano. Recordemos que para nuestro filósofo sólo existen dos formas de gobierno independientemente de los regímenes: la república y el despotismo. Resulta obvio que la segunda alternativa rechaza de lleno la división de poderes.

“Los tres poderes en el Estado, están, pues, en primer lugar coordinados entre ellos como otras tantas personas morales, es decir, que uno es el complemento necesario de los otros dos para la completa constitución del Estado; pero en segundo lugar, ellos también están subordinados entre sí, de suerte que el uno no puede al mismo tiempo usurpar la función del otro al cual presta su concurso, pero que tiene su principio propio, es decir que el manda en calidad de persona particular, bajo la condición de respetar la voluntad de una persona superior; en tercer lugar, ellos se unen el uno con el otro para darle a cada súbdito lo que corresponde” (Kant, 1994: p. 146).

El poder soberano es comprendido por Kant desde una idea de totalidad que incluye la dinámica de los tres poderes en tanto éstos se complementan y articulan entre sí, incluso podemos hablar de una subordinación y mediación silogística. La premisa universal estaría dada por el poder legislativo, en tanto contiene el primado de la ley universal. La premisa particular estaría dada por el ejecutivo, en tanto es el poder que administra y ejecuta la obligación de ajustarse a la ley. La conclusión estaría dada por el poder judicial en tanto juzga y sentencia lo que es conforme al derecho.

En el esquema de la división de poderes existiría una superioridad del poder legislativo, puesto que en él residiría la soberanía en sentido fuerte al identificarse con la voluntad unificada del pueblo. No obstante, muchas veces el filósofo asimila al detentador del poder supremo con el regente del Estado, superponiendo consecuentemente el poder legislativo con el ejecutivo. Otras veces legitima el derecho del soberano a destituir al regente del Estado cuando las circunstancias así lo requieran.

2. Aproximaciones al derecho y la moral

Uno de los puntos más cruciales del pensamiento de Kant es ciertamente la relación entre la moral y el derecho, relación que ha suscitado innumerables reflexiones por parte de un gran número de especialistas abocados al pensamiento kantiano.

En líneas generales podemos trazar dos perspectivas.

La primera acentúa la disociación entre la moral y el derecho, sobre todo desde una lectura liberal, sensible a fijarle límites al Estado con respecto a su intrusión en asuntos de moral y bienestar general de los individuos. Para esta perspectiva, Kant tendría el mérito de haber concebido al derecho desde una esfera de autonomía, tanto como Maquiavelo lo hizo con respecto a la política. Como bien lo señala Terra (Terra, 1995), en la especulación en distinguir el derecho de la moral estaba implícita la cuestión de la naturaleza y los límites de la actividad política con respecto al individuo. De esta forma el liberalismo encontraría en Kant su forma jurídica, tal como habría encontrado en Locke y Smith su forma política y económica respectivamente.

La segunda se contrapondría a la primera al poner énfasis en la vinculación entre la moral y el derecho. Esta perspectiva parte de un concepto de ética más amplio, es decir como doctrina de las costumbres⁷, y como tal abarcaría tanto al derecho como a la ética en sentido estricto, es decir, como teoría de la virtud.

Creemos que ambas perspectivas están presentes en Kant. Acordamos con la primera interpretación, que hace hincapié en una diferenciación cualitativa entre

la moral y el derecho, pero cotejamos asimismo, a partir de la *Metafísica de las costumbres*, que el derecho queda subsumido en la ética, entendiendo a ésta como una teoría de las costumbres.

Por nuestra parte, pensamos que aún tomando la ética en su sentido restringido –como teoría de la virtud-, ésta tiene necesariamente puntos de intersección con el derecho. Estamos persuadidos de que cuando se trata de derechos elementales o básicos de los seres humanos, la moral y el derecho deben coincidir.

De todas formas, y en favor de la primera perspectiva, sabemos que Kant necesita apostar por un estado de derecho y un modelo republicano que no estén compuestos por ángeles sino por hombres e incluso por demonios que, más allá de sus móviles internos, inclinaciones y malos deseos, puedan regir sus conductas por una legalidad racional independientemente de todo presupuesto moral.

Profundicemos entonces en la relación entre el derecho y la moral: ambas disciplinas son pensadas por Kant bajo los requisitos de lo formal y lo universal.

Con respecto a la ética podemos hablar de autonomía, dado que es el propio agente el que dictamina la ley moral a través de una voluntad pensada como la facultad del querer por el querer mismo, es decir, prescindiendo de cualquier objetivo o finalidad empírica.

Kant comienza *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* afirmando que lo único que puede ser considerado bueno en sí mismo es la buena voluntad.

“Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad” (Kant, 1946: p.27).

Una voluntad que es mentada como buena en sí misma, prescindiendo de sus objetivos o fines propuestos e incluso haciendo abstracción de lo que efectué o realice.

Ahora bien, al mismo tiempo que sostiene que lo único bueno es la buena voluntad, percibe a la naturaleza humana no sólo desde la determinación racional, sino también desde lo sensible. Desde esta óptica, el hombre es ciudadano de dos mundos: un mundo inteligible determinado exclusivamente por la lógica racional, y un mundo sensible, determinado por las inclinaciones.

Es desde esta cosmovisión que resulta necesario introducir el concepto de deber, que no es más que la buena voluntad, pero que surge a partir del conflicto entre los mandatos de la razón y las inclinaciones que le son contrarias. Si el hombre estuviese determinado únicamente por la razón, es obvio que la noción de deber no tendría sentido. Kant incluso hace referencia a que una voluntad santa tampoco está constreñida por deber alguno, en tanto sus máximas coinciden espontáneamente con la ley moral.

De todos modos, hay que tener presente que Kant no pretende excluir el plano de las inclinaciones, sino invitarnos a reprimir sólo aquellas que son contrarias al deber, pues también hay inclinaciones que son conformes a él e incluso neutras. Kant ejemplifica dicha perspectiva con el ejemplo de una persona ahogándose en el río. El acto inmoral reside en no prestarle auxilio, mientras que el acto moral consiste en socorrerlo independientemente de que sea nuestro amigo o enemigo. En el primer caso existiría una inclinación motivada por el afecto que obraría conforme al deber, pero el juzgamiento del acto moral como tal sólo es justificable por el deber. Incluso tampoco se evalúa el resultado de la acción moral, sin importar si tuvimos éxito en dicha salvación o no.

A partir de estas consideraciones Kant introduce la noción de acción moral, entendiendo por tal toda acción determinada o realizada exclusivamente por deber.

Ahora bien, para que una acción reciba el estatuto de moralidad, necesita como una de sus notas esenciales el requisito de la universalidad. Tal exigencia lleva al filósofo a enunciar su imperativo categórico: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.” Dicho en otros términos, la acción moral exige que nuestras máximas, entendidas como principios subjetivos y contingentes, puedan convertirse en ley universal, es decir, considerada válida para todos.

Otra de las formas posibles de expresar dicho imperativo puede basarse en la prohibición de convertirnos en una excepción. Tal aspecto guarda estricta relación con el requisito de la publicidad, en tanto una acción que intenta evitar la luminosidad de lo público seguramente es una acción ilegítima. De ahí su necesidad de cultivar el secreto. La elaboración de los golpes de estado puede leerse desde esta perspectiva.

Para hacer más comprensible el imperativo categórico, Kant se vale de una ejemplificación al analizar la mentira: “bien pronto me convido de que, si bien no puedo querer la mentira, no puedo querer, empero, una ley universal de mentir; pues, según esta ley, no habría propiamente ninguna promesa, porque sería vano fingir a otros mi voluntad respecto de mis futuras acciones, pues no creerían ese mi fingimiento (...); por tanto mi máxima, tan pronto como se tornase ley universal, destruiría a sí misma. Es decir, se incurriría en el principio formal de contradicción, invalidando a la mentira como tal” (Op. Cit.: p, 42).

Así como la moral tiene su imperativo, el derecho tiene el suyo, pensado también en términos formales y universales. “Una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (Kant, 1994: p. 39).

Pero el derecho, diferente a la moral en este aspecto, posee como elemento específico el ejercicio de la coerción, sin la cual no tendría ninguna eficacia.

La legislación que hace de una acción un deber y al mismo tiempo obra sólo por deber es la acción moral, mientras que aquella legislación que incluye también otros móviles para determinar su acción es la acción jurídica. Kant admite para el derecho móviles patológicos, sentimientos sensibles que causan aversión, pues en este caso subsiste la idea de la ley con carácter coercitivo. Un ejemplo para reafirmar lo dicho sería el no asesinar al prójimo, objeto tanto de la moral como del derecho, pero para el último caso se puede determinar nuestra conducta con relación al móvil sensible: el miedo de ir a la cárcel y no el obrar por deber.

Otra de las instancias cualitativamente diferentes entre la moral y el derecho es el hecho de que en el plano jurídico no pueden evaluarse las intenciones de los agentes, sino que sólo las acciones externas que implican relaciones con los otros son evaluables, y en este caso hablamos de legalidad.

Con respecto a la libertad, las leyes jurídicas también se refieren a la libertad en su uso externo. Se trata de relaciones externas, de acciones de individuos que interactúan entre sí. Tal óptica aparece también en *Teoría y Práctica*: “El derecho es el conjunto de condiciones sobre las cuales el arbitrio de uno puede ser unido al arbitrio de otro según una ley universal de libertad” (Kant, 1964: p. 158).

Ahora bien, dicha libertad es pensada negativamente en tanto el arbitrio mío encuentra su límite en el arbitrio del otro. De ahí que la fórmula rece: mi libertad termina donde comienza la tuya. Libertad que es pensada, aunque no exclusivamente, en términos de sujetos propietarios, que sólo pueden asegurar sus pertenencias a través de un sistema jurídico coercitivo. Por tal razón, Kant enfatiza que coerción y libertad son dos aspectos de una misma realidad e incluso una exigencia de la misma razón.

Por otra parte, es importante tener en cuenta -y Kant tiene conciencia de ello- que el derecho es a la sociedad capitalista lo que antiguamente fue la teología al feudalismo. Si en el segundo caso se trataba de fundamentar una idea de inmutabilidad atribuida no sólo a Dios, sino también a los estamentos de la sociedad, en el primer caso estamos hablando de un derecho coercitivo y también distributivo, acorde a la movilidad que supone el concepto de clase.

A manera de conclusión podemos destacar que la relación entre la moral y el derecho tal como éstos fueron teorizados por Kant, ha sido uno de los dispositivos más eficaces de la lógica burguesa en tanto se instrumenta una moral pública coincidente con un derecho externo, escindido de una moral subjetiva o particular refugiada en la interioridad de las propiedades privadas.

3. La paz: una tarea política por excelencia

En su opúsculo de 1795 *Hacia la Paz Perpetua*, Kant menciona tres condiciones básicas mediante las cuales el ideario de la paz puede concretarse con sentido de permanencia entre las distintas naciones:

- a) la constitución civil en cada estado debe ser republicana: una organización política basada en la representación y la separación de poderes;
- b) el derecho de gentes debe fundamentarse en una federación de estados libres: garantizando la libertad de aquellos que deciden unirse al nuestro, componiendo una federación que evita a toda costa la guerra;
- c) el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de hospitalidad universal: conlleva la idea del derecho de visita al extranjero en calidad de ser considerado ciudadano universal.

A partir del tercer artículo de la Paz perpetua, se acentúa aún más el modelo republicano como condición *sine qua non* para ser miembro de los estados confederados, pues dichos estados deben haber equiparado sus condiciones internas de legalidad.

El núcleo teórico de dicho proyecto descansa en los siguientes supuestos:

- 1) La paz no puede comprenderse como un estado natural -el estado de naturaleza no es un estado de paz-, y por tanto debe ser instaurada o posibilitada a través de condiciones de juridicidad.
- 2) El objetivo es erradicar definitivamente el estado de guerra, para lo cual hay que superar una mera lógica contractual.
- 3) Cuando los hombres consensúan la creación de un estado eliminan consecuentemente la guerra interna, pues hacen posible el derecho y se imponen a sí mismos un poder supremo.
- 4) Puede darse empíricamente que un estado determinado constituya el punto de partida de una asociación federativa en sus múltiples relaciones.
- 5) La idea racional de una comunidad pacífica no posee un carácter filantrópico sino jurídico.
- 6) Trabajar por la paz es un postulado de la razón práctica.

Sin lugar a dudas, uno de los aspectos más álgidos del proyecto de paz perpetua es puntualizado por Rabossi en los siguientes términos: “Por coherencia lógica (Kant) tiene que admitir que dado que los estados son entidades individuales que poseen los atributos morales de las personas, la manera de eliminar la guerra debe ser la misma para unos y otros: crear por consenso el orden jurídico y auto-imponerse un poder supremo legislativo, ejecutivo y judicial” (Rabossi, 1995: p. 185).

Sin embargo, sabemos -observación que Rabossi también comparte con nosotros- de la sensibilidad kantiana en relación con los despotismos, y en tal sentido el filósofo es consciente de que la existencia de un estado mundial sería una amenaza segura de tiranía. Por consiguiente, Kant otorga una preferencia momentánea a la consolidación de una confederación en donde la singularidad de los estados no quede diluida en detrimento de un poder absoluto. No obstante, él supone que la federación es un paso necesario para iniciar la aproximación progresiva a la república mundial. Idea que refuerza en el *Conflicto de las facultades*, en la segunda parte dedicada al progreso, al sostener que la posibilidad de una comunidad con constitución propia no es una quimera inútil, sino un ideal paradigmático y accesible.

Lo sugerente del planteo kantiano reside en que si bien el objeto final de la política es la paz entre las naciones, podemos arribar a ella mediante la existencia de las guerras.

Kant es consciente de la naturaleza humana: el hombre es un ser social y antisocial. Al mismo tiempo que siente hacia sus semejantes una propensión a relacionarse, tiene una inclinación a aislarse y replegarse sobre sí. Es decir, se resiste al simple hecho de solidarizarse con los demás. Rehúsa a toda costa a ser tratado como un animal gregario, maximizando consecuentemente sus potencialidades individualistas.

De esta tensión y repulsa entre la *insociable sociabilidad* humana surge la noción de *antagonismo* como causalidad fundante no sólo de la guerra entre los hombres sino también de la dinámica del progreso. De este modo, la guerra aparece “naturalmente” en la vida de los individuos, siendo un fenómeno inevitable en el camino de la humanidad hacia la libertad.

El espíritu comercial constituyó otro de los puntos centrales de esta dinámica del progreso, que también será un excelente medio para lograr la confederación de las naciones, sobre todo potenciando el vínculo de hospitalidad hacia los viajeros sustentado en el derecho de ciudadanía mundial.

Si bien por lo dicho anteriormente es la naturaleza la que garantiza el camino hacia la paz perpetua por la dinámica de los antagonismos, es fundamental tener en cuenta que Kant no pretende desde un postulado teórico asegurar tal evolución definitiva hacia la paz. Por esta razón sostiene que sólo hay meros indicios para pensar tal dinámica del progreso.

De todas formas, es más que evidente que las relaciones entre el derecho y la política con respecto a la naturaleza, son uno de los ejes conceptuales más confusos del pensamiento del gran filósofo, pues si por un lado hay primacía de la razón práctica, por otro lado Kant enfatiza que dicho progreso, incluso planteado en términos de moralidad, sólo es postulable a la dinámica de la especie humana y no a la del individuo. Incluso puede vislumbrarse en el pensador una cierta cuo-

ta de escepticismo con respecto a que los hombres considerados individualmente orienten sus máximas en beneficio de la moral.

Retomando el tema de la *insociable sociabilidad*, también se haría presente en dicha dinámica una lógica del interés a favor de la construcción de una confederación. Por tal razón Kant aduce que los propios gobiernos evitarán la anulación de las libertades civiles, dado que incurrir en este peligro iría en detrimento de todos los oficios, especialmente del comercial, con la terrible consecuencia de no sólo imposibilitar el paso a la confederación, sino también provocar el debilitamiento de los propios Estados.

A manera de cierre, creemos importante enfatizar la actualidad que reviste en este punto el pensamiento de Kant en nuestros días. Sólo es necesario pensar en la creación de las Naciones Unidas para visualizar algunos de los supuestos kantianos, conjuntamente con la intensificación del derecho internacional, la creación de órganos internacionales con ciertos fueros jurisdiccionales, la positivización de un conjunto de derechos humanos consensuados por la comunidad internacional como de valor universal, y el reconocimiento de las personas individuales como sujetos del derecho internacional, todos ellos ejemplos más que ilustrativos de nuestro punto de partida.

4. Una mirada particular: Arendt y la *Crítica del juicio*

Como bien lo señala Hannah Arendt, la diferencia más radical entre la Crítica de la razón práctica y la Crítica del juicio es que las leyes morales de la primera son válidas para todos los seres inteligibles, no sólo de este mundo sino de cualquier mundo pensable, mientras que las reglas y juicios de la segunda están estrictamente limitados en su validez a los seres humanos en la tierra.

El juicio no es para Kant un atributo de la razón práctica, pues ésta establece qué debo o no hacer por medio de imperativos. El juicio, por el contrario, excluye toda posible imposición.

La pensadora señala las principales categorías de la *Crítica del juicio* kantiana que contribuirán a pensar la política. Tales tópicos son: el particular como un hecho de la naturaleza o un evento de la historia; la facultad del juicio como la facultad del espíritu humano para subsumir lo particular del evento histórico en la trama universal o general; la sociabilidad de los hombres como una necesidad de mutua dependencia, pero no motivada por meros intereses egoístas, sino fundamentalmente por las necesidades espirituales más genuinas de los hombres.

En la *Crítica del juicio* Kant nos habla fundamentalmente de dos facultades: la imaginación y el sentido común.

La primera puede definirse como la facultad de tener presente lo que está ausente. Es decir, hay una abstracción del objeto representado con respecto a la percepción sensible inmediata, para tornarse luego objeto de representación para el sentido interno. A través de la imaginación son juzgados objetos no presentes, que al ser abstraídos de nuestra percepción sensible inmediata cuentan con el atributo de un cierto distanciamiento o imparcialidad, provocada justamente porque ya no hay una afección directa de la experiencia sensible. El sentido del gusto, en términos kantianos, tiene que ver con un sentido interno. La operación de la imaginación es la que en última instancia prepara el objeto para la reflexión. Sólo a través de ella podemos realmente juzgar una cosa.

De lo dicho anteriormente podemos deducir una importante condición para todos los juicios, en tanto ellos son el resultado de una representación interna a la cual hemos arribado a través del distanciamiento desinteresado con el objeto: nos referimos a la condición de la imparcialidad y del goce contemplativo desinteresado.

El sentido común podría interpretarse como un sentido extra, una capacidad que nos ajusta al criterio de una comunidad. El sentido común es el *sensus communis*. Incluso, la comunicación y el discurso como una forma especial de ésta dependen del sentido comunitario. Dicho sentido es para Kant la nota específica del hombre. Al respecto, es importante resaltar que para el filósofo es imposible que forcemos a alguien a concordar con nuestros juicios, pero a través del sentido comunitario podemos aspirar a la concordancia de todos. Por tal razón, el filósofo afirma que es el sentido comunitario el que hace posible extender nuestra mentalidad, arribando a un pensamiento extensivo. Dicho pensamiento es el resultado de un desprendimiento de nuestros puntos de vistas particulares, en tanto ellos nos obstaculizan la condición de posibilidad de pensar como propios los supuestos de los otros. La deconstrucción de nuestros propios presupuestos nos hace ganar en generalidad ⁸.

Sin embargo, hay que poner especial cuidado en no interpretar la suspensión de nuestros puntos de vista como la anulación de nuestros propios pensamientos. Kant quiere lograr que también seamos capaces de asumir los puntos de vista del prójimo. Por lo tanto, el pensamiento extensivo no va en desmedro del ideal de la ilustración que enfatizaba la autonomía del pensamiento individual.

Relacionemos el bagaje conceptual descripto con la teoría política kantiana.

El axioma básico del cual podemos partir es la tensión kantiana entre el actuar y el juzgar. En este aspecto, hay dos eventos históricos que nos ofrecen su cuerpo para materializar tal tensión: las revoluciones, especialmente la revolución francesa, y las guerras.

A través del imperativo categórico, sabemos que para Kant es censurable la universalización de la guerra. No obstante, en su filosofía de la historia la guerra tiene un papel central en la dinámica del progreso. Incluso ve en aquélla un cierto bien. Así lo expresa en la *Crítica del juicio*, al mencionar que en el Estado más

civilizado permanece la veneración por el soldado en tanto su temple no se subyuga al peligro.

Es importante resaltar que el portador del juicio estético no es otro más que el espectador y no el actor o protagonista de los acontecimientos históricos. Vale decir que por un lado tenemos al espectador, por otro al espectáculo, y por otro a los actores. Son los espectadores y no los actores los que pueden subsumir -juzgar- los eventos particulares en la trama universal de la historia. Por tal motivo, Kant no se cansa de enfatizar que lo sublime de la revolución francesa, censurada como revolución por el imperativo categórico, reside en el punto de vista de los espectadores y no en el de los actores.

El espectador que juzga tiene una posición de excelencia en tanto puede contemplar desinteresadamente. Al distanciarse del evento gana en imparcialidad, motivada en parte, al no sentirse directamente imbuido en aquél.

En la mirada de Arendt, el juicio del espectador es el que irá ganando terreno en el dominio de la política. Tal afirmación encuentra su legitimación fundamentalmente en dos razones:

a) la condición *sine qua non* de todo juicio es -como explicitáramos anteriormente- retirarse del campo de la escena, justamente para poder contemplarla recuperando un sentido de generalidad;

b) más importante aún, los actores se preocupan por la opinión de los otros, el actor depende de la opinión del espectador, que da la medida y, lejos de ser pensado como un ente pasivo, se convierte en el protagonista de la escena: hemos ingresado al terreno de la opinión pública como uno de los factores fundamentales de la politicidad. Creemos que éste es uno de los puntos menos justificables en el contexto actual, sobre todo al interior de una sociedad mediática orientada a la desmovilización y despolitización de los ciudadanos como agentes activos. De todas maneras, es claro que la emergencia de la opinión pública como nexo representativo entre la sociedad civil y el estado fue uno de los tópicos centrales de la modernidad. Para Kant, un buen gobernante o legislador debe saber testear el horizonte de las opiniones colectivas y a partir de ellas tomar sus decisiones. Así éstas pueden convertirse en objeto de legalidad, contribuyendo a la evolución de la sociedad.

A manera de resumen podemos enfatizar algunos de los aspectos centrales de la *Crítica del juicio* con relación a la política:

1. A partir del juicio estético Arendt encontró en Kant las nociones de libertad, desinterés personal, apertura a la opinión de los otros, pluralismo, etc. Pues la predicación de la belleza no se impone, y por ende supone la idea de consenso. De ahí la analogía o extrapolación al consenso político.

2. Acordamos con Dotti en que “El primer paso de la interpretación arendtiana es, consecuentemente, distinguir la evaluación reflexionante tanto frente a las operaciones del conocimiento como ante las normas morales. Estética y política son actividades del espíritu que conciernen a lo particular, y sus resultados - los juicios en cuestión, con una incidencia social determinada - son siempre opiniones, proposiciones contingentes cuyo valor de verdad no está condicionado por universales *duros*, como las categorías y los imperativos” (Dotti, 1993: p. 28).

3. La facultad de la imaginación no sólo nos posibilita el requisito del desinterés, elemento esencial del juicio que se extrapola al juicio político, sino que también amplía nuestro horizonte personal incorporando los puntos de vista de los otros. Este aspecto es central para Arendt, porque le permite ver en Kant una redefinición del espacio público, caracterizado por una comunicación abierta y pluralista.

4. La razón kantiana esbozada en la crítica del juicio se comprende como una razón crítica, pero no es la razón del individuo replegado en sí mismo, sino una razón del sentido común convertido en sentido comunitario, dado que el ejercicio de la crítica supone necesariamente la referencia a una comunidad de interlocutores que puedan justamente juzgar acerca de nuestras posiciones intelectuales.

Hemos llegado al fin de nuestro trabajo. Finalizar con la *Crítica del juicio* ha sido una elección deliberada, incluso una práctica intencionada, sobre todo porque a través de ella descubrimos un Kant que reivindica para la política el terreno de la doxa y no el de una episteme reservada a unos pocos. Visualizamos un Kant que nos invita al ejercicio de un pensamiento extensivo capaz de potenciar nuestra imaginación para hacernos conscientes -utilizando una palabra bien moderna- de los pensamientos y necesidades de los otros. Sólo dicho pensamiento puede bosquejar una política del consenso. Pero retomando nuestra introducción, creemos que dicho consenso deliberativo debe necesariamente asumir la pregunta por la alienación y sus orígenes. De lo contrario, nos encontraremos con agentes deliberativos en abstracto. Asimismo, también caeríamos en un error si dicho consenso fuese pensado desde la exclusión de todo tipo de moralidad, pues entendemos que en este aspecto la moral, el derecho y el juicio forman un único mandato: “Ten el valor de servirte de tu propia razón”. He aquí el lema de la Ilustración. Considera los pensamientos y las necesidades de los otros. No claudiques en los derechos básicos de los hombres.

Sólo nos resta finalizar haciendo nuestras las palabras de Karl Jaspers: “Hay dos especies de kantianos: aquellos que permanecen para siempre en sus categorías y aquellos que siguen reflexionando por el camino de Kant.”

Bibliografía

- Arendt, Hannah 1993 *Licoes sobre a filosofía política de Kant*. (Río de Janeiro: Ed. Relume Dumará). (Organización y ensayo Ronald Beiner).
- Barbosa, Susana Raquel 1999 *Contra-historia y poder* (Buenos Aires: Leviatán).
- Bobbio, Norberto 1985 *Estudio de Historia de la Filosofía -de Hobbes a Gramsci-* (Madrid: Debate).
- Bohman, James y Matthias, Bachmann (comp.) 1997 *Perpetual Peace* (London: The MIT press).
- Châtelet, François 1992 *Una historia de la razón* (Buenos Aires: Nueva visión) (Traducción de Oscar Terán).
- Dotti, Jorge 1993 “Hannah Arendt y la crítica del juicio. En ocasión de un bicentenario” en Saibón, José (comp.) *Homenaje a Kant* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras).
- Kant, Immanuel 1946 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Buenos Aires: Espasa-Calpe) (Traducción G. Morente).
- Kant, Immanuel 1960 *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires: Losada).
- Kant, Immanuel 1964 *Acerca de la relación entre la teoría y la práctica en el derecho político (contra Hobbes)* (Buenos Aires: Nova).
- Kant, Immanuel 1983 *¿Qué es la Ilustración?* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Kant, Immanuel 1984 *Crítica del juicio* (Madrid: Espasa-Calpe).
- Kant, Immanuel 1994 *La metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos).
- Kant, Immanuel 1999 *Hacia la Paz Perpetua* (Madrid: Ed. Biblioteca Nueva).
- Laski, H. J. 1979 *El liberalismo europeo* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Rabossi, Eduardo 1995 “Kant y las condiciones de posibilidad de la sociedad cosmopolita” en Rohden, Valerio (comp.) *Kant y la institución de la paz* (Goethe).
- Santillán, José F. Fernández 1992 *Locke y Kant* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Strauss, Leo y Cropsey, Joseph 1996 *Historia de la filosofía política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Terra, Ricardo, R. 1995 *A Política Tensa* (Brasil: Ilumituras).
- Torretti, R. 1967 *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (Santiago de Chile: editorial Universidad de Chile).

Notas

1. Dicho concepto de organismo será retomado por el imaginario del siglo XIX en un intento conservador de retornar a la totalidad perdida. Para el positivismo era común establecer una analogía entre la sociedad y el organismo humano.

2. Es en la *Metafísica de las costumbres* que se explicitan ampliamente y con profundidad, las relaciones entre el derecho natural y el derecho positivo. Al respecto, coincidimos totalmente con Cortina Orts en el hecho de que articular ambas facetas del derecho no deja de presentar graves dificultades, hecho por el cual se ha podido interpretar la postura de Kant como iusnaturalista y como apologista del derecho positivo. En nuestro trabajo nos acotaremos al modelo iusnaturalista en su variante contractualista, pero antes de abocarnos a tal propósito transcribiremos literalmente las razones aducidas por Orts que señalan un Kant distanciado del iusnaturalismo. El sentido de tal transcripción obedece a la nitidez de las argumentaciones de la autora, que hablan por sí mismas.

a) *“Si por derecho natural entendemos un conjunto de principios que puede extraerse del conocimiento de la naturaleza humana, Kant no es iusnaturalista porque la naturaleza humana no puede conocerse sino empíricamente y un conocimiento empírico carece de normatividad teórica y práctica.”*

b) *“... tampoco puede tenerse a nuestro autor por iusnaturalista si adscribimos al iusnaturalismo la afirmación de que sólo el derecho que satisface determinados principios de justicia puede considerarse derecho, quedando imposibilitado para recibir tal denominación cualquier sistema normativo que no los satisfaga, aunque haya sido reconocido como tal por los órganos competentes.” (Ibídem)*

c) *“Tampoco Kant opone a las relaciones jurídicas engendradas por la vida social un derecho individual de carácter ontológico. La distinción entre derecho natural y positivo conduce más bien a la diferenciación entre un derecho preestatal, que muy bien puede ser social, y un derecho estatal.”*

3. De todas maneras, es importante señalar que el punto de partida de Kant es el Estado civil, y en tal sentido el filósofo no añora la vuelta al estado de naturaleza o a un pasado ilustre que desmerezca toda perspectiva presente a la manera de un pensamiento conservador.

4. El postulado de la libertad es considerado por nuestro filósofo como un derecho inalienable de la naturaleza humana, un derecho intrínseco del concepto de hombre en tanto hombre.

5. No olvidemos que uno de los supuestos básicos del contractualismo es pensar a los contractuales desde la idea de igualdad y homogeneidad, requisitos necesarios de toda lógica de mercado.
6. Si bien para Kant la democracia es considerada una forma legítima de gobierno en tanto puede incluirse en la idea de República, sus juicios críticos respecto de aquella acentúan el aspecto por el cual la unidad absoluta de la voluntad general sólo es postulable en el plano eidético, y por tanto queda descalificada la regla de la mayoría para interpretar tal unidad, dado que habría algunos que quedarían excluidos.
7. Recordemos que etimológicamente el término *ethos* puede definirse como costumbre y que en las comunidades antiguas ésta era el parámetro de movilidad de las conductas.
8. Claro está que no se trata de la universalidad de las categorías.

La filosofía del Estado ético

La concepción hegeliana del Estado

— Rubén R. Dri*

1. Contexto histórico

“Hegel no puede ser pensado sin la Revolución Francesa y Napoleón con sus guerras, esto es, sin las experiencias vitales e inmediatas de un período histórico extensísimo de luchas, de miserias, cuando el mundo externo aplasta al individuo, lo arroja contra la tierra, cuando todas las filosofías pasadas fueron criticadas por la realidad de modo tan perentorio”. Antonio Gramsci

Hegel es no solamente el gran filósofo alemán del siglo XIX, sino también el máximo filósofo de la revolución burguesa, que a partir de la revolución francesa se expande por toda Europa, llevada por las armas de los ejércitos napoleónicos. Para comprender su filosofía es necesario, en consecuencia, tener en cuenta por un lado la etapa en la que se encontraba el capitalismo, y por otra la situación de Alemania.

En el siglo XVIII se había producido la revolución industrial y con ella el capital había pasado a realizar la subsunción real del trabajo al capital. Ello significa que el capital había ya producido su efecto específico, la separación del pro-

* Profesor de Filosofía, Sociología de la Religión y Teoría Política y Social I y II en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Autor de numerosos artículos sobre Hegel.

ductor con relación a los medios de producción, lo cual había significado la destrucción de las totalidades orgánicas en las que se encontraba inserto el individuo: la familia patriarcal afincada al suelo, el feudo, el gremio, la Iglesia.

El individuo queda solo, aislado. El campesino irá a buscar trabajo en la manufactura o en la fábrica, o se hará asaltante o mendigo. Cada cual debe buscar su orientación en la vida y llevar a cabo sus luchas. Se forma lo que, a partir de Hegel, se llamará la *sociedad civil –bürgerliche Gesellschaft-*, literalmente *sociedad burguesa*, o sea, del burgo, de la ciudad. Es el ámbito de la particularidad, del individuo. El particular se escinde del universal. Un fenómeno nuevo que crea los nuevos problemas que los filósofos políticos de la modernidad tratarán de resolver.

Hegel presentará la cosmovisión más atrevida de la modernidad. Ello fue posible porque la nueva sociedad a la que pertenece esta cosmovisión ya se había consolidado. Ninguna gran cosmovisión tuvo lugar antes de que la práctica la hiciera posible. Esta cosmovisión será dialéctica, es decir, la superación del particular en el universal. Sin la escisión del universal que se produce en los orígenes del capitalismo, la dialéctica de Hegel no se habría desplegado.

El tema central a resolver por los filósofos políticos es precisamente cómo lograr que la desestructuración que ha provocado el surgimiento de la particularidad, escindiendo toda universalidad, no terminase en la plena anarquía en la que la vida humana no sería posible. En otras palabras, se plantea el problema del Estado. Los individuos aislados en mutua contraposición deben de alguna manera ser reconducidos a la unidad, a vivir juntos. Se proponen diversas soluciones en la filosofía política. Podemos distinguir cuatro tipos:

a) **El Estado absolutista:** es la propuesta de la coerción que debe imponer el orden por medio de la fuerza. Se piensa que los individuos de la sociedad civil se encuentran, como dice Hobbes, en un estado de naturaleza, pre-social, en el cual cada cual vela por sí mismo y agrede a los otros. La única solución es un pacto mediante el cual se entregue absolutamente todo al soberano, que como gran Leviatán mantenga a todos en orden.

b) **El Estado liberal:** es el Estado que ya no debe inmiscuirse demasiado en la sociedad civil, o sea, en lo económico. Debe proteger la propiedad, o sea el mercado, y dejarlo que se desarrolle de acuerdo con sus propias leyes, pues es el encargado de distribuir los bienes y lo hace como con “una mano invisible”. Es la propuesta de Locke y de Adam Smith.

c) **El Estado democrático:** es el Estado en el cual el contrato es de todos con todos, mediante el cual se crea la *voluntad general*, la plena libertad. Dos son sus ejes, el contrato y la religión, pero una religión civil, sin dogmas que unan interiormente a todos los individuos como verdaderos ciudadanos de la patria y no del cielo. Es la propuesta de Rousseau.

d) **El Estado ético:** es el Estado como plena realización de los seres humanos mediante una dialéctica que incorpora por vía de superación todos los logros de la historia, desde el derecho, pasando por la moral individual, para culminar en la eticidad, matriz de los valores más altos de la humanidad, expresados en el arte, la religión y la filosofía. Es la propuesta de Hegel que debemos analizar.

2. Fundamentos de la filosofía del derecho

Hegel trabajó sobre toda la temática que trata en los *Fundamentos de filosofía del derecho* durante los últimos treinta años de su vida. “Conocemos al menos 8 redacciones, 4 en Jena, de las cuales 3 permanecieron inéditas por mucho tiempo, 1 elemental, en Nuremberg, luego las 3 publicadas, 1 de Heidelberg y 2 de Berlín: las etapas intermedias del sistema -derecho, economía, moral- cambian, pero la culminación es siempre la misma: el Estado” (Bobbio, 1981: p. 23). Conocemos ocho redacciones, pero sólo tenemos los manuscritos de tres de ellas, los correspondientes a los cursos de 1817/18, 1818/19 y 1819/20¹.

Estos datos son suficientes para comprender la importancia que todo lo referente a la política tenía para Hegel. En cierta forma se puede afirmar que constituye el núcleo de todas sus preocupaciones y de su filosofía. Ello aparecerá claramente a medida que nos vayamos adentrando en el tema.

2.1. Conocer la razón como la rosa en la cruz del presente

En las obras publicadas Hegel suele hacer preceder el tratamiento de los temas de un “prólogo” –*Vorrede*- y una “introducción” –*Einleitung*-. El primero generalmente está referido más a los conceptos centrales que animan su pensamiento filosófico, que deben ser tenidos en cuenta, y en la segunda se refiere más específicamente a la obra en cuestión.

Trataremos pues algunos de los conceptos centrales de ambos. En el prólogo aclara Hegel que se trata de un manual o compendio para las clases, lo cual no significa un mero resumen, sino todo el ámbito de la ciencia en cuestión. De manera que, si bien en forma sintética, en él se desarrolla todo el pensamiento filosófico político hegeliano, centrado en su concepción del Estado.

Los puntos a tener en cuenta que nos parecen centrales serían los siguientes:

a) El método filosófico no es el de la “lógica antigua”, que no sobrepasa el conocimiento meramente intelectual o formal, ni el que se basa en el sentimiento, la fantasía o la intuición fortuita, sino el saber especulativo según fue desarrollado en la “Ciencia de la lógica”.

b) El saber especulativo implica que forma y contenido están unidos. “La *forma* en su significación más concreta es la razón en cuanto conocer conceptual –que concibe-, y el *contenido*, la razón en tanto que esencia substancial de lo ético, así como de la realidad natural siendo la identidad consciente de ambas la idea filosófica” (Hegel, 1993: p. 60).

c) Por lo tanto, de lo que se trata es de “conocer la razón como la rosa en la cruz del presente” (Hegel, 1993: p. 59). El simbolismo de la rosa y la cruz alude a los rosacruces. Hegel lo aprovecha para referirse al problema de la racionalidad del Estado moderno que implica las injusticias y contradicciones de la sociedad civil. Ésta es la cruz que es necesario comprender en su racionalidad.

d) La filosofía es “el *sondeo de lo racional*”, por lo cual necesariamente “es la *comprensión de lo presente* y de lo *real*” (Hegel, 1993: p. 57). Se identifican, de esta manera, lo racional –*das Vernünftige*-, lo presente –*das Gegenwärtige*- y lo real –*das Wirkliche*.

Es menester comenzar por la categoría de lo real o de la realidad. Hegel emplea esta categoría en dos sentidos, uno débil y otro fuerte. En el sentido débil indica un hecho empírico cualquiera, un acontecimiento como una lluvia, el nacimiento de un individuo, una batalla. Para este sentido emplea el sustantivo *Realität*. En el sentido fuerte “realidad” –*Wirklichkeit*- indica siempre la realidad subjetual o, mejor, intersubjetual. La verdadera realidad está constituida por los sujetos, por los seres históricos. La familia, la sociedad civil, el Estado, no son *reale* sino *wirkliche*. Son verdaderas realidades.

Sólo las verdaderas realidades son “racionales”. Pero también lo racional se entiende de dos maneras diversas. Existe la racionalidad como *Verständigkeit*, que es propia de la racionalidad matemática y de las ciencias. Tiene la racionalidad propia del entendimiento o intelecto –*Verstand*-. Es la racionalidad pre-dialéctica. Responde a la necesidad de abstraer y fijar, propia de la manera de conocer.

La verdadera racionalidad es la correspondiente a la razón –*Vernunft*-. Solamente ésta capta la dialéctica. La función del *entendimiento* es preparar el material, abstraer y fijar. La *razón* vuelve a poner en movimiento lo que el entendimiento ha fijado. Sólo la razón comprende la realidad y sólo ésta es racional. Por otra parte, la realidad está *presente*. No puede ser de otra manera.

e) De aquí saltamos a la frase del escándalo:

“*Lo que es racional es real, y lo que es real es racional*”

Ríos de tinta se han vertido, ya sea para descalificar como para exculpar a Hegel². Karl Ilting sostiene que Hegel acomodó la frase para escapar a la censura. Como prueba alude a los manuscritos de los cursos. En parágrafo 134 del curso de 1817/18 figura la frase “lo que es racional debe acontecer” y en el prólogo del curso de 1819/20 afirma: “Lo que es racional deviene real; y lo real deviene racional” (Hegel, 1983: pp. 16 y 17).

Creemos que las diferencias entre estas distintas expresiones es más aparente que real. Lo que Hegel afirma en el prólogo de la publicación de 1821 es similar a lo afirmado en la *Fenomenología del espíritu* de 1807³. Hegel está hablando de la realidad en sentido fuerte, o sea, de la intersubjetividad y nada menos de la intersubjetividad en su máxima expresión, la del Estado.

2.2. El objeto de la filosofía del derecho

“La *ciencia filosófica del derecho* tiene por objeto la *idea del derecho*, el concepto del derecho y su realización” (Hegel, 1993: § 1).

Para Hegel la ciencia en sentido fuerte es la filosofía como conocimiento de la totalidad o cosmovisión. En realidad la expresión “ciencia filosófica” es una redundancia, pues para Hegel la filosofía es la ciencia por excelencia. Sin duda quiere señalar que no se trata de un conocimiento cualquiera, sino de un conocimiento riguroso. En contra de la concepción propia de la Ilustración, de la que también participó Kant, Hegel sostiene que la verdadera ciencia tiene lugar en el ámbito subjetual, el de la sociedad, el del Estado, y no en el de la naturaleza.

El objeto pues de la filosofía del derecho es “la idea del derecho, el concepto del derecho”. Se identifican aquí “idea” y “concepto”. Aclara Hegel que “la filosofía tiene que ver con ideas, y por tanto no con lo que al respecto se acostumbra a denominar *simples conceptos*, cuya unilateralidad y carencia de verdad ella muestra, así como también muestra que el *concepto* (no lo que a menudo se oye llamar así, que sólo es una determinación abstracta del entendimiento –*Verstand*–) es lo único que tiene *realidad -Wirklichkeit-*, y ello de tal modo que se la da a sí mismo” (Hegel, 1993: § 1).

Lo que se suele denominar “concepto” es un mera abstracción propia del entendimiento. El verdadero concepto del que trata Hegel es la verdadera realidad, es decir el sujeto. El verdadero sujeto no es un sustantivo sino un verbo. Ser sujeto es hacerse sujeto, ponerse como sujeto, crearse como sujeto, concebirse, o sea, ser concepto. La única realidad en sentido fuerte es la conceptual, es decir, la subjetual. Por otra parte, concepto e idea son, en cierto sentido, sinónimos. En cierto sentido, por cuanto en sentido estricto ‘idea’ expresa la máxima realización del concepto. En este texto Hegel los utiliza como sinónimos.

El tema es el concepto del “derecho”. Se trata de la filosofía política, y Hegel la denomina “filosofía del derecho”. Ello se debe a que Hegel quiere indicar que tratará del objeto propio de la filosofía política, o sea, del Estado, a partir de sus mismos inicios, desde su máxima pobreza. El derecho abstractamente considerado es el primer momento de la dialéctica del Estado.

El concepto o sujeto se da a sí mismo distintas configuraciones a lo largo de su historia, como derecho abstracto, de la moralidad, de la familia, de la sociedad

civil, del Estado. De la misma manera Marx analiza en el *Capital* las diversas configuraciones que va asumiendo la praxis alienada: mercancía, valor de uso, valor de cambio, ganancia, salario.

2.3. El ámbito de la filosofía del derecho

“El ámbito del derecho es en general lo *espiritual* y su lugar más exacto y punto de partida la *voluntad*, que es *libre* de tal modo que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido a partir de él mismo como una segunda naturaleza” (Hegel, 1993: § 4).

El ámbito del derecho, o de lo político, es “lo espiritual”. No se trata de ninguna abstracción. El espíritu es el sujeto, ya se trate del sujeto individual que es cada uno, como del sujeto colectivo que puede ser la familia, la corporación, la Iglesia o el Estado. Pero el sujeto va pasando por distintas configuraciones, como acabamos de considerar. La configuración propia del ámbito político es la voluntad.

Para comprender esto es menester superar la concepción objetual de la realidad. En esta concepción al sujeto se lo piensa como una especie de recipiente en el que se colocan objetos. Así, Kant supone un sujeto que tiene tres facultades, la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Para Hegel se trata del sujeto que en el hacerse va asumiendo diferentes configuraciones como sensibilidad, entendimiento, voluntad y razón.

El tema central de lo político es el tema del poder. Para afrontar esa problemática el sujeto se configura como voluntad. Por ello Hegel dice que es “su lugar más exacto y su punto de partida”. Por otra parte, se trata de la voluntad que es libre, en tanto que la libertad es “su sustancia y determinación”, de manera que “el sistema del derecho”, es decir, el sistema político, es “el reino de la libertad realizada”.

El tema de la libertad es el tema rousseauniano por excelencia. En contra de la concepción liberal que piensa la libertad como un espacio propio del individuo, limitado por el espacio del otro, Rousseau piensa en una libertad sustancial que se potencia en la medida en que se crean nuevas y mejores relaciones entre todos. Todos entregan todo en el contrato social para ser plenamente libres, obedeciendo a leyes que ellos mismos se han dado.

Ese mismo es el concepto hegeliano de libertad. Por ello considera que el Estado es “el reino de la libertad realizada”. No puede darse libertad fuera del Estado, no considerado éste como un aparato, sino como la totalidad de los sujetos que lo componen, quienes juntos conforman el gran sujeto colectivo. Ese sujeto es “el mundo del espíritu producido a partir de él mismo como una segunda naturaleza”. El sujeto es un ser natural-antinatural, ha roto con la naturaleza y crea una segunda naturaleza, a la que veremos aparecer como “eticidad”.

La voluntad presenta los tres momentos propios de la dialéctica, el universal abstracto o en-sí, el particular o para-sí y el universal concreto o en-sí-para-sí:

a) “La voluntad contiene el elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión del yo en sí”, de tal manera que contiene “la ilimitada infinitud de la *abstracción absoluta o universalidad*, el puro pensamiento de sí mismo” (Hegel, 1993: § 5).

Para entender este primer momento es necesario tener en cuenta que el sujeto no es una sustancia o recipiente que tiene algunas cosas como voluntad y razón, sino que éstas son configuraciones del sujeto o del concepto. Ello significa que entre razón y voluntad no hay oposición, sino identidad. Se entiende que se trata de la identidad dialéctica. La universalidad abstracta es la libertad negativa, es decir, la negatividad de todo contenido, la pura abstracción, “la huida de todo contenido como de un límite”. Es el ámbito del entendimiento que abstrae y fija las abstracciones.

Este momento dialéctico ha tenido y sigue teniendo manifestaciones históricas tanto en el plano teórico como en el práctico. En el plano teórico “deviene en lo religioso el fanatismo de la pura contemplación hindú”. En el plano práctico “tanto en lo político como en lo religioso, resulta ser el fanatismo de la destrucción de todo el orden social existente y la expulsión de los individuos sospechosos de un orden, así como la aniquilación de toda organización que quiera resurgir”.

Cuando se frena la dialéctica en el universal abstracto, en el nivel práctico político se producen, para Hegel, las formas de gobierno peores. Son formas dictatoriales o despóticas. La única manera que tienen de afirmarse es destruyendo todo tipo de organización. Afirman querer la igualdad absoluta, pero en realidad no quieren nada positivo. Quieren la aniquilación de todo lo positivo, empujados por “la furia del destruir”.

Hegel está apuntando de esta manera a la dictadura jacobina de Robespierre, y en general a los gobiernos despóticos que coloca en el origen de la dialéctica de los Estados, como veremos posteriormente. En la *Fenomenología del espíritu* este momento es expresado como el momento de la virtud que quiere imponerse directamente como universal sobre toda particularidad, siendo finalmente vencida por “el curso del mundo”, es decir, por la dialéctica universal-particular-universal⁴.

b) “El yo es igualmente el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la *diferenciación*, al *determinar* y el poner una determinación como contenido y objeto [...] Por este ponerse a sí mismo como *determinado* entra el yo en la *existencia* en general; es el momento absoluto de la *finitud* o *particularización* del yo” (Hegel, 1993: § 6).

Es el momento de la particularización. El sujeto se particulariza, se da un contenido, se pone. Es el momento de las mediaciones. El primero era el de la in-

mediatez. Las mediaciones o negatividades estaban, pero no estaban puestas. Es la negación de la primera negatividad abstracta. “Este segundo momento está ya incluido en el primero, y es sólo un *poner* aquello que el primero ya es *en sí*”. Esta observación es fundamental, pues se refiere a la diferencia entre la dialéctica de Hegel y la de Fichte, a la que Hegel se refiere directamente en este parágrafo.

El poner, el decidir, el afirmar –*thesis*– no pertenece al primer momento, sino al segundo. En Fichte el primer momento, el yo, es tomado “sólo y exclusivamente como *positivo*” al que “ulteriormente le *adviene* la *limitación*”. Esta limitación es la antítesis o contraposición que adviene a una realidad ya positiva. Hegel dice que Fichte no comprende “la *negatividad* inmanente en lo universal”⁵.

c) “La voluntad es la unidad de ambos momentos, la *particularidad* reflejada *en sí* y por ello reconducida a la *universalidad*, esto es, la *individualidad*, la *autodeterminación* del yo de ponerse en lo uno como lo negativo de sí mismo” (Hegel, 1993: § 7).

Es el universal concreto, la negación de la negación, la negación de la particularidad, la que, a su vez, es la negación del universal abstracto. Con ello se recupera el universal, pero ahora concreto, debido a la incorporación de las particularizaciones, o sea, de los contenidos.

2.4. La estructura de la filosofía del derecho

Las divisiones del objeto estudiado por Hegel nunca obedecen a una mera metodología. No es algo propuesto desde afuera, simplemente para ordenar el contenido. Todo lo contrario, es el mismo objeto, o sea el sujeto, el que se divide de acuerdo a su movimiento dialéctico. Por otra parte, a cada movimiento dialéctico le corresponde un momento histórico. Vistos los tres momentos de esa dialéctica, es fácil comprender las divisiones que Hegel va enumerando y desarrollando en la Filosofía del derecho.

El primer momento, el del universal abstracto, corresponde al **Derecho abstracto o formal** que históricamente Hegel ubica en el imperio romano y en la sociedad feudal.

El segundo momento, el de la particularización, corresponde a la **Moralidad**. Se trata de la moral del particular, del individuo como particular, miembro de la sociedad civil. Históricamente corresponde a la modernidad en la que aparece el individuo como tal y se desarrolla la moral del individuo, es decir, la moral kantiana, que Hegel se encarga aquí de criticar.

El tercer momento, el del universal concreto, es el de la **Eticidad –Sittlichkeit–**. Se trata del rico contenido ético del pueblo. Universal y particular se superan en el mundo de las costumbres, los valores, las instituciones, las leyes, final-

mente en el Estado. Nos encontramos naturalmente en la modernidad, como en el segundo momento.

Esta tercera parte es evidentemente la más importante. Forma una nueva dialéctica, cuyos momentos son:

- a) **La familia** como espíritu ético inmediato o natural.
- b) **La sociedad civil** constituida por la “unión de miembros en cuanto que *individuos independientes* en una *universalidad* por tanto *formal* al través de sus *necesidades* y de la *constitución jurídica* como medio de seguridad de las personas y de la propiedad, así como al través de un *orden exterior* para sus intereses particulares y comunes” (Hegel, 1993: § 157).
- d) **El Estado**, superación dialéctica de lo particular y universal.

3. La lucha contra el contractualismo

El primer momento de la dialéctica corresponde al **Derecho abstracto**, en el cual el sujeto es la *persona*, es decir, el individuo como simple portador de derechos, o sea, el individuo que sólo es reconocido jurídicamente. “La personalidad contiene en general la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento también abstracto del derecho abstracto y por ello *formal*. El precepto jurídico reza, por ende: *sé una persona y respeta a los demás como personas*” (Hegel, 1993: § 36).

La persona es pues el momento más pobre de la realización del sujeto individual. Se produce en momentos de disolución de la totalidad ética del Estado, como aconteció en la época del imperio romano y en el Sacro Imperio romano-germánico, después del tratado de Westfalia (1648) con el que termina la guerra de los Treinta Años y Alemania queda dividida en más de trescientos Estados ⁶.

En esos momentos la persona busca su realización en la *propiedad*, en la cual “la libertad es la de la voluntad abstracta en general o, precisamente por eso, la de una persona *individual* que solamente se relaciona consigo” (Hegel, 1993: § 40). La propiedad, en consecuencia, es colocada por Hegel en el momento más pobre de realización del sujeto, no en su momento más rico. El tema de la propiedad, al que va unido el de la riqueza, siempre ha preocupado a los filósofos en la medida en que introduce una contradicción en la totalidad social que puede llevar a su destrucción.

Desde sus escritos de juventud Hegel se muestra preocupado por el tema. Cuando todavía no había llegado a su concepción madura sobre el *concepto*, pensaba la unidad de la desintegración producida en la modernidad mediante el *amor*. La propiedad introducía una fractura imposible de saldar ⁷.

Esto va directamente contra Locke, el verdadero filósofo de la burguesía naciente, para quien la función primordial del Estado es la de “hacer leyes que estén sancionadas con la pena capital, y, en consecuencia, de las sancionadas con penas menos graves, para la reglamentación y protección de la propiedad” (Locke, 1977: § 3).

La propiedad como espacio de realización de la persona entra en conflicto con el espacio de realización de las otras personas. El *contrato* es el “proceso en que se expresa y media la contradicción de que yo, cual existente para mí, *soy y continúo siendo* propietario que excluye a la otra voluntad en tanto que *cesó* de ser propietario en una voluntad idéntica con la otra” (Hegel, 1993: § 72).

El contrato es la clara expresión de la contradicción que se da entre propietarios. En cuanto soy propietario, excluyo al otro, al cual sólo me identifico dejando de ser propietario. Por otra parte, como ambas personas son autónomas, inmediatas, “el contrato:

- a) “Nace del arbitrio”, es decir, no es racional.
- b) “La voluntad idéntica que entra en la existencia por el contrato es una voluntad sólo *puesta por esas partes*, por tanto sólo *común*, no universal en sí y para sí”.
- c) “El objeto del contrato es una cosa *individual exterior*, pues sólo una cosa tal está sometida al simple arbitrio de ellas de enajenarla” (Hegel, 1993: § 75).

Estas características del contrato lo vuelven inepto como fundamento del Estado como pretendió Rousseau. Hegel aprecia la concepción rousseauniana del Estado como “voluntad general” que interpreta como lo “racional en sí y para sí”, pero cuestiona que ello pueda formarse por medio de un contrato que siempre se da entre particulares, pues por más que se sumen particulares nunca se obtendrá lo general o universal. De esa manera sólo se llega a lo común.

Mediante el contrato se deberían poder resolver las contradicciones entre los propietarios. Nada de eso acontece. Todo lo contrario, por sobre el contrato se enseña *lo injusto*. Efectivamente, los contratos no se cumplen, ya sea por ignorancia o por malicia. Las dudas, los fraudes y los delitos ocupan el lugar que deberían ocupar el orden y la tranquilidad. Este reinado de la injusticia muestra la falsedad de la concepción hobbesiana, según la cual se salía de la situación de guerra de todos contra todos propia del estado de naturaleza mediante el pacto.

Como observa Losurdo, en la crítica hegeliana contra el contractualismo es necesario distinguir tres niveles. En primer lugar la crítica al contrato entre el señor feudal y el siervo, luego la crítica a la venalidad de las cargas públicas, especialmente de los jueces, que tenía la aprobación de eminentes liberales como Hume y Montesquieu, y finalmente la identificación de bienes o “determinaciones sustanciales” como la libertad de la persona y la libertad de conciencia, que en ningún caso se pueden comprar o vender.

El Estado debe ser garante contra cualquier contrato “libremente” estipulado. “Es interesante observar” - dice Losurdo - “que la condenación de la esclavitud por parte de Hegel es paralela al desarrollo de la polémica anticontractualista”. Locke, en cambio, “habla como de un hecho evidente e incontrastable de dueños de plantaciones de las indias occidentales que poseen esclavos y caballos en virtud de derechos adquiridos por un contrato de compra y venta regular” (Losurdo, 1988: p. 95).

4. La moralidad

La moralidad es el segundo momento de la macrodialéctica. La *persona*, merecedora de derechos, deviene *sujeto*, individuo que se autodetermina. Del punto de vista del derecho hemos pasado al punto de vista moral, el cual “es el punto de vista de la voluntad en cuanto que es *infinita* no solamente *en sí*, sino también *para sí*. Esta reflexión sobre sí de la voluntad y su identidad existente para sí, frente al ser en sí y la inmediatez y las determinaciones que allí se desarrollan, determina a la *persona* como *sujeto*” (Hegel, 1993: § 105).

El paso de la persona al sujeto, del derecho a la moralidad, es el paso del universal al particular, del en sí al para sí. Es la entrada del sujeto en sí mismo, y pasa a constituirse, de esa manera, en sujeto. Es el paso de la mera exterioridad a la interioridad. Es en ese momento que surge el individuo como individuo, el particular como particular.

Históricamente nos encontramos en el paso del feudalismo al capitalismo, o del medioevo a la modernidad. Es sabido que ése es el momento del nacimiento del particular, debido en especial a la separación del productor con relación a los medios de producción. Hasta ese momento los individuos nunca se veían a sí mismos fuera de las estructuras o totalidades orgánicas que los contenían, ya sea la familia patriarcal, el feudo, la Iglesia, el gremio o la polis.

Hegel ve como positiva esta aparición de la particularidad: “El derecho de la *particularidad* del sujeto a encontrarse satisfecho o, lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva*, constituye el punto central y de inflexión en la diferencia entre la *antigüedad* y la *época moderna*” (Hegel, 1993: § 124). El particular como tal, el individuo como individuo, independientemente de su familia, polis o feudo, tiene derecho a su propia satisfacción, lo mismo que a su libertad. Se trata de la libertad subjetiva, logro moderno que deberá dialectizarse con la libertad objetiva, sólo posible en el Estado, como veremos. Por otra parte, la aparición del particular es el fenómeno histórico que señala la diferencia entre la antigüedad y la modernidad.

Además “en su infinitud este derecho –de la libertad subjetiva- ha sido manifestado en el cristianismo y convertido en real principio universal de una nue-

va forma del mundo. A sus configuraciones más precisas pertenecen el amor, lo romántico, el fin de la eterna felicidad del individuo, etc., más tarde la moralidad y la conciencia moral, además de las otras formas que surgirán en lo sucesivo como principio de la sociedad civil y como momentos de la constitución política” (Hegel, 1993: § 124).

El cristianismo en su expresión luterana constituye la manifestación de la libertad subjetiva. Dios se revela a cada conciencia particular, no a través de la institución eclesiástica o de cualquier otra institución. El mundo adquiere de esta manera una nueva configuración, distinta tanto de la polis como del feudo. En esta nueva configuración el particular, el individuo, ocupa un lugar esencial, manifestándose en configuraciones como las del amor, el romanticismo y la moralidad, la sociedad civil, y otras que se verán al estudiar la constitución del Estado moderno.

Kant se encargará de desarrollar la moral correspondiente a la aparición del particular, por medio de una “reflexión abstracta” que “fija este momento en su diferencia y contraposición con lo universal y proporciona así una visión de la moralidad en que ésta se perpetúa sólo como lucha hostil contra la propia satisfacción, la exigencia de ‘hacer con horror lo que el deber impone’” (Hegel, 1993: § 124).

5. La eticidad

El ser humano es esencialmente político, como ya lo había afirmado Aristóteles. Descubierta su propia particularidad, debe vencer la tentación de pretender realizarse como un ser aislado. Sólo socialmente, en relaciones intersubjetivas, puede hacerlo. Hegel dice que la moralidad sólo puede realizarse en el seno de la eticidad, que es “la *idea de la libertad* en cuanto bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, así como este actuar tiene en el ser ético su base en sí y para sí y su fin motor, *el concepto de libertad que se ha convertido en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia*” (Hegel, 1993: § 142).

Dialécticamente esta definición puede presentarse de la siguiente manera:

Autoconciencia – Saber _____ Ser ético – Idea de la libertad

Obrar _____ Bien viviente – Mundo existente

El ser ético o la eticidad –*Sittlichkeit*– es el mundo del pueblo con sus costumbres, sus valores, sus leyes, sus instituciones, su idioma, su religión, su arte. Es la “idea de la libertad” en el sentido ya aclarado, o sea, es la libertad real, es el “bien viviente”, en la medida en que como “real” –*wirklich*– la libertad significa realización, potenciación del individuo que de esa manera amplía sus espacios de opción y acción. Es el “mundo existente”, el ámbito en el que se individualiza y realiza el sujeto.

El ser ético o eticidad es obra del individuo o sujeto. Es éste quien la crea, pero no puede hacerla sin suponerla, a su vez, como fundamento. Desde siempre el sujeto está en el ámbito de la eticidad, que lo crea a él, y a la que él crea. Es un continuo juego dialéctico entre el fundamento ético y la acción del individuo. No se trata de ver cuál es primero y cuál segundo. No hay primero ni segundo, sino proceso dialéctico ⁸.

En la *Fenomenología del espíritu*, el ser ético o eticidad es la polis, el Estado en el cual según afirmaba Hegel desde sus escritos de juventud ⁹ los hombres vivían completamente compenetrados de sus dioses, de sus leyes, de sus instituciones, en la medida en que eran obra suya. Adoraban a dioses que ellos mismo habían creado, obedecían a leyes que ellos mismos se habían dado, hacían la guerra que ellos mismos habían declarado. Es decir, vivían completamente integrados a su *ethos*.

Ethos significa refugio, guarida, casa. Es el ámbito en el que se encuentra refugio, seguridad, paz. Puede ser la cueva del animal, el nido del pájaro o la caverna del primitivo. Por extensión, la naturaleza como ámbito con sus leyes y sus claves. De esa manera, tanto los vegetales como los animales están en su *ethos*, en la naturaleza. Cada especie conoce sus leyes y sus claves. El animal doméstico está fuera de su *ethos* propio. Por ello, no se lo puede reponer simplemente en la naturaleza, porque ya desconoce sus claves y pronto perecerá en manos de quienes sí las conocen.

En la polis Hegel veía al griego completamente sumergido en su *ethos*. Con la aparición del individuo como individuo, o de la autoconciencia que dramatizan las tragedias de Esquilo y Sófocles y celebran las comedias de Aristófanes, se viene abajo la eticidad, la riqueza de la que se nutría el griego, y el hombre queda reducido al átomo volcado sobre su propiedad que conoció el imperio romano.

El sueño de la resurrección de la polis con la Revolución Francesa, de la que participó el joven Hegel, se esfumó en las traumáticas experiencias del terrorismo jacobino y de las mezquindades del directorio. Es a partir de ese momento que Hegel, al descubrir la acción de la negatividad que le revelaban al mismo tiempo esos sucesos dolorosos y la tragedia de Edipo, que se produce su gran descubrimiento de la dialéctica, y con él la reformulación del concepto de *eticidad –Sittlichkeit–* que implica no sólo el momento universal de la polis, universalidad inmediata, sino también el de la particularidad. Desde entonces la eticidad en su sentido pleno significa el Estado moderno.

Las leyes e instituciones constituyen la objetividad y estabilidad de lo ético, que hace que éste no se vea sujeto a la opinión y el capricho subjetivo. Inserto el individuo en este ámbito ético logra su libertad. Las instituciones fundamentales que lo constituyen son la familia, la sociedad civil y, sobre todo, el Estado.

La dialéctica de la eticidad comprende:

“A) El espíritu ético inmediato o *natural*: la *familia*. Esta sustancialidad pasa a la pérdida de su unidad, a la duplicidad, y al punto de vista de lo relativo, y así es

B) *Sociedad civil*, unión de miembros en cuanto que *individuos independientes* en una *universalidad* por tanto *formal* a través de sus necesidades y de la *constitución jurídica* como medio de seguridad de las personas y de la propiedad, así como a través de un *orden exterior* para sus intereses particulares y comunes, el cual *Estado exterior*

C) Se recoge y reúne en la finalidad y realidad de lo universal sustancial y de la vida pública consagrada a eso universal mismo en la *Constitución del Estado*” (Hegel, 1993: § 157).

La familia es pues el universal abstracto, inmediato. Las mediaciones todavía no están puestas. Pertenece ya al ámbito ético, pero éste se encuentra todavía lastrado de naturaleza, de la primera naturaleza. Es lo ético en-sí. Cuando aparece el particular, el individuo que ya no es hijo sino ciudadano, se rompe la unidad sustancial, inmediata, de la familia, y se forma la sociedad civil que se supera en el Estado.

6. La sociedad civil, la economía política y los problemas sociales

La *sociedad civil* –*bürgerliche Gesellschaft*– está constituida por individuos independientes a los que, en cuanto sociedad civil, sólo los unen por un lado sus necesidades, especialmente las necesidades materiales, y por el otro lado las leyes, el derecho, que pertenece al universo formal del entendimiento, destinado a proteger la seguridad de las personas y la propiedad. Conforman lo que Hegel denomina un Estado exterior, una defensa frente a lo externo. Se interiorizará y superará en el Estado.

Es el momento de la particularización, del individuo como individuo, que ahora, rompiendo con la unidad sustancial de la familia, decide su profesión, su vocación, su carrera, sus actividades. Se afirma como particular. El universal permanece en su momento de abstracción. Los individuos entran en contradicciones de tal manera que “la sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo asimismo el espectáculo del vicio, de la miseria y de la corrupción a la vez físico-social y ética” (Hegel, 1993: § 185).

Hegel no es ciego frente a las desigualdades e injusticias propias de la sociedad civil sobre las que ya había se había exployado Rousseau en el célebre “Discurso sobre el origen y los fundamentos de las desigualdades entre los hombres”. Procurará encontrar su solución de diferentes maneras, tal como veremos luego.

La sociedad civil tiene su origen esencial en la aparición del sujeto como tal, o de la autoconciencia como autoconciencia, “la reflexión infinita de la conciencia de sí” que fue el motor de la destrucción de la polis en el siglo IV a.C., dado que no estaba preparada para que el individuo como tal tuviese allí cabida. Es la desesperación de Platón y Aristóteles, que buscan cómo replantear la polis para que se pueda sostener.

Es el surgimiento del individuo como individuo, del particular como particular, que es al mismo tiempo universal y lo es esencialmente. En la sociedad civil el universal permanece en la abstracción propia del entendimiento. La no comprensión de este nivel del desarrollo dialéctico da lugar a las soluciones incompletas y, por ende falsas, en la medida que pretenden ser la solución definitiva al problema, de Rousseau y del liberalismo.

Rousseau cree en “la *inocencia* del estado de naturaleza”. El liberalismo considera “las necesidades, su satisfacción, los goces y comodidades de la vida particular, etcétera, como fines *absolutos*”. Ello lo lleva a considerar a la cultura o educación –*Bildung*- como algo exterior, como medio para aquellos fines. Pero, dice Hegel: “El espíritu sólo tiene su realidad porque se escinde en sí mismo, se da este límite y esta finitud de las necesidades naturales y en la conexión de esa necesidad exterior, y precisamente de manera que *se forma en ellas –sich in sie hineinbildet-*, las supera y en ellas gana su existencia –*Dasein-* objetiva” (Hegel, 1993: §186). En consecuencia, la sociedad civil, como momento de esta escisión del espíritu, es un momento absolutamente necesario de él.

En forma clara y brillante presenta la estructura de la sociedad civil:

“A) La mediación de la *necesidad* y la satisfacción del *individuo* mediante su trabajo y mediante el trabajo de *todos los demás*: **el sistema de las necesidades.**

B) La realidad de lo universal de la libertad allí contenido, la protección de la propiedad mediante **la administración de la justicia.**

C) La prevención contra la contingencia que subsiste en aquellos sistemas y el cuidado del interés particular en cuanto interés *común* mediante **la policía y la corporación**” (Hegel, 1993: § 188).

El primer momento, el del universal abstracto, es el momento de la *economía*. Se trata de la satisfacción de las necesidades que se logra mediante el trabajo, tanto el propio como el de los demás. El trabajo nunca es algo meramente individual, siempre es social. Al buscar mi satisfacción, logro también la de los demás. Sería el tema de la “mano invisible”, pero que sólo es parte de la verdad. Las instituciones, y en especial el Estado, deberán intervenir.

El segundo momento es la atención a la particularidad de la propiedad, sobre la cual debe velar la *justicia*. Vuelve aquí el tema del derecho tratado en la pri-

mera parte, referente al derecho abstracto. Aquí Hegel se refiere a la necesidad de reconocer la necesidad del derecho, de su conocimiento por parte de los ciudadanos y de la actuación de los tribunales.

El tercer momento es el de la reconquista del universal, ahora más concreto, por parte de la *policía*, es decir, de la política del Estado vuelto hacia el bien de todos los ciudadanos y el de la *corporación* como órgano de acción y formación hacia la universalidad del Estado para la clase formal o burguesa, volcada hacia la particularidad.

6.1. La economía, el trabajo y el problema social

El ser humano como individuo persigue su satisfacción particular, y no puede no hacerlo, en cosas exteriores que son la propiedad y las relaciones con otros que se dan mediante “la actividad y el trabajo”. “Puesto que su finalidad es la satisfacción de la *particularidad* subjetiva, pero la *universalidad* se hace valer en la *relación* con las necesidades y con el libre arbitrio de los otros, por eso este aparecer de la racionalidad en esta esfera de la finitud es el *entendimiento-Verstand*, aspecto que hay que considerar y que constituye lo que reconcilia dentro de esta esfera” (Hegel, 1993: § 189).

Nos encontramos pues con la **economía política** –*die Staatsökonomie*-. Es el ámbito de la particularidad. Se mueve por intereses egoístas. El universal es el propio del entendimiento, abstracto. En los últimos tiempos ha tenido un amplio desarrollo por obra de Smith, Ricardo, Say, autores que Hegel ha estudiado y a los que cita. La plena reconciliación o superación del hombre no puede lograrse en esta esfera, pues no es la de la razón sino la del entendimiento. El universal abstracto se impone desde afuera al particular.

Las necesidades del hombre deben ponerse en relación con las del animal. A partir de una plataforma de coincidencia en la animalidad, se produce una gran diferencia. Proviene ésta de la superación de la naturaleza por parte del hombre, que hace que sus necesidades sean en principio infinitas. No se les puede poner límites como sucede con el animal, que se encuentra encerrado en un círculo bien determinado de necesidades.

Las necesidades se satisfacen mediante el *trabajo*. Éste entraña un aspecto teórico y otro práctico en cuanto a la cultura o formación –*Bildung*- del hombre. “En la multiplicidad de determinaciones y objetos que intervienen se desenvuelve la *formación teórica* –*die theoretische Bildung*-, que no sólo es una multiplicidad de representaciones y conocimientos, sino también una movilidad y rapidez del representar y del pasar de una representación a otra, el comprender relaciones intrincadas y universales, etc., es la formación del entendimiento –*die Bildung Verstandes*- en general, por ello también del lenguaje” (Hegel, 1993: § 197).

El trabajo divide continuamente la materia, fabrica objetos diversos, los mueve de un lugar a otro, los mezcla, los pesa, los mide. Pasa de un objeto a otro, los intercambia. Todo ello es parte de la formación teórica del hombre. Éste, en la medida en que va transformando la realidad de esa manera, va desarrollando su entendimiento, va formando nuevas representaciones, va enriqueciendo su lenguaje.

Junto a la formación teórica, la práctica: “La formación práctica –die praktische Bildung- por el trabajo consiste en la necesidad que se autoproduce y en el hábito de la ocupación en general, después en la limitación de su actuar, en parte según la naturaleza del material, en parte sin embargo y preferentemente según el arbitrio de otros, y en un hábito de actividad *objetiva* y de habilidades *universalmente válidas* que se adquieren a través de esta disciplina” (Hegel, 1993: § 197).

El trabajo en la sociedad moderna va conformando un hombre que adquiere el hábito de la ocupación, hábito que continuamente se autoproduce. O sea, se forma el hombre trabajador, lo contrario del noble ocioso. Acepta además que su trabajo está limitado tanto por el material que trabaja como por “el arbitrio de los otros”, es decir, de aquellos que tienen el capital. Se forma el hábito del trabajo sobre la realidad material y adquiere habilidades que le permiten pasar de un tipo de trabajo a otro.

“El trabajar del individuo resulta *más sencillo* por la división, y gracias a ello es mayor la habilidad en su trabajo abstracto así como la cantidad de sus producciones. A la vez esta abstracción de la habilidad y del medio completa la *dependencia* y la *relación recíproca* de los hombres para la satisfacción de las restantes necesidades en orden a la necesidad total. La abstracción del producir hace además cada vez *más mecánico* el trabajo, y con ello al final apto para que el hombre pueda alejarse de él, y en su lugar dejar entrar a la *máquina*” (Hegel, 1993: § 198).

La división del trabajo hace a éste más sencillo. Es evidente, pues ya no se trata de realizar un trabajo completo, con un producto terminado, sino sólo de realizar algunas tareas en cadena con otras, al final de las cuales sale el producto. El trabajo se reduce cada vez más a lo que Marx denominará el gasto de la fuerza de trabajo. El producir se vuelve abstracto, nunca se tiene un resultado concreto que uno pueda realizar. La abstracción del producir permite que en lugar del hombre se ponga a la máquina. El trabajo se mecaniza y el trabajador comienza a quedar fuera del círculo de la producción.

Impulsados por el egoísmo, en su mutua dependencia los hombres crean un “patrimonio universal y permanente” del cual cada uno puede participar de acuerdo al propio capital, a las propias habilidades, y en general a diversas circunstancias arbitrarias. Tanto la riqueza de cada uno como las propias habilidades son desiguales. La desigualdad proviene tanto de la naturaleza como del espíritu. Éste, en efecto, la produce continuamente como momento de su propia realización, pues no

puede realizarse sin diferenciarse. La pretensión de una perfecta igualdad pertenece al ámbito del entendimiento que, como ya sabemos, abstrae y fija la realidad. La razón acepta plenamente la desigualdad que es verdadero motor dialéctico.

Según el concepto, es decir, esencialmente, el espíritu se divide en “la clase *substancial* o inmediata, la clase reflexiva o *formal* y finalmente la clase *universal*” (Hegel, 1993: § 202). La clase substancial es la clase campesina en general, especialmente la nobleza o clase terrateniente, pero incluyendo también al campesinado en general. Es la clase más estable, “menos mediada por la reflexión y por la propia voluntad y así en general el carácter sustancial de una unidad inmediata que descansa en la relación familiar y en la confianza” (Hegel, 1993: § 203). Todo ello hace que esta clase presente como características propias y diferenciales “seguridad, consolidación, duración de la satisfacción de necesidades” que “no son más que formas de la universalidad y configuraciones en que la racionalidad, fin último absoluto, se hace valer en estos objetos” (Hegel, 1993: § 203).

En las ciudades se desarrolla la clase formal o reflexiva, es decir, la burguesía. Hegel la denomina diversamente, como clase formal reflexiva o de la industria. Esta clase es formal en contraposición a lo sustancial de la clase campesina. Ello es así porque ésta, al revés de aquélla, no tiene el contenido inmediato. Deberá adquirirlo, dárselo a sí misma. Para ello necesita la reflexión propia del entendimiento. La clase de la industria particulariza lo universal. Responde a las necesidades particulares de los individuos de la sociedad civil.

Para responder racionalmente a todas las necesidades de la sociedad civil, la clase de la industria se divide a su vez en los tres momentos de la racionalidad. Los *artesanos* expresan la inmediatez con relación a los *fabricantes* o *industriales* propiamente dichos, los cuales se encargan de las necesidades particulares en toda su multiplicación. Pero los productos no se pierden en la completa dispersión de estas necesidades particulares, sino que se recogen en el universal del *comercio*.

Pero el verdadero universal de las clases, el universal concreto, pertenece a la “*clase universal*” que “tiene como objeto suyo los *intereses universales* de la situación social; debe, pues, ser dispensada del trabajo directo en orden a las necesidades, ya mediante patrimonio privado, ya indemnizada por el Estado que recibe su actividad, de suerte que el interés privado encuentra su satisfacción en su trabajo universal” (Hegel, 1993: § 205).

La clase universal está formada por los funcionarios del Estado. Es universal en la medida en que, según Hegel, éstos no tienen intereses particulares, pues sus intereses son los del Estado, a cuyo servicio se consagran. Es lógico que sea el Estado quien debe encargarse de sus necesidades, en caso de que el patrimonio personal no sea suficiente. Su trabajo universal debe proporcionarles las satisfacciones que los miembros de las demás clases buscan en actividades privadas ¹⁰.

El tercer momento de la dialéctica de la sociedad civil corresponde a “la policía y la corporación”. Bajo el rubro de “policía” Hegel trata una serie de funciones que debe ejercer el Estado como universal. Debe velar por la seguridad de las personas, la lucha contra el delito, la regulación del mercado, la educación y las soluciones de los problemas sociales que genera la economía propia de la sociedad civil.

En contra de la concepción liberal que pretende solucionar el problema de la distribución de bienes que se generan mediante la “mano invisible” del mercado y la completa planificación estatal, Hegel sostiene la necesaria intervención del Estado. En efecto, “los diversos intereses de los productores y consumidores pueden entrar en colisión entre sí, y, si bien la relación correcta se produce ciertamente *en el todo* por sí misma, sin embargo la compensación necesita también de una regulación emprendida con conciencia estando por encima de ambos” (Hegel, 1993: § 236).

La razón fundamental de ello estriba en que los bienes son ofrecidos como mercancías para el público, es decir, no ofrecidos al individuo como tal, sino al individuo como universal, como público que tiene todo el derecho a no ser engañado. Corresponde al universal que es el Estado en su función de policía el velar por ello. Como los individuos no pueden abarcar el todo de la producción y comercialización con sus contradicciones, necesitan que haya “previsión y dirección general”, que corresponde evidentemente al Estado.

La educación no puede ser dejada en manos de la familia, porque está destinada a formar a los miembros de la sociedad civil. Corresponde en consecuencia al Estado la tarea fundamental al respecto. Le corresponde “el control y la vigilancia” sobre la educación, lo mismo que la creación de los establecimientos públicos necesarios ¹¹.

La pintura que hace Hegel de la sociedad civil no tiene nada de idílico. Todo lo contrario: “la caída de una gran masa por debajo del nivel de un cierto modo de subsistencia, que se regula por sí mismo como el necesario para un miembro de la sociedad, y de este modo lleva a la pérdida del sentimiento del derecho y de la dignidad de existir por el propio trabajo y actividad, conlleva el surgimiento de la *plebe –des Pöbels-*, y ésta, por su parte, a la vez la mayor facilidad para concentrar en pocas manos riquezas desproporcionadas” (Hegel, 1993: § 244).

Rousseau había analizado y denunciado las injusticias, distorsiones y corrupciones que se encontraban en la base de la sociedad civil. Hegel toma debida nota de ello y de los análisis económicos de Ricardo, Smith, Say. La sociedad civil implica que muchos miembros quedan “por debajo del nivel de un cierto modo de subsistencia”, es decir, por debajo de la línea de pobreza, con necesidades básicas insatisfechas.

Ello conduce a “la pérdida del sentimiento del derecho y de la dignidad de existir por el propio trabajo y actividad”. El sujeto deja de ser sujeto, pues ser sujeto es hacerse sujeto, lo que sólo puede realizarse mediante el trabajo y la actividad, o sea, mediante la creación. El sujeto se crea como tal creando. Crear y crearse son dos momentos dialécticos. Cuando el sujeto es privado de la posibilidad de crear, se le priva de la posibilidad de crearse y con ello se produce la pérdida de la propia dignidad.

Se origina, de esa manera, “la plebe”, el desecho de la sociedad, que recibirá diversas denominaciones como “*lumpenproletariät*”, desecho, populacho, que forma un polo en contraposición al otro polo en el que se concentra cada vez más la riqueza, lo cual origina irritación y malestar. El Estado en su función universal de policía debe buscar caminos de solución para este grave problema social.

Hegel pasa revista a las diversas soluciones intentadas. Rechaza la fácil solución por medio de la limosna o la caridad, porque “quedaría asegurada la subsistencia de los indigentes sin estar mediada por el trabajo, lo que iría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de autonomía y de dignidad de sus individuos” (Hegel, 1993: § 245). Pero tampoco se puede solucionar el problema por medio del pleno empleo, pues de esa manera se originan las crisis de superproducción.

Hegel es completamente consciente de esta contradicción de la sociedad civil, o sea del capitalismo, que Marx desarrollará y fundamentará en forma inapelable. “Aquí se pone de relieve” - expresa Hegel - “que, en medio del *exceso de la riqueza*, la sociedad civil no es lo bastante rica, esto es, no posee bastante con el patrimonio que le es peculiar como para subsumir el exceso de la pobreza y el surgimiento de la plebe” (Hegel, 1993: § 245).

La solución que finalmente propone es de corte netamente imperialista. Se trata de la propuesta de “colonización” de nuevas tierras, con lo cual el Estado encuentra a otros pueblos como consumidores, una parte de la población retorna al principio familiar y comienza la dialéctica de un nuevo Estado, y finalmente logra un nuevo campo de aplicación de su trabajo.

Un problema especial se presenta con la clase formal o burguesía. Efectivamente, mientras la clase campesina o agrícola participa del universal en forma inmediata mediante su familia en contacto directo con el suelo, y la clase universal no tiene otras miras que el universal del Estado, la clase formal está orientada hacia lo particular. La mueve un profundo egoísmo. Necesita, pues, una disciplina y una educación hacia la universalidad del Estado. Ésa es la tarea de la corporación.

Mediante la corporación el particular se enraíza en lo universal, tiene en su seno el debido reconocimiento, su dignidad de clase. O sea, es reconocido no meramente como persona jurídica, sino como sujeto de la corporación. De manera que la familia y la corporación conforman “las raíces éticas del Estado”, es decir,

la orientación hacia la universalidad concreta que sólo existe en el Estado, el cual es la verdad de la sociedad civil.

7. El Estado ético

7.1. El concepto de Estado ético

“El Estado es la realidad de la idea ética -*die Wirklichkeit der sittlichen Idee*-, el espíritu ético en cuanto voluntad *clara -offenbare-*, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe. En la *costumbre -an der Sitte-* tiene su existencia inmediata, y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y actividad, tiene su existencia mediada, así como esta autoconciencia, por el carácter, tiene en él cual esencia suya, finalidad y productos de su actividad, su *libertad sustancial*” (Hegel, 1993: § 257).

“El Estado es la realidad de la idea ética”. Se trata de la realidad en sentido fuerte, de la idea ética, es decir, de la eticidad en su plenitud, en su máxima realización. La plenitud de la eticidad se realiza plenamente en el Estado, al que no hay que concebir como aparato, sino como universal concreto, plena realización intersubjetiva, en la plenitud del mutuo reconocimiento. La idea ética es el “espíritu ético”, es decir, el sujeto ético, el cual es “voluntad clara”, porque la voluntad es pensamiento, es razón. Es el mismo sujeto ético el que es voluntad o razón, o voluntad racional. En consecuencia, se autoconoce.

Es necesario ver el espíritu ético que es el Estado en dos niveles, el de la inmediatez o de las costumbres, el primer momento del ethos, y el de la mediatez, es decir, de la autoconciencia y la acción. El espíritu ético, o en otras palabras el pueblo, se asienta sobre determinadas costumbres, es decir, determinados valores vividos en forma inconsciente o subconsciente. Éstos se encuentran profundamente arraigados en el sentimiento. Sobre ellos se elevan el saber y el actuar.

“En cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, el Estado es lo *racional* en sí y para sí. Esta unidad sustancial es autofinalidad absoluta, inmóvil, donde la libertad llega a su derecho supremo, así como esta finalidad última tiene el derecho supremo frente a los individuos, cuyo *deber supremo -deren höchste Pflicht-* consiste en ser miembros del Estado” (Hegel, 1993: § 258).

El Estado como espíritu objetivo, es decir, como universal concreto que se realiza como intersubjetividad, como sujetos que se reconocen mutuamente, es la realidad en sentido fuerte de la “voluntad sustancial”, de la voluntad en toda su dimensión creadora, transformadora. Esa voluntad en el Estado arriba a la universalidad. No es la polis o el feudo o el imperio en el que sólo el universal puede realizarse, ahogando al particular. Es el Estado moderno en el cual el particular se desarrolla en todas sus dimensiones en el marco de la sociedad civil.

El liberalismo pretende la subordinación del universal, o sea, del Estado, al particular, esto es, a la sociedad civil, o más específicamente al mercado, a la propiedad que, como sabemos después de Marx, es el capital. El Estado ético, en cambio, pretende que el particular, el mercado, la sociedad civil, tengan su lugar, se desarrollen, crezcan, pero como momentos de la realización de todos en el universal concreto que es el Estado.

Es por ello que el Estado es “autofinalidad” –*Selbstweck*-. Pero no se trata del aparato de Estado, que planea por sobre la sociedad civil. No se trata del Estado despótico que significa la dominación del universal abstracto por sobre los individuos. Se trata de la voluntad que es intrevoluntad, del sujeto que es intersujeto, del pueblo libre sólo en el cual se realiza la razón que es la voluntad racional. La voluntad-razón. El sujeto que es el intersujeto, lo racional en sí y para sí ¹².

La finalidad del Estado es la realización de la libertad. Es menester diferenciar, sin escindir el momento de la libertad plenamente subjetiva en el ámbito de la sociedad civil, y el de la libertad objetiva en el ámbito del Estado. El concepto de libertad que sustenta Hegel está influenciado por el concepto rousseauiano. Se trata del concepto sustancial de libertad frente al concepto formal del liberalismo.

7.2. La dialéctica del Estado

“La idea del Estado tiene:

- a) Realidad *inmediata*, y es el Estado individual en cuanto organismo que se refiere a sí mismo: *constitución* o *derecho político interno*.
- b) Ella pasa a la *relación* del Estado individual con otros Estados: derecho político *externo*.
- c) Es la idea universal como *género* y poder absoluto frente a los Estados individuales, el espíritu que se da realidad en el proceso de la *historia universal*” (Hegel, 1993: § 259).

7.3. El derecho político interno

La libertad concreta sólo puede realizarse en el Estado, en el cual se dialectizan y en consecuencia se superan los ámbitos de la particularidad y la universalidad: “El principio de los Estados modernos tiene esta inmensa fuerza y profundidad: permitir perfeccionar el principio de la subjetividad hasta el *extremo autónomo* de la particularidad personal, y al mismo tiempo *retrotraerlo* a la *unidad sustancial*, y así conservar a ésta en él mismo” (Hegel, 1993: § 260).

Filosóficamente Hegel plantea de esa manera el gran problema alrededor del cual giran la práctica y la teoría política moderna, la relación entre el individuo

como particular, como sujeto individual, y el universal de la sociedad concretizado en el Estado. Somos seres particulares-universales y sólo nos podemos realizar en la medida en que ambos momentos encuentren la manera de dialectizarse.

Hegel sostiene que el Estado moderno encontró la manera de realizarlo. La particularidad del individuo encuentra su ámbito propio de realización en la sociedad civil. Frente a ella el Estado aparece como Estado externo, como policía que pone límites, como necesidad externa. Pero esta necesidad externa aparece también como fin inmanente de la sociedad civil. Ello significa que la sociedad civil, o el conjunto de individuos que la forman, no tienen sentido sin el Estado, sin el espíritu objetivo formado por una intersubjetividad plena de mutuo reconocimiento.

En la familia y en la sociedad civil se despliega a gusto la individualidad, que encuentra su universalidad en las instituciones y en la corporación. Son esas instituciones las que conforman la constitución, que no es otra cosa que la racionalidad plena, desplegada y realizada. No se trata del escrito de la constitución, sino del constituirse del Estado o del espíritu. Tempranamente Hegel escribió un texto no publicado por él que lleva por título precisamente “La Constitución de Alemania”. No se trata de un escrito, sino de la manera como estaba constituido el imperio alemán.

La constitución significa el constituirse del Estado, o sea, el realizarse del espíritu objetivo que es el Estado. En consecuencia, nadie puede crear una constitución, sino sólo reformarla. Como la constitución se va realizando dialécticamente, “cada pueblo tiene la constitución que le es adecuada y le corresponde”. La constitución o carta escrita puede no ser la adecuada, pero la constitución del pueblo siempre lo es, porque no es otra cosa que el nivel de su propio desarrollo.

Un estado moderno está constituido por los denominados tres poderes que se relacionan entre sí dialécticamente:

- a) El poder de determinar y establecer lo universal: el poder *legislativo*.
- b) La subsunción de las esferas *particulares* y casos individuales bajo lo universal: el *poder gubernativo*.
- c) La subjetividad como última decisión de la voluntad, el *poder del príncipe*, en el que están reunidos los diferentes poderes en la unidad individual, que por tanto es la cumbre y el comienzo del todo: la *monarquía constitucional*” (Hegel, 1993: § 273).

Hegel hace una clasificación de las formas de Estados con claras influencias de Montesquieu y también de Vico¹³. Como siempre en Hegel, la clasificación o división no es metodológica, sino lógico-ontológica, y por ende histórica. Expresa la lógica propia del sujeto-Estado en su desarrollo dialéctico.

El primer momento, el del en-sí, el de la substancia, corresponde al *despotis - mo* o *monarquía despótica*. Todo el poder pertenece al universal inmediato, abstracto, que es el Estado en la persona de un particular, el monarca. Ausencia de ley, sólo vale la voluntad particular del monarca. Históricamente corresponde al Oriente. Uno solo es libre, el monarca.

El segundo momento es el de la particularización o para-sí, en el cual el universal comienza a escindirse en particularidades que todavía no logran retrotraerse a la unidad del universal, o sea a su fuente. Corresponde a la los Estados *aristocráticos* y *democráticos*. Históricamente nos encontramos con Grecia y la república romana. Aquí algunos son libres.

El tercer momento es el del universal concreto o en-sí-para-sí. Las particularidades son retrotraídas a la unidad del universal, ahora universal concreto que se realiza en la *monarquía constitucional*. Históricamente corresponde al mundo moderno germánico. Ahora todos son libres.

Las diversas formas de Estados anteriores se superan en la monarquía constitucional, de la cual pasan a ser momentos: “el monarca es *uno*; con el poder gubernativo intervienen *algunos*, y con el poder legislativo interviene la *multitud* en general” (Hegel, 1993: § 273). De manera que la monarquía constitucional es la verdad de las demás formas de Estado. Éste es uno de los puntos que critica Marx cuando comienza su crítica a Hegel. Marx sostiene allí que la democracia es la verdad de la monarquía y no al revés ¹⁴.

7.3.1. El poder del príncipe

Según la dialéctica, lo primero es el universal abstracto, expresado en el nivel de los poderes del Estado por el poder legislativo. Sin embargo, en el texto publicado en 1891, Hegel comienza el desarrollo por el universal concreto expresado por el príncipe o monarca. Lo fundamenta en la medida en que lo primero a desarrollar es el concepto de soberanía que se encarna en el monarca.

“El poder del príncipe contiene en sí mismo los tres momentos de la totalidad: La *universalidad* de la constitución y de las leyes, lo consultivo como relación de lo *particular* a lo universal, y el momento de la última *decisión* como *autodeterminación* a la cual retorna todo lo restante, y de la cual toma el origen de la realidad. Este absoluto autodeterminar constituye el principio distintivo del poder del príncipe como tal, que es lo primero a desarrollar” (Hegel, 1993: § 275).

El poder del monarca es lo primero a desarrollar porque entraña la soberanía, que es lo distintivo del Estado moderno. El monarca concentra en sí la totalidad del Estado, en la medida en que concentra los poderes, pero no como una “suma” sino como “superación”. El monarca no puede prescindir de la universalidad de

la constitución y de las leyes que son hechas por el poder legislativo. Pero tampoco puede prescindir del poder gubernativo que aplica la universalidad de las leyes a los casos particulares.

La última decisión corresponde al monarca, no como determinación subjetiva, sino como expresión de la soberanía, de la totalidad del Estado que tiene los distintos momentos, las leyes, la aplicación a los casos particulares como “momentos”. La soberanía es una característica esencial de los sujetos. Sólo éstos pueden ser soberanos. Lo son con respecto a todas las partes que los constituyen, que en realidad no son partes, sino momentos. Hegel lo define claramente: “Ambas determinaciones, el que los asuntos y poderes particulares del Estado no son fijos e independientes ni para sí ni en la voluntad particular de los individuos, sino que tienen su raíz última en la unidad del Estado como su simple identidad, constituyen la *soberanía del Estado*” (Hegel, 1993: § 278).

Al no ser la monarquía feudal una totalidad, un sujeto, por estar los poderes distribuidos en feudos, corporaciones y comunidades independientes, no era soberana hacia el interior. Sólo podía serlo hacia el exterior. El despotismo, por su parte, al estar asentado en la voluntad particular de un monarca o de un pueblo (oclocracia), no puede ser soberano de ninguna manera.

De modo que lo que constituye la soberanía en su sentido más propio y profundo es la totalidad del sujeto, en el cual las particularidades son sus momentos. El Estado moderno es el sujeto en el cual las particularidades, los poderes, los estamentos, las familias, las corporaciones son sus momentos. Estos momentos están continuamente tensionados por dos movimientos contrarios. Por una parte tienden a escindir-se de la totalidad del Estado, y por otra, a unirse cada vez más.

En los momentos de paz se acentúa la tendencia centrífuga, por lo cual se hace necesaria la actuación desde arriba, desde el poder del soberano, para mantener sólida la unidad. En los momentos de emergencia, en cambio, la soberanía alcanza su momento más alto y puede exigir hasta el sacrificio de la propia vida.

La monarquía constitucional es la última forma de Estado, la más perfecta, la que corresponde al concepto de Estado. Es por ello que Hegel se opone a la monarquía electiva. El monarca no puede ser elegido porque no es producto del arbitrio, sino momento del autodesarrollo dialéctico del concepto. Una monarquía electiva sería una vuelta al contractualismo, lo cual significaría destruir la eticidad.

7.3.2.- El poder gubernativo

Al poder gubernativo corresponde subsumir lo universal de las leyes establecidas por el poder legislativo a los casos particulares. Ello implica que tanto los poderes judiciales como los policiales estén bajo su dependencia. Es la tarea de

los funcionarios del Estado, a los que Hegel denomina *clase universal*, que ya hemos estudiado.

No se pertenece a la clase universal por nacimiento o por algún derecho especial al que se pueda aspirar. Quien quiera pertenecer a la clase universal y ser de esa manera un funcionario del Estado, debe probar su capacidad para cumplir las funciones políticas mediante un examen, lo cual asegura “a todo ciudadano la posibilidad de dedicarse a la clase universal”.

Los funcionarios de Estado no son “caballeros andantes” con sus prestaciones arbitrarias, ni “servidores estatales” sólo por necesidad, sin deber ni derecho. Por el contrario, el funcionario, como verdadero servidor del Estado, debe encontrar en el mismo servicio del Estado, al que debe estar completamente consagrado, su satisfacción personal. Ello significa que debe recibir del Estado un sueldo digno. No puede dedicarse a negocios particulares.

Si no tienen ningún control, los funcionarios del Estado pueden desviarse de su función y dedicarse a negocios particulares o practicar actos de corrupción en perjuicio del Estado. Es por ello que deben estar sometidos a un doble control, desde arriba lo ejerce su misma “jerarquía y responsabilidad”, y desde abajo “las comunidades y corporaciones”.

7.3.3. El poder legislativo

Al poder legislativo corresponde la tarea de instituir lo universal en su primer momento, o sea el universal abstracto, las leyes, las cuales suponen la constitución. Este último punto es especialmente subrayado por Hegel. La constitución está fuera de toda determinación por parte de los legisladores, los cuales contribuyen a su desarrollo mediante el perfeccionamiento de las leyes.

Por otra parte, Hegel subraya especialmente la participación de los otros dos momentos del concepto, o sea, el monárquico, al que pertenece la decisión suprema, y el gubernativo, al que se debe consultar para el conocimiento de las particularidades sobre las que se debe legislar. Agrega además que interviene también el elemento “estamental”. Con este adjetivo se refiere a la participación de los estamentos, sobre los que volveremos inmediatamente.

Llama la atención que Hegel subraye la participación en el poder legislativo de los otros dos poderes, cuando ello es a todas luces evidente, dado que se trata de una totalidad dialéctica. No podemos menos que pensar que es una llamada de atención sobre ciertas tendencias estamentales a colocar sus derechos por sobre el derecho universal del Estado, como puede verse en sus análisis sobre “el desmascaramiento completo de la anterior oligarquía estamentaria de Berna” de 1789 y el “examen crítico de las actas de la asamblea de estamentos del reino de Württemberg en los años 1815 y 1816”¹⁵.

Al hablar del poder legislativo, Hegel hace especial hincapié en el papel que cumplen los “estamentos” y con ellos la corporación, las asociaciones y comunidades: “Considerados como órgano *mediador*, los estamentos están entre el gobierno en general por una parte, y el pueblo disuelto en las esferas e individuos particulares por otra. Su determinación requiere en ellos tanto el *sentido* y el *carácter* del *Estado* y del *gobierno*, como el de los *intereses* de los círculos *particulares* y de los *individuos*. Al mismo tiempo esta situación tiene el significado de una mediación comunitaria con el poder gubernativo organizado, de modo que ni el poder del príncipe aparezca como *extremo* aislado, y por ende como simple poder caprichoso y arbitrio, ni los intereses particulares de las comunidades, corporaciones e individuos se aíslen, o, más todavía, que los individuos no lleguen a la representación de una *multitud* y de un *montón*, por tanto a un opinar y querer inorgánico y al mero poder masivo frente al Estado orgánico” (Hegel, 1993: § 302).

La racionalidad –*Vernünftichkeit*– del Estado exige la existencia de los estamentos y sus corporaciones, asociaciones y comunidades como “término medio” –*Mitte*– del silogismo que es el concepto o la idea desarrollada. Efectivamente, la dialéctica universal abstracto-particular-universal concreto es el silogismo mayor-menor-conclusión, pero no el silogismo de la lógica formal como lo expresa el entendimiento –*Verstand*– que lo abstrae y paraliza, sino como lo capta la razón –*Vernunft*– que lo vuelve a poner en movimiento ¹⁶.

Los estamentos realizan la tarea de término medio de dos silogismos. Por una parte se constituyen como término medio de los extremos del Estado y la sociedad civil, y por otra entre los mismos miembros de la sociedad civil y el gobierno. Sin los estamentos y sus corporaciones, la sociedad civil aparecería como una simple multitud, un simple montón de individuos.

El poder legislativo de la monarquía constitucional está formado por dos cámaras. La primera cámara, cámara baja o cámara de diputados, formada por miembros pertenecientes a las “asociaciones, comunidades y corporaciones”, y la segunda cámara, cámara alta o cámara de la nobleza, que corresponde a la clase sustancial.

La clase sustancial reúne una serie de atributos que la predisponen esencialmente para cumplir una tarea política fundamental. Efectivamente, afincada en el universal inmediato que es la familia, por ser poseedora de bienes raíces “tiene en común con el poder del príncipe un querer que descansa sobre sí, y la determinación natural que el poder del príncipe incluye en sí” (Hegel, 1993: § 305). Además, su patrimonio, independiente tanto de los bienes del Estado como de la inseguridad de la industria y el comercio y de los favores del gobierno, se halla asegurado por la ley del mayorazgo contra toda arbitrariedad. Además, así como el nacimiento del príncipe asegura al Estado su estabilidad contra el arbitrio de una elección, lo mismo pasa con el nacimiento del hijo mayor.

La primera cámara, en cambio, está constituida por miembros de la clase reflexiva, pero no elegidos como individuos aislados, sino como “*representantes* esenciales de la sociedad, representantes de sus grandes intereses” (Hegel, 1993: § 311). Para ser diputado se requiere por una parte “patrimonio independiente”, y por otra “carácter, habilidad y conocimiento de las instituciones e intereses del Estado y de la sociedad civil” (Hegel, 1993: § 310).

7.4. Derecho político externo

“El pueblo como Estado es el espíritu en su racionalidad sustancial e inmediata realidad, por tanto el poder absoluto sobre la *tierra*; consecuentemente un Estado se encuentra frente a los otros en autonomía soberana” (Hegel, 1993: § 331). El poder absoluto del Estado sobre el territorio se fundamenta en que el Estado es “el espíritu en su racionalidad sustancial”, es decir, es el sujeto en su realidad inmediata. El territorio adhiere al Estado como la propiedad a la persona.

Así como los sujetos individuales luchan por el reconocimiento y exigen un estatuto jurídico de reconocimiento, lo mismo pasa entre los Estados. Ésa es la materia del derecho internacional, cuyo principio fundamental es que los tratados deben ser respetados. En cuanto a la concepción kantiana de la *paz perpetua*, ésta descansaría siempre en consideraciones particulares ya sea de índole moral, religiosa o de otra clase, de modo que se vería siempre afectada por la contingencia.

7.5. La historia universal

La última palabra no la tiene el Estado sino la historia, es decir, la dialéctica de los Estados. La historia, de esa manera, es el despliegue de los momentos de la razón, mediante la cual se van realizando el perfeccionamiento y la educación del género humano. Pueblos, Estados, individuos, son conscientes de su interés y actúan en consecuencia. Pero a la vez son instrumentos inconscientes de la formación del espíritu universal.

Por otra parte, siendo la historia “la configuración del espíritu en la forma del acaecer”, es decir, de “la realidad natural inmediata”, los estadios son “principios naturales inmediatos” y por lo tanto se encuentran uno fuera de otro. Ello significa que el espíritu se va encarnando cada vez en un ámbito geográfico determinado, es decir, en un pueblo determinado. El pueblo en el cual se encarna es el dominante, y sólo puede serlo una vez.

El despliegue del espíritu que constituye la historia se realiza de acuerdo con cuatro principios que se plasman en cuatro imperios:

- a) El primer principio es el del “espíritu sustancial” que se plasma en el *imperio oriental*. Es el gobierno patriarcal, teocrático. En lugar de leyes, reinan

la costumbre, las ceremonias, “el poder personal y el dominio arbitrario”. El lugar de las clases lo ocupan las castas. Su acción hacia fuera sólo es “furia y devastación elemental”.

b) El segundo principio es “el saber de este espíritu sustancial” que se plasma en el *imperio griego*. Es la “unidad sustancial de lo finito y de lo infinito, pero sólo como fundamento misterioso”, que “se esclarece en la belleza y la libre y serena eticidad”. La aparición de la particularidad significará su hundimiento.

c) El tercer principio es “el profundizar en sí del ser para sí que se sabe en orden a la *Universalidad abstracta* que se plasma en el imperio romano. Se produce “el desgarramiento infinito de la vida ética en los extremos de la autoconciencia *personal* privada y de la *universalidad abstracta*”. El gobierno consiste en un “poder frío y codicioso” sobre la disolución de toda eticidad, en cuyo lugar hay una dispersión de átomos que conforman una plebe corrompida. Son personas privadas, ámbito del derecho formal.

d) El cuarto principio es el retorno “desde *la oposición infinita*”, la reconciliación, “el principio de la unidad de la naturaleza divina y humana, la reconciliación en cuanto reconciliación de la verdad y de la libertad objetiva”, que se plasma en los “*pueblos germánicos*”.

La reconciliación:

a) “Despliega al *Estado* como imagen y realidad de la razón, en la cual encuentra la autoconciencia la realidad de su saber y querer sustancial en desarrollo orgánico”.

b) “En la *religión* encuentra el sentimiento y la representación de ésta su verdad como esencialidad ideal”.

c) “En la *ciencia* el conocimiento conceptualizado de esta verdad como una y la misma en sus manifestaciones, que se complementan en el *Estado*, en la *naturaleza* y en el *mundo ideal*”.

Bibliografía

- Bobbio, Norberto 1981 *Studi hegeliani* (Torino: Einaudi).
- Bobbio, Norberto 1987 *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bourgeois, Bernard 1972 *El pensamiento político de Hegel* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Borso, Dario 1976 *Hegel, politico dell'esperienza* (Milano: Feltrinelli).
- Garaudy, Roger 1973 *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel* (Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte).
- Gramsci, Antonio 1975 *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. (México: Juan Pablos editor)
- Gramsci, Antonio 1975 *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* (México: Juan Pablos editor)
- Hegel, G. W. F. 1993 *Fundamentos de la filosofía del derecho* (Madrid: Libertarias/Prodhufi) (Edición de K.H. Ilting, traducida al castellano por Carlos Díaz).
- Hegel, G. W. F. 1976 *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).
- Hegel, G. W. F. 1983 *Lecciones sobre filosofía del derecho* (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Morón). (Curso sobre "Filosofía del derecho" que Hegel impartió en el semestre de 1818/19, según los manuscritos de Carl Gustav Hommeyer y P. Wannemann, con una introducción de Karl – Heinz Ilting).
- Hegel, G. W. F. 1976 *Ciencia de la lógica* (Buenos Aires: Solar/Hachette).
- Hegel, G. W. F. 1986 *Wissenschaft der Logik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).
- Hegel, G. W. F. 1973 *Fenomenología del espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Hegel, G. W. F. 1978 *Escritos de juventud* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Hegel, G. W. F. 1971 *Frühe Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).
- Hegel, G. W. F. 1972 *La constitución de Alemania* (Madrid: Aguilar).
- Hegel, G. W. F. 1980 *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (Madrid: Alianza).
- Hegel, G. W. F. 1983 *El sistema de la ética* (Madrid: Editora Nacional).

- Hegel, G. W. F. 1987 *Dos Escritos Políticos* (México: Universidad Autónoma de Puebla).
- Hyppolite, Jean 1970 *Introducción a la filosofía de Hegel* (Buenos Aires: Ediciones Caldeón).
- Kaufmann, Walter 1979 *Hegel* (Madrid: Alianza).
- Locke, John 1980 *Ensayo sobre el gobierno civil* (Madrid: Aguilar).
- Losurdo, Domenico 1988 *Hegel et les libéraux* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Luckács, Georg 1972 *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (Barcelona-México: Grijalbo).
- Marcuse, Herbert 1976 *Razón y Revolución* (Madrid: Alianza).
- Marx, Karl 1968 *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. (México: Grijalbo).
- Marx, Karl 1977 *Manuscritos: economía y filosofía* (Madrid: Alianza).
- Marx, Karl 1971 *Die Frühschriften* (Stuttgart: Alfred Körner Verlag).
- Marx, Karl 1973 *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (Stuttgart: Philip Reclam).
- Pizzorno, Gallino y otros 1977 *Gramsci y las ciencias sociales* (México: Cuadernos de Pasado y Presente), N° 19.
- Rizzi, Lino 1993 *Eticità e stato in Hegel* (Milano: Mursia Editore).
- Rosenfield, Denis 1995 *Introducción al pensamiento político de Hegel* (Buenos Aires: Editorial Almagesto).
- Serreaux, René 1964 *Hegel y el hegelianismo* (Buenos Aires: Eudeba).
- Taylor, Charles 1983 *Hegel y la sociedad moderna* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Valcárcel, Amelia 1988 *Hegel y la ética. Sobre la superación de la "mera moral"* (Barcelona: Anthropos).
- Weil, Eric 1980 *Hegel et l'État* (Paris: J. Vrin).

Notas

1. Ilting, en comentario introductorio al curso de 1818/19, sostiene que las críticas que Hegel hacía en sus cursos a la política de la Restauración de la Santa Alianza fueron eliminadas en la publicación de 1821, debido a la política de censura del gobierno prusiano.
2. Domenico Losurdo hace unos comentarios interesantes sobre las discusiones que provocó la “escandalosa” afirmación hegeliana de la identidad entre lo racional y lo real. Ilting se horroriza de esa afirmación y trata de salvar a Hegel recurriendo a los cursos, en los cuales la frase tiene un sentido diferente. Sin embargo, continúa Losurdo, Marx no la menciona, mientras que Lenin, quien toma una frase parecida de “Las lecciones sobre la filosofía de la historia”, formula una interpretación en la cual distingue entre “una realidad en sentido fuerte” y la “simple inmediatez empírica”, y agrega: “hay una realidad en sentido estratégico y una realidad en sentido táctico”. La primera es “la tendencia de fondo” y la segunda la forman “las contratendencias reaccionarias del momento”. Sólo la primera puede aspirar al atributo de la racionalidad. Finalmente Gramsci, comentando la frase, afirma que “parece que si no se comprende esa relación (entre lo racional y lo real) no se puede comprender la filosofía de la praxis” (Losurdo, 1988: pp. 51-56).
3. Efectivamente, en la *Fenomenología* afirma Hegel: “Lo que no es racional no tiene verdad alguna o lo que no es concebido no es; por tanto, la razón, cuando habla de otro de lo que ella es, sólo habla, de hecho, de sí misma; al hacerlo no sale de sí misma” (Hegel, 1973: p. 322). He comentado esta afirmación en “Odisea de la conciencia moderna”, p. 159.
4. Cfr. “Razón y libertad” pp. 91-98, referente a la “virtud y el curso del mundo”.
5. Es común exponer la dialéctica hegeliana mediante las categorías fichteanas de tesis, antítesis y síntesis. Ello se debe probablemente a la comodidad y a la aparente claridad que se obtiene de esa manera. Parece en efecto natural que lo primero es la afirmación o posición, a la que le sigue la contraposición, para culminar en la síntesis. Sin embargo, es a todas luces evidente que no se puede comenzar por la posición, porque sería como comenzar de la nada. La posición requiere la presuposición. Lo puesto está siempre presupuesto y lo presupuesto está puesto. Hegel lo fundamenta ampliamente en la *Lógica*, pp. 349-357. Por otra parte, tesis y antítesis, al menos en la interpretación que les da Hegel, conforman dos realidades heterogéneas, no dos polos de una totalidad, y en lo heterogéneo no puede haber dialéctica, en la medida en que no puede haber superación, pues, ¿quién se supera? Lo máximo que puede haber es síntesis, unidad sincrética, realizada por suma o mezcla, todo lo contrario de la superación –*Aufhebung*–.
6. Hegel hace una historia de la desmembración del imperio alemán en el capítulo IV de “La constitución de Alemania”.
7. “El amor se indigna ante lo que continúa separado, ante una propiedad. Es-

ta irritación del amor a causa de la individualidad es el pudor. Esta irritación del amor a causa de la individualidad es el pudor. El pudor no es una reacción convulsiva de [la parte] mortal, no es una exteriorización de la libertad de mantenerse, de conservarse. Ante una agresión sin amor, un corazón lleno de amor se siente ofendido por esta hostilidad misma; su pudor se transforma en la ira que, ahora, sí, sólo defiende la propiedad, el derecho” (Hegel, 1978: p. 263).

8. En la *Lógica* Hegel desarrolla la relación dialéctica entre el poner y el presuponer. El sujeto sólo es tal poniéndose como sujeto, pero no puede ponerse desde la nada. Sólo puede hacerlo desde lo presupuesto. Marx expresará esto en la Tesis III sobre Feuerbach, expresando que si las circunstancias hacen al hombre, es éste quien modifica las circunstancias.

9. “En cuanto hombres libres, obedecían a leyes que ellos mismos se habían dado, obedecían a hombres que ellos mismos habían designado para el mando, conducían guerras que ellos mismos habían decidido, ofrecían sus bienes, sus pasiones, sacrificaban mil vidas por una causa que era la suya. No enseñaban ni aprendían máximas morales, sino que las ejercían por acciones que podían considerar como exclusivamente propias”. (Ej. pp. 150-151).

10. El concepto de “clase universal” hegeliano ejercerá una marcada influencia en pensadores posteriores, entre los que se encuentran Marx, Gramsci y los teóricos de las elites, Mosca, Pareto y Michels. Para Marx la verdadera clase universal será el proletariado, el que recurrirá a su solo título de “humano” para revolucionar toda la sociedad. Gramsci, por su parte, encontrará en la clase universal la inspiración para su concepto de “intelectual orgánico”.

11. Losurdo llama la atención sobre el tema, comparando la posición avanzada de Hegel sobre las posiciones liberales que privilegiaban el absoluto derecho de los padres sobre la educación de los hijos.

12. “En la vida de un pueblo es donde, de hecho encuentra su realidad consumada el concepto de la realización de la razón... En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón” (Hegel, 1973: pp. 209-210).

13. Cfr. Sobre el tema de la influencia de Montesquieu en cuanto a las formas de Estados (Bobbio, 1981: pp. 115-146).

14. “La democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia. La monarquía es necesariamente democracia en tanto que es inconsecuencia con respecto a sí misma [...] La democracia es el *enigma* descifrado de todas las constituciones” (Marx, 1968: p. 40).

15. Cfr. “Cartas confidenciales sobre las antiguas relaciones de derecho público entre el país de Vaud y la ciudad de Berna”, en Hegel, 1978: pp. 183-194. “Examen crítico de las actas de la asamblea del reino de Württemberg en los años 1815 y 1816, en Hegel, 1987: pp. 9-109.

16. Es fundamental leer el desarrollo del silogismo en la *Lógica*, pp.585-619.

Tocqueville y la pasión bien comprendida

⇐ Gabriel Cohn*

“Tocqueville tiene un estilo triste”, escribió el crítico literario Sainte-Beuve. Ciertamente no podría estar refiriéndose al poco cuidado con el texto, cuando bien conocía el sofisticado esmero de la escritura tocquevilliana. ¿Hacía mención acaso a su monotonía, escritura opaca y sin brillo? Ello es difícil de imaginar tratándose de un autor que logra producir frases con la precisión y la agudeza de “quien busca en la libertad otra cosa que la que ella misma está hecha para servir”. Dejando de lado la mala voluntad de Sainte-Beuve cuando escribió eso, su juicio apunta a algo más profundo, que más tarde detectarían otros lectores más atentos. “Nadie podrá dejar de percibir”, exagera el sociólogo norteamericano Robert Nisbet, “que lo que distingue a *La Democracia en América* de la mayoría de los otros libros sobre la democracia en el siglo XIX es el elemento *trágico* que Tocqueville encuentra en la democracia”.¹ Aquí estamos en terreno más firme que en el caso de la observación de Sainte-Beuve, por lo demás tan dura como la del gran historiador y antiguo maestro de Tocqueville, Guizot, que veía en él a “un perdedor que reconoce su derrota”. Aludía con ello al retiro de la vida pública que en el período final de su vida llevaría a Tocqueville, con toda su experiencia parlamentaria y ministerial, a resignarse al aislamiento privado en la actividad intelectual (para suerte de la posteridad, pues de ello resultaría esa espléndida opera prima, *El Antiguo Régimen y la Revolución*). Enfo-

* Profesor del Departamento de Ciencia Política, Universidad de São Paulo (USP), Brasil.

car, pues, tal dimensión trágica, permite realmente iluminar una faceta importante del espíritu de su obra; más aún cuando se la asocia a lo que otro comentarista (el historiador norteamericano Hayden White) designaría como el componente *irónico* de su estilo.

Para los propósitos de este texto, tales trazos de estilo son importantes en la medida en que apuntan a la experiencia personal del autor, especialmente a su inserción, activa y conciente como era, en la vida política de su tiempo. La primera cuestión, por lo tanto, es cómo Tocqueville concebía a su tiempo. Y aquí encontramos el primero de los grandes temas que dan un perfil inconfundible a su obra: la idea de revolución, entendida como mudanza irreversible. Pues de ello se trata cuando Tocqueville reflexiona sobre el mundo en el que le fue dado vivir, marcado por la emergencia de un nuevo orden. Su grandeza reside precisamente en que, para concentrar el ángulo de su atención en el problema de la gran mudanza histórica, tuvo que trabar incesante combate interno con la marca que le impuso su tiempo y su condición social (dos términos que asociados, por cierto, definen el espíritu de su obra en lo que tiene de más íntimo). “Vine al mundo en el final de una larga revolución que, habiendo destruido el antiguo estado, no creara nada permanente. La aristocracia ya estaba muerta cuando empecé a vivir y la democracia aún no existía. Mi instinto, por lo tanto, no tenía cómo empujarme ciegamente para una o para la otra. En suma, yo estaba de tal modo en un equilibrio entre el pasado y el futuro que, naturalmente e instintivamente, no me sentía atraído ni por uno ni por el otro”, escribió en carta a su traductor inglés, Henry Reeve, en 1837 (dos años después de la triunfante publicación, a los 30 años, del primer volumen de *La Democracia en América*).

El punto decisivo consiste en que, al elaborar esa experiencia a lo largo de su vida, Tocqueville *pone en movimiento* aquello que en esa carta aparece como un equilibrio. La equidistancia entre dos épocas, que estaría en el origen de su peculiar actitud frente a su mundo, asume en su pensamiento maduro una transformación decisiva que definiría el perfil de toda su obra. Lo que en su origen era sentido como una situación polarizada, de equilibrio, se convierte en la idea de una situación de cambio. Más que eso. Es concebido como un episodio al interior de un proceso secular de transición, cuyo carácter él se empeñaría en develar a lo largo de toda su obra. Tal vez la intuición original del genio de Tocqueville consista en eso, en saber convertir en compromiso una experiencia original que lo invitaría a la indiferencia. Pues no se trata de neutralidad frente a dos polos equiparados, sino de enfrentar la tensión interna, la dinámica que se esconde en una situación de equilibrio aparentemente estática. Se podrá objetar que la situación por él descrita no es de equilibrio, pues la aristocracia “ya estaba muerta”. El problema es que esto no es una constatación, es su *tesis*, misma que buscará probar a lo largo de toda su obra. De lo contrario, no meditaría la idea de sentirse atraído por ella. Por más que políticamente ya no tuviera vigencia, la aristocracia no estaba muerta en otras dimensiones. Incluso porque él la sentía dentro de sí, y de-

bido a ello se tornaría particularmente sensible al peso de las costumbres (de los *moeurs*, de lo que hoy llamaríamos cultura) y del carácter individual en relación a las leyes y a las instituciones. De aquí hay un paso para alcanzar la dimensión trágica que, en esa interpretación, él percibiría en el carácter más íntimo de su época. Y este paso es dado cuando, no satisfecho con percibir el cambio, Tocqueville busca caracterizarlo en su naturaleza peculiar y en aquello que lo anima. Ahí se ve el alcance de tal redefinición decisiva. Es que, partiendo de la experiencia de una situación de equilibrio, en la que el peso podría pender en cualquier dirección, la reflexión lo conduce a pensar la transición en su sentido más radical: el de la revolución, para usar su propio lenguaje. Él la concibe como una lenta pero inexorable translación del punto de equilibrio de las sociedades, acelerada en momentos cruciales por erupciones como la de Francia de 1789. Este es el punto: ese cambio es *irreversible*. En este preciso sentido, es también irresistible. Percibir el carácter inexorable de algo con lo que no se identificaba y que sin embargo ansiaba comprender, sólo podría introducir, en la sensible elaboración de Tocqueville, esos trazos trágicos, ese estilo triste, ese alejamiento irónico.

Ninguno de estos calificativos puede ser entendido aisladamente. Tomemos la referencia a la ironía en su escritura. ¿Se trata simplemente de la expresión de su distancia en relación a aquello de lo que habla? ¿La democracia, que se consolida irresistiblemente, la aristocracia, que no tiene cómo retornar? Bien vistas las cosas no existe tal distanciamiento, por más que Tocqueville lo anhele, no para mantenerse alejado sino para discernir mejor dónde intervenir. Hay una tensión entre la equidistancia neutra y el compromiso, que encuentra expresión en el modo siempre *indirecto* en que enfrenta los problemas. Siempre tiene en mente algo diferente de lo que sugiere por escrito a simple vista. Cuando habla de América del Norte, piensa en Francia; cuando habla de Francia, al tratar de los orígenes de la revolución, advierte que no se trata simplemente de ella, sino de un proceso universal. El caballero entre dos épocas, entre dos mundos, entre dos imposibles lealtades, no tiene cómo fijar la atención en una sin invocar a la otra. Sin embargo, y aquí pasamos de la clave irónica a la clave trágica, en ese enfoque siempre oblicuo se expresa la propia imposibilidad del distanciamiento. Equidistante, pero envuelto por los dos lados, exigiendo del trabajo intelectual simultáneamente la pasión y la imparcialidad. Estas exigencias contradictorias paralizarían a figuras más simples, pero no a Tocqueville, que tenía muy claro que “mi cabeza está a favor de las instituciones democráticas, pero mi corazón es aristocrático”. Para esta inteligencia animada por una sensibilidad altamente diferenciada, éste es sólo un desafío más, que se enfrenta refinando la visión (su orientación básica es, por cierto, claramente visual: sus imágenes favoritas siempre invocan colores y matices). En fin, el mundo de Tocqueville está más hecho de alusiones que de declaraciones perentorias. Asiduo lector de Pascal, sabía apreciar el *esprit de finesse*. Incapaz de fijarse en un punto exclusivo, ello se traduce en aversión al dogmatismo en el plano de los principios y en recurso constante a la com-

paración en el plano del método (y en su modo inquieto en la vida personal: en su viaje americano, un amigo comentó que él era la única persona que partía de un lugar antes de haber llegado).

El lector de Tocqueville podrá encontrar extraña la afirmación de que en él no hay declaraciones perentorias. Quizás no sea suficientemente fuerte decir, como él lo hace, que la democracia avanza movida por una fuerza irresistible y que en este avance se entreve la Providencia. Ciertamente lo es, pero es preciso estar en guardia cuando Tocqueville insiste en afirmaciones de este orden. La primer pregunta a hacer, en este caso, es a quien busca convencer o incluso advertir en el pasaje en que afirma eso. Por qué en ese pasaje específico recurre con tanto empeño a lo que considera indispensable “para quien quiera hacerse comprender”, a la exageración, a la formulación hiperbólica. En el caso del carácter irresistible o hasta providencial del avance de la democracia, la interpretación que me parece más acertada es la de que esas formulaciones obtienen su carácter retórico de la naturaleza de su destinatario: los grupos ultrarrealistas y reaccionarios que soñaban con la restauración de un poder de anclaje aristocrático, con el regreso de la sociedad aristocrática. Es a ellos a quienes pretende alcanzar cuando usa el recurso de la Providencia, llegando a plantear que la tentativa de detener ese avance como si fuera divino equivaldría a una afronta a Dios; también es para retirarles la pretensión de acceso exclusivo a la religión que afirma la íntima relación entre el avance de la democracia y el cristianismo. Es la naturaleza de los embates políticos en que se involucró la que da colorido propio a su retórica, no la mera búsqueda de efectos. Para sus opositores reaccionarios sería cómodo si él se atuviera a la imagen de un equilibrio histórico, que les permitiera esperar que el fiel de la balanza se inclinara hacia su lado. Precisamente por ello es llevado a enfatizar al extremo que se trata de un cambio irreversible, y que la vieja sociedad europea no tiene ya cómo contener el avance de la democracia. Es verdad que, al subrayar esta dimensión retórica en la invocación de la providencia, dejo de lado otras dimensiones señaladas por los intérpretes autorizados. Así, Marcello Jasmin señala la dimensión cognitiva del tema, que permite una explicación no materialista de procesos inexorables, y también su dimensión ético-política, que se relaciona con el alcance y con los límites de la acción libre en la historia; mientras que Werneck Vianna acentúa que la retórica de la providencia permite afirmar al hombre como actor de la historia y simultáneamente apartarlo de ella. A pesar de todo, yo insistiría en que, en tal contexto, la dimensión retórico-política es fundamental.

En síntesis: cuando ese hombre, más dado al refinamiento de la alta conversación que a los discursos altisonantes (no tenía talento alguno como orador parlamentario), levanta el tono para reforzar una posición, conviene distinguir entre la función retórica y el fondo del argumento. En este caso, el argumento de fondo se refiere al carácter irreversible de la democracia y no a su condición providencial. No es la misma cosa: el argumento de la irreversibilidad de un proceso

es enteramente secular, y aproxima a Tocqueville a uno de los grandes temas de su época (junto con la idea del estado estacionario) en todas las áreas del pensamiento. Al transitar desde esta idea, que no le parecía por sí sola lo bastante fuerte como para convencer a los interlocutores que tenía en miras, hacia la invocación de un orden providencial, se aleja de cualquier inclinación cientificista sin no obstante subordinar su análisis de los procesos históricos a una visión religiosa. Como es usual en él, entre dos polos opuestos ni escoge de forma inequívoca ni hace como el joven de Verona, que invoca “una plaga sobre vuestras dos casas”: se queda con los dos como referencias cruzadas. Tocqueville fascina sobre todo por las intuiciones fulgurantes, en las que capta lo más significativo que está en el aire y busca darle expresión, incluso cuando las palabras le faltan (“La inteligencia humana tiene más facilidad para inventar nuevas cosas que nuevas palabras”, comenta cuando tiene dificultad para nombrar la asociación entre la democracia y el despotismo). En esto se manifiesta un rasgo decisivo de su persona y de su obra: un pensamiento siempre orientado hacia las grandes cuestiones del día, empapado en la experiencia histórica contemporánea hasta cuando parece perderse en vuelos seculares. Muy activo, dotado de gran energía y capacidad de trabajo, supo extraer lo máximo de la experiencia de vida que su tiempo y sus condiciones le proporcionaron.

Detengámonos un momento en el tiempo de Tocqueville y en sus condiciones. Nacido en 1805, descendiente de un antiguo tronco de la nobleza normanda, en plena era napoleónica y con los ecos de la revolución francesa aún en el aire (revolución que en el período del Terror llevara a la guillotina a varios antepasados suyos y por poco a sus padres), Alexis de Tocqueville siguió como un joven de formación jurídica y de precoces inclinaciones intelectuales y políticas el auge del período de la Restauración post-napoleónica, hasta la revolución de 1830. Ese momento definió una inflexión decisiva en su vida. Fueron las dificultades que entonces comenzó a encontrar en su carrera en la magistratura las que hicieron madurar en su espíritu un plan que ya tenía hacía años: observar directamente el funcionamiento de aquella sociedad, en la que las tendencias que se desarrollaban en Europa se presentaban en su expresión más consecuente y en su estado más puro.

Los Estados Unidos de América le parecían el lugar ideal para estudiar una sociedad de perfil democrático que, a diferencia de las europeas, no había registrado un período de predominancia aristocrática en su historia. Una sociedad, por lo tanto, en la que la dolorosa transición europea del predominio aristocrático hacia el democrático se presentaba como el avance desembarazado de la democracia, con trazos nítidos y claros. Con este plan en mente y con un proyecto de estudio de las instituciones penales americanas en el bolsillo, Tocqueville embarcó para los Estados Unidos de América en 1831, en compañía de su amigo Beaumont, con quien redactaría un substancioso informe en 1833. Lo importante, claro, no era ese informe, sino el análisis del conjunto de observaciones que hiciera

sobre la organización y el funcionamiento de la vida democrática norteamericana. Cuando la primera parte de este trabajo fue publicada en 1835, con el título de *La Democracia en América*, Tocqueville se vio alcanzado por la fama, sin faltar quien lo saludase como el nuevo Montesquieu (no por casualidad, claro, dadas las reconocidas afinidades entre los empeños de ambos).

Sería una imprudencia empezar a discutir el contenido de esa obra sin tener en cuenta que ella, por mejor recibida que fuera y por más que reivindicara su originalidad, no nacía de la nada. Su autor había seguido intensamente los grandes debates entre liberales y legitimistas que marcaron el período de la restauración monárquica, especialmente en los años veinte. El grupo de los liberales llamados “doctrinarios” incluía intelectuales eminentes, con fuerte presencia en la vida pública, como el historiador Guizot y el filósofo Royer-Collard. La contribución de estos pensadores que más impacto tuvo sobre Tocqueville queda comprendida en una renovación de la historiografía, que ganó un carácter más marcadamente interpretativo y (si es permitido el anacronismo) “sociológico”. Estudiosos como Raymond Aron señalan esta inflexión de la investigación historiográfica en el sentido de preocuparse por las relaciones entre los cambios en la estructura social y los cambios en las formas de gobierno. El análisis de la estructura social se hace en términos de clases y de sus relaciones, con resultados de los que la gran contraparte de Tocqueville en el siglo XIX, Karl Marx, también sabrá sacar provecho. En relación a las aspiraciones nostálgicas de los legitimistas, los liberales tenían una posición inequívoca. Para ellos la insistencia en infundir nueva vida al antiguo régimen era un juego perdido. El rumbo de la historia era otro, pero no por eso menos preocupante. Los avances de la libertad eran bienvenidos (no sin algunos sustos), pero la persistencia e incluso la profundización de la centralización como trazo característico de la vida política francesa era vista con alarma. Un autor como Royer-Collard era explícito en lo que toca a la asociación entre la centralización política y las condiciones específicas de la sociedad: una sociedad reducida a “polvo”, atomizada, constituye un suelo propicio para la centralización del poder en escala nacional. Es hacia la forma de la sociedad que se debe volver la mirada, y no sólo hacia las instituciones políticas; tal la advertencia que resultaba de esas reflexiones.

Temas de esta índole poblaban la mente de Tocqueville en sus andanzas norteamericanas (y qué andanzas: poca cosa quedó sin ser visitada, sin mencionar su instructivo paso por la parte meridional de Canadá, de colonización francesa). En América esperaba encontrar un modelo para Francia, asfixiada por la centralización del poder que, aun con la irrevocable ausencia del poder aristocrático, comprometía el avance de la libertad y de la igualdad. Para ello era preciso pensar la cuestión de la democracia dentro de moldes más amplios que los de carácter estrictamente político institucional. Él ya disponía de elementos para tal propósito. Era en la forma de la sociedad que debería de buscar la solución para el problema de la caracterización de la democracia. Y la encontró en un trazo básico de las sociedades contemporáneas: la expansión de la igualdad de condiciones.

Desde luego, esta solución es notable porque propicia dos resultados altamente convenientes para la argumentación de Tocqueville. En primer lugar, al vincular la democracia a la igualdad de condiciones sociales, deja abierta la cuestión de los nexos entre la igualdad y la libertad sin comprometer la primacía que desde el primer momento le atribuyó a la libertad. Después, porque le permite establecer una relación precisa entre la democracia en el plano social (igualdad de condiciones) y la democracia en el plano político (igualdad ante la ley). Tomadas ambas en conjunto (y en Tocqueville estos dos planos jamás se separan, aunque las relaciones entre ellos no sean lineales), la democracia como igualdad de condiciones figura como el contenido del proceso irreversible e independiente de la voluntad de los hombres, al que se refieren sus formulaciones más generales con respecto a la secular revolución democrática en curso en el occidente cristiano (pues sólo se ocupa de éste). Figura, por lo tanto, como la fase natural o, en el lenguaje de Tocqueville, providencial de este proceso. Como recuerda un intérprete, Stephen Holmes, esto abre camino para concebir el nivel político de la igualdad democrática como el campo de la invención, del artificio construido en el ejercicio de la libertad, dentro de los límites dados en cada momento. Con ello, Tocqueville logra hablar de la providencia sin fatalismo y de la acción libre sin voluntarismo. Esta concepción permea todos sus análisis de la democracia norteamericana y se hace enteramente explícita cuando examina la relación intrínseca entre el principio democrático de la igualdad, por un lado, y la concentración del poder político y la centralización del gobierno por el otro. El principio de la igualdad, sostiene él, no sólo “sugiere a los hombres la noción de un gobierno único, uniforme y fuerte”. También, al penetrar en todas sus relaciones, “les suministra el gusto por él”. Su conclusión es que “en las eras democráticas que se abren ante nosotros, la independencia individual y las libertades locales siempre serán el producto del arte, y la centralización será el gobierno natural”. O sea, el mantenimiento y expansión de la libertad en las sociedades democráticas es un problema político, de deliberación y legislación. Abandonada a los impulsos espontáneos de la sociedad, tiende a perderse.

En esas formulaciones se encuentra, en su versión más compacta, todo su análisis de la democracia en América. Recordemos sus trazos básicos. El punto de partida es la constatación de la creciente igualdad de condiciones sociales como un proceso de alcance universal visto a través del prisma de la Francia posrevolucionaria, en la que, basándose en una burocracia altamente extensiva, el mismo se combina con una elevada centralización, tanto en el plano político (esto es, relativo al gobierno nacional) como en el plano que Tocqueville denomina administrativo (relativo al gobierno a nivel local). De inmediato se manifiesta el contraste con el caso americano. En éste, la igualdad de condiciones está en el propio origen del Estado nacional, mediante esa notable innovación que es la organización federal (fuente de descentralización administrativa) asociada a un gobierno central relativamente débil en lo que se refiere a la política interna, pero

no maniatado por los poderes de las unidades federadas gracias al ingenioso dispositivo constitucional que, de modo congruente con el principio igualitario, establece como interlocutores de la Unión a los ciudadanos privados y no a los estados o municipios. La cuestión que importa para Tocqueville, en este punto, se refiere a la posibilidad de establecer en Francia la asociación entre democracia y descentralización que se observa en los Estados Unidos. Al iniciar su viaje americano iba con la esperanza de encontrar apoyo en la búsqueda de una solución para el problema que compartía con los liberales “doctrinarios” franceses: ¿cómo hacer frente a la concentración y a la centralización del poder en Francia? En términos más generales: ¿es posible conciliar igualdad de condiciones sociales, libertad civil, y centralización gubernamental y administrativa? Su investigación le enseñó mucho sobre los Estados Unidos y reforzó su convicción de que la igualdad de condiciones sociales constituía una tendencia dominante en escala mundial, pero no le dio particular aliento respecto del caso francés. Quedó demostrado, para él, que no hay relación intrínseca entre democracia y descentralización. En realidad, el resultado más perturbador de su análisis es precisamente que la democracia en el sentido de igualdad de condiciones es compatible tanto con un alto grado de descentralización, de libertades civiles y de autonomía política local, como con un alto grado de centralización. Más aún, se revela particularmente sujeta a una nueva modalidad de concentración del poder que, ante la falta de mejor término, pues el fenómeno es nuevo, Tocqueville designa como despotismo democrático.

Dos vertientes de su análisis lo llevan a estas conclusiones. Primero, la constatación de que si el imperio de la ley es de la mayor importancia en regímenes democráticos, no es pese a ello decisivo, pues depende de la configuración de las costumbres sociales para funcionar de modo favorable a la libertad. Segundo, que la propia operación del principio democrático de la igualdad, al mismo tiempo que propicia la emergencia de hombres con rasgos de carácter enérgicos, emprendedores y dirigidos a la solución de los problemas públicos, tiende a fortalecer en ellos el gusto por los negocios privados en detrimento del involucramiento cívico. En el lenguaje de Tocqueville, tiende a generar individualismo. Se multiplican por lo tanto los riesgos de que la expansión de la igualdad democrática acabe trayendo consigo nuevas formas de despotismo, caracterizadas por la concentración del poder, la centralización administrativa y el peso creciente de la burocracia en la gestión pública; todo esto en el tenor de una dominación suave y bien aceptada por individuos reclusos en sus intereses privados. La diseminación del individualismo representa una amenaza, particularmente en lo que se refiere a la siempre problemática conexión entre la igualdad y la libertad, por una razón simple pero decisiva: el individualismo como forma de conducta y como rasgo del carácter encuentra su apoyo en la sociedad, se expresa en las costumbres. No está pues directamente sujeto a las leyes, sino que, por el contrario, contribuye a moldearlas. En esta línea de argumentación está presente la preocupación más

profunda de Tocqueville, que no es la expansión de la igualdad (para él un dato inexorable), sino el mantenimiento o incluso la expansión de la libertad

La libertad de la que habla Tocqueville es concebida en una clave más aristocrática que burguesa, y constituye uno de los puntos en los que retoma algunos de los grandes temas del pensamiento político de la antigüedad clásica. En esto, por cierto, él hacía como Rousseau, de quien era lector atento, llevando a Stephen Holmes a comentar que los Estados Unidos desempeñaban en su pensamiento un papel análogo al de Esparta en el de Rousseau: la imagen de una sociedad ideal, que no podía ser imitada por Francia. Libertad, para él, no se reducía a la no-interferencia externa, y significaba, en el mejor espíritu “varonil” que reclamaba de quien quisiera y mereciera ser libre, la capacidad de ser señor de sí, de autogobernarse y (una vez más recordando a Rousseau, pero en una clave diferente) de obedecer las leyes en virtud de haber participado en su elaboración. De ahí la máxima importancia que atribuye al autogobierno de las unidades políticas en una nación democrática, y su satisfacción al ver en funcionamiento en la república federativa norteamericana al poder local, reforzado por las asociaciones voluntarias.

El autogobierno no es para él un mero dispositivo constitucional, sino la propia forma política de la libertad. En él no sólo se sostienen las instituciones libres, sino que también se realiza el propio aprendizaje de la libertad. Ahí se crean hombres de carácter independiente que, no estando sometidos a nadie para regir su vida, tampoco entregan a un poder externo, por más benigno y tutelar que sea, la gestión de los negocios públicos locales y la elección de sus representantes en los niveles estatales y nacionales del poder. Por esa vena, ese crítico severo de la Ilustración acaba realizando la más cabal traducción política del ideal iluminista de la emancipación, retomando incluso, a su modo, el ideal de la formación del ciudadano libre y soberano.

Esta última expresión es importante. Tocqueville expresa un manifiesto desagrado por la figura del Estado nacional soberano que domina el pensamiento político moderno, entendiendo que, al implicar la concentración del poder en una única instancia, conduce de un modo o de otro al despotismo. Más vale entonces desplazar la soberanía hacia el ámbito individual, en la figura del ciudadano capaz de contraponer su fuerza, sumada a la de los demás, al monopolio despótico del poder. En estos términos, Tocqueville es llevado a dedicarle atención a la figura de la democracia por excelencia: la soberanía popular. No obstante, una no es el prolongamiento directo de la otra. Ellas están en niveles diferentes, según advierte en una anotación que, aunque acabó quedando fuera del texto *La Democracia en América*, es esclarecedora: “La democracia constituye el estado social, el dogma de la soberanía del pueblo constituye el derecho político. Las dos cosas no son análogas. La democracia es una manera de ser de la sociedad. La soberanía del pueblo es una forma de gobierno”. Pero el propio análisis de Tocqueville

muestra que la soberanía popular no es en sí una garantía contra las tendencias despóticas, incluso porque ella misma está sujeta a suscitarlas. Además del clásico problema de la tiranía de la mayoría, esto se refiere a algo más profundo y enteramente nuevo, susceptible de ser derivado de la combinación entre la soberanía del pueblo y el individualismo de la sociedad. Se trata de la situación, tan temida por Tocqueville, en la que, habiendo el gobierno ocupado los espacios que la retracción individualista hacia los ámbitos privados dejara vacíos, el pueblo se somete pacíficamente a la tutela de un gobierno cuya centralización plena fue suscitada por los propios actos soberanos de los ciudadanos. Después de todo, recuerda Tocqueville, la concentración del poder en uno solo, que contrasta con todos los demás igualados en la sumisión, no es incompatible con el principio democrático de la igualdad. No hay cómo escapar de la conclusión: si el estado social democrático es inevitable, entonces que se evite a cualquier costo la centralización, pues la combinación de ambos significa poder despótico. Este esfuerzo pasa por la formación de los propios ciudadanos como portadores de un carácter libre. En este sentido Tocqueville habla de la necesidad de una “nueva ciencia de la política”, que incluya en sus tareas la de “educar” a la democracia mediante la formación de hombres independientes y capaces, en el pleno sentido del término, de autogobierno.

La democracia, como un “modo de ser” de la sociedad, es un dado de facto. Es una *condición social* de igualdad en la que los hombres viven, sin deba pasar por su voluntad conciente. A su vez, la soberanía popular, aunque esté en otro plano relativo a los *principios de gobierno*, sólo es eficaz cuando se encuentra profundamente arraigada en los propios individuos. No puede, por lo tanto, ser pensada como externa a la vida social. En un determinado paso de *La Democracia en América*, Tocqueville, que ya hiciera referencia a la soberanía popular como la “ley de las leyes” en los Estados Unidos, ofrece una formulación particularmente precisa al respecto. “En los Estados Unidos la soberanía del pueblo no es una doctrina aislada, sin relación con los hábitos y con las ideas corrientes en el pueblo. Puede, por el contrario, ser encarada como el último eslabón de una cadena de opiniones que une a todo el mundo angloamericano. Que la Providencia haya dado a cada ser humano el grado de razón necesario para dirigirse a sí mismo en los negocios que le interesan exclusivamente a él, es la gran máxima sobre la que reposa la sociedad civil y política en los Estados Unidos”. Y después de exponer que esta máxima es aplicada en todos los niveles de la vida social, desde la familia hasta la nación, cuando se convierte en la doctrina de la soberanía del pueblo, comenta: “Así, en los Estados Unidos el principio fundamental de la república es el mismo que gobierna la mayor parte de las acciones humanas. Nociones republicanas se insinúan en todas las ideas, opiniones y hábitos de los americanos, y son formalmente reconocidas por las leyes. En los Estados Unidos incluso hasta la religión de la mayoría de los ciudadanos es republicana, una vez que somete las verdades del otro mundo al juicio privado”.

Al describir en estos términos la soberanía popular en los Estados Unidos, Tocqueville tiene muy claro que ese panorama no es generalizable. En particular, no se aplica a Francia. Para él la soberanía popular no es un principio abstracto sino una “opinión”. Es, por lo tanto, una representación de las cosas. Y es también la materia para una voluntad. En este caso, una voluntad peculiar y políticamente decisiva, que se traduce en querer ser libre. Ella define por lo tanto el carácter político de toda una sociedad, en la exacta medida en la que esté presente en el carácter de sus ciudadanos. En el lenguaje de Tocqueville, define su “carácter nacional”. Pero al presentarla como el eslabón final de una cadena de opiniones que atraviesa la sociedad de punta a punta, expone simultáneamente su fuerza y su debilidad. Aunque él mismo enfatice la solidez de ese arreglo, que para ser modificado exigiría su substitución por todo un conjunto de “opiniones opuestas”, la imagen de la cadena sugiere un lado vulnerable, que resulta de que es susceptible de romperse por la mera retirada de un eslabón, especialmente si consideramos que el eslabón más importante es el último, que depende de los demás. En realidad, los eslabones no necesitan romperse. Basta que se debiliten en puntos importantes para que el ejercicio del autogobierno decaiga en la práctica. La exacerbación del individualismo puede ser suficiente para formarse el que para Tocqueville era el peor escenario posible en sociedades democráticas.

En aquél que probablemente sea el pasaje más famoso de su obra, intenta describir en qué consistiría esa situación extrema, a la cual términos como tiranía o despotismo ya no se aplican. Por un lado, ve “una multitud innumerable de hombres iguales y semejantes, que giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse placeres ruines y vulgares”, siendo que cada cual “no existe sino en sí mismo y para él sólo”. Por otro, ve un “poder inmenso y tutelar”, que se eleva por arriba de esta multitud. Un poder “absoluto, minucioso, regular, advertido y benigno”, que se encarga de todo y vacía toda y cualquier iniciativa propia de los ciudadanos hechos súbditos. En el auge de las confrontaciones ideológicas que marcaran el siglo XX, este escenario fue interpretado más de una vez como una especie de previsión de los llamados regímenes totalitarios. Pero sólo la ceguera ideológica puede llevar a ver en el escenario trazado por Tocqueville algo así como una previsión del stalinismo o del nazismo. Lo peor es que esta interpretación desprezica el rasgo más perturbador de la construcción tocquevilliana: ella se refiere a sociedades *democráticas*, con todas las instituciones que les son propias en pleno funcionamiento. En realidad, ese escenario es mucho más interesante y, bien examinado, impresiona por la capacidad de intuir tendencias de largo plazo con la potencia de visualización de un gran artista. El panorama se asemeja más a una combinación entre dos etapas de las sociedades democráticas del siglo XX, ambas exacerbadas en sus trazos extremos. Por un lado, presenta rasgos que sugieren aquello que un siglo y medio después sería llamado en Francia (usando un término que sí aparece literalmente en Tocqueville) como Estado-providencia, versión francesa del *Welfare State* inglés de mediados del siglo XX. Por otro la-

do, presenta rasgos de lo que sería la etapa social de este Estado. Ahí encontramos algo que se aproxima mucho más al retrato de las condiciones de las sociedades democráticas en el final del siglo, en la etapa denominada neoliberal. ¿Panorama incongruente o síntesis de genio? Para quien buscaba discernir las grandes tendencias por venir en las sociedades democráticas, sería difícil esperar mayor alcance de visión. En última instancia, está en juego un período de dos siglos, desde la revolución francesa hasta el final del siglo XX. Al final acaba por translucir el malestar de Tocqueville con ambas tendencias vislumbradas en el horizonte lejano, combinadas en un único panorama de vigorosa imaginación. Es verdad que, a pesar de sus temores, se reveló como posible combinar el Estado de bienestar social, “proveedor”, con niveles elevados y hasta crecientes de organización de la sociedad y de participación política.

Uno de los trazos más acentuados de este escenario consiste sin duda en la centralización plena del poder. Pero aquí interesa más el otro trazo, relativo a la forma de la sociedad. En él se manifiesta cuanto la vertiente “sociológica” del pensamiento tocquevilliano es tributaria de una concepción muy clásica de la política. El gran problema de la nueva forma de despotismo consiste en que reposa sobre la ruptura de los vínculos que unen a los hombres unos a los otros. Esta formulación no es trivial. Tocqueville no queda restringido a la imagen un tanto mecánica de la “atomización” de la sociedad o de su reducción a “polvo”, como diría Royer-Collard. El énfasis está en los lazos, en lo que une. Siempre es así en Tocqueville, y es así que concibe a la política como ejercicio conjunto del poder estribado en una forma de convivencia. Este modo de pensar reserva una importante posición para la concepción del lugar y del papel de la religión en las sociedades democráticas. La religión es entendida, en este contexto, desde el ángulo de su capacidad de agregación, unificadora, en fin, formadora de vínculos. “¿Cómo es posible que la sociedad escape a la destrucción si el vínculo moral no se refuerza en la misma proporción en la que se relaja el vínculo político?”, pregunta con referencia a la república democrática. Formulaciones como ésta llevan a un intérprete como Raymond Aron a afirmar que Tocqueville es “un liberal al que le gustaría que los demócratas reconociesen la solidaridad necesaria entre instituciones libres y creencias religiosas”.

En el centro de su preocupación por las sociedades democráticas está la cuestión de cómo mantener juntos a los hombres libres sin que su independencia se convierta en indiferencia. En realidad, si la “nueva ciencia de la política” es llamada a “educar a la democracia”, una de sus metas ciertamente será el aprendizaje del lo que él designa como “arte de la asociación”. En las memorias que escribió para su uso personal después de 1848, hizo explícita la idea de que la libertad se había tornado “la pasión de toda mi vida”. Ella consiste en una “libertad moderada, regular, contenida por las creencias, las costumbres y las leyes”. Sin el arte de la asociación (espontáneo en las sociedades aristocráticas, pero que debe ser creado en las sociedades democráticas) nada de eso es posible. Pues es de ella

que se puede esperar el doble aprendizaje de la libertad civil: la energía, la iniciativa, la confianza en las fuerzas propias por un lado, el autogobierno por el otro. Y autogobierno significa una mezcla de la capacidad de hacer valer los derechos y la voluntad de uno, con la capacidad de contener los propios impulsos. Tocqueville saca partido, en este punto, de la ambigüedad del término: participar por cuenta propia del gobierno y gobernarse a sí mismo (o sea, contenerse). Creencias, costumbres y leyes, he aquí las tres fases de la imagen de la convivencia social que Tocqueville esboza en su obra. Las leyes rigen las costumbres y las costumbres moderan las leyes, dice él. Tal vez pueda sostenerse que las creencias moderan a ambas y las vinculan entre sí, especialmente si entendemos las creencias bajo una acepción amplia y no sólo religiosa, en sentido estricto, a la manera de lo que sucede con el “dogma” de la soberanía popular. También sobre esto Aron tiene algo que decir: “El tema fundamental de Tocqueville es por lo tanto el de la necesidad, en una sociedad igualitaria que quiere gobernarse a sí misma, de una disciplina moral inscrita en la conciencia de los individuos. Ahora bien, la fe que creará esta disciplina moral es la fe religiosa”. Agreguemos que esta fe religiosa puede estar altamente teñida de fe secular republicana, como él constató en los Estados Unidos. En conjunto, su viaje americano le ofreció una gran lección, comenta Pierre Manent citando su obra. Se trata de “regular la democracia con la ayuda de las leyes y de las costumbres”. Aquí no hay referencia directa a las creencias. Tal vez porque Manent está atento a la circunstancia de que en las sociedades democráticas el principio dominante no es la virtud, sino el interés.

Llegamos ahora a un punto particularmente complejo y fascinante del pensamiento de Tocqueville. Este pensador, enteramente absorto por el tema aristocrático de los vínculos que unen unos con otros a hombres desiguales y con lugares bien definidos en la sociedad, se ve en la situación de buscar la comprensión de un mundo social marcado por la ausencia de lugares determinados y por la igualdad de condiciones, sin dejar de mantener tanto en un caso como en el otro la referencia básica a la libertad. En un pasaje de su obra sobre el antiguo régimen y la revolución comenta que había libertad en el antiguo régimen, incluso más de la que hubo después de él. Pero era una libertad “irregular e intermitente”, mal regulada, “siempre vinculada a la idea de excepción y de privilegio”. Y concluye, en una referencia a su tesis central en aquel libro, que muchos de los resultados de la revolución no fueron generados por ella, sino que echaron raíces en el suelo del antiguo régimen, y que “si esa especie de libertad desregulada y malsana preparó a los franceses para derrumbar al despotismo, no obstante los tornó tal vez menos capaces que cualquier otro pueblo para fundar en su lugar el imperio pacífico y libre de las leyes”. Pero el caso angloamericano muestra que en una sociedad democrática eso es posible. Más aún, muestra que en una sociedad de ese tipo el ejercicio del arte de la asociación permite aprender con la experiencia y corregir los defectos del orden social y las malas consecuencias de las acciones. Al mismo tiempo, el caso americano muestra que este imperio pacífico y libre de

las leyes sólo se efectiviza cuando es animado por los influjos de ideas y costumbres que le dan vida. “Nada es más superficial que atribuir la grandeza y la potencia de un pueblo apenas al mecanismo de sus leyes”, escribe en otro pasaje del mismo libro. “Pues, en esa materia, es menos la perfección del instrumento que la fuerza de los motores la que hace el producto”. (¿Habría él usado esta sorprendente imagen de los motores, en vez de las pasiones, sentimientos, opiniones o el espíritu, sin su viaje americano?) E invocando el caso inglés, en que leyes desordenadas y complicadas, si se las compara con las francesas, conviven con una sociedad sólida y próspera, comenta: “Eso no adviene de la bondad de tales leyes en particular, sino del espíritu que anima a la legislación inglesa de punta a punta. La imperfección de ciertos órganos no es impedimento, porque la vida es poderosa”.

Los grandes cambios que Tocqueville percibe e intenta retratar se refieren a una sociedad atravesada de punta a punta no por la virtud, que une a los hombres y los hace trascender su ámbito privado, sino por el interés, que los separa y los impele siempre de vuelta hacia su mundo personal. En las nuevas circunstancias, de poco valdría invocar el republicanismo clásico como solución. Tocqueville tiene más afinidades con la posición republicana que con el *laissez-faire* (o, dadas las peculiaridades de su modo de pensar, tal vez fuese mejor decir que no concibe uno sin referencia al otro). Para hacer frente a este problema, se valió de un recurso de gran audacia intelectual. Retomó el tema del interés, pero para proyectar en el interior de esta misma noción su exigencia de moderación, de autogobierno, de impulso regulado. Crea así una figura paradójica a primera vista: el interés bien comprendido, en el que conviven el impulso dirigido hacia sí mismo y la contención teniendo en vista a los demás. “Concibo una sociedad en la que todos, contemplando la ley como obra suya, la amen y se sometan a ella sin esfuerzo; (...) Gozando cada uno de sus derechos, y estando seguro de conservarlos, así es como se establece entre todas las clases sociales una viril confianza y un sentimiento de condescendencia recíproca, tan distante del orgullo como de la baja-za. Conocedor de sus verdaderos intereses, el pueblo comprenderá que, para aprovechar los bienes de la sociedad, es necesario someterse a sus cargas. La asociación libre de los ciudadanos podría reemplazar entonces al poder individual de los nobles, y el Estado se hallaría cubierto contra la tiranía y contra el libertinaje”. Este pasaje se encuentra ya en 1835 en la introducción del autor a la *Democracia en América*.

El tema es central y de los más difíciles. Antes de enfrentarlo, aprovechemos una formulación específica en el pasaje citado para dar por lo menos una parte de la atención que merecen a dos aspectos del pensamiento de Tocqueville. En primer lugar, queda explícito que toma muy en serio una concepción de sociedad definida, bajo una clave política, como la asociación libre de hombres libres. Al mismo tiempo, se trata para él de una condición que puede ser “imaginada” (tal vez un poco como una idea reguladora, que da orientación para la acción correc-

ta en un horizonte inalcanzable) pero cuya realización sería desmesurada si se la intentara aquí y ahora. El segundo punto tal vez sea un poco más controvertido, pero me parece de fundamental importancia para entender el “espíritu” del pensamiento de Tocqueville. Pensador medularmente político (en la acepción más clásica de política como el “arte de la asociación”), ve los grandes problemas desde una perspectiva peculiar según la cual lo que es enteramente inaceptable, el mal radical en la vida social, más que la opresión, es la *degradación* de los hombres que ella provoca. Es frente a esa degradación (algo que lo agredía en sus lealtades más profundas, la aristocrática y la cristiana) que retrocede con horror. Y es esto lo que él entreve en la asociación posible entre despotismo y democracia, esa nueva e innumerable forma de tiranía que no ofende, no oprime, no mata, pero no permite que los hombres sean señores de sí.

Existe en el curso de la argumentación de Tocqueville una cierta analogía entre la relación del interés y su adecuada comprensión por un lado, y el individualismo y las asociaciones civiles por el otro. En ambos casos se trata de prevenir la recaída en el egoísmo, esa figura arcaica del “amor desmesurado por sí mismo, con exclusión de todos los demás”, que contrasta con el sentimiento “maduro y ponderado” de la privacidad individualista. Aquella sólo se corrige mediante la participación voluntaria en los negocios públicos, jamás por la imposición de un gobierno centralizado. De la misma manera, el interés bruto se resiste a leyes y mandatos, y sólo se modera a partir del discernimiento de su portador. Una formulación posible para el problema que Tocqueville enfrenta en ese punto es la siguiente: ¿cómo civilizar (el término aquí es intencional) el interés sin tener que recurrir a una figura como la de la voluntad general de Rousseau? He aquí el punto sensible. Tocqueville piensa el problema moderno del interés contra el telón de fondo del problema clásico de la voluntad. Esto significa que él no abre espacio para ese fundamental cambio de énfasis en el pensamiento político moderno, que pone a las preferencias individuales en el lugar de la voluntad. Ello tiene un significado directo para su tema central, la libertad. La idea de interés bien comprendido es inseparable de la idea de libertad como capacidad de ser señor de sí. Del mismo modo, la idea del interés como el ordenamiento de las preferencias individuales es inseparable de la concepción “negativa” de libertad como ausencia de impedimentos externos. En consecuencia, si en las repúblicas democráticas ya no guardan vigencia las virtudes, substituidas por los intereses, y si éstos, librados a su lógica intrínseca, se interponen entre los hombres y los separan, entonces es preciso encontrar en las sociedades democráticas un correlato moderado de la virtud para poder moderar los intereses. La cuestión de fondo, claro, es la más clásica posible. Se trata de la cuestión de la *medida* en contraste con el desorden o con la falta de reglas, y tal vez no sea ejercer violencia para con el pensamiento de Tocqueville si usamos el término ‘justa medida’.

¿Cuál era, finalmente, la preocupación central de Tocqueville cuando escribió *La Democracia en América*? (Es posible, aunque haciendo objeto de enorme

injusticia a esa obra excepcional, resumir en pocas palabras lo que tenía en mente cuando escribió *El Antiguo Régimen y la Revolución*, que no será materia de examen aquí. Se trata de demostrar la continuidad secular de los procesos que trabajaban profundamente en la sociedad, mismos que la revolución francesa aceleró más de lo que generó; en especial, claro, la centralización). Pero en el caso de su primer gran obra hay manifestaciones suyas que causaron no poca controversia entre sus intérpretes. En una carta escrita a su amigo Stoffels inmediatamente después de la publicación del primer volumen del libro, Tocqueville torna explícito su objetivo al escribirlo. La referencia inequívoca es a las condiciones y al público en Francia.

“Yo quería mostrar lo que es realmente en nuestros días un pueblo democrático; y, mediante un retrato rigurosamente preciso, producir un efecto doble en los hombres de mi tiempo. A aquellos que imaginaban una democracia ideal, un sueño brillante y fácilmente realizable, busqué mostrar que habían revestido el cuadro con colores falsos; que el gobierno republicano que pregonan, aunque puede traer beneficios substanciales a un pueblo capaz de soportarlo, carece de todos los rasgos elevados que su imaginación les atribuía y, sobre todo, que un gobierno como ése no puede ser mantenido sin ciertas condiciones de inteligencia y de moralidad privada, y sin una creencia religiosa que nosotros, como nación, no alcanzamos y que debemos buscar alcanzar antes de tomar sus resultados políticos. A aquellos para quien la palabra democracia es sinónimo de destrucción, anarquía, expoliación y asesinato, traté de mostrar que bajo un gobierno democrático las fortunas y los derechos de la sociedad pueden ser preservados, y la religión, honrada; que, aunque una república democrática pueda desarrollar menos las fuerzas más nobles del espíritu humano, ella tiene a pesar de ello una nobleza que le es propia; y que, al final, tal vez sea la voluntad de Dios esparcir felicidad en grado moderado sobre todos los hombres, en vez de acumular una gran suma sobre algunos pocos, al permitirle apenas a una pequeña minoría que se aproxime a la perfección. Busqué mostrar a ellos que, independientemente de su opinión, la deliberación no estaba más en su poder; que la sociedad siempre tendía más en el sentido de la igualdad, y los arrastraba junto con todos los otros atrás de sí; que la única elección era entre dos males inevitables; que la alternativa no era más si tendrían una democracia o una aristocracia, sino que ahora consistía en una democracia, sin poesía ni elevación, en efecto, pero con orden y moralidad; o en una democracia indisciplinada y depravada, sujeta a espasmos súbitos; o entonces a un yugo más pesado que cualquiera que tenga atormentado a la humanidad desde la caída del Imperio. Busqué disminuir el ardor del partido republicano y, sin desanimarlos, apuntar hacia el único curso de acción sensato. Me esforcé en contener las reivindicaciones de los aristócratas y en llevarlos a inclinarse delante de un futuro irresistible. De modo que, siendo menos violento el impulso de un lado y la resistencia

del otro, la sociedad pueda encaminarse de modo pacífico para la consecución de su destino. Esa es la idea dominante en el libro «una idea que envuelve todas las otras, pero que pocos descubrieron hasta ahora. (...) Mas tengo fe en el futuro, y tengo esperanza de que llegue el día en que todos verán claramente lo que hoy apenas unos pocos sospechan».

Quizás fuese demasiado esperar que pocos meses después de la publicación de la obra muchos lectores tuvieran dominio sobre la compleja elaboración que resume en esta carta. Pero su argumento es precisamente que en esencia se trata de un libro simple, construido alrededor de una única idea. Exactamente en la apertura hace alusión a la “idea matriz” del libro, que estaría en su génesis y lo atravesaría de punta a punta. A juzgar por la carta que acabamos de ver, esa idea no concierne tanto al contenido de la obra sino a su “espíritu”, si no fuera abuso usar aquí ese término. Ella se refiere al esfuerzo por inducir a la moderación a los contendientes (los partidarios de la aristocracia y los de la democracia) en nombre de la demostración de su equívoco básico, al no darse cuenta de que los tiempos cambiaron y de que el juego es otro. Se trata de la aplicación pionera y enteramente consciente de aquello que para Tocqueville era una exigencia apremiante: una nueva ciencia política para una nueva época. Y esa ciencia no podría atenerse a describir los nuevos fenómenos de ese nuevo mundo, ni tan sólo buscar explicarlos, sino que debería tener otras miras mucho más ambiciosas. Debería ser capaz de traer a la luz el carácter de una sociedad, su fisonomía propia en lo que tiene de peculiar y en lo que comparte con otras. En este sentido específico, debería operar de manera comparativa y caracterizadora (no es para sorprenderse, por lo tanto, la frecuencia con que se encuentra en la bibliografía la aproximación entre el trabajo de Tocqueville y los “tipos ideales” estudiados por Max Weber). Debería, finalmente, producir resultados relevantes para los grandes debates del momento presente, al hacer visibles esas raíces más profundas y al ubicarlas en su encuadramiento más amplio.

Coherente con ello, Tocqueville no se exime de ir más allá de expresar la exigencia de una nueva ciencia política y de formular sus tareas más apremiantes. “El mundo político sufrió una metamorfosis. Nuevos remedios deben ser buscados de aquí en adelante para los nuevos males. Definir límites amplios más nítidos y firmes para la acción del gobierno; conferir determinados derechos a las personas privadas y asegurar a ellas el goce incuestionable de esos derechos; habilitar al hombre individual para mantener toda la independencia, fuerza y poder original que aún posee; elevarlo en la sociedad y sostenerlo en esa posición; esos me parecen ser los principales asuntos para los legisladores en las épocas a las que ahora estamos en vías de entrar”, escribe él.

La “idea matriz” (o, en la cita anterior, “idea dominante”) de *La Democracia en América*, que Tocqueville tanto apreciaba, está lejos de ser tan inequívoca como él imaginaba. El autor de un importante libro sobre el proceso de elaboración

de la obra, James Schleiffer, prefiere la idea de soberanía del pueblo. Y otro comentarista, Stephen Holmes, presenta una propuesta que ilumina un aspecto importante de la concepción de democracia de Tocqueville. Sostiene él que, dado el gusto de Tocqueville por las frases de efecto, una buena candidata a la condición de idea matriz de la obra estaría contenida en la frase que aparece justamente en el inicio del libro: “La extrema libertad corrige los abusos de la libertad, y la extrema democracia previene los peligros de la democracia”. Para Holmes, la idea que proporciona el hilo conductor de la obra es ésta: la democracia es capaz de auto-corrigerse. No se trata aquí de contraponer a Holmes al propio Tocqueville, incluso porque están en planos diferentes. Mientras que el autor habla de la idea que estaba en su mente mientras escribía, el comentarista, que no tiene este acceso privilegiado, busca en el contenido de la propia obra la respuesta para el desafío de encontrar la tal idea matriz propuesto por el autor. Pero Holmes, fiel a Tocqueville o no, tiene un punto a su favor. La idea que él apunta es ciertamente de suma importancia. Hemos citado ya la frase de Tocqueville acerca de regular la democracia con la ayuda de las leyes y de las costumbres. Viene al caso, ahora, recordar que ella empieza con la expresión “no se debe desesperar” de regular la democracia. Él era cauteloso en su afirmación, pero el propio término empleado muestra la importancia que atribuía a la cuestión. En la perspectiva de Holmes, la democracia política (el autogobierno) puede remediar las insuficiencias o deficiencias de la democracia social (la igualdad). Es claro que él sabe que una es impensable sin la otra, pero siempre resulta interesante apuntar al carácter dinámico de la unión entre esas dos caras de la misma moneda. Precisamente por estar atento a esta dinámica, Tocqueville alcanzó a formular aquellas que, si las revisamos cuidadosamente, quizás sean sus más grandes advertencias para el mundo en que vivimos: que la tiranía en el mundo moderno no es una figura estrictamente política, de carácter institucional; que la sociedad, por las “costumbres” que mueven a sus mayorías, puede ser más opresiva que cualquier Estado, democrático o no; finalmente, que sin formar ciudadanos con un carácter apto para enfrentar las tensiones e incertidumbres de la relación entre los principios de la libertad y de la igualdad, de poco sirve a una sociedad tener las mejores leyes y la mayor comparecencia electoral, porque estará poblada por hombres serviles.

Hablando específicamente de los Estados Unidos, Tocqueville comenta que “la gran ventaja de los americanos consiste en poder cometer errores que pueden después corregir”. Y éste es el punto. La democracia *puede* permitirse cometer errores. Pues la cuestión no es que haya remedios, sino que se tenga cómo usarlos, y es precisamente esto lo que ella propicia. El problema, como él mismo advierte en otro paso, es que la capacidad de corregir errores demanda tiempo. Hay un aprendizaje involucrado en ello. Tocqueville abre la posibilidad de pensar la democracia como un gran proceso de aprendizaje.

En realidad, la democracia no se limita a poder errar, pero hace amplio uso de dicha posibilidad, de acuerdo con Tocqueville. Hay pasajes en el libro en los

que se tiene la impresión de que los americanos gastan buena parte de su tiempo corrigiendo lo que hicieron antes. Ello debe verse desde dos perspectivas. Primero, hay una condición muy objetiva para ello. Más que cualquier otro pueblo, los norteamericanos pueden permitirse cometer errores porque las características de su país (escala continental sin amenazas en las fronteras, etc.) son favorables. En este sentido, las generalizaciones son temerarias. “Una democracia sólo puede alcanzar la verdad por la experiencia; y muchas naciones podrán perecer mientras esperan las consecuencias de sus errores. El gran privilegio de los americanos no consiste en que sean más esclarecidos que otras naciones, sino en poder reparar los errores que hayan cometido”. Por otro lado, existe sí una conclusión general que resulta de lo anterior: no se puede esperar un desempeño impecable de los regímenes democráticos, y esto es una condición intrínseca a ellos. En esta perspectiva, la democracia inmaculada es algo monstruoso.

Las ventajas de este régimen son de otro orden. Ellas se refieren a la otra faz de la acción moderadora de los impulsos que las leyes, las costumbres y las creencias pueden ejercer. Esta otra faz fue observada en abundancia por él en los Estados Unidos, y ciertamente está entre lo que más lo impresionó. Se trata de la enorme energía que el ejercicio de la democracia desencadena. “La democracia no da al pueblo el gobierno más hábil, pero hace aquello que el gobierno más hábil con frecuencia es incapaz de crear: disemina por todo el cuerpo social una inquieta actividad, una fuerza superabundante, una energía que jamás existen sin ella y que, por desfavorables que sean las circunstancias, pueden generar maravillas. En eso consisten sus verdaderas ventajas”, escribe él.

No se podría esperar de Tocqueville que fuese un entusiasta de la democracia. Su propósito era apenas el de ser leal, y lo cumplió ampliamente. Claude Lefort ve en su empresa una singular capacidad de “detectar las ambigüedades de la revolución democrática en todos los dominios”. En cada momento de su análisis, dice él, Tocqueville es llevado a “pasar de la faz al reverso del problema, a develar la contrapartida de lo positivo a lo que se torna un nuevo signo de libertad o de lo negativo a lo que se torna un nuevo signo de servidumbre”. Convertir certidumbres en ambigüedades; no conjurar el error sino indagar la capacidad de enmendarlo: he ahí una manera interesante de reflexionar sobre una realidad política naciente.

Hay una observación personal de Tocqueville que arroja luz sobre su modo de ser y de pensar: escribiendo en 1837 a su amigo Kergorlay, comenta que puede muy bien concebir que se combinen en la misma persona la pasión política y la pasión religiosa, pues ambas proyectan al hombre más allá de sí mismo y se nutren de ideas y convicciones que trascienden el pequeño cotidiano. Lo que resulta impensable, para él, es juntar en la misma persona cualquiera de las dos y la mera pasión por el bienestar. ¿Pero acaso el interés bien comprendido no pasa por esa combinación que él abomina? Que así sea, diría él, como a veces lo ha-

cía en sus debates epistolares. Aunque bien vistas las cosas, para Tocqueville, el interés, incluso si es bien comprendido, concierne a los otros, a los hombres comunes de las sociedades igualitarias y de los tiempos democráticos. De Tocqueville y de sus pares, aquellos que conocen su tiempo y que no retroceden frente a él ni son sordos a las razones de sus corazones aristocráticos, es posible exigir más. Lo que importa es ir hasta donde los tiempos permitan y cultivar la pasión bien comprendida. Ello tenía un significado preciso para Tocqueville: ser señor de sí, autogobernarse, ejercer la libertad.

Bibliografía

- Aron, Raymond 1967 *Les Étapes de la Pensée Sociologique* (Paris: Gallimard).
- Gantus Jazmín, Marcelo 1997 *Alexis de Tocqueville: a Historiografia como Ciência da Política* (Rio de Janeiro: ACCSESS).
- Holmes, Stephen 1993 “Tocqueville and Democracy”, en D. Copp, J. Hampton e J. Roemer, *The Idea of Democracy* (Cambridge: University Press).
- Lefort, Claude 1984 “Afilosofia política diante da democracia moderna”, en *Filosofia Política*, Nº 1, pp. 131-142.
- Manent, Pierre 1982 *Tocqueville et la Nature de la Démocratie* (Paris: Julliard).
- Sainte-Beuve 1992 en George Armstrong Kelly, *The Humane Comedy: Constant, Tocqueville, and French Liberalism* (Cambridge: University Press).
- Schleifer, James 1984 *Como nació la Democracia en América de Tocqueville* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Siedentop, Larry (1984) *Tocqueville*, en colección “Past Masters” (Oxford University Press).
- Werneck Vianna, Luiz 1993 “Lições da América: o problema do americanismo em Tocqueville”, en *Lua Nova*, Nº 30, pp.159-193.
- White, Hayden 1992 *Meta-história; a Imaginação Histórica do Século XIX* (Editora de la Universidade de São Paulo/EDUSP).

Notas

1. Intérpretes y comentaristas de la obra de Tocqueville solamente serán nombrados en el texto para dar el crédito debido a la autoría de las posiciones que defienden. Los textos correspondientes se refieren en la bibliografía final.

*Bentham: el utilitarismo y la
filosofía política moderna*

⇐ Cícero Araujo*

I

Nos proponemos comentar aquí el pensamiento político de Jeremy Bentham (1748-1832), la figura más emblemática de la corriente utilitarista británica clásica. A título de complementación y contraste también se harán breves referencias a otros dos conocidos utilitaristas, James y John Stuart Mill.

Hasta su involucramiento con el radicalismo inglés, durante la campaña por la extensión del sufragio en las primeras décadas del siglo XIX, Bentham era conocido como un “filantropista”, un “legislador” y un “inventor” de proyectos (debido, entre otras cosas, a los minuciosos planes de reforma de los sistemas penal y educacional de su país, lo que por cierto llevó a muchos de sus lectores del siglo XX a considerarlo una especie de *Ciro Peraloca* de las Ciencias Sociales). Gracias a su obvia afinidad con la jurisprudencia, Bentham ya tenía en ese entonces un pensamiento político más o menos desarrollado. No obstante, su defensa del sufragio universal masculino y de lo que denominó “democracia representativa pura” trajo una inflexión importante en tal desarrollo, en la que nos detendremos en la parte final de este artículo.

* Profesor del Departamento de Ciencia Política, Universidad de São Paulo (USP), Brasil. Coordinador del Área de Programación del Doctorado de Ciencia Política de la mencionada institución.

Tanto el “utilitarismo” como el principio que justifica este nombre están íntimamente asociados a Bentham. Aunque casi ningún pensador político moderno anterior a Bentham sea rotulado como “utilitarista”, el principio de la utilidad, que este controvertido intelectual inglés enuncia en su célebre *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* publicado en 1789, no constituye propiamente una novedad en la tradición de la filosofía moral. Bentham lo sabía, y sabía también de la carga polémica que el principio conllevaba, pero lo consideraba lo suficientemente explicado por otros autores. Tanto es así, que ni siquiera se preocupó por detenerse en él con detalle. Lo suponía razonablemente conocido entre sus lectores, por lo que se arrojó sin más tardanzas en pos de la misión para la que consideraba tener una especial vocación: exponer todas las consecuencias de tal principio en las disciplinas jurídicas.

De hecho, por lo menos desde el siglo XVII diversos filósofos británicos y franceses venían anticipando en sus reflexiones morales los rasgos definitorios del pensamiento utilitarista. El propio Bentham y sus discípulos invocan como fuente inspiradora la obra del gran exponente de la filosofía empirista moderna en el siglo XVII, John Locke, y también las de los que, atravesando el siglo siguiente y a pesar de las enormes divergencias entre sí, siguieron el camino abierto por él: Berkeley, Hume y Adam Smith, para no mencionar a los hoy menos conocidos –pero ávidamente leídos en su tiempo– como Hutcheson, Hartley, Paley, Priestley, Condillac y Helvécio (estos dos últimos franceses). Incluso en el campo del derecho, Bentham sabía que no estaba siendo un innovador: antes de publicar la *Introduction* ya había leído con entusiasmo un libro que contenía esencialmente el mismo principio que él abrazaba, a saber, *De los delitos y de las penas*, del jurista italiano Cesare Beccaria. Había decidido escribir al respecto simplemente porque creía que un tratamiento más riguroso y extenso todavía estaba por realizarse.

II

La novedad del benthamismo, por lo tanto, es eminentemente práctica: los “utilitaristas”, como pasaron a ser llamados sus seguidores, apenas procuraron refinar la argumentación moral y política, elaborándola a partir de una filosofía y una psicología que, si no eran ampliamente aceptadas en aquel tiempo, por lo menos eran tomadas muy en serio, particularmente por ellos mismos (la contribución de Bentham, en este caso, es pequeña si se compara con la de los Mill).

Nos gustaría, siguiendo esta línea de pensamiento, abordar tres proposiciones que aparecen al comienzo de la *Introduction*, no sólo para mostrar en qué medida son despliegues de lo que vamos a llamar aquí “metafísica cartesiana”, sino, principalmente, para mostrar cómo tales despliegues, en apariencia del todo especulativos y abstractos, permitirán a Bentham, James Mill y John Stuart Mill abra-

zar un programa muy práctico y concreto de reformas políticas amplias para su país. Tal programa terminará por alejarlos del círculo social al que estaban naturalmente destinados (ya sea por la fortuna, por la formación intelectual o por los puestos que ocupaban), de los orgullosos varones de la aristocracia inglesa, acercándolos –lo que para ese entonces, constituye un acontecimiento bastante raro en la tradición intelectual inglesa– a un movimiento de composición e índole eminentemente plebeyas en defensa de la “democracia representativa”, al que le prestaron una armadura filosófica ¹.

Las tres proposiciones que vamos a destacar, que aparecen en el libro en cuestión, son en verdad complementarias entre sí y están dedicadas a enunciar, de modo simple y conciso, el principio que guiará al autor en el examen de las leyes. Así,

a) “la naturaleza puso al género humano bajo el dominio de dos señores soberanos: el dolor y el placer (...) Al trono de esos dos señores está vinculada, por una parte, la norma que distingue lo que es recto de lo que es errado y, por otra, la cadena de las causas y de los efectos”.

b) El principio de la utilidad es simple derivación de la proposición anterior, tal y como él lo dice en el texto: “el principio que establece la mayor felicidad de todos aquellos cuyo interés está en juego como la justa y adecuada finalidad de la acción humana, y hasta la única finalidad justa, adecuada y universalmente deseable; digo de la acción humana en cualquier situación o estado de vida, sobre todo en la condición de un funcionario o grupo de funcionarios que ejercen los poderes de gobierno. La palabra ‘utilidad’ no resalta las ideas de placer y dolor con tanta claridad como el término ‘felicidad’; tampoco el término nos lleva a considerar el número de los intereses afectados; número éste que constituye la circunstancia que contribuye en mayor proporción para formar la norma en cuestión: la norma de lo recto y de lo errado”.

c) “Aquellos cuyo interés está en juego” siempre componen una “comunidad”. ¿Qué es una comunidad? “Si la palabra tuviese un sentido, sería el siguiente. La comunidad constituye un cuerpo ficticio, compuesto por personas individuales que se consideran como sus miembros. ¿Cuál es, en este caso, el interés de la comunidad? La suma de los intereses de los diversos miembros que integran la referida comunidad” ².

Cada una de estas tres proposiciones marca un estudiado distanciamiento con respecto a una larga tradición del pensamiento moral que se remonta a la antigüedad clásica. Como ya dijimos, Bentham no es el primero en hacerlo. Aquí sólo está extrayendo las debidas consecuencias, para el campo práctico, del viraje moderno, típicamente cartesiano, de la especulación metafísica, o en otras palabras, el desplazamiento desde la interrogación sobre la naturaleza o esencia de los

objetos, su clasificación y jerarquización -predominante en la antigüedad clásica- hacia la interrogación sobre el sujeto que pretende conocer los objetos. Tal viraje lleva a los cartesianos a distinguir claramente los objetos de las “percepciones”, que supuestamente representarían a estos objetos (las “ideas”). Tratándose tan sólo de percepciones mentales, a las ideas y sólo a ellas tiene acceso directo el sujeto que pretende conocer. Sólo de ellas tiene conocimiento inmediato. Las percepciones son, por ello, la materia prima de todo el conocimiento. ¿Cómo podemos entonces llegar a los objetos a partir de las ideas?

El próximo paso de la investigación es clasificar las ideas y ver si poseen cualidades que las distingan entre sí. Algunos cartesianos van a proponer lo siguiente: buena parte de las ideas deriva de nuestros órganos sensoriales (las “ideas sensibles”), pero otra parte es puramente inteligible, es decir, habita nuestras mentes desde siempre, como semillas plantadas por Dios, sin deberles nada a aquellos órganos. Otros cartesianos, sin embargo, van a proponer que pensemos todas nuestras ideas y, por lo tanto, todo el conocimiento que podemos alcanzar sobre los objetos, como derivados de las “ideas sensibles”. Los defensores de la primera tesis, el propio Descartes entre ellos, serán llamados “racionalistas o innatistas”. Los de la segunda serán llamados “empiristas”.

La defensa más conocida del empirismo inglés en el siglo XVII es el *Essay concerning Human Understanding* de John Locke, que Bentham leyó atentamente en sus años de formación. Allí se enuncian tres cuestiones que interesaron especialmente a nuestro autor: 1) que todas las ideas pueden ser divididas en sus componentes más elementales, o sea, que las ideas son simples (no pueden ser descompuestas) o son complejas, como resultado de una asociación de ideas simples; 2) todas las ideas simples son sensibles, pero existen aquellas que representan cualidades que pertenecen a los objetos (las cualidades “primarias”) y otras que no, expresando sólo cualidades de la mente que percibe (las cualidades “secundarias”). Así, los colores, los sonidos, los olores -a diferencia de la figura y de la extensión- no pertenecen a los objetos, sino que constituyen modificaciones de la propiamente; 3) nuestras ideas sobre el bien y el mal, nuestras ideas morales, son ideas complejas, pero... ¿de qué ideas simples podrían derivarse? Dado que todas las ideas simples son sensibles, nuestra primera idea del bien sólo puede haber sido una sensación agradable (“placer”), y la del mal una sensación desagradable (“dolor”). Está claro que el dolor y el placer no son cualidades de los objetos que las provocan, sino tan sólo modificaciones de la mente.

Como veremos, Bentham cree que Locke no siempre es consistente en esas afirmaciones, especialmente cuando debe tratar con conceptos jurídicos tales como el de “derecho natural”. No obstante, nuestro autor encuentra en ellas todo lo que necesita para fundar el principio de la utilidad y establecer su distanciamiento con aquella larga tradición de la filosofía moral antigua a la que nos referimos.

Existe una vertiente del pensamiento político de inspiración aristotélica asociada a tal tradición: el llamado “republicanismo clásico”. Esta tradición jamás haría propia la idea de que los seres humanos se encuentran irremediamente bajo el dominio de aquellos dos “señores”, el placer y el dolor, como afirma Bentham en el comienzo de la *Introduction*. La misma suele distinguir y jerarquizar diversas “funciones” al interior del alma, atribuyendo a la razón una función superior y dirigente con respecto a las demás funciones: las llamadas “apetitivas”, es decir, las pasiones y las sensaciones más simples de placer y de dolor; y las llamadas “vegetativas”, vinculadas a la nutrición y a la reproducción. Una vida bajo el imperio del placer y del dolor es propia de los animales o de los esclavos, ya sea porque sus almas no poseen funciones inteligentes o porque no tienen o no fueron educados para tenerlas en grado suficientemente desarrollado como para dirigir el alma.

Esta misma tradición distingue claramente a la felicidad de las sensaciones de placer y de dolor. La felicidad es el resultado de la conquista del “bien supremo”, que constituye siempre un objeto separado de la sensación. Está claro que el sujeto feliz siente placer, pero el placer no es el elemento esencial o definitorio de la noción de felicidad: existen objetos dignos de ser buscados (“bienes”) - el principal es el que posibilita la felicidad- y otros indignos (“males”). Correlativamente, existen placeres dignos e indignos.

En ambos casos, Bentham piensa exactamente lo contrario, tal como lo anuncian las dos primeras proposiciones que destacamos más arriba. En primer lugar, la metafísica empirista que lo inspira lo hará rechazar la noción de un “bien supremo” que justifique la distinción entre felicidad y placer. En la medida en que nuestras ideas del bien y del mal se originan en sensaciones agradables y desagradables, la “bondad” o la “maldad” no son atributos de los objetos que supuestamente provocan esas sensaciones, sino apenas modificaciones del sujeto que siente.

Es correcto decir, como lo hace Aristóteles, que el “bien” es aquello que es deseable y el “mal” aquello que es indeseable. No obstante, lo que es deseable/indeseable ya no puede ser un conjunto de objetos clasificados como dignos o indignos en sí mismos, cuya aprehensión lleva a la fruición de un placer digno o indigno. A la única cosa a la que realmente tenemos acceso directo son, pues, las ideas, y dentro de ellas, a las agradables o a las desagradables. Son estas últimas las que señalan los fines de nuestras acciones. En lo que se refiere a los objetos que según suponemos provocan tales sensaciones, resultan apenas instrumentos para esos fines. Así, los objetos no sólo no pueden ser dignos o indignos en sí mismos, tal como un mismo objeto puede ser “bueno” o “malo”, dependiendo de las circunstancias que los llevan a producir sensaciones placenteras o desagradables.

Es también en este sentido que nuestra inteligencia, nuestra capacidad de raciocinio, está subordinada a tales fines, pues si la razón fuera capaz de señalar otro fin independiente cualquiera, al que todos los demás estuvieran subordinados, entonces debiéramos ser capaces de percibir ideas totalmente separadas de las sensaciones, inclusive de las de placer y de dolor. Pero el empirista niega la posibilidad de cualquier idea no derivada de las ideas sensibles. La razón no es “práctica” porque nos hace desear fines independientes sino simplemente porque, a partir de la experiencia y de la observación, nos permite conocer cuáles objetos y circunstancias más probablemente nos mantienen lejos del dolor y próximos al placer.

III

Supervivencias de ese “republicanismo clásico” de inspiración aristotélica, como un ideal de vida colectiva son ampliamente conocidas en el pensamiento británico, especialmente el inglés, durante el siglo XVIII, y sirvieron como arma ideológica contra el régimen parlamentario “*Whig*” instaurado en el país después de la Revolución de 1688³. Esta es una de las dos vertientes del pensamiento político con la que Bentham ajustará cuentas al elaborar su propia visión. La otra es el contractualismo de inspiración lockeana, del que hablaremos más adelante.

Una de las imágenes de vida colectiva más características de la tradición republicana clásica es el pensar a la comunidad política como un todo real, a partir del cual las partes ganan sentido. La familia y los individuos son “miembros” de ese todo, de manera similar a la forma en que la mano, según la famosa analogía de Aristóteles en la *Política*, es un miembro del cuerpo: la función de la mano sólo adquiere sentido, sólo es inteligible, a partir de la visión de un todo, el cuerpo. La comunidad política también constituye un cuerpo, el “cuerpo político”, del que los ciudadanos, individualmente considerados, son miembros. El ciudadano está subordinado a la comunidad de la misma forma en que la mano está subordinada al cuerpo.

Como un todo real, la comunidad posee un “alma” con diferentes funciones jerarquizadas, a las que corresponden diferentes lugares sociales. Existen funciones intelectivas, superiores y centrales, que sólo la *polis* hace posible. En ella se ejerce una de las actividades intelectuales por excelencia: la deliberación⁴. También existen funciones inferiores: las apetitivas y las vegetativas, subordinadas a las primeras, que corresponden a las actividades de producción de los medios de subsistencia y de reproducción de la vida (la familia) y del comercio. Como un todo real, esa alma colectiva posee una vida moral independiente, orientada al bien supremo de la felicidad común. Desde esta perspectiva, decir que el ciudadano está individualmente subordinado al cuerpo político equivale a decir que su felicidad depende de la felicidad común y resulta inseparable de ésta.

El bien supremo define aquello que es más noble y digno de ser vivido. Corresponde al ideal de vida más perfecto que un ser humano es capaz de alcanzar. La vida más perfecta está vinculada a lo que es más noble en el hombre. El alma es más noble que el cuerpo, lo que significa que la felicidad es resultado de una actividad del alma, aunque ella tiene también funciones más o menos nobles y dignas. Las intelectivas o racionales son más nobles que las apetitivas y vegetativas, y es por ello que las segundas están al servicio de las primeras. Así, la felicidad es resultado de una actividad del alma dirigida por su parte intelectual (la actividad en sí misma se llama “virtud”). En el ámbito de la comunidad, las funciones intelectivas del alma corresponden a las actividades deliberativas de la *polis*. Es en la *polis* que el hombre, como ciudadano que participa en las deliberaciones de la comunidad, puede realizar la vida más perfecta. El bien supremo es la vida más perfecta que el hombre puede alcanzar, y su realización es la felicidad. En consecuencia, la vida feliz, la “vida buena”, sólo puede alcanzarse a través de una vida política lo más activa posible.

¿Cómo establece Bentham su distanciamiento de esta visión? La tercera proposición del libro que estamos comentando aquí lo muestra claramente. En ella el autor quiere definir “comunidad política” a fin de dejar claro cuál es el “interés de la comunidad” que debe fundamentar todas las deliberaciones políticas, especialmente aquellas que tienen como resultado alguna legislación. La comunidad política ya no es vista como un todo real: no pasa de una “ficción”, cuya parte real son los individuos, que le dan inteligibilidad al resto. La comunidad no constituye un cuerpo con alma que piensa y siente. Quienes piensan y sienten son únicamente los individuos: son ellos y nada más que ellos los que buscan placer y huyen del dolor. El individuo es, él mismo, un todo, y la suma de estos pequeños todos forma la comunidad. Del mismo modo, para Bentham la felicidad de la comunidad no puede estar relacionada con un bien apartado de los individuos, sino que debe ser una simple suma de las felicidades individuales. Cuanto mayor la suma, mayor la felicidad de la comunidad. El “interés” de la comunidad es la realización de la mayor felicidad que esa comunidad puede alcanzar. Vale decir, la mayor suma posible de felicidades individuales.

Esta manera de enunciar el principio de la utilidad está en la base del famoso “cálculo de la felicidad” que Bentham sugiere en la segunda proposición que aquí destacamos. Si queremos llegar al interés de la comunidad, necesitamos tomar en consideración el número de los individuos involucrados. Los seres humanos pueden incluso tener diferentes capacidades intelectuales, pero todos ellos -hombres, mujeres, niños- son considerados igualmente capaces de sentir placer y dolor. Todos son, desde este punto de vista, “miembros” de la comunidad política y poseen el mismo peso en el cómputo general. De ahí resulta el adagio benthamiano: “cada cual cuenta por uno y nadie más que uno”. Cuanto mayor sea el número de los beneficiados por una determinada decisión política o por una legislación -cuanto más esa decisión o legislación permita una mayor fruición de

placer y una menor exposición al dolor a un número más extenso de personas-, mayor será la felicidad de la comunidad. Éste es su interés ⁵.

Existe todavía otra razón, más allá de la crítica empirista a la separación entre el objeto (el bien) y la sensación de placer y de dolor, aunque de alguna forma relacionada con ella, que lleva a Bentham a evitar una definición de bien supremo al modo aristotélico. Nuestro autor no cree que sea posible establecer un ideal de vida común que maximice la felicidad de cada uno y que maximice la felicidad general en consecuencia. No es tarea del legislador establecer este ideal de vida. Los objetos y las circunstancias que promueven la felicidad son tan variables en el tiempo y en el espacio que si un mismo estilo de vida puede llevar a una determinada persona o grupo de personas a una felicidad mayor, también puede llevar a otros a una gran miseria. No existe un estilo de vida colectivo que, como en la visión de inspiración aristotélica, corresponda a la perfección de la especie. La legislación no dispone sobre los fines de las acciones individuales, sino sobre los medios (ni siquiera sobre todos los medios) en la medida en que aquélla es una acción gubernamental que, para ser realizada, tiene que afectar de alguna forma a los miembros de la comunidad. Entonces, el dolor es el que entra con signo negativo en el cálculo de la felicidad.

La legislación penal, por ejemplo, no sólo significa dolor para quien sufre la pena, sino también costos (bajo la forma de impuestos) para toda la comunidad por el establecimiento y la realización de la punición. Ella sólo se justificaría si los beneficios estimados superaran estos costos y el dolor impuesto al condenado ⁶. Así como los objetos que provocan sensaciones de dolor o de placer no son intrínsecamente nobles o dignos, la legislación, la actividad política de un modo general, no es un fin en sí misma. En el fondo, los resultados que produce no deben ser tomados demasiado en serio. La moral utilitarista es, sí, teleológica, pero por consecuencialista y no por perfeccionista (como la republicana clásica).

La otra corriente de pensamiento político muy influyente en tiempos de Bentham es el contractualismo de inspiración lockiana. Se puede decir que ésta era la ideología oficial del parlamentarismo “whiguista”. Ya dijimos que Bentham no encuentra coherencia alguna entre la metafísica empirista de Locke y su doctrina del derecho natural, y la visión del contrato entre súbditos y soberano de ellas resultante. Con todo, el principal problema con el contractualismo es bastante práctico: Bentham cree que ésa es la versión modernizada de un antiguo mito de la política inglesa, que se encuentra en la base de la defensa de la “Common Law” hecha por su mayor adversario en el campo de la filosofía del derecho, el jurista William Blackstone. Se trata del mito del “contrato originario” entre el rey de Inglaterra y sus súbditos, en el que éstos, a cambio de su obediencia, obtienen del rey la promesa de que sus “privilegios” (entre los cuales se encuentran la seguridad de sus vidas y sus propiedades) no serán violados.

Es curioso que Bentham tienda un puente entre el contractualismo y los principios doctrinarios de la *Common Law*, pues los historiadores del pensamiento político no se cansan de mostrar cómo la moderna doctrina del contrato sirvió de inspiración para el ideal iluminista de un código legislativo racional, unificado, para los Estados nacionales europeos, que pusiera fin al localismo y al caos jurídico de las instituciones feudales. Este fue no obstante un fenómeno eminentemente continental, gracias a una fuerte tradición de estudio del derecho romano en las universidades alemanas, holandesas y francesas, en la que los contractualistas solían apoyarse para escribir sus tratados. En Inglaterra, donde el derecho romano no echó raíces, se encontraron maneras de reconciliar, por lo menos en parte, la doctrina contractualista y la noción, muy cara a la *Common Law*, de que las leyes inglesas son depositarias de un largo pasado de reglas y prácticas, cuyo espíritu original debe ser continuamente rescatado por el jurista mediante técnicas adecuadas de interpretación.

No es casual que Bentham busque, en un libro anterior a la *Introduction*, y por cierto su primer libro (*A fragment on government*, de 1776), lanzar un ataque simultáneo a los conceptos típicos del contractualismo lockiano y a los fundamentos de la *Common Law* tal como aparecen en la obra de Blackstone.

Bentham era un ferviente abogado del Estado nacional unificado, coherente y ágil, libre tanto del localismo como de un aparato gobernante con múltiples fuentes de comando, o sea, libre de los fenómenos que para él constituían enfermedades crónicas del gobierno inglés. Él creía que un Estado racionalmente organizado de esta manera era una de las precondiciones para la promoción, en el plano político, de la más extensa felicidad de los súbditos. Sin embargo, ello no sería posible si las leyes que regulan las relaciones entre los súbditos, entre los propios gobernantes y entre los gobernantes y los súbditos no fueran también coherentes, unificadas y ágiles. Mientras ellas estuvieran fundadas en una vaga noción de tradición y pasado -lo que para Bentham significaba dejarlas a merced del capricho de una corporación de juristas y abogados con sus "interpretaciones"-, el Estado inglés continuaría siendo simultáneamente fragmentado y arbitrario, convirtiéndose en un obstáculo a la promoción de la felicidad general. El gran progreso en esta dirección, por lo tanto, sólo podría darse a través de una limpieza radical de la parafernalia de las reglas de costumbres y de los antecedentes en que se basaba la legislación inglesa, erigiendo en su lugar un código de leyes fundamentado en un único principio rector: el principio de la utilidad, que les daría al mismo tiempo forma (coherencia) y contenido. Para Bentham, la soberanía del moderno Estado nacional no es otra cosa que la soberanía de la ley que, en última instancia, significa la supremacía del principio de la utilidad.

¿Cuál es entonces el problema del contractualismo lockiano? ⁷. Nuestro autor piensa que esta doctrina es confusa y poco económica en la construcción de su argumento. Sus pilares son la idea de que los individuos disfrutaban de ciertos dere-

chos -llamados naturales- histórica o lógicamente anteriores a la institución del gobierno; y la idea de que los únicos gobiernos legítimos son aquellos basados en una renuncia voluntaria a algunos de estos derechos, los cuales son delegados por los súbditos a la persona del soberano a cambio de la garantía otorgada por éste de protección a los otros derechos restantes. Para ser exacto, un lockiano no necesita afirmar que este “contrato original” existió de hecho, aunque muchos intelectuales *whigs* estuvieran dispuestos a defender que, en el caso de Inglaterra, tal contrato fuera verdaderamente un acontecimiento histórico. El propio Blackstone no afirma esto. Basta sostener que el contrato es una “ficción” indispensable, una herramienta heurística para aprender los verdaderos principios del gobierno, a saber, que todos los hombres nacen con iguales derechos –algunos de ellos irrenunciables– y que un gobierno legítimo presupone el consentimiento explícito o tácito de los gobernados a sus órdenes y leyes. El término “tácito” es aquí una manera de circunscribir la improbable hipótesis de que los súbditos se hayan reunido y de que deban reunirse constantemente para dar su asentimiento a las leyes: si un individuo resolvió vivir bajo el manto protector de un gobierno y se benefició de tal protección, esto implica ya el asentimiento a sus leyes.

¿Por qué tal argumento es confuso y poco económico? Porque no indica claramente en qué sentido dichos derechos naturales existirían con anterioridad a la institución del gobierno y por qué motivo fundamental los súbditos estarían dispuestos a dar su consentimiento a los gobernantes. La falta de claridad lleva a una multiplicación innecesaria de conceptos. Asumiremos la suposición de que los derechos son anteriores al gobierno en un sentido histórico o en un sentido lógico. Si lo fueran en un sentido histórico, esto querría decir que las personas gozaban de ciertos derechos antes de que existiera gobierno. ¿Para qué, entonces, someterse a un gobierno? Para que los derechos fueran garantizados y protegidos. Si esto fuera así, entonces las personas no poseían tales derechos. Tan sólo los deseaban, y el propio deseo denuncia la ausencia histórica del derecho antes de la presencia real de un gobierno. Por otro lado, esta constatación muestra que los derechos tampoco pueden ser pensados como anteriores en un sentido lógico. El reconocimiento del derecho de una parte presupone siempre el reconocimiento de la obligación de su respeto por la contraparte. Cualquier obligación en este sentido (la que tiene como correlato un derecho) implica una ley reconocida que obliga igualmente a todos los involucrados. Todos concuerdan, sin embargo, que ninguna ley es efectivamente ley sin la persona del legislador. Locke concuerda con esto a tal grado que afirma la existencia no sólo de derechos, sino también de leyes “naturales”, no escritas, promulgadas por un legislador divino. Pero es posible que las personas difieran con respecto a la verdadera voluntad de este legislador, y por lo tanto sobre el contenido de esas leyes. También es posible que algunas personas no den crédito a la existencia de tal legislador, lo que equivale a decir que no existen ni un legislador común ni leyes que obliguen a todos de la misma manera. En conclusión, no es posible concebir un derecho sin que al

mismo tiempo se conciba un legislador concreto, humano, efectivamente reconocido como tal (gobierno), que obligue a su observación.

¿Qué es un gobierno efectivamente reconocido? Entramos, así, en el problema del motivo del contrato original. La doctrina sugiere que la voluntad de las personas, en sí misma, constituye un motivo suficiente tanto para que los súbditos obedezcan como para que el soberano, en su deber, proteja los derechos de aquellos. De aquí resulta la suposición de la “promesa” que se encuentra por detrás de la figura del contrato, como si la promesa estableciera las obligaciones recíprocas del soberano y de los súbditos. Bentham lanza varias críticas a partir de este punto. Primero, si el contrato fuera un acontecimiento histórico realizado en algún pasado remoto, entonces las promesas hechas por los fundadores sólo valdrían para ellos y no para sus descendientes, pues las obligaciones no pasan automáticamente de padre a hijo. Si no constituye necesariamente un acontecimiento histórico (como piensan Locke y Blackstone), sino apenas una herramienta heurística, el motivo del contrato no puede ser la voluntad pura y simple (consustanciada en la promesa), pues resulta incuestionable que una promesa ficticia no obliga a nada. Si el contrato ha de ser una herramienta, ha de serlo para descubrir el interés común que las personas tendrían para obedecer a un gobierno. Lo que importa, por lo tanto, no es la figura del contrato, sino este interés común. Si hay un modo más directo de descubrir este interés, la hipótesis del contrato resulta prescindible. Este modo más directo existe, y se llama principio de la utilidad.

Además, como Bentham podría agregar, Locke es infiel a su metafísica empirista al pensar que el consentimiento libre y voluntario es en sí mismo un motivo para obedecer. Tener voluntad es percibir un objeto deseable. Un objeto deseable es aquel que nos trae placer o nos aleja del dolor. Este es el verdadero motivo, esta es la base del interés común, no la voluntad pura y simple. La idea del consentimiento es un añadido innecesario. Si el gobierno promueve el interés común, cuyo principio sólo puede ser el de la felicidad más extensa independientemente del consentimiento, entonces se encuentra desde ya moralmente justificado.

El mismo tipo de crítica es lanzado contra el argumento, caro a los defensores de la *Common Law*, de que las leyes inglesas son legítimas por su largo pasado, por la larga tradición de su práctica. Así como la obligación de un contrato original no pasa automáticamente de generación en generación, el tiempo por sí solo no justifica la permanencia de las leyes. Una norma pudo haber sido adecuada en un pasado remoto, pero hoy puede no serlo más aunque haya sido practicada durante siglos. Si insistimos en el mismo camino sin mayor reflexión es por los efectos del hábito, una disposición de la naturaleza humana. Un comportamiento habitual no está predestinado a ser bueno: puede ser útil tanto como perjudicial. Lo mismo puede decirse de una norma de la costumbre. Si resulta perjudicial, es porque perdió su vínculo concreto con la felicidad general. En este caso, el principio de la utilidad prescribe la reforma.

IV

Tal como fue desarrollado hasta aquí, el pensamiento político de Bentham presenta ciertos rasgos “tory”, especialmente en el punto en que critica el vínculo entre consentimiento y legitimidad del gobierno. Si consideramos la realidad, por lo menos la apariencia de un Bentham tory pende de hecho sobre su biografía intelectual hasta los primeros años del 1800. Alrededor de 1808, no obstante, Bentham inicia su colaboración con James Mill, que acaba por convertirlo a la causa del radicalismo, en ese entonces en plena campaña por la extensión del sufragio. La inflexión es profunda, y se presenta como una oportunidad para aplicar el principio de la utilidad en un terreno hasta entonces inexplorado por el autor.

Los estudiosos del benthamismo señalan su profunda decepción con el régimen político entonces vigente en Inglaterra (cuyos gobernantes, a pesar de las demostraciones de simpatía por parte de algunos ministros, simplemente ignoraron sus insistentes ofertas para reformar los sistemas judicial y penal del país) como uno de los grandes motivos de esta inflexión. Sea ello cierto o no, es probable que los fracasos de Bentham hayan llevado su atención hacia la importancia de reflexionar no sólo sobre el contenido de las acciones gubernamentales (por ejemplo, el contenido de la legislación), su mayor preocupación hasta ese momento, sino también sobre las formas de gobierno, y especialmente sobre *quién* sostiene al gobierno.

Bentham concluyó que no bastaba convencer a los gobernantes mediante una batalla de ideas con respecto a las buenas iniciativas o a los buenos proyectos de la administración pública. Aunque estuvieran convencidos de que tales iniciativas son capaces de promover la felicidad general, un gobierno podría tener interés en no hacerlo. Nuestro autor empieza a mencionar, con frecuencia, los “intereses siniestros” de los gobernantes de su país.

No se trata de una demonización de la aristocracia inglesa. Según Bentham, lo que ocurre es que la distinción entre gobernantes y gobernados, aún cuando resulte inevitable y útil en principio, crea una virtual distinción de intereses. Cuando los gobernantes y los gobernados se ven como dos grupos separados - como lo que son efectivamente- es muy probable que constituyan intereses no sólo separados, sino también divergentes. Así, promover el interés común del grupo de los que gobiernan puede significar una cosa, y promover el interés común de los gobernados, otra. A partir de este descubrimiento, el hecho de que un gobierno siempre actuará en el sentido de promover los intereses del grupo gobernante se vuelve axiomático para Bentham. Lo que ocurre es que éste siempre constituirá un grupo numéricamente mucho menor que el de los gobernados. Ello significa que un gobierno puede promover una felicidad mucho menos extensa que la felicidad general. En otras palabras, la mera existencia de un gobierno puede implicar una subversión del principio de la utilidad.

Esto puede ser así, pero no lo es necesariamente: depende de la forma de gobierno. La cuestión fundamental, sobre la cual Bentham insistirá en los textos que escribe en este nuevo y último período de su obra ⁸, es la siguiente: ¿existiría algún dispositivo institucional por el cual se aumente la probabilidad de que converjan los intereses de gobernantes y gobernados; esto es, alguna mecanismo por el cual los primeros se vean impulsados a promover la felicidad general a fin de satisfacer su propio interés? Sí, responde Bentham, y esta forma se la llama “democracia representativa pura”.

Veamos primero por qué un gobierno tal como el parlamentarismo *whig* inglés, el “gobierno de la aristocracia”, no puede responder satisfactoriamente tal cuestión. Entenderlo nos ayudará a caracterizar la forma ideal de gobierno que Bentham está buscando. La razón fundamental es que el parlamentarismo *whig* está sustentado por una ínfima minoría de electores constituida por grandes propietarios, funcionarios de alto rango y pensionistas del propio gobierno. Dada esta base electoral, se trata de un gobierno de representación prácticamente exclusiva de la aristocracia, incluso en la Cámara de los Comunes. Lo que este gobierno hará, inevitablemente, es aplicar el principio de la utilidad de forma pervertida: maximizar la felicidad de aquellos cuyo interés está en juego –en este caso la aristocracia– en detrimento de todo el resto, es decir, de los que están despojados de la participación electoral. Desde el punto de vista de los grupos excluidos, el gobierno de la aristocracia es y sólo puede ser un gobierno de tipo despótico.

Evitar el gobierno despótico es, sin duda, uno de los objetivos explícitos y comunes en el republicanismo clásico, el contractualismo lockiano/blackstoniano y el benthamismo. El diagnóstico expuesto arriba suministra a Bentham una explicación de por qué los otros dos competidores no ofrecen remedios adecuados para el problema. Para el republicanismo inglés de su tiempo, el remedio adecuado al despotismo es el “gobierno mixto”, es decir, la constitución que absorbe en un solo y mismo gobierno las tres formas simples: la monarquía, la aristocracia y la democracia (la idea es sugerida en la *Política* de Aristóteles, pero su presentación más explícita, introducida aquí, se encuentra en la *Historia* de Polibio). El gobierno mixto, al someter a cada uno de los componentes de la constitución al control de los otros dos, protege mejor la “virtud” de los ciudadanos –su activo interés en participar de los negocios de la *polis* y en conservar el bien común–, la cual sería el motor psicológico fundamental que garantizaría el “equilibrio de la constitución” y para promover un ideal de vida colectiva.

Aun sin colocar el acento en la virtud, el contractualismo lockiano reintroduce la idea del gobierno mixto bajo la forma de la división funcional de los poderes legislativo y ejecutivo, según la cual, en la medida en que el primero se encarga de dar las leyes y el otro de aplicarlas, cada uno tendría interés en cortar por la raíz cualquier tentativa del otro que usurpe sus funciones. En la tradición de la *Common Law*, la división de funciones es un poco más compleja. El gobier-

no mixto es una constitución que configura la “balanza” de los intereses de los tres componentes fundamentales de la sociedad inglesa: los “comunes”, los “lores” y el “rey”, cabiendo a cada uno diferentes responsabilidades de gobierno. En la conjunción contractualismo/*Common Law* el objetivo fundamental del gobierno mixto, sin embargo, no es promover un ideal común de perfección (un punto que coincide con la crítica de Bentham al republicanismo), sino simplemente el cuidado de los “derechos naturales” o “privilegios fundamentales” de los súbditos.

El remedio del gobierno mixto presenta para Bentham tres defectos centrales. Primero, un gobierno mixto es un gobierno fragmentado, y por lo tanto un obstáculo al Estado coherente, ágil y unificado que, como vimos, es prerequisite para la promoción de la mayor felicidad. En segundo lugar, el gobierno mixto, como correctamente apuntaron Hobbes y Rousseau, está en contradicción con el concepto de soberanía. El término “soberanía limitada” carece de sentido, pues si la soberanía es expresión de voluntad, o es única, o simplemente no es tal. El gobierno mixto es un gobierno de muchas voluntades simultáneas. Bentham es un defensor de la soberanía absoluta no sólo por razones de coherencia lógica, sino porque ella es compatible con el principio de la utilidad ⁹. Más aún: dependiendo de *quien* sostiene al gobierno, es la mejor manera de evitar la perversión de este principio. Aquí llegamos al tercer defecto del gobierno mixto: es un obstáculo a la soberanía *popular*.

¿Qué es la soberanía popular? Es la supremacía de los intereses de las “clases numerosas”, esto es, de la mayoría. Ahora bien, el principio de la utilidad prescribe la maximización de la felicidad de la comunidad política. Manteniendo iguales las otras variables del placer y del dolor, la felicidad más extensa es la mayor felicidad del mayor número. La soberanía popular, entonces, coincide con el principio de la utilidad. El problema de *quién* sostiene al gobierno sería irrelevante si el interés de éste, bajo cualquiera de sus formas, fuera siempre garantizar la soberanía popular. Nosotros ya vimos por qué ahora Bentham piensa que esto no ocurre en la práctica. Así, el problema de *quién* sostiene al gobierno sí resulta relevante.

En síntesis, la única forma de garantizar la soberanía popular es extender el sufragio a las “clases numerosas”, garantizar la igualdad del voto –“cada cabeza un voto”– (pues de otro modo estaríamos subvirtiendo el criterio del número, que para Bentham es crucial), establecer el voto secreto (la mejor manera de garantizar la libertad del elector) y someter al gobierno así escogido a elecciones periódicas. Bentham no tiene ninguna ilusión de que su democracia representativa pura será un gobierno “del” pueblo. “Pura” es aquí un adjetivo para expresar la noción de soberanía absoluta, es decir, “no mixta”. “Democracia representativa” significa que el pueblo escoge a las personas que van a gobernarlo. Tal como los otros gobernantes, los representantes también constituyeron intereses propios,

pero esta vez, gracias a la extensión del sufragio y a las elecciones periódicas, estarán bajo el control de una clase mucho más extensa y variada de personas, y no apenas bajo el de los grandes propietarios, pensionistas y funcionarios. El problema central de Bentham es exactamente éste: cómo evitar que los gobernantes, una minoría, opriman a la mayoría. En la democracia representativa, ellos tendrán que encontrar un modo de adecuar sus intereses a los intereses de ese electorado mucho más extenso. El principio de la utilidad se impondrá de una forma o de otra.

Porque los republicanos se preocuparon casi exclusivamente por la calidad moral de la ciudadanía, y a su vez los contractualistas defensores del régimen *whig* se preocuparon por la defensa de los “privilegios” de los ciudadanos, ninguno de los dos se interesó realmente en introducir en la orden del día la extensión del sufragio. Los primeros, porque pensaban que la democracia significaría un rebajamiento, una corrupción de la virtud y de la calidad de la política (de aquí que los republicanos aristotélicos dijeran que el criterio del número, siendo el que orienta las decisiones de la democracia, provoca un “desvío”, una corrupción en la forma legítima del gobierno de los “muchos”). Los segundos, porque pensaban que si los pobres, las clases numerosas, participaran de la elección de los gobernantes, ellos naturalmente escogerían un gobierno encargado de nivelar la riqueza y de “saquear” la propiedad. Por eso, a pesar de toda la insistencia en la idea del consentimiento de los súbditos, ningún contractualista lockiano pensó jamás que su posición implicara el sufragio popular. En suma, ambos pudieron combatir durante casi todo el siglo XVIII en Inglaterra, sin poner nunca en tela de juicio aquello que para Bentham realmente cambiaría el estado de las cosas: el propio gobierno de la aristocracia.

En oposición a la “oligarquía *whig*” los republicanos pensaban, en el fondo, tan sólo en cambiar una aristocracia corrupta por una aristocracia virtuosa. Esperanza vana, pues en todos los lugares el modo de vida moderno estaba liquidando la valorización de las cualidades honorables de una clase de “hombres buenos” con vocación, por ende, para ejercer las altas responsabilidades del gobierno. La propia aristocracia inglesa, con su apego a los cargos y pensiones, estaba tratando de mostrar que su autoproclamada honorabilidad ya no era una palabra vacía. Además de eso, un Estado coherente, ágil y unificado requiere de un gobierno de profesionales, dedicados exclusivamente al perfeccionamiento del arte de gobernar, y no de aficionados y diletantes, como los nobles, aunque éstos estuvieran totalmente a disposición del gobierno. Entre los republicanos, el énfasis en la “virtud” se hacía en detrimento de la competencia técnica y administrativa; pero el problema del gobierno es menos de carácter que de conocimiento.

La defensa de la democracia representativa hecha por James Mill (1773-1836) sigue, en líneas generales, el mismo raciocinio de Bentham, pero es enriquecida con argumentos de naturaleza más económica gracias a la continua cola-

boración del autor con David Ricardo (que se declaraba un benthamista en materia de reforma parlamentaria). Vale la pena rescatarla aquí, así sea brevemente ¹⁰.

Antes, es conveniente exponer el argumento contra el gobierno mixto. En el fondo, un gobierno en el que los tres “estates”, cada uno con un interés distinto, poseen el mismo peso en las decisiones independientemente de la fuerza numérica de cada uno, siempre será un gobierno en el que, para evitar la paralización, dos de ellos procurarán aliarse contra el tercero. Los intereses de la Corona y de los Lores, por regla general, se hallan mucho más próximos entre sí de lo que cualquiera de ellos con los Comunes. En consecuencia, el gobierno mixto es una forma de hacer predominar a la minoría sobre la mayoría. La minoría, en este caso, no gobernará teniendo en vista la utilidad general, sino contra ella. ¿Por qué? Por los siguientes motivos:

1) El equivalente económico de la búsqueda del placer y de la fuga del dolor es éste: los hombres buscan obtener el máximo de riqueza para sí (con todas las comodidades que la acompañan) con el mínimo esfuerzo posible. La gran fuente de riqueza es el trabajo y trabajo significa esfuerzo y dolor. ¿Cómo podemos, entonces, obtener el máximo de riqueza con el mínimo de trabajo? Haciendo que los otros trabajen para nosotros.

2) La sociedad está dividida en dos grupos fundamentales: los gobernantes y los gobernados. Los gobernantes siempre procuran actuar según sus propios intereses, lo que desde el punto de vista económico significa obtener el máximo de riqueza con el menor esfuerzo. E intentan hacerlo a partir de una posición privilegiada, a través de los puestos de poder que ocupan. ¿Cómo? Haciendo que los que no gobiernan trabajen para los que gobiernan y apropiándose de parte de la riqueza producida por aquellos a través de impuestos, préstamos con hipoteca de la recaudación pública, etc. Dependiendo de la forma de gobierno, esta tendencia se acrecienta incontroladamente o es debidamente limitada. En el primer caso lo que termina por ocurrir es el desaliento de los que trabajan para producir riqueza, en la medida en que de forma continua una parte importante de ella no queda en sus manos sino que es transferida a otras. El resultado final es la disminución, en vez del crecimiento, del volumen total de riqueza de la sociedad: menos comodidades, menos placer, menor felicidad. Lo opuesto de la utilidad general.

3) La alianza de la Corona con los Lores es el gobierno de la aristocracia, sin posibilidad de control efectivo por parte de los Comunes. Es, por lo tanto, el régimen político en el que los gobernantes tienen más oportunidades de llevar el principio del menor esfuerzo al paroxismo. Se trata de un gobierno opresivo y abiertamente en contra de la mayor felicidad del mayor número.

Como en Bentham, todo el problema consiste en encontrar medios para contener con razonable eficacia la tendencia de los gobernantes a vivir a costa de los

gobernados. Mill no encuentra otra salida más que la de alguna forma de democracia. El autor ve dos alternativas: la democracia directa, en la que los ciudadanos se dedican ellos mismos a gobernar, o la democracia representativa, en la que los ciudadanos no gobiernan, pero eligen a los que van a gobernarlos.

La primera alternativa resuelve el problema porque significa la virtual disolución de la diferencia entre gobernantes y gobernados: no habría un grupo con un interés distinto. Con todo, esta alternativa conspira contra la utilidad general. Siguiendo la terminología de los economistas clásicos, Mill distingue entre “trabajo productivo” y “trabajo improductivo”. El primero es el trabajo directamente orientado hacia la producción de “commodities” y representa un incremento de riqueza; el segundo es el trabajo necesario para administrar la producción de aquellas y representa una sustracción de riqueza. Pese a ello, resulta indispensable. Se trata de encontrar la mejor combinación de los dos: la mayor disponibilidad de trabajo productivo con el menor uso de trabajo improductivo. Así, la democracia directa es un gobierno en el que todos se involucran en las tareas de la administración pública -trabajo improductivo-, lo que requiere mucho tiempo, en perjuicio del trabajo productivo. En conclusión, la separación entre gobernantes y gobernados está más de acuerdo con la utilidad general, pues en este caso la mayoría se dedica al trabajo productivo mientras una minoría se ocupa *full time* de la administración.

La democracia representativa sería entonces la mejor combinación posible, aunque muy imperfecta, entre la necesidad de controlar a los gobernantes y el imperativo de aumentar continuamente el volumen total de riqueza de la sociedad. El argumento que demuestra que un electorado bastante más extenso que el de la época sería capaz de ejercer un control razonable sobre los gobernantes sigue, aproximadamente, al de Bentham. Hay, no obstante, una diferencia considerable con respecto a cuán extenso debe ser el sufragio. Basado en el principio de la “representación virtual de intereses” -los intereses de los niños y de las mujeres ya están representados por el voto del jefe de familia, los de las generaciones más nuevas por las generaciones más viejas, etc.-, Mill propone muchas más calificaciones para el derecho de voto (basado en la edad, sexo y, en cierta medida, en la propiedad) de las que Bentham estaría dispuesto a defender. Para este último, el sufragio masculino adulto es prácticamente irrestricto; las mujeres están excluidas simplemente por cuestiones tácticas, ya que plantear el tema en la agenda iría a dificultar todavía más la lucha por la extensión del sufragio; los iletrados reciben el mismo tratamiento sólo para estimularlos a alfabetizarse rápidamente; y los soldados y marineros porque las rígidas demandas de lealtad para con sus comandantes viciarían su participación ¹¹.

El criterio numérico siempre fue el caballo de batalla del y contra el benthamismo. Autores mucho más preocupados que Bentham por la defensa del liberalismo veían en este criterio una amenaza a los derechos individuales. John Stuart

Mill (1806-1873), quien en su juventud procurara ser un aplicado discípulo de Betham, encaró esta objeción con toda seriedad. El resultado fue un desvío considerable en la ruta del utilitarismo. El ensayo de este filósofo, que lleva el nombre de la escuela, es un enorme esfuerzo por reconciliar el principio de la utilidad reformulado con la noción de derecho natural. Aquí, los placeres son diferenciados cualitativamente y no sólo por su intensidad, duración, extensión, etc. (como querían Bentham y Mill padre). Existen placeres de orden “inferior”, los placeres corporales, y de orden “superior”, los placeres intelectuales. Los seres humanos están destinados al segundo tipo¹².

Las repercusiones de tal planteamiento se hacen sentir en la política: mecanismos de representación de minorías, mayor preocupación por la posibilidad de decisiones mayoritarias “injustas”, voto plural en vez de igualitario y un énfasis especial en los propósitos educativos del gobierno. La participación política, la ciudadanía activa, es vista como una de las formas privilegiadas de estimular el pasaje de los placeres corporales hacia los intelectuales. Un ideal de perfección se insinúa en el pensamiento de Stuart Mill bajo una curiosa combinación de liberalismo con republicanismo.

Bentham y James Mill sabían que los “privilegios” de los ciudadanos –especialmente el privilegio de la propiedad– serían blandidos contra la democracia. No tenían la menor duda de que la protección de la propiedad privada era una de las funciones esenciales del gobierno, de cualquier gobierno. Smithianos convencidos, pensaban que, en la medida en que los propietarios se concentraran seriamente en la búsqueda de la ganancia, el resultado no intencional sería el aumento de la riqueza general y, por lo tanto, también el beneficio de las “clases numerosas”. Así, propiedad y utilidad irían juntas.

Como los pobres desean ardientemente mejorar sus condiciones de existencia, mientras esta *esperanza* prevalezca sobre la envidia -lo que es enteramente plausible, pues en la “sociedad comercial” la abundancia tiene el don de aplacar el malestar generado por la desigualdad-, Bentham y Mill estaban seguros de que las propias clases populares harían de la democracia el gran baluarte de la propiedad.

Notas

1. La aproximación de facto entre estos intelectuales y el radicalismo inglés fue ampliamente demostrada por el que todavía hoy es considerado el estudio más completo sobre el utilitarismo: el libro de E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique* (versión inglesa: *The growth of philosophic radicalism*. Boston: Beacon Press, 1955). En el presente artículo nos gustaría apenas sugerir un vínculo interno, conceptual, entre las premisas filosóficas de los utilitaristas y las banderas políticas del radicalismo inglés.
2. Los textos citados aparecen en el primer capítulo de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Sigo aquí la traducción al portugués de la colección “Los Pensadores” (São Paulo: Abril Cultural, 1984).
3. Ver, entre otros estudios al respecto, el de J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton Univ Press, 1975).
4. En Aristóteles, la otra actividad intelectual por excelencia es la contemplación filosófica, considerada la más sublime de todas (ver el libro X de la *Ética a Nicómaco*). Ella no es ejercida en la *polis*, pero sólo la existencia de la comunidad política la hace posible. Existe sin embargo gran controversia entre los lectores de Aristóteles sobre la compatibilidad entre la vida política y la vida contemplativa.
5. Más adelante, en la *Introduction*, Bentham enumerará algunas variables que definen cómo puede hacerse una suma de placeres y de dolores: la suma es mayor o menor si los placeres comprendidos son más o menos intensos, más o menos duraderos en el tiempo, más o menos fértiles (esto es, si su fruición ahora da o no nacimiento a nuevas fruiciones en el futuro), más o menos extensos (comprendiendo mayor o menor número de individuos). Así, un placer más intenso ahora puede no ser el más duradero o el más fértil. De modo que un placer sentido más prolongadamente en el tiempo puede substituir con ventaja, en el cálculo de la felicidad, a un placer más intenso en el presente y por eso más corto. También, un placer que se extiende a más individuos puede substituir con ventaja a un placer más intenso que abarque un número menor de personas. De cualquier forma, Bentham nunca logró sugerir una manera de medir la intensidad del placer que permitiese hacer tales comparaciones.
6. Basado en la idea de que la pena es un dolor que sólo se justifica si produce un beneficio subsecuente que la compense, Bentham proyectó su tan execrado (por lo menos después de Foucault) *Panopticon*, el sistema presidiario que propuso al gobierno inglés, insistentemente y siempre sin éxito, para reeducar a los criminales.

7. La influencia de los *Essays* de Hume en la formulación de la crítica que se presenta a continuación ya fue destacada por diversos comentaristas de Bentham, y nada tenemos para agregar al respecto.

8. En líneas generales, el argumento que se presenta aparece en varios panfletos publicados en favor de la campaña por el sufragio universal masculino. Puede mencionarse, entre otros, el *Plan of Parliamentary Reform, in the form of a catechism... showing the necessity of radical, and the inadequacy of moderate, reform*. Una presentación más sistemática y rigurosa puede encontrarse en el *Constitutional Code*, libro publicado póstumamente (en *The Works of Jeremy Bentham*, ed. J. Bowring. Nova York: Russell & Russell, 1962).

9. Para un comentario más extenso sobre esta cuestión, ver N. L. Rosenblum, *Bentham's Theory of the Modern State*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ Press, 1978.

10. El texto en que nos apoyamos para formular los comentarios abajo expuestos es *An essay on government*. Indianapolis: Bobbs-Merril, 1955.

11. Ver Halévy, *op.cit.*, pp.416-7.

12. Ver *Utilitarismo* (Londres: Everyman, 1993). Cap.2.

*Filosofía política y crítica
de la sociedad burguesa:
el legado teórico de Karl Marx*

⇐ Atilio A. Boron*

I. A modo de introducción

Sólo los espíritus más ganados por el fanatismo o la ignorancia se atreverían a disputar el aserto de que Marx fue uno de los más brillantes economistas del siglo XIX, un sociólogo de incomparable talento y amplitud de conocimientos y uno de los filósofos más importantes de su tiempo. Pocos, muy pocos, sin embargo, se atreverían a decir que Marx también fue uno de los más significativos filósofos políticos de la historia. Parece conveniente, en consecuencia, dar comienzo a esta revisión de la relación entre Marx y la filosofía política tratando de descifrar una desconcertante paradoja: ¿por qué razón abandonó Marx el terreno de la filosofía política –campo en el cual, con su crítica a Hegel, iniciaba una extraordinaria carrera intelectual– para luego migrar hacia otras latitudes, principalmente la economía política?

La pregunta es pertinente porque, como decíamos, en nuestra época es harto infrecuente referirse a Marx como un filósofo político. Muchos lo consideran como un economista (“clásico”, hay que aclararlo) que dedicó gran parte de su vida a refutar las enseñanzas de los padres fundadores de la disciplina -William Petty, Adam Smith y David Ricardo- desarrollando a causa de ello un impresio-

* Profesor titular regular de Teoría Política y Social I y II, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Secretario Ejecutivo de Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

nante sistema teórico. Otros, un sociólogo que “descubrió” las clases sociales y su lucha, algo que el propio Marx descartara en famosa carta a Joseph Weidemyer. No pocos dirán que se trata de un filósofo, materialista para más señas, empeñado en librar interminables batallas contra los espiritualistas e idealistas de todo cuño. Algunos dirán que fue un historiador, como lo atestigua, principalmente y entre muchos otros escritos, su prolija crónica de los acontecimientos que tuvieron lugar en Francia entre 1848 y 1851. Casi todos lo consideran, siguiendo a Joseph Schumpeter, como el iracundo profeta de la revolución. Marx fue, en efecto, todo esto, pero también mucho más que esto: entre otras cosas, un brillante filósofo político. Siendo así, ¿cómo explicar esa sorprendente mutación de su agenda intelectual, que lo llevó a abandonar sus iniciales preocupaciones intelectuales para adentrarse, con apasionada meticulosidad, en el terreno de la economía política? ¿Cómo se explica, en una palabra, su “deserción” del terreno de la filosofía política? ¿Regresó a ella o no? Y en caso de que así fuera, ¿tiene Marx todavía algo que decir en la filosofía política, o lo suyo ya es material de museo? Estas son las preguntas que trataremos de responder en nuestro trabajo.

Un diagnóstico concurrente

Estos interrogantes parecen ser particularmente trascendentes dado que existen dos opiniones, una procedente del propio campo marxista y otra de fuera de sus fronteras, que confluyen en afirmar la inexistencia de la teoría política marxista. De donde se desprendería, en consecuencia, la futilidad de cualquier tentativa de recuperar el legado marxiano. El famoso “debate Bobbio”, lanzado a partir de un par de artículos que el filósofo político turinés publicara en 1976 en *Mondoperaio*, proyectó desde el peculiar ángulo “liberal socialista” de Bobbio el viejo argumento acerca de la inexistencia de una teoría política en Marx, posición ésta que fue rechazada por quienes en ese momento eran los principales exponentes del marxismo italiano, tales como Umberto Cerroni, Giacomo Marramao, Giuseppe Vacca y otros. (Bobbio, 1976) Curiosamente, la crítica bobbiana inspirada en la tradición liberal –de un liberalismo desconocido en tierras americanas, democrático y por momentos radical, como el de Bobbio– se emparentaba con la postura del “marxismo oficial”, de estirpe soviética, y algunos extraños aliados. Los partidarios de esta tesis no rechazaban por completo la existencia de una filosofía política en Marx –algo que hubiera atentado irreparablemente contra su concepción dogmática del marxismo– pero sostenían que su relevancia en el conjunto de la obra de Marx era del todo secundaria. En el fondo, la “verdadera” teoría política del marxismo se hallaba presente en ese engendro intelectual anti-marxista y anti-leninista que se dio a conocer con el nombre de “marxismo-leninismo.” No deja de ser una ironía que el “marxismo oficial” –¡verdadera *contradictio in adjectio* si las hay!– suscribiera íntegramente la tesis de uno de los más lúcidos teóricos neoconservadores, Samuel P. Huntington, cuando afirmara

que “en términos de la teoría política del marxismo... Lenin no fue el discípulo de Marx sino que éste fue el precursor de aquél.” (Huntington, 1968: p. 336)

Una versión mucho más sutil de la tesis elaborada por los oscuros académicos soviéticos fue adoptada por intelectuales de dudosa afinidad con los burócratas de la Academia de Ciencias de Moscú. Entre ellos sobresale Lucio Colletti, un brillante teórico marxista italiano que en los noventa habría de terminar tristemente su trayectoria intelectual poniéndose al servicio de Silvio Berlusconi y su reaccionaria *Forza Italia*. En un texto por momentos luminoso y en otros decepcionante Colletti, concluye su desafortunada comparación entre Rousseau y Marx diciendo que:

“la verdadera *originalidad* del marxismo debe buscarse más bien en el campo del análisis social y económico, y no en la teoría política. Por ejemplo, incluso en la teoría del estado, contribución realmente nueva y decisiva del marxismo, habría que tener en cuenta la base económica para el surgimiento del estado y (consecuentemente) de las condiciones económicas necesarias para su liquidación. Y esto, desde luego, va más allá de los límites de la teoría política en sentido estricto.” (Colletti, 1977: p. 148) [énfasis en el original].

En esta oportunidad queremos simplemente dejar constancia de la radicalidad del planteamiento de Colletti, sin discutir por ahora la sustancia de sus afirmaciones. La exposición que haremos en el resto de este capítulo se encargará por sí sola de refutar sus tesis principales. De momento nos limitaremos a señalar la magnitud astronómica de su error cuando sostiene, en el pasaje arriba citado, que la problemática económica del surgimiento y eventual liquidación del estado es un tema que trasciende “los límites de la teoría política en sentido estricto.” Como veremos más adelante, el solo planteamiento de la cuestión desde una perspectiva que escinde radicalmente lo económico de lo político no puede sino conducir al grosero error de apreciación en que cae Colletti. Porque, en efecto, ¿cuál es la tradición teórica que considera a los hechos de la vida económica como “externos” a la política? El liberalismo, más no así el marxismo. Ergo: Colletti desestima esa contribución “nueva y decisiva del marxismo”, la teoría del estado, desde una tradición como la liberal cuyo punto de partida es la reproducción, en el plano de la teoría, del carácter fetichizado e ilusoriamente fragmentario de la realidad social. Al aceptar las premisas fundantes del liberalismo, Colletti coherentemente, concluye que todo lo que remita al análisis de las vinculaciones entre el estado y la vida económica o, dicho con más crudeza, entre dominación y explotación, queda fuera de la teoría política “en sentido estricto”. Al hacer suyo el axioma crucial del liberalismo, la separación entre economía y política, Colletti queda encerrado en el callejón sin salida de dicha tradición teórica con todos sus bloqueos y puntos ciegos.

Foucault, Althusser y la “leyenda de los dos Marx”

Adolfo Sánchez Vázquez recuerda con justeza la diversidad de teóricos que cuestionaron la existencia de una teoría del estado, o del poder político, en Marx. (Sánchez Vázquez, 1989: p. 4) Para Michel Foucault, por ejemplo, Marx es ante todo y casi exclusivamente un teórico de la explotación y no del poder, cuya capilaridad y dispersión por todo el cuerpo social, cuya “microfísica”, en una palabra, habría pasado desapercibida a la mirada de Marx, más concentrada en los aspectos estructurales. (Foucault, 1978; 1979). Para Foucault la naturaleza reticular del poder torna fútil cualquier tentativa de identificar un *locus* estratégico y privilegiado del mismo. Contrariamente a la abrumadora evidencia que comprueba los alcances extraordinarios del proceso de “estatalización” de la acumulación capitalista en nuestros días, en la visión de Foucault se trataría de una red que no se localiza en ninguna parte en especial, ni siquiera en el estado o en sus aparatos represivos. (Boron, 1997: pp. 163-174) Lo interesante del caso es que, pese a su vocación contestataria, el panpoliticismo de Foucault remata en una concepción teórica que consagra la inmanencia y omnipotencia absoluta del poder así concebido, con independencia de las relaciones de producción y la explotación de clase. Tal como lo señala Sánchez Vázquez en otro de sus trabajos, en la construcción foucaultiana se disuelven por completo los nexos estructurales que ligan a esta red de micro-poderes con las relaciones de producción. De este modo se pierde de vista la naturaleza de clase que informa al poder social y su imbricación en la lucha de clases, a la vez que se hace caso omiso del papel central que el estado capitalista desempeña como supremo “organizador” de la red de relaciones de poder mediante la cual la clase dominante asegura su predominio. (Sánchez Vázquez, 1985: pp.113-5)

Aparte de Colletti, el filósofo hispano-mexicano identifica a Louis Althusser como uno de los principales impugnadores del supuesto vacío teórico-político que caracteriza la obra de Marx. Según nuestro entender, tanto el maestro como sus discípulos cayeron víctimas de una falacia crucial de la empresa althusseriana: la introducción de una inconducente dualidad en la herencia teórica de Marx. Según Althusser hay dos Marx y no uno: el “humanista e ideológico” de la juventud, que es el Marx que esboza su crítica a las categorías centrales de la filosofía política hegeliana, y el Marx “marxista” de la madurez. El primero es “prescindible”, mientras que el segundo es fundamental. Es en la fase “científica” cuando Marx se convierte en “marxista” y culmina luminosamente su análisis del capitalismo. Como veremos más adelante, la interpretación althusseriana contradice explícitamente la visión del propio Marx maduro sobre su derrotero intelectual, detalle éste que los althusserianos pasan alegremente por alto. En este sentido, pocos pueden igualar a Nicos Poulantzas en la externalización de este lamentable equívoco. Como fiel discípulo de su desorientado maestro, Poulantzas escribió ¡nada menos que en un libro dedicado a la teoría política marxista!, que

“ ... la problemática original del marxismo... es una ruptura en relación con la problemática de las obras de juventud de Marx ... (que) se dibuja a partir de *La Ideología Alemana*, texto de ruptura que contiene aún numerosas ambigüedades. Esa ruptura significa claramente que Marx ya se hizo marxista entonces. Por consiguiente, señálemoslo sin dilación, de ningún modo se tomará en consideración lo que se ha convenido en llamar obras de juventud de Marx, salvo a título de comparación crítica... para descubrir las supervivencias ‘ideológicas’ de la problemática de juventud en las obras de madurez.” (Poulantzas, p. 13)

La consecuencia de esta desafortunada escisión fue la desvalorización, cuando no el completo abandono, de la obra teórico-política del joven Marx y la concentración exclusiva en las obras del Marx maduro, de carácter eminentemente económico, dándose así nacimiento a la “leyenda de los dos Marx”, como dice Cerroni. (Cerroni, 1976: p. 26) El visceral rechazo de Poulantzas –un refinado teórico que no pudo neutralizar el dogmatismo althusseriano que tantos estragos hiciera en el pensamiento marxista– al legado teórico del joven Marx suena escandaloso en nuestros días, al igual que esa deplorable separación entre un Marx “ideológico” y un Marx “científico”. Ecos lejanos y transmutados del estructuralismo althusseriano se oyen también, en las dos últimas décadas, en la obra de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y, en general, los exponentes del así llamado “pos-marxismo”, empeñados en señalar las insuficiencias teóricas de todo tipo que socavarían irreparablemente la sustentabilidad del marxismo y tornan necesario construir un edificio teórico que lo “supere”. (Laclau y Mouffe, 1987: pp. 4-5) Es evidente que para esta corriente la “superación” del marxismo es un asunto de ingeniosidad retórica, y que se resuelve en el terreno del arte del bien decir. De donde se sigue que, por ejemplo, la “superación” del tomismo nada tuvo que ver con la descomposición del régimen feudal de producción sino con la diabólica superioridad de las argumentaciones de los contractualistas. Es indudable que el marxismo habrá de ser superado, pero esto no ocurrirá como consecuencia de su derrota en la liza de la dialéctica argumentativa sino como resultado de la desaparición de la sociedad de clases. Su definitiva “superación” no es un problema que se resuelva en el plano de la teoría sino en la práctica histórica de las sociedades.

La crítica de Norberto Bobbio

Para resumir: de todas las críticas dirigidas a la teoría marxista de la política, la que plantea Bobbio es, de lejos, la más interesante y sugerente. El filósofo italiano parte de la siguiente constatación:

“la denunciada y deplorada inexistencia, o insuficiencia, o deficiencia, o irrelevancia de una ciencia política marxista, entendida como la ausencia de una teoría del estado socialista o de democracia socialista como alternativa a la

teoría o, mejor, a las teorías del Estado burgués y de la democracia burguesa.” (Bobbio: 1976, p.1) (traducción nuestra)

Tres son las causas que, a su juicio, originan este vacío en el marxismo. En primer lugar el interés predominante, casi exclusivo, de los teóricos marxistas por el problema de la conquista del poder. La reflexión teórico-política de Marx, así como la de sus seguidores, era de carácter teórico y práctico a la vez y no meramente contemplativa, y se hallaba íntimamente articulada con las luchas del movimiento obrero y los partidos socialistas por la conquista del poder político. En consecuencia, la obra marxiana no podía ser ajena a esta realidad, sobre todo si se tiene en cuenta que casi hasta finales del siglo pasado la premisa indiscutida de las diversas estrategias políticas de los partidos de izquierda era la inminencia de la revolución. En segundo término, el carácter transitorio y fugaz del Estado socialista, concebido como una breve fase en donde la dictadura del proletariado acometería las tareas necesarias para crear las bases materiales requeridas para efectivizar el autogobierno de los productores, es decir, el “no-estado” comunista. A estas dos explicaciones, que Bobbio había anticipado pocos años antes en otros escritos, agrega en el texto que estamos analizando una tercera: el “modo de ser marxista” en el período histórico posterior a la Revolución Rusa y, sobre todo, la segunda guerra mundial. Si en el pasado, observa nuestro autor, podía hablarse de “un marxismo” de la Segunda Internacional, y después de otro más momificado aún, “el marxismo” de la Tercera Internacional, “no tendría sentido alguno hablar de un marxismo de los años cincuenta, sesenta o setenta.” (Bobbio, 1976: p.2) Bobbio señala con razón que la aparición de estos “muchos marxismos” (el “marxismo oficial” de la URSS, el trotskismo, la escuela de Frankfurt, la escuela de Budapest, la relectura sartreana, la versión estructuralista de Althusser y sus discípulos, el marxismo anglosajón, etc.) vino acompañada por el surgimiento de una nueva escolástica animada por un furor teológico sin precedentes, cuyo resultado fue avivar estériles polémicas poco conducentes al desarrollo teórico. A sus ojos, esta pluralidad de lecturas e interpretaciones del marxismo no necesariamente significa algo malo en sí mismo, mucho menos un escándalo, sino que debería ser interpretada como un “signo de vitalidad”. Claro que, comenta el filósofo italiano, una de las consecuencias perversas de esta pluralidad ha sido la proliferación de reyertas ideológicas que desgastaron las energías intelectuales de los marxistas en inútiles controversias como, por ejemplo, aquella acerca de si el marxismo es un historicismo o un estructuralismo.

El resultado de esta situación es lo que Bobbio denomina “el abuso del principio de autoridad”, esto es, la tendencia a regresar indefinidamente al examen de lo que Marx dijo, o se supone que dijo o quiso decir, en lugar de examinar a la luz del marxismo a las instituciones políticas de los estados contemporáneos, sean éstos capitalistas o socialistas. El escolasticismo terminó por reemplazar al “análisis concreto de la realidad concreta”, como decía Lenin, y la exégesis de los textos fundamentales a la investigación y la crítica histórica. La consecuencia de este extravío ha sido el estancamiento teórico del marxismo.

Cabe recordar que este diagnóstico coincide en lo fundamental con el que, en ese mismo año, hiciera Perry Anderson en sus *Considerations on Western Marxism*. (Anderson, 1976) Según el teórico británico, a partir del fracaso de la revolución en Occidente y de la consolidación del estalinismo en la URSS la reflexión teórica marxista se aleja rápidamente del campo de la economía y la política para refugiarse en los intrincados laberintos de la filosofía, la estética y la epistemología. La única gran excepción de este período es, claro está, Antonio Gramsci. La indiferencia ante las exigencias de la coyuntura y la constitución de un saber filosófico centrado en sí mismo son los rasgos distintivos del “marxismo occidental”, un marxismo transmutado en una escuela de pensamiento, y en el cual el nexo inescindible entre teoría y praxis propuesto por sus fundadores se disuelve completamente. La teoría se convierte en un fin en sí misma y da paso al “teoreticismo”, la famosa Tesis Onceava sobre Feuerbach que invitaba a los filósofos a transformar el mundo queda archivada, y el marxismo se transforma en un inofensivo saber académico, una corriente más en la etérea república de las letras.

¿Cuál es la conclusión a la que llega Bobbio en su ensayo? No demasiado diferente a la de Colletti, por cierto. Leamos sus propias palabras: la teoría política de Marx...

“constituye una etapa obligada en la historia de la teoría del Estado moderno. Luego de lo cual debo decir, con la misma franqueza, que nunca me parecieron de igual importancia las famosas, las demasiado famosas, indicaciones que Marx extrajo de la experiencia de la Comuna y que tuvieron la fortuna de ser luego exaltadas (pero nunca practicadas) por Lenin.” (Bobbio, 1976: p. 16)

Nos parece que más allá de los méritos que indudablemente tiene el diagnóstico bobbiano sobre la parálisis teórica que afectara al marxismo durante buena parte de este siglo, su conclusión no le hace justicia a la profundidad del legado teórico-político de Marx.¹ Claro está que nuestro rechazo al sofisticado “ninguismo” que Bobbio hace de aquél no debería llevarnos tan lejos como para adherir a una tesis que se sitúa en las antípodas y que sostiene, a nuestro saber de manera equivocada, que “(L)a auténtica originalidad de la obra de Marx y Engels debe buscarse en el campo político, y no en el económico o en el filosófico.” (Blackburn, 1980: p. 10) Afirmación sin duda excesiva, y que difícilmente su autor repetiría hoy, pero que expresa la reacción ante una tan injusta como inadmisiblemente descalificación de la teoría política de Marx. El problema que plantea esta cita de Blackburn proviene no tanto de la orientación de su pensamiento como de la radicalidad de su respuesta. Sin menospreciar la originalidad de la obra teórico-política de Marx, nos parece que la teorización que se plasma en *El Capital* (la teoría de la plusvalía; la del fetichismo de la economía capitalista; la de la acumulación originaria, etc.) se encuentra mucho más desarrollada y sistematizada

que la que advertimos en sus reflexiones políticas. Si a ésta Marx le dedicó los turbulentos años de su juventud, a la economía política le cedió los veinticinco años más creativos de su madurez intelectual.

La supuesta excentricidad de Hegel

Bobbio señaló, y no le falta algo de razón, que la preponderante, casi exclusiva dedicación del Marx filósofo político a Hegel –comprensible si se tienen en cuenta las circunstancias biográficas e históricas que dieron origen a la crítica del joven Marx– y su apenas ocasional referencia a la obra de las cumbres del pensamiento filosófico-político del liberalismo, como John Stuart Mill, Jeremy Bentham, Benjamin Constant, Montesquieu y Alexis de Tocqueville, situaron su reflexión lejos del lugar central en el debate realmente importante que la burguesía había instalado en la Europa del Siglo XIX y que no giraba en torno a las excentricidades hegelianas del “Estado ético” sino sobre las posibilidades y límites del utilitarismo, es decir, de la expansión ilimitada de los derechos individuales, las fuerzas del mercado y la sociedad civil. En sus propias palabras,

“Ya suscita alguna sospecha el hecho de que la teoría burguesa de la economía sea inglesa (o francesa) y que la teoría política sea alemana; o el hecho de que la burguesía inglesa (o francesa) haya elaborado una teoría económica congruente con su idealidad, *vulgo* sus intereses, y le haya confiado la tarea de elaborar una teoría del Estado a un profesor de Berlín, esto es, de un Estado económica y socialmente atrasado con respecto a Inglaterra y Francia. Marx sabía muy bien lo que no saben más ciertos marxistas: que la filosofía de la burguesía era el utilitarismo y no el idealismo (en *El Capital* el blanco de sus críticas es Bentham y no Hegel) y que uno de los rasgos fundamentales y verdaderamente innovadores de la revolución francesa era la proclamación... de la igualdad ante la ley... en cuya base se encuentra una teoría individualista y atomística de la sociedad que Hegel refuta explícitamente...” (Bobbio, 1976: p. 8) (traducción nuestra)

Si hemos reproducido *in extenso* esta crítica bobbiana es a causa de su riqueza y su profundidad y, por otra parte, como producto de nuestra convicción de que el marxismo como filosofía política debe necesariamente confrontar con los exponentes más elevados de su crítica. Por eso quisiéramos hacer algunas observaciones en relación con lo que Bobbio plantea más arriba, y que tienen como eje su apreciación del papel de Hegel en la filosofía política burguesa. Es cierto que fuera de Alemania nadie discutía, al promediar el siglo XIX, si el Estado era o no la esfera superior de la eticidad o el representante de los intereses universales de la sociedad. La agenda de la política de los estados capitalistas tenía otras prioridades: la reafirmación de los derechos individuales, el estado mínimo, la separación de poderes, las condiciones que asegurasen una democratización sin peligros

para las clases dominantes, la relación estado/mercado, entre otros temas, y la agenda teórica de la filosofía política no era ajena a estas prioridades.

Pero creemos que Bobbio exagera su argumento cuando minimiza la importancia de Hegel, porque si bien su teoría no representa adecuadamente la ontología de los estados capitalistas, no por ello deja de cumplir una importantísima función ideológica que el descarnado planteamiento de los utilitaristas deja vacante: la de presentar al Estado –al Estado burgués y no a cualquier Estado– como la esfera superior de la eticidad y de la racionalidad, como el ámbito donde se resuelven las contradicciones de la sociedad civil. En suma, un Estado cuya “neutralidad” en la lucha de clases se materializa en la figura de una burocracia omnisciente y aislada de los sórdidos intereses materiales en conflicto, todo lo cual lo faculta para aparecer como el representante de los intereses universales de la sociedad y como la encarnación de una juridicidad despojada de toda contaminación clasista. Si el utilitarismo en sus distintas variantes representa el rostro más salvaje del capitalismo, su “darwinismo social” que exalta los logros del individualismo más desenfrenado y condena a los “socialmente ineptos” a la extinción, el hegelianismo expresa, en cambio, el rostro civilizado del modo de producción al exhibir un Estado que flota por encima de los antagonismos de clase, que sólo atiende a la voluntad general y que desestima los intereses sectoriales. En términos gramscianos podríamos decir que mientras el utilitarismo, epitomizado en la figura del *homo economicus*, proveía los fundamentos filosóficos a la burguesía en cuanto clase dominante, el hegelianismo hizo lo propio cuando esa misma burguesía se lanzó a construir su hegemonía.

Por consiguiente, no es poca cosa que Marx haya tenido la osadía de desenmascarar esta función ideológica del hegelianismo en su crítica juvenil. Pese al retraso alemán, o tal vez a causa de eso mismo, Hegel percibió con más profundidad que sus contrapartes francesas e inglesas las tareas políticas e ideológicas fundamentales que el Estado debía desempeñar en la nueva sociedad, tareas que no podían ser cumplidas ni por los mercados ni por la sociedad civil. La lógica destructiva del capitalismo, basada en la potenciación de los apetitos individuales y del egoísmo maximizador de ganancias, requiere de un Estado fuerte, no por casualidad presente en todos los capitalismos desarrollados, para evitar que aquella termine sacrificando a la sociedad toda en aras de la ganancia del capital. Hegel es, precisamente, quien teoriza sobre esta necesidad olímpicamente soslayada por los clásicos del liberalismo político. Por eso Hegel es, tal cual acota correctamente Hans-Jürgen Krahl, “el pensador metafísico del capital..., el disfraz idealista y metafísico del régimen capitalista de producción.” (Krahl, p. 27)

Por otra parte podría alegarse, en defensa de Marx y como un importante correctivo a las tesis bobbianas, que éste tenía pensado dedicarse al tema y revisar la obra de los filósofos políticos ingleses y franceses en una fase posterior de su crítica al capitalismo. Recordemos simplemente el contenido de su programa de

trabajo, esbozado en la “Introducción General a la Crítica de la Economía Política / 1857” en donde el estudio del Estado y la política –es decir, a la filosofía política– era el paso siguiente a su extenso periplo por la economía política y que fuera lamentablemente tronchado por su muerte. (Marx, 1974: p. 66; Cerroni, 1976: 23-7) Es importante notar aquí que estamos hablando de una “vuelta” frustrada y no de una “ida”. Contrariamente a lo sostenido por los althusserianos, Marx tenía planteado retornar a la filosofía política, de la cual había partido, y no acudir por primera vez a ella una vez agotadas sus exploraciones en el terreno de la economía política. En un texto escrito cuando apenas contaba con veintiséis años, el joven Marx ya anticipaba las principales destinaciones de su itinerario teórico cuando con extraordinaria lucidez advertía que “la crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política.” (Marx, 1967: p. 4) Pocos meses después reafirmaba este proyecto cuando en el “Prefacio” de los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* Marx anuncia al lector que:

“Me propongo, pues, publicar mi crítica del derecho, de la moral, de la política, etcétera, en una serie de folletos independientes; y por último, en un trabajo separado, trataré de exponer el todo en su interconexión, mostrando las relaciones entre las partes y planteando una crítica al tratamiento especulativo de este material. Esta es la razón por la cual, en el presente trabajo, las relaciones de la economía política con el estado, el derecho, la moral, la vida civil, etcétera, sólo serán abordadas en la medida en que la propia economía política se aboca al estudio de estos temas.” (Marx, 1964: p. 63) (traducción nuestra)

Como sabemos, Marx apenas pudo construir los cimientos de esta gigantesca empresa teórica. Su marcha se detuvo a poco de comenzar a escribir el capítulo 52 del tercer tomo de *El Capital*, precisamente cuando iniciaba el abordaje del tema de las clases sociales. Se trata, por lo tanto, de un proyecto inacabado, pero tanto sus lineamientos generales como el diseño de su arquitectura teórica son suficientes para seguir avanzando en su construcción.

II. La crítica a la filosofía política hegeliana

El punto de partida de toda esta reflexión lo ofrece el análisis del significado de la política para Marx: su esencia como actividad práctica y su significado en el conjunto de la vida social. Como se recordará, Marx comienza su proyecto teórico precisamente con una crítica al Estado, la política y el derecho, misma que se refleja en diversos escritos juveniles tales como “La cuestión judía”, la *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, la “Introducción” a dicho texto (publicada originariamente en los Anales Franco-Alemanes, en 1844) y varios otros escritos menos conocidos, como “Notas críticas sobre ‘El Rey de Prusia y la refor-

ma social. Por un prusiano”, para culminar en el voluminoso texto escrito junto con Friedrich Engels en el otoño belga de 1845, *La Ideología Alemana*.²

Tres tesis fundamentales

En estos textos críticos del estado y la política, que en su obnubilación teórica Althusser y sus discípulos repudiaron por ser “pre-marxistas”, el joven Marx sostiene tres tesis que habrían de escandalizar a la filosofía política “bien pensante” hasta nuestros días:

(a) en primer lugar que, tal como lo plantea en la “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, es necesario pasar de la crítica del cielo a la crítica de la tierra. En este tránsito, “(l)a crítica de la religión es, por tanto, en germen, la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad.” (Marx. 1967: p. 3) Sería difícil exagerar la importancia y la actualidad de esta tesis, toda vez que aún hoy encontramos que el saber convencional de la filosofía política en sus distintas variantes –el neo-contractualismo, el comunitarismo, el republicanismo y el libertarianismo– persiste obstinadamente en volver sus ojos hacia el cielo diáfano de la política con total prescindencia de lo que ocurre en el cenagoso suelo de la sociedad burguesa. Así, se construyen bellos argumentos sobre la justicia, la identidad y las instituciones republicanas sin preocuparse por examinar la naturaleza del “valle de lágrimas” capitalista sobre el cual deben reposar tales construcciones.

(b) la filosofía tiene una “misión”, una tarea práctica inexcusable y de la que no puede sustraerse apelando a la mentira autocomplaciente de su naturaleza contemplativa. La célebre Tesis Onceava sobre Feuerbach no hace sino acentuar aún más esta necesidad imperiosa de dejar de simplemente pensar el mundo para pasar a transformarlo sin más demora. La misión de la filosofía es desenmascarar la auto-enajenación humana en todas sus formas, sagradas y seculares. Para ello la teoría debe convertirse en un poder material, lo que exige que sea capaz de “apoderarse” de la conciencia de las masas. Para esto, la teoría debe ser “radical”, es decir, ir al fondo de las cosas. (Marx. 1967: pp. 9-10) Un fondo que en el joven Marx era de carácter antropológico, “el hombre mismo”, pero que a lo largo de su trayectoria intelectual habría de perfilarse, nítidamente, en el Marx maduro, en su naturaleza estructural. El fondo de las cosas estaría, de ahí en más, constituido por la estructura de la “sociedad burguesa.”

(c) por último, la constatación de que en las sociedades clasistas la política es, por excelencia, la esfera de la alienación, y en cuanto tal espacio privilegiado de la ilusión y el engaño. La razón de esta condena es fácil de advertir: Hegel había exaltado al Estado a la increíble condición de “ser la marcha de Dios en el mundo”, un exceso que ni siquiera un pensador tan “estatalis-

ta” como Hobbes habría osado imaginar. (Hegel, 1967: p. 279) En el sistema hegeliano, contra el cual se rebela precozmente el joven Marx, el Estado era la esfera del altruismo universal y el ámbito en el cual se realizan los intereses generales de la sociedad. En consecuencia, la política aparecía en Hegel nada más ni nada menos que como la intrincada fisiología de una institución concebida como un Dios secular y a la cual debemos no sólo obedecer sino también venerar. (Hegel, 1967: p. 285)

La verdad contenida en estas tres tesis, cruciales en el pensamiento del joven Marx, fue ratificada, por si hiciera falta, por sus experiencias personales. Confrontado con la dura realidad que le planteaba su condición de editor de la Nueva Gaceta Renana, una revista de la intelectualidad liberal alemana, el joven Marx pudo constatar desde el vamos cómo la supuesta universalidad del Estado prusiano era una mera ilusión y que el Estado “realmente existente” –no el postulado teóricamente por Hegel sino aquél con el cual él tenía que habérselas “aquí y ahora”– era en realidad un dispositivo institucional puesto al servicio de intereses económicos bien particulares.

De haber estado vivo, Hegel seguramente le habría observado a su joven crítico que ése que Marx tan justamente apuntaba con su crítica “no era un verdadero Estado sino una sociedad civil disfrazada de Estado”. (Hegel, p. 156; 209-212) A lo cual Marx seguramente habría replicado con palabras como éstas: “Distinguido Maestro. El Estado que Ud. ha concebido en su teoría es de una belleza sin par y segura garantía para la consecución de la justicia en este mundo. El único problema es que el mismo sólo existe en su imaginación. Los Estados ‘realmente existentes’ poco o nada tienen que ver con el que surge de sus estipulaciones teóricas. Ud. señala, correctamente en uno de los apéndices de su *Filosofía del Derecho*, que los Estados que obran de otro modo, es decir, los que subordinan el logro de los intereses universales a la satisfacción de los intereses particulares de ciertos grupos y clase sociales, no son verdaderos Estados sino simples sociedades civiles disfrazadas de Estados. Créame cuando le digo que lamento tener que informarle que todos los Estados conocidos han demostrado una irresistible vocación por disfrazarse. ¿O cree Ud. que el Rey de Prusia representa algo más que una alianza entre nuestros decadentes y ridículos Junkers y la timorata burguesía industrial alemana? ¿O piensa Ud. que el Zar de todas las Rusias, y su Estado, representan otra cosa que los intereses de la aristocracia terrateniente más bárbara y corrupta de Europa? ¿O creería, por ventura, que la Reina Victoria sintetiza en su persona los intereses del conjunto del pueblo inglés y no los intereses exclusivos y particulares de la City londinense y los manufactureros británicos, desesperados por establecer el imperio del libre comercio para sojuzgar al mundo entero con su superioridad industrial y financiera?”

Una vez comprobado el carácter irremisiblemente clasista de los Estados y certificada la invalidación del modelo hegeliano del “Estado ético, representante

del interés universal de la sociedad”, el joven Marx se abocó a la tarea de explicar las razones del extravío teórico de Hegel. ¿Qué fue lo que hizo que una de las mentes más lúcidas de la historia de la filosofía incurriera en semejante error? Simplificando un razonamiento bastante más complejo diremos que la respuesta de Marx se construye en torno a este argumento: que si en Hegel la relación “Estado/sociedad civil” aparece invertida, esto no es a causa de un vicio de razonamiento sino que obedece a compromisos epistemológicos más profundos cuyas raíces se hunden en el seno mismo de la sociedad burguesa, como años más tarde tendría ocasión de argumentar Marx al examinar el problema del fetichismo de la mercancía. En su crítica juvenil a la inversión se notan las influencias ejercidas por Ludwig Feuerbach, quien en 1841 había conmovido al mundo intelectual alemán al publicar poco antes de que Marx iniciara su crítica al sistema hegeliano *La Esencia del Cristianismo*. En dicho libro Feuerbach afirma que contrariamente a lo que sostiene la religión no es Dios quien crea a los hombres sino que son éstos los que en su alienación crean a aquél. Siendo esto así, de lo que se trata, habría de concluir un atento lector como el joven Marx, es de invertir la relación establecida por la religión, o el derecho burgués, para encontrar la verdad de las cosas.

Claro está que, pese a su juventud, Marx no se contentaba sólo con eso. Si la mera inversión satisfacía el espíritu crítico de Feuerbach, no ocurría lo mismo con el joven filósofo de Tréveris, quien sentía la necesidad de ir más allá en el camino de la explicación. Para ello contaba con las armas que le ofrecía la dialéctica hegeliana, pero éstas requerían un ulterior refinamiento antes de poder ser efectivamente usadas como “las armas de la crítica”. Hegel había aportado algunas ideas centrales que servían como importantísimo punto de partida: en primer lugar, la noción –revolucionaria en la historia de la filosofía, dominada por un espíritu contemplativo– de que las ideas se realizan en la historia y de que no existe un hiato insalvable entre el mundo material y el mundo de las ideas filosóficas. El ser y el deber ser pueden juntarse y las “armas de la crítica” (junto a la “crítica de las armas”) son instrumentos fundamentales en la transformación del mundo, devenida ahora en la verdadera e inexcusable misión de la filosofía.

Génesis de la “inversión hegeliana” e inicio del tránsito de la filosofía a la economía política

Por lo tanto, para el joven Marx no bastaba con afirmar que el hombre crea a su Dios sino que era necesario decir por qué procede de tal modo, y cómo lo hace. De la misma manera, tampoco se contentaba Marx con invertir la relación Estado/sociedad civil postulada por Hegel, dando así comienzo a un programa de crítica teórica y práctica al que le habría de dedicar el resto de su vida, y que, como veíamos más arriba, quedaría inconcluso.³ “Ir más allá” significaba, en gran medida gracias a la invalorable aportación intelectual de Engels, adentrarse en el

nuevo sendero abierto por Adam Smith y otros economistas clásicos al fundar la economía política. Si Marx, en la “Introducción” de su crítica a Hegel, había dicho que “(s)er radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo” (Marx, 1967a: p. 10), establecido ya el contacto con la nueva ciencia Marx diría que la radicalidad de una crítica social exige ir más allá del hombre abstracto, y que para comprender al hombre situado es preciso adentrarse en la anatomía de la sociedad civil. La ciencia que nos permite internarnos en este territorio no es otra que la economía política.

Un planteamiento como éste es inseparable de un tránsito, premeditado y esperanzado, desde la filosofía política hacia la economía política. Desplazamiento éste que se funda en una radical reformulación que el joven Marx efectúa a una de las cuestiones centrales de la filosofía política moderna: la clásica pregunta de Hobbes acerca de cómo es posible el orden social. Pregunta ociosa para la filosofía política clásica puesto que, como sabemos, durante la Antigüedad y el Medioevo se partía del supuesto, indiscutible y axiomático, de que el hombre era “naturalmente” un *zoon politikon*, un animal político y social cuya vida en sociedad y en la polis lo humanizaba definitivamente. Como sabemos, el advenimiento de la sociedad burguesa iría a desbaratar impiadosamente esta creencia. Producida la refutación práctica del axioma aristotélico cuando, como recordaba Tomás Moro, “las ovejas se comieron a los hombres” y la vieja comunidad aldeana precapitalista se pulverizó en una miriada de “átomos individuales pre-sociales”, fue nada menos que Hobbes quien asumió la responsabilidad de producir una nueva respuesta a tan crucial interrogante. Observando la devastación producida por la guerra civil inglesa en el siglo XVII, ofreció la respuesta que lo hizo célebre: el orden social es posible porque el terror a la muerte violenta lleva a los hombres a someterse al imperio ilimitado de un soberano, abdicando de buena parte de sus libertades a cambio de la paz fundada en la espada de la autoridad.

Debe notarse que aquí tropezamos con dos supuestos de suma importancia: en primer lugar, lo que usando un giro borgeano podría denominarse la improbable igualdad radical entre los hombres, y que llevara a Hobbes a sostener que “el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro.” (Hobbes, p. 100) El segundo supuesto, más discutible todavía, postula que hay una necesidad universal del orden, sentida por igual por explotadores y explotados, por dominantes y dominados, lo que sólo excepcionalmente puede llegar a ser verdad. Ambos supuestos eran inaceptables para Marx: el primero porque la desigualdad social, en las sociedades de clase, tornaba inverosímil el escenario radicalmente igualitario de Hobbes; el segundo, porque no se le escapaba al joven filósofo que el orden era mucho más un imperativo para las clases dominantes que una necesidad impostergable de las clases dominadas, tesis ésta que sería posteriormente ratificada en los análisis de Max Weber sobre la Europa revolucionaria de la primera posguerra. En ambos casos, notaba Marx, el vínculo entre política y economía se difu-

minaba, dejando a la primera como un tinglado en el cual actores se unían y combatían caprichosamente y sin referencias a las condiciones materiales que pudieran asignar una cierta racionalidad a sus acciones, mientras que la vida económica se desenvolvía en un increíble vacío político.

La respuesta a la pregunta de marras adquiere un matiz más realista en la pluma de Locke. En efecto, triunfante la Gloriosa Revolución de 1688 y asegurada la hegemonía del Parlamento –es decir, la burguesía– sobre la Corona y la nobleza terrateniente, la angustia del terror que había sido tan vívidamente percibida por Hobbes cede su paso a la calma racionalidad del buen burgués, para quien el objetivo primero y fundamental de todo gobierno no puede ser otro que el de asegurar el disfrute de la propiedad privada pues las otras libertades vienen por añadidura. En Locke encuentra Marx por fin el nexo entre economía y política que apenas si se vislumbraba en la obra de Hobbes, que ahora adquiere pleno relieve al establecerse la conexión entre la construcción del orden político que garantiza la reproducción integral del sistema y el disfrute de una propiedad que, aún en la formulación lockeana, muestra claros síntomas de sus tendencias concentradoras. Pero concebir a la defensa de la propiedad privada como la primera misión del Estado no alcanza para establecer teóricamente los vínculos profundos que ligan a una con el otro, especialmente si se asume, como lo hace Locke, un escenario en el cual en principio cualquiera puede llegar a acceder a la propiedad privada y que ésta se justifica prácticamente por el hecho de que el propietario mezcla su trabajo con los bienes de la naturaleza, certificando de ese modo la sinrazón de la fulminante acusación de San Agustín en contra de la propiedad privada cuando decía que ésta era simplemente un robo. Marx, huelga aclararlo, nunca aceptó esta “naturalización” de la propiedad privada a manos de Locke y mucho menos la legitimación del orden político resultante de ella.

No más satisfactoria resultó ser la respuesta ofrecida por Rousseau, aunque no pasó desapercibida para Marx la violenta ruptura que éste introduce en la tradición contractualista al establecer, de una manera inequívoca, la vinculación entre el Estado y un proceso eminentemente fraudulento como fue la invención de la propiedad privada, una “gigantesca estafa” según sus propias palabras, que inevitablemente iría a corroer hasta sus cimientos la legitimidad del Estado. Pese a algunas opiniones en contrario –entre ellas la de Lucio Colletti, para quien Marx se habría limitado a parafrasear a Rousseau– lo cierto es que el planteamiento del ginebrino era del todo insuficiente para dar sustento a una teorización del Estado como la institución encargada de la reproducción del orden social y del mantenimiento de una estructura política que preservara la dominación de clase. (Colletti, 1977: pp. 148-149) En un texto anterior la postura de Colletti era aún más extrema, pues afirmaba que:

“la teoría política revolucionaria, tal como se ha venido desarrollando luego de Rousseau, está toda prefigurada y contenida en el *Contrato Social*; y para ser más explícitos ... Marx y Lenin no han agregado nada a Rousseau,

salvo el análisis (por cierto que muy importante) de las ‘bases económicas’ de la extinción del Estado.” (Colletti, 1969: p. 251) (traducción nuestra)

Afirmación temeraria, si las hay, cuyos fundamentos adolecen de una insana-ble fragilidad que se acrecienta aún más si se recuerda que el propio Rousseau pa-reció tener opiniones muy volátiles en esta materia, ya que el tono radical del *Dis - curso sobre la Desigualdad entre los Hombres* no se retoma en escritos posterio-res, especialmente en su obra cumbre en materia de filosofía política, *El Contra - to Social*. Por otra parte, bien observa Blackburn que la noción rousseauiana de que la soberanía popular sólo es posible cuando no existan partidos que represen-ten parcialidades y los individuos se relacionen sin mediaciones con el Estado, es profundamente antagónica a la concepción marxista de la democracia proletaria, tal como se ejemplifica en la Comuna de París. La afirmación de Rousseau en el sentido de que la voluntad general sólo podrá expresarse siempre “que no existan sociedades parciales en el Estado y que cada ciudadano considere tan sólo sus propias opiniones” bajo ningún punto de vista puede considerarse como un ante-cedente teórico o doctrinario significativo de la teoría política marxista. (Black-burn, 1980: p. 13) La pretendida “continuidad teórica” que Colletti atribuye al vínculo Rousseau/Marx no parece tener demasiados asideros sino ser más bien un precoz síntoma del ofuscamiento intelectual y político que, años después, se apo-deraría del filósofo italiano.

La búsqueda de un nuevo instrumental

Esta rápida revisión de la relación entre Marx y algunos autores centrales en la historia de la filosofía política nos permite tomar nota de algo bien importan-te, a saber: el precoz reconocimiento efectuado por Marx de la imposibilidad de comprender la política al margen de una concepción totalizadora de la vida so-cial, en donde se conjugaran y articularan economía, sociedad, cultura, ideología y política. Es obvio que esta conexión entre distintas esferas institucionales, cu-ya separación sólo puede ser relativa y fundamentalmente analítica, no pasó de-sapercibida para las cabezas más lúcidas de la filosofía política. Sin embargo, y aquí viene el mérito fundamental de Hegel, fue éste quien planteó por primera vez de manera sistemática –y no sólo en la *Filosofía del Derecho* sino también en otros escritos, como la *Filosofía Real* – la tensión entre la dinámica polarizante y excluyente de la sociedad civil, en realidad de la economía capitalista, y las pre-tensiones integradoras y universalistas del Estado burgués. Nos parece que Bob-bio no aprecia en sus justos méritos los alcances de esta innovación hegeliana. Por eso, si bien su señalamiento de que en el siglo XIX el “centro de gravedad” de la filosofía política no estaba en Alemania es correcto, su subestimación de la contribución de Hegel a la filosofía política lo es mucho menos. Es más, podría afirmarse, sin temor a exagerar, que Hegel es el primer teórico político de la so-ciedad burguesa que plantea una visión de la sociedad civil estructuralmente es-

cindida en clases sociales cuya incesante dinámica remata en una irresoluble polarización. Por supuesto, todas las grandes cabezas antes de Hegel reconocieron la existencia de las clases sociales, y en algunos casos, como en Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Moro, Locke y Rousseau, esos análisis fueron extraordinariamente perceptivos y lúcidos. Pero sólo Hegel, parado desde las alturas que le proporcionaba la constitución de la sociedad burguesa, supo teorizar sobre el carácter irreconciliable de las contradicciones clasistas aún cuando su sistema teórico no fuese capaz de desentrañar las razones profundas de este antagonismo. Para eso sería necesario esperar la aparición de Marx. Pero Hegel observó con agudeza ese rasgo de la sociedad capitalista al punto tal que abogó por una esclarecida intervención estatal para atenuar tales contradicciones, mediación ésta que tenía como sus pilares la promoción de la expansión colonial de ultramar y la emigración. En otras palabras, expulsando la pobreza hacia la periferia atrasada en un caso, o hacia países ricos o potencialmente ricos, como las nuevas regiones receptoras de inmigración masiva en América (Estados Unidos, Argentina, Brasil y Uruguay) u Oceanía (Australia y Nueva Zelanda). Hegel remataba su razonamiento diciendo que la polarización entre riqueza y pobreza que generaba la sociedad burguesa planteaba no sólo un problema económico sino también otro, más grave aún: los pobres se transformaban en indigentes debilitando irreparablemente de este modo los fundamentos mismos de la vida estatal, fuente, según nuestro autor, de toda eticidad y justicia. (Hegel, 1967: pp. 149-150; 277-278)

La atenta lectura del joven Marx del texto hegeliano lo colocaba así en los bordes de la filosofía política y a las puertas de la economía política. En los bordes, porque la reflexión del profesor de la Universidad de Berlín había demostrado dos cosas: (a) la íntima conexión existente entre la política y el Estado y, por otra parte, ese tumultuoso reino de lo privado que se subsumía bajo el equívoco nombre de “sociedad civil”; (b) la futilidad de teorizar sobre aquellos temas al margen de una cuidadosa teorización sobre la sociedad en su conjunto y, muy especialmente, sobre los fundamentos económicos del orden social. Y en las puertas de la economía política, porque si se quería trascender la mera enunciación de la relación era preciso avanzar en la exploración de la anatomía de la sociedad civil, y para esa empresa el arsenal conceptual y metodológico de la filosofía política era claramente insuficiente. Se requería echar mano a un nuevo instrumental teórico, el que justamente y no por casualidad había desarrollado la economía política en el país donde las relaciones burguesas de producción habían alcanzado su forma más pura y desarrollada. La breve estancia de Marx en París, entre Octubre de 1843 y Enero de 1845, y la amistad que allí desarrollaría con Friedrich Engels, habrían de franquearle la entrada a esa nueva ciencia abriendo de este modo la posibilidad de una radical re-elaboración de la filosofía política, proyecto que, como sabemos, se encuentra todavía inacabado.

Dialéctica, alienación y política

La dialéctica hegeliana contenía una serie de elementos de primerísima importancia para esta misión transformadora que Marx quería para la filosofía. En primer lugar, ponía de relieve de manera amenazante el carácter inherentemente contradictorio –y por lo tanto provisorio– de las instituciones y prácticas sociales existentes. Si en su versión idealista esto se resolvía en una inofensiva dialéctica de las ideas, en su lectura y reconstrucción marxiana estas contradicciones tienen lugar entre fuerzas sociales e intereses clasistas portadores de enfrentados proyectos, valores e ideologías. Con la reinterpretación y recreación que la dialéctica sufre a manos de Marx entra en crisis un paradigma que se remontaba a la filosofía medieval y que postulaba la armonía natural del cuerpo social: piernas campesinas, tronco artesanal, brazos guerreros y cabeza aristocrática coronada por el carisma de la Cátedra de San Pedro y los poderes terrenales y extra-mundanos de la Iglesia de Roma. Con la crisis de la formación social feudal que sostenía esta representación ideológica se abre un período de incertidumbre que comienza a ser cerrado por nuevas teorizaciones, como la precozmente formulada por un médico holandés por nacimiento y británico por adopción y que adquiriera justa fama como filósofo. Se trata de Bernard de Mandeville, quien en 1714 publicara un libro cuyo título refleja con nitidez el nuevo clima ideológico de la sociedad burguesa: *La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, texto en el cual el interés egoísta pasa a ser considerado, en oposición a las doctrinas y costumbres medievales, como conducente a la felicidad colectiva. (Mandeville, 1982) Pero sería recién en 1776 cuando esta interpretación habría de adquirir una impresionante densidad teórica en la obra de un filósofo moral de la Ilustración escocesa, Adam Smith. La publicación de *La Riqueza de las Naciones* vino a cerrar, con una sólida y majestuosa argumentación filosófica, económica e histórica, ese hiato abierto por la crisis de las filosofías medievales para convertirse en el nuevo sentido común de la naciente sociedad capitalista. Sin embargo, la tesis de la “mano invisible” –enigmática ordenadora de los apetitos individuales e inigualada artesana que convertía los vicios privados en virtudes públicas– habría de ser sometida a un ataque demoledor por parte de la dialéctica materialista, con su reafirmación de la omnipresencia y permanencia del conflicto y la contradicción.

Una segunda arista crítica de la dialéctica marxista es la tesis de la provisoriedad de lo existente. Si en su versión hegeliana esta tesis se limitaba al universo de las ideas y los valores, y a la insanable fugacidad de las ideas dominantes, en la síntesis marxiana esta provisoriedad se extiende al conjunto de la vida social. No son sólo las ideas las que se encuentran sometidas a una tal transitoriedad sino también las instituciones –la propiedad privada de los medios de producción, la iglesia, la monarquía o el Estado, así como también los diversos grupos y clases sociales– quienes se encuentran privados del tan anhelado don de la eternidad. No hace falta demasiado esfuerzo para comprender el escándalo que pro-

dujo esta radical reformulación marxista de la dialéctica hegeliana, al producir una incurable herida narcisista a la autoestima de una sociedad burguesa acostumbrada a creerse –y a pensarse, como lo hiciera mediante la obra de Hegel– como la culminación del proceso histórico. Herida narcisista sólo comparable a la que poco antes de publicar el primer tomo de *El Capital* le produjera Charles Darwin al comprobar el ancestro simiesco del orgulloso *homo sapiens*, o la que iría a infligirle, a la vuelta del siglo, Sigmund Freud con el descubrimiento del inconsciente y la puesta en evidencia de las raíces no racionales ni concientes de la conducta humana. Lo que antes parecía como un tema tabú, la santidad e intangibilidad de las instituciones fundamentales de la sociedad capitalista, era ahora objeto de una crítica irreverente, blasfema y mortífera por parte de un personaje que, según comentara el primer comunista alemán, Moses Hess, en una carta dirigida a un amigo en 1842, “era el único auténtico filósofo” que hoy tiene Alemania: “Combina la seriedad filosófica más profunda con el talento más mordaz. Imagine a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel fundidos en una sola persona –digo fundidos y no confundidos en un montón– y tendrá Ud. al Dr. Marx.” (Berlin, p. 60; McLellan, p. 5)

La tercera característica de la dialéctica reconstruida por Marx a partir de las iniciales formulaciones de Hegel remite, en primer lugar, a su concepción de la historia como un proceso y no como una mera secuencia de acontecimientos o eventos; y, en segundo lugar, como un proceso que tiene un sentido y una finalidad. En Hegel la historia se movía desde la libertad para uno, en el antiguo despotismo oriental, hasta su punto final que era, no por casualidad, la sociedad burguesa en donde, presuntamente, todo serían libres. Marx reformula radicalmente esta concepción cambiando el eje de la legalidad de la historia hacia el terreno en el cual los hombres y mujeres crean y recrean sus propias condiciones de existencia, y allí avizora un sentido y una finalidad: la liberación radical de las cadenas de la opresión y explotación del hombre por el hombre, el comienzo de una historia que pondría fin a la prehistoria escrita por todas las sociedades de clase. Pero para Marx este objetivo final está abierto; por ello no es susceptible de especulaciones determinísticas ni puede ser interpretado como un fatalismo teleológico. Es probabilístico: la alternativa puede ser el socialismo, es decir la civilización en un nivel jamás alcanzado antes por sociedad humana alguna, o la barbarie. Contrariamente a lo que predica el vulgomarxismo, el resultado final no está garantizado. Además, conviene recordarlo, el comunismo no es concebido como una suerte de “estación final” de la historia –no hay tal cosa en el pensamiento marxista– sino que, en una visión eminentemente dialéctica, fue definido por Marx y Engels en *La Ideología Alemana* de la siguiente manera:

“Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual.” (Marx y Engels, 1973: p. 37) (énfasis en el original)

Tomando todo lo anterior en consideración, las razones por las que el joven Marx concibe a la política de la sociedad burguesa -en realidad, de toda sociedad de clases- como la esfera de la alienación, parecerían ahora ser lo suficientemente claras. Su reformulación de la dialéctica hegeliana y su crítica al sistema de Hegel le permiten descubrir una falla fundamental en la reflexión filosófico-política del profesor de Berlín. Esta falla se localiza en su renuncia a elaborar teóricamente la densa malla de mediaciones existentes entre la política y el Estado y el resto de la vida social. Es en Hegel donde, paradójicamente, esta conexión se vuelve más patente; pero ella aparece más que nada como una mera yuxtaposición y no como una vinculación esencial y estructural. Yuxtaposición, porque en Hegel el Estado es por excelencia la esfera de la racionalidad y la eticidad, y la sociedad civil y la familia apenas momentos particulares y epifenoménicos de la vida estatal. Al joven Marx siempre le llamó la atención la perfección de esta operación de “inversión” por la cual la dialéctica marchaba sobre su cabeza y el Estado y las superestructuras políticas aparecían como los sujetos de la vida social.

¿Hacer que la dialéctica marche sobre sus pies?

Ahora bien, antes de seguir con el hilo de nuestra exposición es importante despejar un equívoco que aparece reiteradamente en diversos textos de teoría política: el que postula que Marx simplemente se limitó a “invertir la inversión” hegeliana, y que puso a la dialéctica de Hegel sobre sus pies. En uno de los pasajes más luminosos de *La revolución teórica de Marx* Althusser demuestra definitivamente la falacia de dicha interpretación. Sin meternos ahora en las honduras de tales argumentos remitimos al lector a la lectura de ese texto, y añadimos simplemente que si se hubiera limitado tan sólo a “dar vuelta” el método hegeliano, Marx no hubiera sido Marx sino un oscuro feuerbachiano. Pero si Feuerbach es apenas una nota a pie de página en la historia de la filosofía y Marx uno de sus más densos capítulos, es precisamente porque el segundo hizo algo mucho más complejo que hacer del sujeto el predicado y de éste el sujeto. En manos de Marx la dialéctica adquiere una complejidad extraordinaria -con sus mediaciones, la “sobredeterminación” de las contradicciones, etc.- sagazmente percibida por Althusser, lo que impide que la simple inversión pueda dar cuenta acabada de las innovaciones introducidas por Marx. (Althusser, 1969: pp. 91-4)

La “visión invertida” de Hegel tenía, tal como decíamos más arriba, raíces profundas que se hundían en la estructura misma de la sociedad burguesa. Si Hegel “veía el mundo al revés” y hacía que la dialéctica marchase sobre su cabeza ésto no era a causa de un problema epistemológico específico sino porque aquél reproducía con fidelidad, en su construcción teórica, la inversión propia del capitalismo. Es el capitalismo el que genera imágenes invertidas de sí mismo, las raíces de las cuales se encuentran en el carácter alienado del proceso productivo y en el fetichismo de la mercancía. En sus escritos juveniles Marx examinó varios

tipos de alienación: religiosa, filosófica, política y, en menor medida, la económica. (McLellan, p. 106) El común denominador de estas diferentes formas de alienación era la depositación en un otro, o en alguna otra entidad, de atributos y/o rasgos esenciales del hombre tales como el control de sus propias actividades o su relación con la naturaleza o el proceso histórico. En la religión es Dios quien usurpa la posición del hombre, consolándolo por sus sufrimientos terrenales y alimentando sus esperanzas de una vida mejor. De ahí que Marx dijera que “la superación de la religión como la dicha *ilusoria* del pueblo es la exigencia de su dicha *real*.” (Marx, 1967a: p. 3). La alienación filosófica, de la cual la filosofía especulativa es su máxima expresión, reduce al hombre y la historia que éste crea a simples procesos mentales que, en el caso de Hegel, obedece a los designios inescrutables de la Idea. En el terreno de la política la alienación se expresa en el Estado burgués –la forma más desarrollada de toda organización estatal– en la “doble vida” que coloca frente a frente su vida celestial como ciudadano y su vida terrenal como individuo privado, como burgués. Marx anotaba, sobre todo en *La Cuestión Judía*, que este dualismo alienante no sólo se expresa en el terreno de la conciencia sino también en la realidad de la vida social. Si en la abstracción del Estado democrático el individuo es uno más entre sus iguales –universalidad del sufragio, igualdad ante la ley, etc.– en el “sórdido materialismo de la sociedad civil” el individuo aparece en su radical desigualdad, como un instrumento en manos de poderes que le son ajenos e incontrolables. Iguales en el cielo, profundamente desiguales en la tierra y, dada esta antinomia, la igualdad celestial no hace sino reproducir y agigantar las desigualdades estructurales de la segunda.

En todo caso, la alienación principal es la económica porque ésta se da en lo que constituye la actividad fundamental del hombre como ser práctico: el trabajo. Es importante subrayar, en contra de una opinión muy difundida, que esta prioridad asignada a la alienación económica lejos de ser la momentánea manifestación del joven Marx recorre la totalidad de su obra. Ya en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* (los *Cuadernos de París*) Marx decía que:

“El trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como con un objeto extraño. Cuanto más se consume el trabajador en su trabajo tanto más poderoso deviene el mundo de objetos que él crea, más se empobrece su vida interior y menos se pertenece a sí mismo.” (Marx, 1964: p. 122) (traducción nuestra)

Casi veinte años después, en la *Crítica de las Teorías de la Plusvalía* Marx observa con agudeza que lo que distingue al capitalismo de los modos de producción preexistentes es “la personificación de la cosa y la materialización de la persona” (McLellan, 1971: p. 116). Y en el primer capítulo de *El Capital* Marx insiste en que:

“Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como

caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, ...como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores.” (Marx, 1983: I, p. 88)

Ahora bien, el capitalismo potencia todas estas alienaciones: transforma alguna de ellas (como la religiosa, por ejemplo); neutraliza otras, como la filosófica; pero no hace sino profundizar la alienación económica. En efecto, la generalización del trabajo asalariado, por contraposición a lo ocurrido en los modos de producción precapitalistas con sus trabajadores coercitivamente ligados a las estructuras productivas, esconde tras la falsa libertad del mercado –falsa porque el trabajador no tiene otra alternativa para sobrevivir que vender su fuerza de trabajo en condiciones que él no elige– la esclavitud esencial del moderno trabajo asalariado. Por otra parte, esa inmensa acumulación de mercancías de la que habla Marx en el primer capítulo de *El Capital* oculta el hecho de que no son ellas quienes concurren por su cuenta al mercado, sino que son producidas por hombres y mujeres mientras que otros a su vez las transan en el mercado.

Si bien la alienación económica conservó durante toda la vida de Marx su carácter fundamental, debido a la primacía que en todo régimen social tiene la forma en que hombres y mujeres organizan la actividad económica que les permite sobrevivir, fue la alienación política la que impulsó a Marx a alejarse por mucho tiempo de la reflexión teórico-política para volver a ella efímeramente y de modo no sistemático en algunos momentos de su vida. Sabemos, por sus propios escritos, que en el monumental libro en seis volúmenes que Marx tenía *in mente* escribir (y del cual *El Capital* es sólo el primero, e incompleto) había uno dedicado enteramente al Estado y la política.⁴ Sin embargo, ese texto no llegó a escribirse jamás, pese a lo cual diversos fragmentos escritos por su frustrado autor nos permiten reconstruir los trazos más gruesos de su pensamiento.

La concepción “negativa” de la política en Marx y sus críticos

Una tal reconstrucción demuestra que Marx, en efecto, adhería a una “concepción negativa” de la política. ¿Por qué negativa? Porque Marx descifró el jeroglífico de la política en la sociedad burguesa a partir de la clave que le proporcionaba su teoría de la alienación. De ahí que Marx diera vuelta como un guante el argumento hegeliano, y donde éste veía en el Estado la realización ética de la Idea y la esfera más sublime de la vida social, Marx percibió a la política y al estado como las instancias supremas de la alienación que preservaban el mantenimiento de una sociedad basada en la explotación del hombre por el hombre. Es precisamente por esto que allí donde Hobbes veía a un poder soberano poniendo fin al terror del hombre sobre el hombre e instaurando una paz despótica que permitía el desarrollo de la sociedad de clases; o donde Locke percibía un “gobierno mínimo” que abría nuevos espacios para la acumulación de riquezas; o donde

Rousseau soñaba con la reconstrucción de una comunidad democrática de varones sin desandar, no obstante, el camino abierto por aquel estafador que plantara las estacas y dijera “esta tierra es mía”; o donde Hegel confiaba en el despliegue de la eticidad y el altruismo universal, Marx encontró un conjunto de prácticas, instituciones, creencias y procesos mediante los cuales la dominación de clase se coagulaba, reproducía y profundizaba. Y éste es un hallazgo fundamental que asegura para Marx un sitio de privilegio en la historia de la filosofía política. Despojó al estado y la vida política de todos los elementos sagrados o sublimes que los ennoblecían ante los ojos de sus contemporáneos y los mostró tal cual son. En la versión premeditadamente simplificadora que él y Engels escribieran a comienzos de 1848, *El Manifiesto Comunista*, habrían de acuñar una fórmula corrosiva y brutalmente desmitificadora: “el Estado es el comité que administra los negocios comunes de la clase burguesa.” Ahora bien, si como sus autores pensaban, las sociedades de clase eran tan sólo una fase transitoria en la marcha de la humanidad hacia su propia historia –que comenzaría recién cuando este tipo de sociedades hubiera desaparecido– es obvio que en la agenda teórica de Marx la cuestión política iba a estar signada por la transitoriedad y por lo efímero. Claro está que esta visión marxiana tenía su reverso en el papel que el autor de *El Capital* le asignaba a la política como elemento transformador del mundo y hacedor de la historia. Esta posibilidad que ofrecía la lucha política como instrumento emancipador dependía de la asunción, por parte del proletariado y las clases subalternas, de sus intereses históricos y de la efectividad de su organización. La política, esfera de la alienación en la sociedad de clases, se revelaba así como una espada de Damocles para la burguesía en la medida en que el proletariado fuese capaz de generar lo que Gramsci denominara un proyecto contra-hegemónico.

Pero lo anterior no hubiera sido suficiente si además no hubieran mediado circunstancias del momento que difícilmente podrían ser descartadas y que acentuaron esta convicción. Limitémonos a señalar una: el impacto que la Revolución Francesa ejerció sobre Marx y, en general, sobre todos los intelectuales durante gran parte del siglo XIX. Las “enseñanzas” de dicha revolución fueron sumamente engañosas, lo que llevó a muchos de sus admiradores a creer que el paso de la monarquía absoluta a una república podía materializarse en cuestión de horas, y que la completa destrucción del *ancien regime* podía cumplirse en unos pocos días de resuelta acción revolucionaria. El fuego de la gran revolución iluminó, según la autorizada opinión de Gramsci, no sólo las jornadas revolucionarias de 1848 sino que su influencia se extendió hasta bien entrado el siglo XX, en plena Revolución Rusa. Hemos explorado este tema en otra parte de modo que no habremos de detenernos aquí. (Boron, 1996). Bástenos con subrayar el impacto que la Revolución Francesa tuvo sobre la formación intelectual del joven Marx: si la Inglaterra victoriana era la patria por excelencia del modo de producción capitalista y el modelo más depurado de su concreción histórica, Francia ofrecía, por definición, “el modelo” revolucionario en el que habrían de inspirarse los prole-

tarios de todo el mundo a la hora de romper sus cadenas. Engels, con la frecuente aprobación de Marx, insistió repetidamente sobre este punto: si Inglaterra retrataba con inigualable claridad los rasgos fundamentales de la sociedad capitalista, Francia era, en cambio, el paradigma de la revolución proletaria en ciernes. Dado este contexto, y ante la perspectiva supuestamente probada por la historia francesa de una rápida construcción de la nueva sociedad –una nueva sociedad que vendría a poner fin a la explotación del hombre por el hombre y, al mismo tiempo, a la política como esfera de la alienación– se comprende que para Marx la reflexión sobre la política no adquiriese en su pensamiento una especial urgencia.

De ahí que la teoría marxista del estado sea, en realidad, una teoría de la “extinción del estado”, una teoría de la reabsorción del estado por la sociedad civil plasmada en la fórmula del “autogobierno de los productores”. Si a esto le añadimos que, bajo la abrumadora influencia de la Revolución Francesa, tanto Marx como Engels (y después de ello todos los principales dirigentes del movimiento obrero mundial, con la notable excepción de Gramsci) creyeron que la transición del capitalismo al comunismo sería un trámite de corta duración, entonces podemos entender las razones por las que la reflexión filosófico-política en torno al Estado durante la transición y al “no-estado” de la sociedad comunista hubiera ocupado tan poco espacio en el pensamiento maduro de Marx.

Es obvio que un tema como éste se presta a múltiples lecturas e interpretaciones, y ha sido motivo de no pocas críticas. Max Weber, por ejemplo, señaló reiteradamente que uno de los rasgos más criticables del socialismo es precisamente esta teorización sobre la extinción del estado que corre a contramano con la tesis weberiana de la inevitabilidad de la burocracia estatal. (Weber, 1977: pp. 1072-4) Y no han sido pocos quienes criticaron con mucha fuerza la pretensión marxiana del “fin de la política”. En algunos casos este cuestionamiento asumió ribetes escandalosos, interpretándose las críticas posturas marxianas acerca de la política como una velada y premonitoria apología del totalitarismo moderno. Para el historiador de las ideas J. L. Talmon, por ejemplo, hay una tenebrosa continuidad entre las sectas fundamentalistas cristianas del medioevo, Rousseau, Robespierre y Mably, cuya fórmula política remata en última instancia y no por casualidad “en un crudo prototipo del análisis marxista”. (Talmon, 1960:181, 252) Karl Popper, por su parte, traza una línea teórica que sin solución de continuidad liga las enseñanzas de Platón con las de Hegel y Marx, todos confabulados para sentar las bases ideológicas del totalitarismo a partir de su historicismo y su enfermiza vocación profética. (Popper, 1962)

Las críticas de Talmon y Popper, influyentes que fueron en su época, se encuentran hoy en día desacreditadas. Mal podía ser el padrino intelectual del totalitarismo un pensador como Marx, tan reacio y adverso a todo lo que fuera estatal. Para Marx el Estado era, y es, una entidad parasitaria cuya permanencia de-

pende de la sobrevivencia de una sociedad de clases. Dado que ésta representa una fase de la historia de la sociedad humana –en realidad, su “pre-historia”– y dado también que esta etapa está destinada a ser superada si el proletariado cumple con su misión histórica de instaurar una sociedad sin clases, el Estado como “la institución” fundamental dedicada a procesar la dominación de clase y la explotación de los trabajadores está condenado a extinguirse. En la medida en que avance la constitución de la nueva sociedad, otro tanto avanzará el proceso de extinción estatal. Que no significa, como insinúa Weber, la desaparición de la administración pública ni que la vida social retroceda a formas anárquicas o caóticas de existencia, sino simplemente que la comunidad reasume el gobierno de sí misma, revirtiendo la expropiación de que fuera objeto con la primera aparición, aún en su forma más primitiva, de la sociedad de clases.

¿Qué significa, entonces, el “fin de la política” en Marx? Si la política es, tal como lo recordara Weber, “la guerra de dioses contrapuestos”, en la sociedad comunista se supone que los fundamentos últimos del conflicto político, la apropiación desigual de la propiedad y la riqueza y la distribución inequitativa de los frutos del progreso técnico, habrán desaparecido. La lucha política no es para Marx un conflicto que se agota en las ambiciones personales sino que tiene una raíz profunda que se hunde, a través de una cadena más o menos larga de mediaciones, en el suelo de la sociedad de clases. Desaparecida ésta, la política pasa a ser otra cosa y necesariamente adquiere una connotación diferente. Es preciso subrayar aquí que la sociedad sin clases está muy lejos de ser, en la concepción marxista, esa sociedad gris, uniforme e indiferenciada que agitan sus críticos. Todo lo contrario, las diferencias –de género, opción sexual, étnicas, culturales, religiosas, etcétera– serán potenciadas una vez que las restricciones que en el capitalismo impiden o estorban el florecimiento de tales diferencias hayan desaparecido, cuidando empero que éstas no se conviertan en renovadas fuentes de desigualdades. Existirán, por lo tanto, nuevas bases, no políticas, para la vida pública. Al disiparse el velo ideológico que opacaba a las sociedades burguesas y que convertía a la política en un ámbito alienante y alienado, la transparencia de la futura sociedad sin clases dará origen a nuevas formas de actividad a las que no les cabe estrictamente hablando el nombre de “política”. En las palabras del viejo Engels, será entonces cuando el “gobierno de los hombres sea reemplazado por la administración de las cosas”. Llegado este punto el autogobierno de los productores enviará la política, al igual que el Estado, “al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antigüedades, junto a la rueca y el hacha de bronce” (Engels, 1966: p. 322).

¿Teoría “política” marxista o teoría marxista de la política?

Luego de esta exploración parecería evidente que la obra de Marx puede aspirar legítimamente a ocupar un lugar destacadísimo en la historia de la filosofía

política y, más aún, a constituirse en uno de los referentes teóricos primordiales para la imprescindible refundación de la filosofía política en nuestra época. Tema éste sobre el cual hemos planteado algunas ideas en otro lugar y que no viene al caso reiterar aquí. (Boron, 1999a y 1999b) A poco más de un siglo de su muerte, el retorno de Marx a un sitio de privilegio en el campo de la filosofía política es un hecho indiscutido. No obstante, conviene retomar ahora, casi al final de este recorrido, la pregunta de Bobbio cuya respuesta, en caso de ser negativa, podría echar por tierra toda nuestra argumentación. En suma: ¿existe una teoría política marxista?

Sabemos de la respuesta que brinda el filósofo político italiano a esta pregunta: el marxismo carece de una tal teoría. Conviene, por eso mismo, examinar con detenimiento sus razones. Su argumento *in nuce* es el siguiente: Marx tenía una concepción negativa de la política, lo que unido al papel determinante que en su teoría tenían los factores económicos hizo que no le prestara sino una ocasional atención a los problemas de la política y el Estado, y esto casi invariablemente como respuesta a urgencias coyunturales y prácticas derivadas de la lucha de clases sobre todo en Francia. Si además se tiene en cuenta: (a) que su teorización sobre la transición post-capitalista fue apenas esbozada, entre otras razones porque creía, tal como lo vimos más arriba, que la misma sería breve; y (b) que la sociedad comunista sería una sociedad “sin Estado”, Bobbio sostiene que es razonable concluir entonces no sólo en la inexistencia de la teoría política marxista sino, más aún, que no había razón alguna para que Marx desarrollara una teoría política en el marco de sus preocupaciones intelectuales y políticas.

Ante esta crítica digamos, en primer lugar, que nos parece que Bobbio pasa por alto muy rápidamente la distinción que hicieramos al comienzo de este trabajo entre Marx y el marxismo, entre la obra del fundador de una tradición teórica y la de sus continuadores a lo largo de más de un siglo. Si la respuesta de Bobbio es errónea –aunque sujeta a razonables disputas interpretativas– en el caso de la obra de Marx, es completamente insostenible cuando se la refiere al marxismo como corriente teórica que cuenta en su haber con nombres de la talla de Engels, Kautsky, Rosa Luxemburgo, Lenin, Trotsky, Bujarin, Gramsci, y que prosigue en nuestros días en la obra de numerosos continuadores. Suponer que ninguno de estos autores fue capaz de enriquecer el acervo teórico legado por el fundador del marxismo en el terreno de la política es síntoma de un peligroso empecinamiento intelectual, o del arraigo de ciertos prejuicios que nada tienen que hacer en el terreno de la filosofía.

Un segundo aspecto que debe ser considerado al analizar la respuesta bobbia es el siguiente: la confusión entre “negatividad” e “inexistencia”. Que una teoría, sobre la política o sobre cualquier otro objeto, sea “negativa”, no significa que sea inexistente. Algunos ejemplos muy elementales serán suficientes para fundamentar nuestro argumento: cuando en astronomía se postula la existencia de un

“no lugar”, el famoso “agujero negro” del universo –esto es, de un lugar definido por su negatividad– no significa que no exista una teoría al respecto ni que quienes la sostienen no tengan nada que decir en relación al tema. Similarmente, cuando Lacan habla sobre la ausencia, “la falta” o “el hueco” en la estructura del inconsciente, esto no quiere decir que carezca de una teoría al respecto. En matemática lo que no existe, la pura negatividad, el número cero, es susceptible de múltiples elaboraciones teóricas. ¿Por qué concluir entonces que la “teoría negativa” de la política en Marx es una anti-teoría, o una no-teoría? Que un argumento refiera o subraye la negatividad de lo real de ninguna manera autoriza a descalificarlo como teoría. Como sabemos, pese a su concepción “negativa” de la política y el Estado Marx ha dicho cosas sumamente interesantes sobre el tema. Se puede estar o no de acuerdo con ellas, pero su estatura intelectual las coloca en un plano no inferior al de las grandes cabezas de la historia de la filosofía política. ¿Por qué colegir que ellas no constituyen una teoría? Bobbio no nos ofrece una argumentación convincente al respecto.

Por último, en tercer lugar, digamos que la búsqueda de una “teoría política marxista” así planteada es inadmisibles en términos de los postulados epistemológicos del materialismo histórico, y lo menos que se puede exigir desde el marxismo es que el tratamiento de sus argumentos teóricos sea hecho en función de sus premisas epistemológicas fundantes. En efecto, la pregunta por la existencia de una teoría “política” marxista se construye a partir de los supuestos básicos de la epistemología positivista de las ciencias sociales, a saber: la realidad social es una colección de “partes”, fragmentos u “órdenes institucionales” (Weber), cada una de las cuales es comprensible en sí misma y susceptible por eso mismo de constituirse en objeto de una disciplina particular. La “sociedad” es el objeto de estudio de la sociología; la “economía” –en realidad, el mercado– de la ciencia económica; la “cultura” y todo el universo simbólico, de la antropología cultural; y la “política” de la ciencia política. La historia, a su vez, se ocupa del “pasado”, suponiendo una violenta escisión, inadmisibles para el marxismo, entre pasado y presente. Las sociedades “atrasadas” –el mundo colonial, para decirlo muy brutalmente– fueron asignadas al dominio de la antropología y, por último, el “individuo”, en su espléndido e irreductible aislamiento tan caro a la tradición liberal, pasó a ser el objeto de una ciencia particular, la psicología. La crisis terminal en que se encuentra este pensamiento fragmentador y unilateral ya es insoslayable. (Wallerstein, 1998)

La epistemología del materialismo histórico

En síntesis: la forma misma en que Bobbio se plantea la pregunta remite inequívocamente a una perspectiva que es incompatible con los planteamientos epistemológicos fundamentales del materialismo histórico. En función de estos últimos diremos que no hay y que no puede haber una teoría “política” marxista.

¿Por qué? Porque para el marxismo ningún aspecto de la realidad social puede entenderse al margen –o con independencia– de la totalidad en la cual aquél se constituye. Carece por completo de sentido, por ejemplo, hablar de “la economía”, porque ésta no existe como un objeto separado de la sociedad, la política y la cultura: no hay actividades económicas que puedan desarrollarse al margen de la sociedad y sin complejas mediaciones políticas, simbólicas y culturales. Esto es algo que algunos economistas contemporáneos, los neo-institucionalistas, parecieran estar aprendiendo en los últimos tiempos. ¡Enhorabuena! Tampoco puede hablarse de “la política” como si ésta existiera en un limbo que la aisle de las prosaicas realidades de la vida económica, las determinaciones de la estructura social y las mediaciones de la cultura, el lenguaje y la ideología. La “sociedad”, a su vez, es una engañosa abstracción sin tener en cuenta el fundamento material sobre el cual se apoya, la forma como se organiza la dominación social y los elementos simbólicos que hacen que los hombres y mujeres puedan comunicarse y, eventualmente, tomen conciencia de sus reales, no ilusorias, condiciones de existencia. Y, por último, la “cultura” –la ideología, el discurso, el lenguaje, las tradiciones y mentalidades, los valores y el “sentido común”– sólo puede sostenerse gracias a su compleja articulación con la sociedad, la economía y la política. Independizada de sus fundamentos estructurales, como en los extravíos intelectuales de un neo-idealismo que ha convertido al “discurso” en el nuevo *Deus ex Machina* de la historia, el denso universo de la cultura se torna en un reino caprichoso y arbitrario, un laberinto indescifrable e incomprensible de ideas, sentidos y lenguajes. Un “texto”, en suma, interpretable según la voluntad del observador.

Estas distinciones, como lo recordaba reiteradamente Antonio Gramsci, son de carácter “analítico”, recortes conceptuales que permiten delimitar un campo de reflexión y análisis que puede, de este modo, ser explorado de un modo sistemático y riguroso. Claro está que los beneficios que tiene esta operación se cancelan catastróficamente si, llevado por su entusiasmo o sus anteojeras ideológicas, el analista termina por “reificar” esas distinciones analíticas creyendo, como en la tradición liberal-positivista, que las mismas constituyen “partes” separadas de la realidad, comprensibles en sí mismas con independencia de la totalidad que las integra y en la cual adquieren su significado y función. Al proceder de esta manera, la economía, la sociedad, la política y la cultura terminan siendo hipostasias y convertidas en realidades autónomas cada una de las cuales requiere de una disciplina especializada para su estudio. Éste ha sido el camino seguido por la evolución de las distintas “ciencias sociales” a lo largo del último siglo y medio y bajo el imperio del paradigma positivista, conduciendo a la producción de un saber parcializado, reduccionista y de profundas implicaciones conservadoras.

Como sabemos, la desintegración de la “ciencia social” –que instalaba, por ejemplo, en un mismo territorio a Adam Smith y Karl Marx, en tanto poseedores de una visión integrada y multifacética de lo social– dio lugar a numerosas disciplinas especiales, todas las cuales hoy se hallan sumidas en graves crisis teóricas,

y no precisamente por obra del azar. Frente a una realidad como ésta, la expresión teoría “política” marxista no haría otra cosa que ratificar desde la tradición del materialismo histórico el frustrado empeño por construir teorías fragmentadas y saberes disciplinarios que hipostasían, y por lo tanto deforman, la “realidad” que pretenden explicar. No hay ni puede haber una “teoría económica” del capitalismo en Marx; tampoco hay ni puede haber una “teoría sociológica” de la sociedad burguesa. Lo que si hay es un *corpus* teórico que unifica diversas perspectivas de análisis sobre la sociedad contemporánea. Si hubiese una teoría “política” marxista –tal como puede hablarse de una teoría política weberiana, o de la escuela de la “elección racional”, o neo-institucionalista, porque obedecen a otros presupuestos epistemológicos– esto significaría nada menos que tener que aceptar lo inaceptable, esto es, la reificación de la política y el bárbaro reduccionismo por el cual aquélla se explica mediante un conjunto de “variables políticas” tal y como se ve en la ciencia política conservadora. Obviamente, los analistas más perceptivos de esta corriente ocasionalmente admiten que existen elementos “extra-políticos” que pueden incidir sobre la política. Pero estas “interferencias” son consideradas del mismo modo que las variables “exógenas” en los modelos econométricos de la teoría neoclásica: como molestos factores residuales cuya pertinaz influencia obliga a tenerlos en cuenta pese a que no se sepa a ciencia cierta dónde situarlos, cómo operan y se dude acerca de cuán importantes sean. En realidad, como bien lo observara Noam Chomsky, dichas variables “exógenas” son la medida de la ignorancia contenida en las interpretaciones ortodoxas de las ciencias sociales.

Ante esto es preciso recordar con Gyorg Lúkacs que, contrariamente a lo que sostienen tanto los “vulgomarxistas” como sus no menos vulgares críticos de hoy, lo que distingue al marxismo de otras corrientes teóricas en las ciencias sociales no es la primacía de los factores económicos –un auténtico barbarismo, según Marx y Engels– sino el punto de vista de la totalidad, es decir, la capacidad de la teoría de reproducir en la abstracción del pensamiento al conjunto complejo y siempre cambiante de determinaciones que producen la vida social. Si alguna originalidad puede reclamar con justos títulos la tradición marxista es su pretensión de construir una teoría integrada de lo social en donde la política sea concebida como la resultante de un conjunto dialéctico –estructurado, jerarquizado y en permanente transformación– de factores causales, sólo algunos de los cuales son de naturaleza política mientras que muchos otros son de carácter económico, social, ideológico y cultural. Sin desconocer la autonomía, siempre relativa, de la política y la especificidad que la distingue en el conjunto de una formación social, la comprensión de aquélla es imposible en el marxismo al margen del reconocimiento de los fundamentos económicos y sociales sobre los cuales reposa, y de las formas en que los conflictos y alianzas gestados en el terreno de la política remiten a discursos simbólicos, ideologías y productos culturales que les otorgan sentido y los comunican a la sociedad. Es precisamente por esto que la frase teo-

ría “política” marxista es profundamente equivocada. Lo que hay, en realidad, es algo epistemológicamente muy diferente: una “teoría marxista” de la política, que integra en su seno una diversidad de factores explicativos que trascienden las fronteras de la política y que combina una amplia variedad de elementos procedentes de todas las esferas analíticamente distinguibles de la vida social.

III. Nuevas aperturas

En la parte final de este trabajo trataremos de establecer los lineamientos generales de las nuevas aperturas teóricas que la obra de Marx hereda a la filosofía política. Esto quiere decir que no nos detendremos en la consideración de los aspectos más específicos de la teorización marxiana y que constituyen una parte fundamental de su legado: una teoría de la sociedad burguesa, del proceso de acumulación capitalista y del papel fundamental que desempeña la economía en esta formación social; una teoría de la explotación; una teoría del Estado, su carácter de clase y su autonomía relativa en el capitalismo; una teoría de la revolución y los prolegómenos a una teoría del estado de transición; y, finalmente, el bosquejo de una teoría de la sociedad comunista, piezas éstas que constituyen un patrimonio de fundamental importancia para la reflexión filosófico-política contemporánea. Lo que haremos será más bien concentrarnos en algunos temas de índole mucho más abarcativa, prometedores de nuevos comienzos como los que se detallan a continuación.

La crítica a la filosofía política burguesa

En primer lugar, la filosofía política de Marx aporta una crítica radical y a la vez positiva a las concepciones filosófico-políticas burguesas, entendiendo por tales a las que de una u otra manera convalidan y legitiman, abierta o encubiertamente, a la sociedad capitalista. Esta función de la filosofía política burguesa se efectúa por diversas vías: (a) con planteamientos que despojan al modo de producción capitalista de su historicidad y lo presentan como el “fin de la historia”, eternizando de este modo las relaciones de producción existentes; (b) con argumentaciones abstractas acerca de, por ejemplo, la justicia, que se construyen con total prescindencia de un análisis siquiera rudimentario sobre el tipo de estructura social que debería sostener la realización de tales propuestas; (c) con formulaciones que redefinen al proyecto socialista en términos de una supuesta “profundización de la democracia” y que asumen la inédita posibilidad del capitalismo de democratizarse ilimitadamente; (d) imponiendo una agenda temática que soslaye por completo el análisis y el cuestionamiento de la sociedad burguesa.

En la obra de Marx encontramos valiosos elementos de crítica a las doctrinas políticas que le precedieron, y muy especialmente el hegelianismo y al liberalis-

mo político. La importancia de Hegel está suficientemente establecida y nos parece que a estas alturas ya no requiere de nuevas justificaciones. Es cierto que Marx no polemizó de la misma forma con dos grandes figuras de la filosofía política del siglo XIX: Alexis de Tocqueville, pocos años mayor que Marx y habitante, junto con éste, de París durante la estadía de Marx en dicha ciudad; y John Stuart Mill, con quien parece haber establecido algún ocasional contacto durante su prolongada estadía de treinta y cuatro años en Londres. La obra del segundo fue discutida en varios de sus textos más importantes, como los *Grundrisse* y *El Capital*, pero fundamentalmente en su calidad de economista y no como filósofo político.

El silencio sobre la obra de Tocqueville es mucho más enigmático porque ciertamente su existencia no pasó desapercibida para Marx. *La Democracia en América* fue un tremendo suceso editorial en Francia desde su primera edición, y un ávido bibliómano y lector como Marx no podía desconocer la existencia de dicho libro. Prueba de ello es la solitaria mención que el mismo merece en “La Cuestión Judía”, al referirse al papel de la religión en los Estados Unidos de América. (Marx, 1967: p.21) Tiempo después hay una nueva mención: en este caso, en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, cuando al pasar refiere una intervención de Tocqueville, en su carácter de vocero parlamentario del gabinete de Odilon Barrot en la Asamblea Nacional. (Marx 1966, p. 300) Pero no existe, en toda la producción marxiana, un análisis a fondo de la obra teórico-política del autor de *La Democracia en América*.

Podría argumentarse, en defensa de Marx, que el tratamiento de ambos autores lo tenía reservado para el momento en que pusiese manos a la obra en la elaboración de su anunciado volumen sobre la política que, como todos sabemos, jamás llegó a escribir. Pero hay también otra justificación, de mayor peso: Hegel representaba, para Marx, la culminación del pensamiento político burgués, su síntesis más elaborada y su visión más abarcativa y profunda. Por comparación, tanto Tocqueville como Mill son filósofos políticos que abordan cuestiones parciales, por cierto que importantes: la democracia y sus condiciones el primero, la libertad y el gobierno representativo el segundo; pero ninguno posee el espesor teórico que caracteriza a la problematización de Hegel sobre el estado en la sociedad burguesa. La célebre “visión invertida” de Hegel constituye un insanable error teórico pero que se corresponde perfectamente con la ideología que espontáneamente secreta el modo de producción capitalista y sus estructuras de dominación de clase. Esa ideología que proclama el carácter democrático y popular de un estado que, pese a sus apariencias, es virulentamente antidemocrático y clasista; o que se ufana de su neutralidad arbitral en el conflicto de clases, cuando todas las evidencias indican lo contrario; o que declara la autonomía e independencia de su burocracia, pese a que su gestión no hace sino garantizar las condiciones externas de reproducción de la acumulación capitalista. Hegel ha sido, más que cualquier otro, el gran sintetizador ideológico de la sociedad burguesa, el

pensador de su totalidad y el gran racionalizador de sus estructuras, así como Santo Tomás lo fue de la sociedad feudal y Aristóteles del esclavismo ateniense. Por eso, con su crítica a Hegel, Marx se sitúa en la cumbre de la reflexión filosófico-política de la sociedad burguesa. Que su proyecto se encuentre todavía inacabado –o mejor dicho, aún en construcción– no invalida para nada los méritos de su obra ni las trascendencia de su legado.

La Revolución Francesa y el “liberalismo realmente existente”

Si bien la crítica marxiana se concentró preferentemente en la obra de Hegel, faltaría a la verdad quien adujera que sólo se limitó a ello, y que la reflexión teórico-política de Marx, el joven y el maduro, apenas se circunscribió a realizar un “ajuste de cuentas” con su pasado hegeliano. Incluso en su juventud Marx incurrió en una crítica que sobrepasando a Hegel tomaba como blanco los preceptos fundantes del liberalismo político, pero no como ellos se plasmaban en tal o cual libro sino en su fulgurante concreción en la Revolución Francesa y la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”. En un texto contemporáneo a los dedicados a la crítica a Hegel, *La Cuestión Judía*, Marx desnuda sin contemplaciones los insuperables límites del liberalismo como filosofía política. En uno de los pasajes más citados de dicho texto el joven Marx observa que:

“El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de *ocupación* al declarar el *nacimiento*, de estado social, de cultura y de ocupación como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe *por igual* de la soberanía popular. ... No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen* a su modo... y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado sólo existe sobre estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su generalidad en contraposición a estos elementos suyos.” (Marx, 1967b: p. 23)

La crítica del joven Marx al Estado liberal y, podríamos añadir, al liberalismo democrático, es de una contundencia demoledora. Un Estado, y una democracia, que simulan ignorar las diferencias de clase y de condición social (al declararlas no políticas en su ordenamiento legal e institucional) pero a las que en la práctica permiten que “actúen a su modo” en la sociedad civil. De este modo, el hombre concreto y situado se desintegra en la ideología y la práctica del liberalismo –el de ayer tanto como el de hoy, de inspiración rawlsiana– en dos partes: una celestial, en donde hallamos al ciudadano; y otra terrenal, en donde nos encontramos con las conocidas figuras del burgués y el proletario. Pero el ciudadano en el Estado liberal democrático es la personificación de una abstracción completamente mistificada en la medida en que los atributos y derechos que la institucionali-

dad jurídica le asignan carecen de sustento real. Ese Estado “garantiza” por ejemplo el derecho a la libertad de expresión, de reunión, de circulación, de asociarse para fines útiles, de elegir y ser elegido. En algunos casos también predica el “derecho al trabajo” y declara que garantiza la salud y la educación de sus ciudadanos y el derecho a un juicio justo. En el “cielo” estatal todos los ciudadanos son iguales, precisamente por aquello que señalaba Marx en la cita anterior. Pero como ocurre que en la “tierra” estatal los individuos no son iguales sino desiguales, y que esas desigualdades son concurrentes y tienden a reproducirse, resulta que tales libertades son una quimera para los millones de excluidos estructurales que metódicamente produce el capitalismo. Es cierto: aún el más indigente de los miserables presiente oscuramente que tiene derecho al trabajo, la salud y la educación; pero también sabe que esos derechos son letra muerta. Sabe asimismo que Simón Bolívar estaba en lo cierto cuando decía que “en América Latina los tratados son papeles y las constituciones son libros”, y que entre los papeles y libros que le confieren la dignidad celestial del ciudadano y la vida real en la sociedad burguesa media un abismo prácticamente insalvable para casi todos.

Es que, en última instancia, el Estado liberal reposa sobre la malsana ficción de una pseudo-igualdad que inocentiza la desigualdad real. De ahí su carácter alienado. De ahí también las estratégicas tareas que el Estado desempeña en auxilio del proceso de acumulación capitalista: ocultamiento de la dominación social, evidente en las formaciones sociales que precedieron a la sociedad burguesa; invocación manipuladora al “pueblo”, en su inocua abstracción, para legitimar la dictadura clasista de la burguesía; “separación” de la economía y la política, la primera consagrada como un asunto privado al paso que la segunda se restringe a los asuntos propios de la esfera pública, definida según los criterios de la burguesía, reforzando con todo el peso de la ley y la autoridad al “darwinismo social” del mercado. Debemos a Marx el mérito de haber sido el primero en haber sometido la doctrina y la práctica del liberalismo a estas críticas.

La futilidad de una dicotomía

Una contribución adicional hecha por Marx a la filosofía política ha sido señalada por Norberto Bobbio, si bien su valoración del hecho es distinta a la nuestra. (Bobbio, 1987) Se trata del radical replanteamiento efectuado por nuestro autor en relación con un tema clásico en la historia del pensamiento político: el de la distinción entre las “buenas” y “malas” formas de gobierno. Esta diferenciación fue originariamente plasmada en la *Política* de Aristóteles. Pero dado que dicho texto sólo fue “descubierto” a finales del siglo XIII y que su “adaptación” a la realidad romana, la *República* de Cicerón, corrió peor suerte aún pues permaneció en las tinieblas hasta comienzos del siglo XIX, la recuperación de la clásica distinción aristotélica sólo habría de reaparecer en la pluma de Marsilio, en su *Defensor Pacis*. (Bobbio, 1987: p. 57) Lo cierto es que más allá de estos in-

creíbles avatares la distinción entre formas políticas “puras” y “viciadas” se convertiría, con el correr del tiempo, en un nuevo canon al cual, con mayores o menores reparos, se plegaría la corriente principal de la filosofía política. Con su concepción negativa del Estado, Marx lanza un cuestionamiento radical al saber ortodoxo. ¿Por qué? Porque para la filosofía política marxista el Estado, cualquiera que sea su forma o su régimen de gobierno, nunca deja de ser un mal, necesario e inevitable en la sociedad de clases, pero mal al fin. Bobbio tiene razón cuando observa que “lo que cuenta para Marx y Engels... es la relación real de dominio... entre la clase dominante y la dominada, cualquiera que sea la forma institucional con la que esté revestida esta relación.” (*Ibid.*, p. 171) Esto quiere decir que subterráneamente al aparente democratismo y constitucionalismo que exhiben ciertas formas de gobierno, lo que hay es un núcleo duro de despotismo, la dominación que a través del Estado ejerce una clase –o una alianza de clases y grupos de diversa naturaleza– sobre el conjunto de las clases y capas subalternas.

La conclusión del análisis marxista es pues terminante: todo Estado es una dictadura, aún cuando se recubra con una institucionalidad que otorgue ciertos derechos y aún en el caso en que éstos, como ocurre en los capitalismo más desarrollados, sean efectivamente ejercidos por los titulares de los mismos. No tiene sentido hablar de formas “buenas o malas” del Estado cuando se postula que su naturaleza es despótica. La variación que puedan experimentar las formas de ejercicio del poder político y la circulación de las elites estatales o de los titulares de la autoridad no modifica ni regenera la sustancia dictatorial del Estado. De ahí que la distinción clásica, de raíz aristotélica, carezca por completo de sentido para Marx. Lo cual no significa, por supuesto, que éste valore por igual a dictaduras y democracias o que sea indiferente ante las libertades, derechos y garantías que las primeras conculcan y las segundas respetan aunque sea en su formalismo. A lo largo de toda su obra teórica desenvuelta durante algo más de cuarenta años Marx siempre distinguió la república democrática de otras formas dictatoriales, como por ejemplo el Imperio Alemán, “un Estado que no es más que un despotismo militar de armazón burocrático y blindaje policíaco, guarnecido de formas parlamentarias, revuelto con ingredientes feudales e influenciado ya por la burguesía.” (Marx, 1966, II: p. 25)

En suma, si hay Estado hay dictadura, y la libertad no puede sino ser un rasgo superficial, acotado y de alcances limitados. Un privilegio que sólo unos pocos pueden disfrutar. Por eso Engels planteaba que “mientras el proletariado necesite todavía del Estado no lo necesitará en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado como tal dejará de existir.” (Engels, 1966, II: p. 34) Consumada la revolución socialista y triunfante el comunismo, el esplendor de la libertad que trae aparejada la abolición de la sociedad de clases produce la extinción del Estado, dispositivo institucional que bajo cualquiera de sus formas tiene como misión fundamental garantizar el predominio de la clase dominante y la opresión de las clases y capas

subalternas. Por eso es que la distinción entre formas “buenas” y “malas” simplemente se desvanece a la luz del planteamiento marxista.

¿Cómo ser un buen filósofo político?

Otro legado significativo de la reflexión marxista se encuentra en su propuesta epistemológica. Ya nos hemos referido más arriba a estas cuestiones de modo que no nos detendremos nuevamente en el tratamiento de este asunto. En breve, de lo que se trata es de aquilatar las contribuciones que el planteamiento epistemológico marxista está en condiciones de efectuar para el desarrollo de la filosofía política. La perspectiva totalizadora del marxismo y su exigencia de traspasar las estériles fronteras disciplinarias en pos de un saber unitario e integrado, que articule en un solo cuerpo teórico la visión de las distintas ciencias sociales, encierra la promesa de una comprensión más acabada de la problemática política de la escena contemporánea. La futilidad de las fórmulas prevalecientes en la ciencia política norteamericana, que intentan comprender “la política por la política” y que ignoran la gravitación de un cúmulo de factores extra-políticos que tienen una incidencia decisiva en la estructuración del espacio político y de las formas del Estado, pareciera estar ya fuera de discusión. Las dimensiones económicas, sociales, culturales, históricas, ideológicas e internacionales están tan indisolublemente imbricadas con la vida política que cualquier esquema teórico reduccionista –y el “politicismo” no es una excepción– que se limite a la exclusiva manipulación de variables políticas adquiere de inmediato un descalificadorio aire de irrealdad. Si Bobbio observaba con razón que “hoy no se puede ser un buen marxista si se es solamente marxista” (Bobbio, 1976: p. 6), parafraseándolo podríamos decir que hoy tampoco se puede ser un buen filósofo político si se es sólo un filósofo político. Y si aquél exigía que los marxistas fueran “serios” y se allanaran al examen y la discusión de perspectivas ajenas a la propia, algo que es incuestionable, lo mismo cabría decir en relación con los filósofos políticos. Ser “serios” hoy en filosofía política requiere más que nunca una actitud de apertura y de osadía intelectual que nos lleve a examinar la multidimensionalidad de los problemas políticos. No puede filosofar seriamente en torno al Estado y la política actuales quien se resista a incursionar con rigurosidad en el terreno de la economía, la sociología, la cultura, la historia y las relaciones internacionales. No puede ser serio, en una palabra, quien se resista a transitar el camino que empezó a recorrer Marx. Filosofar sobre la política haciendo abstracción de estas realidades con las cuales la política está tan íntimamente relacionada no puede producir sino brillantes ejercicios retóricos, alambicados sofismas o ingeniosos juegos de lenguaje, pero ningún conocimiento sustantivo que nos ayude a comprender mejor nuestra vida política, ni digamos transformarla. En un momento de profunda crisis paradigmática como el actual parece claro pues que el marxismo está en condiciones de aportar algunas orientaciones y sugerencias particularmente valiosas para salir de la crisis.⁵

La utopía como crítica y como motor de la historia

Por último, una aportación decisiva de Marx a la filosofía política se encuentra en su reivindicación de la utopía. Una tal reivindicación no sólo es importante desde el punto de vista político sino también por sus implicaciones de tipo teórico-metodológico, toda vez que actualiza en la filosofía política la necesidad de que los filósofos, y por extensión los científicos sociales, comprendan que, tal cual lo planteara el joven Marx en su célebre Tesis Onceava sobre Feuerbach, ya no se trata de interpretar el mundo sino de transformarlo. Y de cambiarlo en una dirección congruente con un modelo de buena sociedad, algo que nada tiene que ver ni con los “socialismos utópicos” del siglo XIX (dada la falta de fundamentación científica de sus propuestas) ni con los “socialismos realmente existentes” plasmados a partir del extravío de la Revolución Rusa.

La consecuencia de esta imprescindible recuperación de la utopía es doble: por una parte coloca a los filósofos políticos de bruces frente a la necesidad no sólo de ser “críticos implacables de todo lo existente” sino también de delinear los contornos de una buena sociedad. Por la otra, pone al descubierto la raíz profundamente conservadora de quienes –como los filósofos post-modernos y los renegados de la izquierda, los así llamados “post-marxistas”– renuncian a hablar de la buena sociedad. Bajo un manto pretendidamente riguroso, “post-metafísico” como gustan llamarlo, lo que en realidad hacen los post-modernos, con mayor o menor conciencia según el caso, es una vergonzante apología de la sociedad capitalista de comienzos del siglo XXI. El repudio a todo intento de proyectar el pensamiento en la búsqueda de la buena sociedad, o de dibujar los contornos de una noble utopía, significa en términos políticos la capitulación del pensamiento crítico y la legitimación del capitalismo neoliberal. (Attili, p. 146-7)

Como decíamos en un trabajo anterior, ya citado, privada de su horizonte utópico la filosofía política se convierte en un saber “esotérico, inofensivo e irrelevante”. (Boron, 1999a: p. 27) La filosofía política degenera en tal caso en mera contemplación, involución escandalosa en un mundo cuyos signos de barbarie no podrían haber pasado desapercibidos para ninguno de los grandes nombres de la tradición de la filosofía política. Ésta no puede, sin decretar su definitiva decadencia, refugiarse en solipsismos metafísicos de ningún tipo. El marxismo es un poderoso antídoto, hoy por hoy irremplazable, para evitar tan infeliz desenlace.

Bibliografía

(entre paréntesis, el año de la edición original, si diferente de la citada)

Althusser, Louis 1969 (1965) *For Marx* (New York: Pantheon Books/Random House) Hay versión en lengua castellana: *La revolución teórica de Marx* 1966 (México: Siglo XXI). Las citas en este artículo remiten a la edición en lengua inglesa.

Anderson, Perry 1976 *Considerations on Western Marxism* (Londres: New Left Books).

Atili, Antonella (1996) “Pluralismo agonista: la teoría ante la política” (Entrevista con Chantal Mouffe)”, en *Revista Internacional de Filosofía Política* (Madrid), Diciembre de 1996, Nº 8.

Berlin, Isaiah (1964) *Karl Marx* (Buenos Aires: Sur).

Blackburn, Robin 1980 “La teoría marxista de la revolución proletaria”, en Blackburn, Robin y Johnson, Carol *El pensamiento político de Karl Marx* (Barcelona: Fontamara).

Bobbio, Norberto 1976 “Esiste una dottrina marxista dello stato?” en Norberto Bobbio *et al.*, *Il Marxismo e lo Stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle tesi di Norberto Bobbio* (Roma: Quaderni di Mondoperaio).

Bobbio, Norberto 1987 (1976) *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* (México: Fondo de Cultura Económica).

Boron, Atilio A. 1996a “El ‘postmarxismo’ de Ernesto Laclau”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Nº 1.

Boron, Atilio A. 1996b “Federico Engels y la teoría marxista de la política: las promesas de un legado”, en *Doxa. Revista de Ciencias Sociales* (Buenos Aires), Año VII, Nº 16.

Boron, Atilio A. 1997 *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina* (Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC) Tercera edición, corregida y aumentada.

Boron, Atilio A. 1998a “¿Una teoría social para el siglo XXI?”, ponencia presentada al XIVº Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Sociología (Montreal, Canadá).

Boron, Atilio A. 1998b “El ‘Manifiesto Comunista’ hoy. Lo que queda, lo que no sirve, lo que hay que revisar” (Buenos Aires: Mimeo-CLACSO).

Boron, Atilio A. 1999a “El marxismo y la filosofía política”, en Atilio A. Boron, compilador, *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras* (Buenos Aires: CLACSO/EUDEBA).

- Boron, Atilio A. 1999b “¿Una teoría social para el siglo XXI?”, en *Current Sociology* 47 (4) (Octubre).
- Boron, Atilio A. y Oscar Cuéllar 1984 “Notas críticas acerca de una concepción idealista de la hegemonía”, en *Revista Mexicana de Sociología*, N° 2.
- Cerroni, Umberto 1976 (1973) *Teoría política y socialismo* (México: ERA).
- Claudín, Fernando 1975 *Marx, Engels y la Revolución de 1848* (Madrid: Siglo XXI).
- Colletti, Lucio 1969 *Ideologia e Societa* (Bari: Laterza).
- Colletti, Lucio 1977 *La Cuestión de Stalin* (Barcelona: Anagrama).
- Engels, Friedrich 1966 (1884) *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* en Marx, Karl y Friedrich Engels 1966.
- Engels, Friedrich 1966 (1891) “Carta a A. Bebel”, en Marx, Karl y Friedrich Engels, II, pp. 30-7.
- Foucault, Michel 1979 *Microfísica del Poder* (Madrid: Ediciones de la Piqueta).
- Foucault, Michel 1978 *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión* (Madrid: Siglo XXI).
- Hegel, G. W. F. 1967 (1821) *Hegel's Philosophy of Right* (Oxford: Oxford University Press).
- Hobbes, Thomas 1980 (1651) *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Huntington, Samuel P. 1968 *Political Order in Changing Societies* (New York y Londres: Yale University Press).
- Krahl, Hans-Jürgen 1974 “La Introducción de 1857 de Marx”, en Marx 1974.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe 1987 (1985) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Madrid: Siglo XXI).
- Löwy, Michael 1972 (1970) *La teoría de la revolución en el joven Marx* (México: Siglo XXI).
- Lukács, Georg 1971 *History and Class Consciousness* (Cambridge: MIT Press).
- Mandeville, Bernard de 1982 (1714) *La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Marx, Karl 1967a (1844) “En torno a la Crítica de la filosofía del Derecho, de Hegel. Introducción” en *La Sagrada Familia* (México: Editorial Grijalbo), pp. 1-15.

- Marx, Karl 1967b (1844) “La cuestión judía”, en Carlos Marx y Federico Engels, *La Sagrada Familia* (México: Editorial Grijalbo), pp. 16-44.
- Marx, Karl 1973 *Grundrisse* (New York: Vintage Books).
- Marx, Karl 1983 (1867) *El Capital* (México: Siglo XXI).
- Marx, Karl 1964 *Early Writings* (New York: McGraw Hill).
- Marx, Karl 1966 (1891) “Crítica del Programa de Gotha”, en Marx, Karl y Friedrich Engels, II, pp. 5-41.
- Marx, Karl 1974 “*Introducción General a la Crítica de la Economía Política / 1857*” y otros escritos sobre problemas metodológicos (Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente 1).
- Marx, Karl y Friedrich Engels 1973 (1932) *La Ideología Alemana* (Buenos Aires: Pueblos Unidos).
- Marx, Karl y Friedrich Engels 1966 *Obras Escogidas en dos tomos* (Moscú: Editorial Progreso).
- McLellan, David 1971 *The Thought of Karl Marx. An Introduction* (New York: Harper Torchbooks).
- Popper, Karl R. 1962 *The open society and its enemies* (Princeton: Princeton University Press), dos tomos.
- Poulantzas, Nicos 1969 (1968) *Poder político y clases sociales en el estado capitalista* (México: Siglo XXI).
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1985 *Ensayos Marxistas sobre Historia y Política* (México: Océano).
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1989 “La cuestión del poder en Marx. Sobre el poder” *Sistema. Revista de Ciencias Sociales* (Madrid), N° 92 (Septiembre).
- Talmon, J. L. 1960 *The origins of totalitarian democracy* (New York: Praeger)
- Wallerstein, Immanuel 1998 “The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science” Mensaje Presidencial, XIV° Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Sociología (Montreal).
- Weber, Max 1977 (1922) *Economía y Sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica).

Notas

1. Salvo expresa aclaración en contrario, cuando hablemos de “marxismo” o “marxista” nos estaremos refiriendo exclusivamente a la obra de Marx y no a la de sus continuadores. El propósito de este trabajo es examinar la producción teórica de Marx en materia de filosofía política, reservando para otra ocasión el tratamiento de lo que podríamos denominar “la tradición marxista”, es decir, la riquísima herencia teórica acumulada a partir de los escritos fundacionales de Marx y que se continúa en las elaboraciones de autores tales como Engels, Lenin, Luxemburgo, Kautsky, Gramsci y muchos otros.
2. Para profundizar en el estudio del pensamiento teórico-político del joven Marx existen, afortunadamente, dos textos magistrales cuya lectura recomiendo efusivamente: Michael Löwy, 1972 y Fernando Claudín, 1975.
3. Sobre este tema, la “recreación” en lugar de la simple “inversión” de la dialéctica hegeliana a manos de Marx sigue siendo imprescindible consultar el trabajo de Louis Althusser, “Contradicción y Sobredeterminación”, en su libro *La Revolución Teórica de Marx* (Althusser, 1966)
4. Los seis libros que contemplaba escribir Marx eran los siguientes: (1) El capital; (2) La propiedad de la tierra; (3) El trabajo asalariado; (4) El Estado; (5) El comercio exterior; (6) El mercado mundial. Como sabemos, apenas logró darse a la tarea de escribir el primero de los seis volúmenes contemplados, el que tampoco pudo ser terminado.
5. Sobre este tema, consultar Wallerstein (1996) y (1998). También Boron, (1998a)

Cronología

La siguiente cronología ha sido extraída de: Marx, Carlos 1974 (1932) *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)* (México: Ediciones ERA).

1818 -1835 Tréveris

1818 - 5 de mayo: nace Carlos Marx en Tréveris.

1835 - septiembre: pasa el examen de bachillerato.

1835 - 1836: Bonn

1835 - octubre: se matricula en la facultad de derecho de la Universidad Renana "Friedrich-Wilhelm".

1836 - julio: recibe la autorización paterna para trasladarse a Berlín.

agosto - recibe de la Universidad de Bonn el certificado de asistencia a diez cursos.

octubre: desposa, sin la autorización paterna, a Jenny von Westphalen (nacida en Salzwedel en 1814); los esponsales se harán oficiales un año después, el matrimonio tendrá lugar siete años más tarde.

1836 - 1841 Berlín

1836 - octubre: se matricula en la facultad de derecho de la Universidad "Friedrich-Wilhelm" de Berlín.

1837 - desde abril: realiza un estudio detenido de la filosofía de Hegel. Escribe: poesía, novela, teatro. Enferma de gravedad. Ingresa al "Doktorklub", círculo de universitarios y escritores hegelianos, al que pertenecerá durante toda su estadía en Berlín.

1838 - mayo: muerte repentina de su padre. Rompe con su familia.

1839 - enero: comienza la preparación de su disertación doctoral sobre *La diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*.

1841 -enero: su primera publicación *-Canciones de arrebat-* aparece en la revista *Athenäum*.

marzo: recibe el certificado de estudios de la Universidad de Berlín: nueve semestres; asistencia a trece cursos.

abril: recibe *in absentia* el título de "doctor en filosofía" de la Universidad de Jena.

lecturas filosóficas: Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, etc.

1841 - 1843: Tréveris, Bonn, Colonia, Kreuznach

1841 - de abril a junio: se propone solicitar un puesto de profesor en la Universidad Renana; se prepara en tal sentido.

de julio a diciembre: frecuenta el "Círculo de Colonia", centro de la oposición liberal burguesa.

1842 - de enero a marzo: prepara artículos filosófico - políticos para los *Anales Alemanes* publicados por Arnold Ruge.

abril: comienza su colaboración en la *Gaceta Renana*, órgano de la burguesía reformista.

verano: estudia detenidamente la filosofía de Feuerbach.

de octubre a marzo de 1843: estudia las obras de los socialistas y los comunistas de la época. Tiene a su cargo la dirección de la *Gaceta Renana*.

noviembre: primer encuentro con Friedrich Engels.

El trabajo periodístico de estos meses le plantea por primera vez la necesidad de abordar teóricamente cuestiones de orden económico.

1843 - marzo: disgustado por la actitud tímida de los accionistas de la *Gaceta Renana*, renuncia a su cargo de director.

desde abril: discute con A. Ruge el plan de publicación de los *Anales Franco-Alemanes*.

junio: se casa con Jenny von Westphalen en Kreuznach.

de julio a octubre: lecturas de teoría política: Rousseau, Montesquieu, Maquiavelo, de Tocqueville, etc.

Trabaja intensamente en el manuscrito de su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (comenzado en 1842, publicado en 1927).

El trabajo de estos meses incluye la primera exploración de la perspectiva teórica crítica -dialéctica, materialista- desde la que abordará la problemática de la economía política.

1843 - 1845 París

1843 - octubre: se traslada con Jenny a París.

noviembre y diciembre: escribe, para los *Anales Franco-Alemanes*, su ensayo *Sobre la cuestión judía y su Introducción a la crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, en los que por primera vez se adhiere a la causa del proletariado y se reconoce como comunista.

1844 - febrero: aparece el primero, y único número de los *Anales Franco-Alemanes*, que contiene también el *Esbozo de una crítica de la economía política*, de Engels.

marzo: su nueva posición política motiva el distanciamiento de A. Ruge.

de abril a julio: proyecta escribir una crítica general del comportamiento económico, jurídico, y político, y de sus respectivas instituciones y teorías. La elaboración de la primera parte, la *Crítica de la Economía política*, se inicia con un comentario detenido de las obras de los principales economistas y llega a la exposición crítica de los fundamentos práctico-teóricos que sostienen a la problemática de la ciencia económica. (Los *Manuscritos de París* fueron publicados por primera vez en 1932, en alemán.) Ciertos elementos fundamentales de este primer proyecto se mantienen constantes a lo largo de todo el desarrollo ulterior de la crítica de la economía política.

mayo: nace su primera hija, Jenny Marx.

junio: se relaciona con miembros de la Liga de los Justos. Se reúne frecuentemente con Proudhon y con Bakunin.

de julio a enero de 1845: colabora en la revista *Vorwärts* y pasa luego a dirigirla. Reconoce el carácter revolucionario espontáneo de la rebelión obrera en Silesia.

agosto: comienza la amistad y la íntima colaboración con Friedrich Engels.

1845 - febrero: es expulsado de Francia.

1845 – 1848: Bruselas

1845 - febrero: se instala en Bruselas. Publica junto con Engels *La Sagrada Familia*.

marzo: reanuda sus estudios para la crítica de la economía política.

Anota sus *II Tesis* críticas sobre “el materialismo tradicional, incluido el de Feuerbach”.

junio: se compromete a publicar la “crítica de la política y la economía”.

julio y agosto: emprende con Engels un viaje de estudios por Inglaterra. Entra en contacto con los dirigentes del movimiento “cartista”.

de septiembre a mayo de 1846: redacta junto con Engels el manuscrito de *La ideología alemana* (publicado en 1932).

1846 -a partir de febrero: junto con Engels, toma la iniciativa en el proceso de renovación y reorganización del movimiento socialista y comunista. Promueve la fundación del Comité de Correspondencia Comunista.

1847 - de enero a junio: escribe la crítica de los principios económicos y políticos del socialismo proudhoniano, la Miseria de la Filosofía.

junio: participa, *in absentia* en la fundación de la Liga de los Comunistas (reorganización de la Liga de los Justos).

septiembre y octubre: prepara dos conferencias sobre el libre-cambio y la clase obrera.

diciembre: expone ante la Unión de Obreros Alemanes en Bruselas sus conferencias sobre El salario.

1848 - febrero: *Manifiesto del Partido Comunista*.

marzo: es expulsado de Bélgica.

1848 -1849: París, Colonia

1848 -Interviene en el proceso revolucionario como director de la *Nueva Gaceta Renana*.

Publica sus conferencias sobre Trabajo asalariado y capital.

Derrotada la revolución, es expulsado primero de Prusia y luego de Francia.

1849 - 1883: Londres

1850 - Edita la *Nueva Gaceta Renana. Revista económico-política*, donde aparece *Las luchas de clases en Francia*.

Promueve la reorganización de la Liga de los Comunistas.

Vuelve sobre su proyecto de crítica de la economía política.

1851 - Estudia una amplia literatura económica. Se propone publicar una obra en tres tomos: "Crítica de la economía política", "Socialismo" e "Historia de la teoría económica".

Comienza su trabajo (que durará hasta 1862) como corresponsal de la *New York Daily Tribune*.

1852 - El 18 *Brumario de Luis Bonaparte*.

1853 - 1857: su situación pecuniaria empeora hasta la miseria y le obliga a abandonar el trabajo científico. No obstante, el trabajo periodístico de estos años le lleva a completar el alcance de su proyecto crítico (p. e., explora teóricamente el sistema colonial del capitalismo) y lo, convierte en especialista en numerosas cuestiones económicas, sociales, políticas e históricas. Los conocimientos elaborados en esta época constituirán elementos importantes de la crítica de la economía política.

1857 - de marzo a julio: reanuda su tratamiento científico de la economía.

agosto y septiembre: traza el primer esbozo del nuevo plan de la crítica de la economía política. Escribe las primeras páginas de una introducción general, que queda inconclusa (el fragmento fue publicado en 1903).

de octubre a mayo de 1858: escribe el borrador del primer libro, "Sobre el capital", de los seis en que se propone tratar la parte sistemática de su crítica de la economía política. (Este manuscrito fue publicado en 1939 y 1941 con el título de *Gründrisse*).

1858 - enero: relée la *Lógica de Hegel*.

de octubre a enero de 1859: escribe el primer fascículo de *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (publicado en junio de 1859); cuatro incisos de este trabajo quedan en borrador (fueron publicados junto con los *Gründrisse*).

1859 - de octubre a enero de 1860: continúa sus estudios económicos.

1860 - *Herr Vogt*.

Lee *El origen de las especies* de Darwin.

1861 - de agosto a diciembre de 1862: escribe un voluminoso manuscrito que contiene la continuación de la *Contribución...* (inédito)

de abril a mediados de 1863: escribe, como parte del mismo manuscrito, el borrador de las *Teorías sobre las plusvalías* (editado por Kautsky en 1905 y 1910 y en las *M. E. W.* (Obras de Marx y Engels, Dietz Verlag, Berlin, RDA, como Torno IV de *El Capital*, en 1965 y 1968).

Lee la *Ciencia nueva* de Vico.

1865 - Escribe, con numerosas interrupciones, la primera versión de los tres libros de *El Capital* (inédita, con dos excepciones: la parte correspondiente al “Capítulo VI”, Resultados del proceso inmediato de producción, del Libro I, publicada en 1933, y la parte correspondiente al Libro III, publicada por Engels).

1862 - septiembre: preside la sesión en que se decide la fundación de la Asociación Internacional de los Trabajadores.

octubre: Mensaje inaugural y estatutos de la asociación internacional de los trabajadores.

1865 - junio: Conferencia sobre Salario, precio, y ganancia (publicada en 1898).

1866 - Redacta la versión definitiva del Libro I de *El Capital*.

1867 - septiembre: primera edición del Libro I de *El Capital*.

1867 - 1869: Trabaja sólo ocasionalmente, debido a la enfermedad, en la preparación de los Libros II y III de *El Capital*.

1870 - Comienza a estudiar con detenimiento la “cuestión oriental” y particularmente la situación social en Rusia.

1871 - *La guerra civil en Francia*.

1873 - Segunda edición, revisada, del Libro I de *El Capital*.

1875 – Crítica del Programa de Gotha (publicada en 1891 y 1923).

Versión francesa, con valor científico propio, del Libro I de *El Capital*.

1877 - Escribe el Capítulo X, de la “Historia Crítica”, para el *AntiDühring* de Engels.

Comienza una nueva versión del Libro II de *El Capital*.

1880 - Trabaja ocasionalmente en la redacción de los Libros II y III de *El Capital*.

Notas marginales sobre la Economía política de A. Wagner (publicadas en 1932).

1881 - Carta a Vera Zasulich (publicada en 1926).

Lee y comenta *La sociedad primitiva* de Morgan, como parte de su estudio de las sociedades precapitalistas. (Una selección de sus apuntes sobre antropología se publicó en 1972.)

1883 -14 de marzo: muere Carlos Marx en Londres.

1885 -Engels edita el Libro II de *El Capital*.

1894 -Engels publica el Libro III de *El Capital*.

1895 -Muerte de Friedrich Engels.

» *Estudios Temáticos* »



La República entre lo antiguo y lo moderno

⇐ Liliana A. Demirdjian *

⇐ Sabrina T. González **

“Ninguna civilización - artefacto hecho por el hombre para albergar a sucesivas generaciones - hubiera sido posible sin un marco de estabilidad para facilitar el fluir del cambio. Fundamentales entre los factores estabilizadores, más resistentes que las costumbres, las maneras y las tradiciones, son los sistemas legales que regulan nuestra vida en el mundo y nuestros asuntos cotidianos con los demás” (Arendt, 1999: p. 86).

La preocupación por la construcción de un orden estable es un dato insoslayable en la tradición del pensamiento de la filosofía política. Un segundo plano suele destinarse a la consideración de las situaciones críticas, que por lo general son la antesala para la concepción, madurez y puesta en marcha de proyectos políticos creados con el solo fin de atemperar los ánimos imperantes. Es así como, conforme lo señala Sheldon Wolin, todo filósofo político se encuentra alguna vez interpelado por la siguiente pregunta: “¿Qué tipo de conocimiento necesitan gobernantes y gobernados para que se mantenga la paz y la estabilidad? (Wolin, pp. 17-8).

Una respuesta posible a tal interrogante es la opción por un sistema republicano de gobierno. Así, la noción de república aparece entre los clásicos de la antigüedad, el humanismo cívico de la Italia renacentista, el radicalismo inglés y el constitucionalismo norteamericano (Gargarella, 1998: p.40) como alternativa ante el dilema siempre acuciante que impone el dirimir una realidad caracterizada en términos de orden y conflicto ¹.

* Licenciada en Ciencia Política y Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Docente e investigadora en la Facultad de Ciencias Sociales de la mencionada institución.

** Licenciada en Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires. Docente e investigadora en la Facultad de Ciencias Sociales de la mencionada institución.

Nos interesa entonces hacer hincapié en la categoría de república como significativa con la cualidad de adoptar diversos significados según el contexto en el que su fórmula se despliegue. En particular, al menos dos aspectos dotan a esta categoría de un contenido propio que permite establecer un hilo conductor entre períodos históricos tan distantes. En primer lugar, la república es recuperada como parte de una tradición de pensamiento que encuentra en el carácter mixto del régimen un reaseguro de estabilidad alternativo a las formas simples de gobierno, como por ejemplo la monárquica. En segundo término, esta reedición no es mecanicista ni mucho menos lineal, sino que requiere de instituciones y condiciones materiales que adapten y/o trasciendan su diseño primigenio. En otras palabras, se trata de una república siempre renovada ante las exigencias de cada realidad, según las condiciones que está última imponga, tales como una mayor extensión territorial y un aumento demográfico considerable que se torna imperioso integrar dentro de un proyecto de país.

Justificar ambas afirmaciones nos impone circunscribir un recorrido, ante el peligro de disgregar la argumentación al punto de tornarla incomprensible y por lo tanto absolutamente inútil. Asimismo, sucede que es difícil escapar de la influencia de los dos grandes hitos de la tradición occidental: el modelo romano y el norteamericano.

Para definir la historia de la antigua Roma de modo restringido, nos remitiremos a su transformación de ciudad-estado en Imperio. Con la expulsión del último rey romano, Tarquino el soberbio (509 a.C.), la república es fundada a partir de la sustitución del monarca por la institución del Magisterio.

Así, la conducción de los asuntos romanos no era ya una cuestión regia: el gobierno se transformó en “cosa del pueblo”, esto es, en *res publica*.

En el primer apartado transitaremos los aportes de Polibio, Cicerón, Bodin y Maquiavelo en lo que de esencial nos permita trazar una lógica argumental que nos conecte con los años fundacionales del constitucionalismo norteamericano. En un segundo acápite daremos cuenta de la república posible que plasma *El Federalista*, considerado una de las fuentes de primer orden para una exégesis de la Constitución norteamericana. Respecto del mismo, nos interesa trascender la impronta de sus mecanismos político institucionales y fijar la mira en el tipo de ciudadano que requiere la particular forma de organización económico-política a la que aspira una nación con deseos de apropiarse de un futuro de grandeza. Finalmente, y sólo con el objeto de ejemplificar la reconocida influencia de los mecanismos e instrumentos institucionales legados por la constitución norteamericana en el contexto latinoamericano –aún cuando la circulación y difusión de dichos debates no fue inmediata ni mucho menos masiva–, tomaremos sucintamente la fórmula presentada por Juan Bautista Alberdi en las *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* como modelo que reproduce la república restrictiva pautada en *El Federalista*, que encontrará en sus li-

neamientos fundamentales expresión institucional en el proyecto constitucional de 1853.

Según lo expuesto hasta aquí, sólo nos resta explicitar que partimos del siguiente presupuesto básico: no existe proyecto institucional alguno que pueda ser considerado objetivo ni mucho menos inocuo; siempre está inscripto dentro de una particular selección y distribución de premios y proscipciones, a las que nos referiremos brevemente en las conclusiones.

Un derrotero posible a partir de la noción de República

En la antigüedad el concepto de república connotaba un signo de estabilidad definido en virtud de su carácter mixto. Elemento éste que implicaba la fusión de magistraturas, que tendrían como cualidad incorporar a los sectores sociales fundamentales. A continuación consideraremos algunos de los principales cambios a tener en cuenta para entender por qué esta forma de gobierno se torna pasible de ser retomada ante diferentes situaciones de crisis.

Inicialmente cabe preguntarse por qué la república inaugura su tradición en Roma y no en Grecia. Ante tal interrogante, baste recordar que dentro del pensamiento griego la aproximación analítica es siempre totalizante y subsume la posibilidad de lo diverso en la unicidad como lugar de la suma perfección. Por ello, Grecia no es el ámbito donde podrá concebirse una idea acabada de república como forma de organización de las magistraturas. Por el contrario, Roma facilitará la posibilidad de pensar lo disímil como lugar de la integración en vistas a la conformación de un orden. La aceptación de lo diverso imprime al diseño institucional romano un modelo que expresa en cada uno de los tres espacios público-institucionales (el consulado, el senado y el tribunado de la plebe) la lógica de lo heterogéneo. Este entramado se amplifica y entra en crisis con el paso de la urbe al orbe.

No obstante lo antedicho, resta explicar por qué Aristóteles merece ser mencionado entre los clásicos de la antigüedad. Al respecto, retomemos a Aristóteles cuando incorpora en *La Política* a la politeia o mejor régimen posible como la fusión de dos regímenes desviados: oligarquía y democracia. Si bien Aristóteles no resuelve la fórmula republicana en el mismo sentido que Roma, proyecta la pluralidad y el interés material dentro de la tensión entre lo público y lo privado.

En continuidad con aquello que anticipáramos en la introducción, la estabilidad de los regímenes es el horizonte de la búsqueda que el fundador del Liceo emprende en su estudio de las diversas constituciones griegas. La armonía de las polis griegas se lograría con el desarrollo de un amplio sector medio que distendiera la tensión entre dos polos igualmente perniciosos para la ciudad: la excesiva posesión de bienes, y la extrema pobreza. Esta pugna entre ricos y pobres es

una distinción supuesta como natural, a partir de la cual se comprende por qué la igualdad es siempre un atributo del ciudadano, que se resuelve por lo tanto en el ámbito específico de lo público, pero que de ninguna manera implica o presupone condiciones de igualdad material entre los habitantes de la polis.

Ya insertos en la experiencia romana como momento fundacional respecto de la concepción del término república, es Polibio quien sienta escuela respecto de la tradición clásica, al explicitar que el ciclo de degeneración de los regímenes es producto del carácter simple de los mismos. En tanto pensador de la historia y no mero compilador cronológico, Polibio aporta como originalidad una mirada griega sobre la realidad romana². Sólo desde tal perspectiva puede comprenderse una de sus afirmaciones más fuertes, la teoría de los ciclos sempiternos³, y la consecuente necesidad de estructurar un régimen mixto que resuelva el dilema de la inestabilidad y genere estructuras de equilibrio.

En concordancia con la tradición griega, Polibio distingue tres formas buenas y tres formas desviadas de regímenes políticos. En el primer caso sitúa entre los buenos regímenes a la monarquía, la aristocracia y la democracia según gobiernen uno, los mejores, o el pueblo. Entre los segundos -según gobiernen uno, los ricos, o el populacho- nombra a la tiranía, la oligarquía y la oclocracia⁴.

En este sentido, podemos señalar respecto de la ubicación de la democracia, que, en tanto para Aristóteles aparece como el primero de los gobiernos no rectos y en este sentido es contraparte de su construcción republicana, para Polibio el gobierno del pueblo ya se instaura como una forma buena de mandato.

“Estaba persuadido de que toda especie de gobierno simple y constituida sobre una sola autoridad era peligrosa, (...) porque fomenta en sí mismo la causa de su destrucción; del mismo modo cada especie de gobierno alimenta dentro de sí un cierto vicio que es la causa de su ruina. Por ejemplo, la monarquía se pierde por el reino, la aristocracia por la oligarquía, la democracia por el poder desenfrenado y violento” (Polibio, 1965: p.348).

Para Polibio, entonces, el gobierno de la república romana descansaría en tres cuerpos, en los cuales los derechos están balanceados y distribuidos de tal modo, que de ninguno puede darse certidumbre respecto de si se está frente a un gobierno aristocrático, democrático o monárquico⁵. El pasaje entre las distintas formas de gobierno que propone Polibio responde a la siguiente secuencia: monarquía, tiranía, aristocracia, oligarquía, democracia y oclocracia. Esta última forma, la oclocracia, es concebida no como el poder del pueblo en el sentido positivo de la práctica participativa, sino en tanto expresión del desprecio por la ley y la violenta movilización de las masas.

Llegado este punto en la trama de nuestro desarrollo, un segundo momento de reflexión exige recurrir a la innovación que aporta el pensamiento ciceroniano.

En *Sobre la República* Cicerón enaltece la vida práctica y nos presenta una reflexión pragmática respecto de las prácticas del pueblo romano, pero conjugada con una alta concepción de la vida política ⁶. El hombre ciceroniano existe para servir a los demás y perfeccionarse en la virtud. Y, en este sentido, no hay virtud más excelsa que la que se expresa en la práctica de quien se esfuerza por ejercer el gobierno de la república.

Es por boca de Escipión que Cicerón afirma:

“Así, pues, la cosa pública (república) es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual” (Cicerón,1995: § 25,39).

La república es entonces la gestión pública del gobierno del pueblo, entendido éste como aquel agregado humano que posee el derecho común al servicio de todos, a partir de un acto voluntario - racional asociativo.

Según el pensar ciceroniano, cada uno de los regímenes clásicos tiene desventajas. En la monarquía los restantes ciudadanos quedan apartados en demasía de las actividades en el derecho y el gobierno. Si dominan los mejores se dificulta el acceso de las mayorías, cuya posibilidad de participación se ve cercenada por no poseer potestad para la toma de decisiones. En el caso de que quien detente el poder sea el pueblo, dado su carácter igualitario se torna inexistente la distinción de grados de dignidad. Aún cuando no exista perfección en ninguna de las formas tradicionales rectas, sin embargo aconseja la tolerancia en virtud de cierta estabilidad.

“Cualquiera de estas tres formas sirve para mantener aquel vínculo que empezó a unir en sociedad pública a los hombres, no es perfecta ciertamente, ni ninguna de ellas, en mi opinión, es la mejor, pero sí es tolerable, y cada una puede tener ventajas sobre las otras. En efecto, un rey justo y sabio, o los principales ciudadanos selectos, incluso el mismo pueblo, aunque esto sea lo menos deseable, puede ofrecer cierta estabilidad, siempre que no interfieran injusticias y codicias” (Cicerón,1995: § 26,42).

Ahora bien, Cicerón se posiciona finalmente a favor de la forma mixta de gobierno cuando detalla que es ésta la que conjuga la fortaleza de la monarquía con el respeto por la libertad de los mejores propio de la aristocracia y la atención de los intereses de todo el pueblo presente en la democracia.

“Siendo esto así, es con mucho la mejor forma de gobierno de aquellas tres primeras a mi juicio, la de los reyes, pero mejor que ésta será aquella forma combinada y moderada que se compone de los tres primeros tipos de repúblicas. En efecto, conviene que haya en la república algo superior y regio, algo impartido y atribuido a la autoridad de los jefes, y otras cosas reservadas al arbitrio y voluntad de la muchedumbre” (Cicerón,1995: § 45,69).

Para finalizar este apartado nos parece imprescindible mencionar un contrapunto entre dos autores que comparten la misma época del viejo continente, ya que en ellos podemos ver dirimida la polémica entre la opción 'monarquía' o 'república' desde posturas divergentes: Jean Bodin y Nicolás Maquiavelo.

En primer lugar, Bodin es terminante y no acepta la posibilidad de existencia de una forma política mixta. La razón de tal negación es interesante porque remite al concepto de soberanía. En otras palabras, Bodin dice que el término 'república' implica una contradicción respecto del principio de indivisibilidad inmanente a la lógica soberana.

“El principal atributo de la república -el derecho de soberanía-, sólo se da y conserva en la monarquía. En una república sólo uno puede ser soberano; si son dos, tres o muchos, ninguno es soberano, ya que nadie por sí solo puede dar ni recibir ley de su igual” (Bodin, 1997: p. 289).

En este sentido, Bodin sostiene que sólo las tres formas simples de regímenes pueden sustentar este principio esencial para la materialización de estados soberanos. Entre ellas opta claramente por la potestad regia, y retoma una visión anárquica y desventajosa respecto de los gobiernos populares⁷. Así, Bodin se pregunta:

“¿Cómo puede un pueblo, es decir, un animal de muchas cabezas, sin entendimiento ni razón, aconsejar nada bueno? Pedir consejo al pueblo, como se hacía antiguamente en las repúblicas populares, significa tanto como pedir cordura al loco” (Bodin, 1997: p. 282).

En contrapunto con Bodin, Maquiavelo observa en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* el carácter cíclico en el que giran los regímenes políticos, y afirma: “Un país podría dar vueltas por tiempo indefinido en la rueda de las formas de gobierno” (Maquiavelo, 1997: p. 35).

Al igual que Polibio, Maquiavelo establece el ritmo y las causas por las cuales ningún régimen simple logra mantenerse a través del tiempo. La secuencia del pasaje va de la monarquía a la tiranía, de ésta a la aristocracia, de aquí a la oligarquía, que deviene en democracia, y finalmente ésta resulta en un gobierno semejante a la anarquía, especialmente una vez extinguida la generación que la había organizado.

A partir de la comparación entre las experiencias de Atenas y Esparta, Maquiavelo afirma que la constitución de formas de gobierno simple produce inestabilidad. El diseño institucional que Solón concibió para la primera ciudad y Licurgo definió para la segunda, condicionó el breve destino de la una y el largo camino recorrido por la otra.

“Entre los que merecieron más alabanzas por haber dado constituciones de este tipo mixto se encuentra Licurgo, que ordenó sus leyes de Esparta de ma-

nera que, dando su parte de poder al rey, a los nobles y al pueblo, duró mas de ochocientos años, con suma gloria para él y quietud para su ciudad. Sucede lo contrario con Solón, el que dio leyes a Atenas, pues organizándolo todo según gobierno exclusivamente popular, lo construyó de vida tan breve que antes de morir vio cómo nacía la tiranía de Pisístrato (...); así que, sólo por no haber incorporado a su gobierno el poder del principado y el de la nobleza, vivió Atenas muy breve tiempo en comparación con Esparta” (Maquiavelo, 1997: pp. 35-6).

Maquiavelo rescata la experiencia republicana según la lectura que Tito Livio hace de la historia romana. Nuestro autor hace hincapié en la incorporación del consulado, el senado y el tribunado de la plebe como instrumentos que operan a la manera de un resorte que proporciona estabilidad al régimen.

En este sentido, sostenemos que Maquiavelo hace una opción clara en favor de la república. Si bien no desconocemos la disyuntiva existente en referencia a si hay continuidad o ruptura en la forma de interpretación de la relación entre *El Príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio Discorsi*⁸, al respecto compartimos con Antonio Negri la perspectiva que él asume entre las dos tradiciones: la italiana y la anglosajona.

“Anosotros, en contra de lo que ambas escuelas interpretativas sostienen, nos parece que la estrechísima interdependencia de *El Príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, lejos de determinar la renuncia, comporta por el contrario la exaltación del principio republicano. La absolutez de lo político, inventada en *El Príncipe*, es hecha vivir en la república: sólo la república, sólo la democracia es gobierno absoluto” (Negri, 1994: pp.90-1).

Para introducir el próximo apartado, baste mencionar que la revolución norteamericana rompe con el mito de la república del pequeño estado donde funciona la democracia directa. La extensión territorial y la expansión demográfica re-dimensionan en diversos sentidos a las modernas repúblicas.

La república como fórmula operativa de gobierno

El resurgimiento de la noción de república -en las comunas de la Italia renacentista, entre los constitucionalistas ingleses del siglo XVII e incluso entre los opositores al absolutismo francés- exaltó valores opuestos a los que se consideraban causantes de la corrupción y los males sociales en que devinieron las formas monárquicas. Como señala Roberto Gargarella:

“Ante todo, en su rechazo de la dominación y la tiranía, el republicanismo reivindicó una idea robusta de libertad. Dicha libertad precisaba, para su sostenimiento, de la virtud de los ciudadanos; y dicha virtud, a su vez, requería de ciertas precondiciones políticas y económicas. Un buen gobierno, así, de-

bía contribuir a mantener y desarrollar estas precondiciones, y apoyar la presencia de ciudadanos virtuosos, políticamente activos” (Gargarella, 1999: p.42).

Si bien, tal como proponía Aristóteles, el ciudadano encuentra sólo en la vida pública el espacio donde dirimir aquello que le atañe como parte de la comunidad, dicha realidad, como Jano, presenta dos caras. Al rechazo de los regímenes opresivos y la defensa de un orden político más abierto a la ciudadanía, se contraponen una multiplicidad de estrategias de exclusión para el acceso al título de ciudadano. Así, los no-propietarios, los negros y las mujeres tienen denegado el derecho a deliberar sobre el bien común de aquella comunidad de la cual también forman parte.

Cabe preguntarse entonces: ¿qué organización política y económica requiere la república buscada?

Tomaremos para responder el ejemplo norteamericano a partir de los artículos compilados bajo el título de *El Federalista*, publicados en ocasión del debate previo a la aceptación de la Constitución realizada en la Convención Constituyente de Filadelfia de 1787.

La república plasmada en *El Federalista* se aleja del modelo clásico en dos sentidos. Por un lado, dada la situación demográfica y territorial cuantitativa y cualitativamente disímil, que torna a la temática de la unificación y la resolución de las tensiones internas un tema de primer orden. Por otra parte, desde la implementación de la separación de las magistraturas, que desde un aspecto formal representa a la totalidad de la ciudadanía, organizando dentro de diferentes esferas administrativas un orden político centralizado. Este nuevo marco institucional, lejos de ser ocioso, se desarrolla con miras a consolidar un estado nacional con expectativas hegemónicas.

En relación al primer tema, la unión, al proyectar una nación más extensa, aporta las cualidades necesarias para evitar la sedición y convertirse al mismo tiempo en una nación competitiva dentro del concierto internacional. De este modo, la nueva versión de la república permite la expresión de un potencial crecimiento, en el marco del cual se concebía el glorioso futuro de los Estados Unidos de la América del Norte en un contexto diferente del vivenciado por las típicas democracias directas de la antigüedad clásica.

“Una firme Unión será inestimable para la paz y la libertad de los Estados como barrera contra los bandos domésticos y las insurrecciones. Es imposible leer la historia de las pequeñas repúblicas griegas o italianas sin sentirse asqueado y horrorizado ante las perturbaciones que las agitaban de continuo, y ante la rápida sucesión de revoluciones que las mantenían en un estado de perpetua oscilación entre los extremos de la tiranía y la anarquía” (Hamilton, Madison y Jay, 1998: p.32).

Con un tinte claramente hobbesiano, es aceptada como fuerza innata la propensión de la humanidad a caer en animadversiones mutuas. En este sentido, el más común de los conflictos se suscita cuando deben dirimirse cuestiones respecto de la propiedad. Una vez más la recurrente preocupación de los antiguos por evitar las distancias pronunciadas entre ricos y pobres se inmiscuye entre los modernos como principal fuente de perturbación al interior de un estado.

La defensa de la organización de la unión en detrimento de las posibilidades de fortaleza o autonomía de los estados, construirá los cimientos para la argumentación sobre los beneficios de aquellas repúblicas grandes, y nunca de las pequeñas. Las primeras permiten que el número de representantes con facultades de gobierno sea un grupo de ciudadanos reducido -en proporción a la totalidad de electores-, pero además reúnen un mayor número de ciudadanos y una extensión territorial mucho más amplia. En otras palabras, a diferencia de Platón y Aristóteles, quienes se preocupaban por conseguir un marco de estabilidad y autosuficiencia dado por ciudades que no fueran ni excesivamente grandes ni desmedidamente pequeñas, los constituyentes americanos asociaban la magnitud a la posibilidad de dispersión de los intereses encontrados y al potencial de desarrollo económico. Así, la sociedad norteamericana se construye bajo la égida de los colonos propietarios:

“El espacio es el horizonte constitutivo de la libertad americana, de la libertad de los propietarios. (...) La república expansiva será por tanto aquella que sepa trasladar los conflictos hacia la frontera, una frontera de apropiación siempre abierta” (Negri, 1994: p.184).

No es ocioso señalar que, aún cuando se reconoce como origen de la legitimidad del poder al pueblo, éste es definido como un universal restringido -en los términos que explicáramos al inicio de este apartado- y es convocado tan pronto como descartado como fuente de este poder constituyente.

“Como el pueblo constituye la única fuente legítima del poder y de él procede la carta constitucional de que derivan las facultades de las distintas ramas del gobierno, parece estrictamente conforme a la teoría republicana volver a la misma autoridad originaria (...) Como toda apelación al pueblo llevaría implícita la existencia en el gobierno de algún defecto, la frecuencia de estos llamados privaría al gobierno, en parte, de esta veneración que el tiempo presta a todas las cosas y sin la cual es posible que ni los gobiernos más sabios y libres poseerían nunca la estabilidad necesaria” (Hamilton, Madison y Jay, 1998: pp. 214-5).

Los mecanismos institucionales planteados a fin de evitar los mandatos vitalicios y limitar la discrecionalidad de quienes detentan la autoridad para la toma de decisiones, parecen delinear un sistema de mayor imbricación y control entre el ciudadano y sus representantes. Sin embargo, la impronta de Montesquieu no

se deja ver solamente respecto de la cuestión de la división de poderes - y los debates en torno a ella generados- o la virtud republicana (Gargarella, 1999), sino que también es identificable en su posicionamiento favorable respecto de una república restringida.

“Hay siempre en los Estados personas distinguidas por su nacimiento, su riqueza o sus honores que si estuvieran confundidas como el pueblo y no tuvieran más que un voto como las demás, la libertad común sería esclavitud para ellas y no tendrían ningún interés en defenderla, ya que la mayor parte de las resoluciones irían en contra suya. La parte que tomen en la legislación debe ser, pues, proporcionada a las demás ventajas que poseen en el Estado, lo cual ocurrirá si forman un cuerpo que tenga derecho a oponerse a las tentativas del pueblo, de igual forma que el pueblo tiene derecho a oponerse a las suyas. (...) De este modo, el poder legislativo se confiará al cuerpo de nobles y al cuerpo que se escoja para representar al pueblo; cada uno de ellos se reunirá en asambleas y deliberará con independencia del otro y ambos tendrán miras e intereses separados” (Montesquieu, 1998: p.110).

A fin de recapitular, Negri nos permite volver al tratamiento clásico de la república desarrollado en el apartado anterior, para consignar que la relación existente entre la constitución y el espacio en la revolución norteamericana marca un corte respecto del esquema polibiano de sucesión histórica temporal. Un orden constitucional que debe concebirse en términos de espacio -no ya de tiempo- modifica incluso la concepción sobre el pueblo. Desde una perspectiva clásica, un pueblo considerado como una masa indiferenciada permite, tal como lo registra Polibio, una relación unívoca entre la segmentación social y las formas de gobierno. Cuando el pueblo es concebido como el ciudadano que avanza sobre un territorio, se define la ruptura con la clásica polis y la participación directa en la vida política (Negri, 1994).

Coincidimos con Hannah Arendt cuando afirma que la preocupación por una república libre e igualitaria pero ante todo duradera que cristalizara en instituciones perdurables, se encontraba presente en posturas enfrentadas como las de Jefferson y Hamilton. Así, respecto de los debates constituyentes norteamericanos Arendt afirma:

“De este modo toda la discusión en torno a la distribución y equilibrio de poder, el tema central de los debates constitucionales, giró parcialmente en torno a la vieja idea de una forma mixta de gobierno que, por combinar los elementos monárquico, aristocrático y democrático en el mismo cuerpo político, fuera capaz de detener el ciclo de cambio sempiterno, el nacimiento y caída de los imperios, y de establecer una ciudad inmortal” (Arendt, 1992: p. 239).

El caso argentino

Un breve comentario acerca de los orígenes institucionales que conformaron el estado nacional argentino nos permite disentir con aquel lugar común que da por sentada la gravitación inmediata y consecuente importación de la Constitución norteamericana al resto de Latinoamérica. En principio, se tiene constancia, dado que la traducción de estos debates no fue inminente, de que sólo algunos intelectuales latinoamericanos de la época tuvieron acceso a la misma. Entre ellos, en el caso argentino, Juan Bautista Alberdi es desde entonces uno de los fundados profetas de la república posible, resumida por Julio Argentino Roca durante su presidencia (1880-86) como ideal de una generación bajo el lema ‘paz y administración’.

Estas dos palabras implicaron en su contexto imponer definitivamente el régimen de respeto a la Constitución y a las leyes como corolario superador de años de disputas entre peninsulares y criollos, unitarios y federales, porteños y provincianos. Supusieron además promover el desarrollo económico y la organización de un Estado fuerte y con designios de grandeza, especialmente para los grupos dominantes.

“Este doble propósito de asegurar la juridicidad y el progreso correspondía bastante exactamente al sistema de principios liberales y positivistas que predominaba en el ambiente intelectual de la época. Se perfeccionaba con el designio inequívoco de extender el orden liberal hacia otros campos, como por ejemplo, el de la conciencia individual, imponiendo el laicismo en la educación, e imponiendo la jurisdicción del Estado en ciertos dominios donde antes imperaba la Iglesia” (Romero, 1987: p.36).

Para cumplir con este objetivo, la generación del ‘80 al menos tenía tres problemas claves para resolver: la integridad territorial, la identidad, y la organización de un régimen político. En este sentido, la fórmula constituyente argentina será en lo fundamental alberdiana en su carácter prescriptivo y luego operará creando un sistema de legitimidad vinculado con las expectativas, valores e intereses de los sectores dominantes. Es interesante entonces:

“Observar un régimen político como un orden de dominación donde algunos -y no todos – tienen el privilegio de fijar metas, elegir medios y alternativas, adjudicar, en fin recompensas y sanciones” (Botana, 1986: p.42).

En *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Alberdi conjuga las libertades civiles con un estricto control del acceso a las funciones gubernamentales. Tomando como ejemplo la forma norteamericana de gobierno, y al parecer ignorando las diferencias estructurales entre ambos países, señala:

“De las tres formas esenciales de gobierno que reconoce la ciencia, el monár-

quico, el aristocrático y el republicano, este último ha sido proclamado por la revolución americana como el gobierno de estos países. No hay, pues, lugar a cuestión sobre forma de gobierno” (Alberdi, 1991: p. 134).

Ahora bien, Alberdi retoma a los antiguos para definir restrictivamente quiénes poseen facultades y aptitudes para decidir en las cuestiones de gobierno.

“Todo el éxito del sistema republicano (...) depende del sistema electoral. No hay pueblo, por limitado que sea, al que no pueda aplicarse la República, si se sabe adaptar a su capacidad el sistema de elección o de sus leyes. A no ser por eso, jamás habría existido la República en Grecia y en Roma, donde el pueblo sufragante sólo constaba de los capaces, es decir, de una minoría reducidísima en comparación del pueblo inactivo (Alberdi, 1991: pp. 160-1).

De esta manera, la fórmula alberdiana avala una distinción entre ‘habitante’ y ‘ciudadano’ que le permite propiciar un trasvase cultural. Su proyecto de país requería de determinados contingentes inmigratorios y del ingreso de elementos industriales y técnicos. En todo momento, para preservar la estabilidad del orden conseguido, se dan por sentado el resguardo de la propiedad y la toma de decisiones en manos de unos pocos.

Reflexiones finales

Nuestro recorrido retomó la noción de república, dando cuenta sucintamente de su raigambre en la antigüedad clásica y de su reedición en los orígenes institucionales angloamericanos. Forma parte de una discusión posterior el planteo de sus conexiones en términos de semejanzas y diferencias con tradiciones conservadoras, liberales y comunitaristas, desarrollo que excede las intenciones de este artículo.

Nos interesa simplemente remarcar que es cuando menos apresurado unificar las nociones de ‘república’ y ‘democracia’, habida cuenta que la primera, en sus diferentes versiones, no cesó de remarcar un estricto respeto por la autoridad, y en este sentido no fue anti-jerárquica ni mucho menos horizontal, al menos en sus comienzos.

Ciertamente, si nos quedamos con la mirada de Tocqueville, Estados Unidos contó en sus orígenes constitucionales con ventajas inapreciables: la ausencia de vecinos, la inexistencia de una capital fuerte que pretendiera imponerse, la eficacia de pequeños colonos propietarios y un país vacío, avidez por apoderarse de las soledades del Nuevo Mundo (Tocqueville, 1996).

No podemos calificar ni siquiera de ingenua a aquella mirada que pase por alto el sesgo de tales aportes de la providencia. Ni el territorio estaba vacío, ni la república construida fue la única opción posible. Y esto es igualmente válido pa-

ra el caso argentino, donde los latifundistas no avanzaron sobre tierras desiertas ni el fraude electoral se impuso dentro de un sistema que en las letras prescribía el sufragio universal sin integrar a gran parte de sus habitantes dentro de la categoría de ciudadanos.

Entre líneas puede leerse el terror que los protagonistas de la época sentían frente a la participación de las mayorías. Un Montesquieu precavido señalaba en *El espíritu de las leyes*:

“La gran ventaja de los representantes es que tienen capacidad para discutir los asuntos. El pueblo en cambio no está preparado para esto, lo que constituye uno de los grandes inconvenientes de la democracia”(Montesquieu, 1994: p. 109).

Existe en la construcción de estos modelos republicanos una violencia constitutiva, de la cual usualmente no dan cuenta las visiones juricistas. Este origen, que surge bajo la forma de conquista, expropiación y avasallamiento del otro, es desatendido por lecturas que acentúan los aspectos formales de la institucionalización de un orden.

De esta manera, y para finalizar, compartimos la advertencia de Antonio Negri cuando afirma:

“Olvidar esta dimensión salvaje de la libertad americana, (...) tiene como efecto la conclusión formalista (y potencialmente pesimista) de Tocqueville o peor aún la empalagosa utopía expansiva de Hannah Arendt; olvidan (...) que la expansión, cuando el espacio salvaje termina, se traduce en expansionismo e imperialismo” (Negri, 1994: p.183).

Bibliografía

- Alberdi, Juan Bautista 1991(s/d) *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (Buenos Aires: Editorial Plus Ultra).
- Arendt, Hannah 1999 (1969) *Crisis de la República* (Madrid: Taurus).
- Arendt, Hannah 1992 (1963) *Sobre la Revolución* (Buenos Aires: Alianza).
- Bodin, Jean 1997 (1576) *Los seis libros de la República* (Madrid: Tecnos).
- Boron, Atilio A. 1996 “Entrevista a Noam Chomsky” en *Doxa. Revista de Ciencias Sociales* (Buenos Aires) Año 7 .
- Botana, Natalio R. 1986 (1977) *El Orden Conservador* (Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones Argentina).
- Botana, Natalio R. 1997 (1984) *La tradición republicana* (Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones Argentina).
- Ciceron, Tulio M. 1995 (s/d) *Sobre la República* (Buenos Aires: Planeta De Agostini).
- Diamond, Martin 1996 (1963) “El Federalista” en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comp.) *Historia de la Filosofía Política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Gargarella, Roberto 1999 “El republicanismo y la filosofía política contemporánea” en Boron, Atilio A. (comp.) *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras* (Buenos Aires: Clacso- Eudeba).
- Gargarella, Roberto 1995 *Nos los representantes* (Buenos Aires: Miño y Dávila).
- Hamilton, Alexander; Madison, James y Jay, John 1998 (1780) *El Federalista* (México D.F.: Fondo Cultura Económica).
- Maquiavelo, Nicolás 1997 (1986) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Madrid: Alianza).
- Montesquieu 1998 (1985) *Del Espíritu de las Leyes* (Madrid: Tecnos).
- Negri, Antonio 1994 (s/d) *El Poder Constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad.* (Madrid: Libertarias/Prodhufi).
- Polibio 1965 (s/d) *Historia Universal* (Buenos Aires: Ediciones Solar).
- Romero, José Luis 1987(1965) *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX* (Buenos Aires: Edición Biblioteca Actual).
- (De) Tocqueville, Alexis 1996 (1835) *La Democracia en América* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Wolin, Sheldon S. 1993 (1960) *Política y Perspectiva. Continuidad y Cambio en el Pensamiento Político Occidental* (Buenos Aires: Amarrortu).

Notas

1. El hecho que las mencionadas versiones encuadradas dentro de la tradición del republicanismo presenten diferencias entre sí, no invalida aquello que de común poseen en los términos del presente estudio temático, es decir, su carácter mixto como alternativas a formas simples de gobierno.
2. Polibio de Megalópolis, historiador griego deportado a Roma después de la conquista de Grecia, escribió la primera historia apologética de Roma anterior a la de Tito Livio.
3. Sobre el carácter natural a partir del cual Polibio caracteriza los cambios cíclicos de los regímenes al estilo antiguo ver Arendt, H., 1992: pp. 22-3.
4. Etimología del término oclocracia: Okhlos (multitud, masa, chusma, plebe).
5. Como fundamento para sostener esta posición, Polibio recurre a la historia de Esparta: “Atento a esto, Licurgo formó su república, no simple ni uniforme, sino compuesta de lo bueno y peculiar que halló en los mejores gobiernos, para que ninguna potestad saliese de su esfera y degenerase en el vicio connatural. En su república estaban contrapesadas entre sí las autoridades para que la una no hiciese ceder ni declinar demasiado a la otra, sino que estuviesen en equilibrio y balance” (Polibio, 1965: p. 348). Retomaremos esta cuestión al final del presente apartado a partir de la lectura que del mismo hecho realiza Nicolás Maquiavelo en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*.
6. En el Sueño de Escipión se consuma esta combinación entre praxis y excelencia en el ejercicio de la política, estrechamente relacionada con una crítica mirada sobre la moral romana a la que Cicerón describe, desde la trascendencia de las cuestiones terrenales, como abiertamente decadente. Finalmente otorga la gloria en los cielos no ya al eximio filósofo, sino al gobernante virtuoso que ha logrado conjugar su hacer político con una moral superior.
7. Cabe aclarar que sólo las formas rectas clásicas de gobierno son reconocidas por este autor, en tanto que aquéllas que conocemos como desviadas o corruptas carecen de status propio.
8. Antonio Negri señala dos tradiciones contrapuestas. Por un lado la vertiente italiana, que insiste sobre la síntesis de las dos obras dentro de una sola línea de pensamiento, y tiende a fijar la primacía en *El Príncipe* y a exaltar el concepto de autonomía de la política. En el otro extremo, la corriente interpretativa anglosajona plantea la sustancial divergencia de las obras y tiende a privilegiar los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* por su tono republicano y por la idea de gobierno mixto que lo recorre.

*Maquiavelo y el liberalismo: la necesidad de la República**

≡ André Singer**

“(...) decir de una ciudad que está en posesión de la libertad es equivalente a decir que se mantiene independiente de cualquier autoridad, excepto de la comunidad misma. La libertad viene así a quedar equiparada al autogobierno” (Skinner, Maquiavelo, 1998: p. 69)

Introducción

De acuerdo con Giovanni Sartori, el liberalismo político (distinto, para él, del liberalismo económico) debe ser entendido así: “El liberalismo puede ser considerado, muy simplemente, la teoría y la práctica de la defensa jurídica, a través del Estado constitucional, de la libertad política individual, de la libertad individual” (Sartori, 1984: pp. 162-3). El liberalismo, por lo tanto, de acuerdo con la definición sugerida por Sartori, se articula en relación con dos elementos fundamentales. Por un lado la libertad política individual, y por el otro aquello que la garantiza: el Estado constitucional. Este artículo pretende argumentar que tal definición de liberalismo podría enriquecerse con un tercer elemento, la participación política, fundamental en la tradición republicana, una de las fuentes históricas del liberalismo. Tal tradición, que será ilustrada aquí por la obra de Maquiavelo, tiene particular importancia para nosotros, los sudamericanos, en cuanto herederos del modelo republicano de los Estados Unidos, el cual fue inspirado también por las ideas renacentistas de auto-gobierno.

* Traducción Javier Amadeo y Miguel Angel Rossi.

** Profesor Doctor del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de San Pablo, (USP), Brasil.

En la historia del pensamiento político los dos polos formados por libertad y Estado, lejos de ser un par armónico, presentan tensiones difícilmente reconciliables a no ser por intermedio del ejercicio de la virtud pública, esto es, de la participación política. De ahí la importancia actual de la obra de Nicolás Maquiavelo (1467-1529). En este texto se indica brevemente cómo la relación entre esos conceptos aparece en las dos obras principales del autor florentino (*El Príncipe* y los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*) y cómo para él sólo es posible escapar de la contradicción entre Estado y libertad mediante la participación política o en sus propios términos por el ejercicio de la *virtù*. En otras palabras, mirando la historia desde el ángulo de Maquiavelo se percibe que la fórmula liberal de *libertad política individual* garantizada por el *Estado constitucional*, como pretende Sartori, depende de una tercera idea, la de *participación política*.

Antes de que una justa acusación de anacronismo sea levantada contra las intenciones de este texto, conviene explicar por qué un autor del siglo XVI puede ser invocado para debatir temas típicos de los siglos XIX y XX. Efectivamente, en tiempos de Maquiavelo los estados nacionales apenas empezaban a ejercer su larga hegemonía que marcaría indeleblemente la modernidad, pese a que la noción de Estado constitucional todavía tardaría unos cuantos siglos en aparecer y consolidarse. ¿Qué tiene que ver entonces Maquiavelo con una teoría que pretende garantizar la libertad individual por medio de una forma de Estado que todavía no se había plenamente desarrollado en su tiempo?

La respuesta es doble. Por una parte, está el hecho de que el estado constitucional antes de ser constitucional es Estado. Esto es, posee una característica que el hecho de ser constitucional no elimina: la de detentar el monopolio del uso de la violencia legítima en un determinado territorio (Weber 1993). En segundo lugar, el ideal de un Estado que garantice la libertad política nace justamente con los humanistas cívicos del Renacimiento, y será por lo menos en parte con referencia a él que el liberalismo se irá gestando como el pensamiento político dominante en Occidente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, como apuntan Pocock (1975) y Skinner (1996).

Una última aclaración es necesaria a fin de destacar la importancia del objeto de este texto para el pensamiento político progresista contemporáneo. En la concepción de liberalismo ofrecida por Sartori encontramos componentes fundamentales de los sistemas políticos democráticos, lo que no significa que la democracia se agote en ellos. Siempre se puede argumentar que, limitada a la práctica liberal, la democracia acaba siendo una traición a sí misma. Pero si el liberalismo, tal como es visto por Sartori, no agota la democracia, es difícil imaginar que la democracia puede prescindir de él. Para decirlo claramente: las libertades políticas y las libertades individuales son elementos *sine qua non* de los regímenes democráticos. De ahí el interés, desde el ángulo democrático y progresista, en dialogar con el pensamiento liberal. Este artículo quiere así contribuir a una in-

terpretación del liberalismo que pueda ayudar en los esfuerzos de construcción de democracias participativas en las repúblicas latinoamericanas.

I. Estado y moralidad

Pensador del Estado y de la soberanía, el florentino Maquiavelo fue no pocas veces retratado como defensor de la tiranía. Para quien lee *El Príncipe* (1973) por primera vez, y con ojos desnudos, la acusación no resulta absurda. Execrado por los propios comentaristas de su propio siglo y de los siguientes, al punto de haberse hoy convertido la voz “maquiavélica” en sinónimo de inmoralidad, no es fácil percibir lo que Maquiavelo tiene que ver con el liberalismo y la democracia. Pero contrariamente a las primeras apariencias, la obra de Maquiavelo es fundamental para pensar tanto al estado cuanto a la libertad, y especialmente la relación entre ambos. El problema, según veremos, no está sólo en una lectura ingenua o mal intencionada de la obra de Maquiavelo. Tiene que ver además con la naturaleza contradictoria de la conexión entre Estado y libertad. El Estado, tal como es presentado por Maquiavelo en *El Príncipe*, es impuesto por la fuerza. ¿Cómo es posible entonces que algo impuesto a los hombres sea el instrumento de su propia libertad? Son las originales respuestas a esas preguntas fundamentales las que hacen la grandeza de la obra del ex-secretario de la República de Florencia.

En *El Príncipe*, su libro más popular, se encuentra una incómoda lista de consejos poco escrupulosos para aquel que desea construir un Estado nuevo. El realismo de Maquiavelo lo lleva a percibir e insólitamente, a declarar que un Estado sólo puede ser construido con la violencia, en tanto que se trata simultáneamente de eliminar la competencia externa e interna. Quien quiera organizar un Estado necesita lograr que un determinado territorio quede a salvo de las invasiones de fuerzas extranjeras, así como impedir que otra facción interna se arme para intentar ocupar el poder por medio de las armas. En otras palabras, no hay Estado si las fronteras son inseguras o existe la amenaza, o la realidad de una guerra civil. En resumen, cuando las dos condiciones, paz externa e interna, están satisfechas se puede hablar de Estado, o sea, de un poder que permanece, que es estable (*stato*), y que por tener esa estabilidad garantiza paz y orden a la población que vive en el territorio gobernado por él.

Lo que impresiona de *El Príncipe*, aún casi cinco siglos después de haber sido escrito, es la naturaleza cruel de la lucha por el poder, tal como Maquiavelo la expone. En el libro, la competencia aparece como un factor inescapable de las relaciones humanas y, partiendo del hecho de que los hombres no son buenos por naturaleza –o sea, no obedecen a límites naturales–, la competencia tiende siempre a la guerra. Los hombres mienten, desprecian y atacan cuando están en juego los intereses propios. Desconocen la moral en la lucha por la victoria. De ahí que la violencia, la crueldad y la muerte sean el resultado inevitable de la dispu-

ta entre los hombres. El único modo de frenar esa guerra incesante – a la cual estaban habituadas las ciudades-Estado italianas de la época, entre ellas Florencia – es el predominio *militar* estable de una de las facciones, o sea, una victoria duradera de una de ellas, sin importar cuál. Es decisivo desde el punto de vista del bienestar de la población que, en primer lugar, una de ellas gane y consiga mantenerse en el poder. Cuando la lucha entre los partidos es pre-estatal - cuando no hay un poder común sobre ellos- no hay razón moral que legitime la victoria de una facción sobre otra, dado que no hay reglas comunes para juzgar lo cierto y lo errado.

Por eso, Maquiavelo puede darle consejos a cualquier príncipe, léase a cualquier dirigente político, de manera indistinta. Tanto Girolamo Savonarola, de haber estado vivo, como Lorenzo de Médici, podrían haber sacado provecho de sus descubrimientos. Los consejos de Maquiavelo consisten en el reconocimiento de leyes universales de lucha por el poder. Ellas sirven a quien quiera resolver disputas de poder, como cuatrocientos años más tarde reconocerá Weber (1993). Si bien el oportunismo orientó la conducta de Maquiavelo, un republicano que ofrecía consejos a un príncipe, es innegable que percibió que ciertas reglas políticas valen para todos los jugadores, y que se trata de reglas de las que nadie escapa, por buenas que sean sus intenciones. La primera de esas leyes tiene que ver con el justo valor a asignar a las armas, esto es, a la violencia.

La convivencia pacífica fundada en las normas mutuamente acordadas, a partir de las cuales la moralidad de las acciones puede ser juzgada, depende de un hecho anterior, a saber, de la constitución de un Estado que permita ordenar las relaciones humanas a partir de criterios racionales en un determinado territorio. De ahí el interés colectivo y moral en que surja un estado, y el valor colectivo y moral que posee la existencia de un verdadero príncipe, entendido como aquel que posee la *virtù* necesaria para fundar un Estado. Es ésta la extraña conexión entre fuerza y moralidad develada por Maquiavelo. De ahí que también pueda discutirse su supuesto oportunismo. Como veremos, las condiciones históricas imponen límites severos a una acción política.

II. Virtù y libertad

¿Pero que *virtù* es ésta que caracteriza a un Príncipe? Aquel que quiera construir un Estado necesita contar con tres factores. El primero es ajeno a su voluntad: las circunstancias deben ser favorables a la acción. Un contexto benigno no es suficiente para garantizar un resultado positivo, pero sin éste nada es posible. En otras palabras, hay condiciones objetivas que impiden la construcción de un Estado. En segundo lugar, se requiere del liderazgo para emprender una acción política. El dirigente es aquél que consigue unificar fuerzas sociales en torno de sí. En tercer lugar, es imprescindible tener coraje para realizar las acciones exigidas.

das por las vicisitudes de la contienda, incluso aquellas que repugnan al sentido moral del propio príncipe.

La paradoja está en ser capaz de actuar de modo inmoral para establecer la propia moral. En otras palabras, en estar dispuesto a usar de la violencia contra los oponentes hasta alcanzar una victoria final capaz de sustentarse en el tiempo, y con ello crear las condiciones para fijar límites en las relaciones humanas. Además de la fortuna, que es independiente de la voluntad del individuo y a su vez determina el contexto de su acción, comprobamos que la *virtù* que garantiza el liderazgo y la estabilidad del poder consiste en una combinación de coraje y capacidad de representar los intereses sociales, entre los cuales la libertad es fundamental. Véase la serie de historias ejemplares que aparecen en el capítulo VI de *El Príncipe*, en donde Maquiavelo ilustra con ejemplos históricos su tesis respecto de la construcción del Estado. De acuerdo con Chisholm (1998), en este capítulo se encuentran por entero los modelos de Príncipe de Maquiavelo como aquél que funda estados e instituciones duraderas. No casualmente el capítulo tiene por tema los “principados absolutamente nuevos”. Maquiavelo busca en la antigüedad, más precisamente en la trayectoria de Moisés, Ciro, Rómulo y Teseo, los consejos para los fundadores modernos. ¿Qué es lo que esos personajes tienen en común? En primer lugar, el hecho de encontrar condiciones propicias para su acción –tales circunstancias significan que la fortuna les sonrió. Sin ella, nada podría hacerse. Pero de no haber aparecido alguien para aprovecharla, tampoco nada hubiese ocurrido. Moisés liberó al pueblo de Israel esclavizado por los egipcios. Ciro guió a un pueblo descontento con el dominio meda. Rómulo sobrevivió y vengó una traición que había afectado a su linaje, adquiriendo el liderazgo necesario para fundar una ciudad. Teseo, por fin, “no habría podido revelar sus virtudes si no hubiese encontrado a los atenienses dispersos” (Maquiavelo 1973, p. 30). Si los hebreos, los persas, los habitantes de Alba y los griegos hubieran estado satisfechos con el orden al cual estaban sometidos, de nada hubiera valido la aparición entre ellos de un dirigente político dotado de características excepcionales como fueron Moisés, Ciro, Rómulo y Teseo. En resumen, el dirigente político no inventa la necesidad de la acción política. O ésta existe objetivamente, o toda su *virtù* no servirá para nada.

Ese es el papel de la fortuna o, si quisiéramos ser más precisos y actuales, de la Historia. ¿Cuántas oportunidades políticas habrán sido desperdiciadas por haber aparecido en momentos y lugares históricos en los cuales no eran necesarias? Y por otra parte, cuántas posibilidades históricas se habrán perdido por la ausencia de dirigentes dotados de las virtudes específicas adecuadas para actuar en una coyuntura en la cual los hombres estaban preparados para una conducción política? Aquí emerge la importancia crucial de la Historia en la construcción teórica de Maquiavelo. Será de la relación concreta entre coyunturas históricas específicas y hombres particulares que se encontraron allí, que surgirá –o no– una acción política capaz de fundar un orden nuevo.

Como dijimos anteriormente, no basta con que existan circunstancias favorables a la acción política para que ella acontezca. Incluso porque, como sostiene Maquiavelo (1973) en el capítulo XXV, la fortuna es mujer y para dominarla es preciso contrariarla. Esto es, no se puede desconocer el peso de la Historia (los hombres hacen la Historia en condiciones que no eligen, como diría Marx), pero toda acción política victoriosa depende de una decisión inicial en la cual hay cierta dosis de incertidumbre. Es, en suma, una iniciativa de riesgo. De ahí la relevancia de que exista o no un Príncipe, esto es, alguien que disponga de capacidad para unificar las fuerzas insatisfechas (liderazgo), y de coraje para emprender una acción peligrosa y audaz. Y al dar el primer paso es preciso saber que será necesario usar la violencia, sin la cual por un lado no se obtiene la victoria sobre el enemigo, y por otro no se garantiza la obediencia por parte de los propios comandados en el nuevo orden. Quien actúa con violencia sabe que la reacción será del mismo tipo, por lo cual es preciso coraje. Es comprensible por qué una tal descripción de la vida política inspiró: un pensador como Gramsci, fascinado por la idea de instituir un Estado de nuevo tipo que significara un nuevo comienzo en la Historia de la humanidad.

Estar dispuesto a liderar y tener un poder militar para ello son los requisitos de la victoria. Concluye Maquiavelo: “De este modo todos los profetas armados vencieron y los desarmados fracasaron” (1973, p. 31). De acuerdo con Chisholm, lo que caracteriza la acción de los cuatro modelos invocados por Maquiavelo es el haber tenido la osadía de sobrepasar los límites de la ética común para fundar un poder duradero. Por eso, sugiere Maquiavelo, luego retomado por Weber que, la ética política debe ser comprendida como una ética especial, separada de la moralidad común. Moisés necesitó desenvainar la espada y usarla para castigar a sus propios seguidores que, contrariando sus indicaciones, continuaban adorando al becerro de oro. “Sólo después de la masacre, que no puede ser considerada simplemente como un castigo justo, debido a que los ídólatras fueron diezmados arbitrariamente, es que Moisés puede proclamar la Ley para su pueblo” (Chisholm, 1998: p. 72). En la misma línea de acciones moralmente condenables, Ciro traicionó a su abuelo, Teseo llevó al padre al suicidio, y Rómulo cometió fratricidio. Tales acciones “inmorales” hicieron que su poder fuera efectivamente unificado, y que un orden público pudiera emerger.

¿Significa ello que Maquiavelo es un apólogo de la tiranía? ¿O que para él los fines justifican los medios? No. *El Príncipe*, y más tarde los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* (1979), muestran más bien que la libertad política, el derecho de oponerse pacíficamente a quien está en el poder, en un contexto de Estados nacionales, depende de un primer momento de no-libertad. Como en la realidad humana la disputa por el poder es inevitable, para que una comunidad sea libre es necesario que ésta cree una soberanía territorial frente a los demás, partiendo del hecho que el dominio de una fuerza extranjera significa la obediencia a designios heterónomos. Pero la creación de esa soberanía territorial

implica una unificación interna, es decir, la aceptación de una fuente única de poder interno. La división del planeta en Estados distintos obliga a que cada territorio acepte el dominio de un único poder local para poder quedar a salvo de los otros. La ventaja de adoptar un poder local consiste precisamente en la posibilidad de auto-gobierno. Es eso lo que el poder local tiene de superior en comparación con el poder extranjero, de forma tal que la grandeza y la justificación de la acción del Príncipe están en garantizar la libertad externa. Como veremos más adelante, la libertad interna será a su vez resultado de la necesidad de mantener el Estado: de ahí la opción por la forma republicana de gobierno.

Antes de proseguir, conviene abrir un paréntesis en la exposición. ¿Será que la actual decadencia de los Estados apunta hacia una forma de gobierno universal que puede prescindir del actuar del Príncipe alterando las leyes de la política descubiertas por Maquiavelo? El futuro es incierto, pero en todo caso, en la medida en que prevalezcan las condiciones observadas por Maquiavelo, la soberanía sólo puede garantizarse si existe una unificación de las fuerzas de la comunidad en torno de un, y solamente *un*, poder armado en determinado territorio. De ahí la necesidad de que una facción se imponga por medio de las armas sobre las otras. Weber muestra cómo ese proceso de unificación de la dominación ocurre históricamente. Primero un grupo toma el poder y desarma a los rivales. Después legitima su poder, y son las diversas formas de legitimación las que determinarán históricamente el carácter de cada una de ellas.

Maquiavelo destaca que el no-reconocimiento claro de las tareas necesarias para la construcción del Estado significa desde el principio encaminarse a su propia ruina. Por eso, quien lee *El Príncipe* puede tener la impresión de que Maquiavelo hace apología del uso de medios indiscriminados y arbitrarios para mantener el poder. En realidad, Maquiavelo está buscando dilucidar las acciones necesarias para obtener un bien más alto: la libertad política. No todo fin justifica cualquier medio, pero la libertad (que no existe sin Estado) justifica el uso de la violencia.

III. La opción republicana

Quien profundice en la obra de Maquiavelo podrá verificar que si bien la soberanía territorial armada es condición necesaria para la libertad externa no se sustenta sin libertad política *interna*, porque sólo ella lleva a los ciudadanos a actuar con *virtù*, o sea, a colocar los intereses públicos por encima de los intereses privados. Y si no existe una ciudadanía virtuosa, la independencia externa no puede mantenerse, toda una vez que nadie se aviene a luchar por ella. En el capítulo 24 del Libro II de los *Discursos*, Maquiavelo sostiene que la fuerza real de un Estado es función de la participación popular, la cual a su vez sólo surge cuando hay libertad de manifestación. En los *Discursos*, Maquiavelo toma partido claramen-

te a favor de la forma republicana de gobierno, o sea, en contra de la tiranía. El argumento aquí es el siguiente: Todo Estado tiende a corromperse y a debilitarse, pero donde exista libertad, la decadencia puede demorarse, y la grandeza y felicidad cívicas, ser más duraderas. Evitar la tiranía, que tiende a arruinar el Estado, es entonces un asunto que, analizado en los *Discursos*, continúa de manera lógica con los temas de *El Príncipe*. No hay contradicción entre ellos. *El Príncipe* muestra el arte necesario para fundar un Estado. Los *Discursos*, el arte necesario para mantenerlo. En el primer caso la libertad es la meta. En el segundo, la condición indispensable.

Es interesante notar que los teóricos florentinos del Renacimiento, y Maquiavelo en particular, tendían a enaltecer la experiencia republicana de la Roma antigua en detrimento de la etapa monárquica e imperial de la historia romana. Ellos creían que el auge de Roma se había dado durante la República, en la medida que el Imperio había significado el comienzo de la decadencia. La razón que llevó a los pensadores florentinos a defender la tesis mencionada es clara. Florencia era una república, así como Venecia y otras ciudades del norte de Italia. No obstante, aunque en la época de Maquiavelo Florencia estuviese pasando por otra forma de gobierno (principado), había allí una larga tradición de pensamiento republicano que se remontaba al siglo XI. En el contexto de la desorganización política del período feudal, algunas ciudades italianas del norte habían logrado conquistar su independencia tanto frente a los nobles rurales como al Sacro Imperio Romano-Germánico, al cual formalmente pertenecían. Algunas veces aliadas al papado (Gueifos), otras al Imperio (Gibelinos), habían desarrollado formas de gobierno republicanas en plena Edad Media. Esas ciudades eran gobernadas con mayor o menor participación popular y mayor o menor peso aristocrático, pero en ninguna de ellas se había establecido monarquías. De ahí que hubieran desarrollado una ideología republicana, de la cual Maquiavelo es la expresión más brillante.

Al proponer una salida republicana, Maquiavelo adhiere a una línea de pensamiento que constituye una de las grandes vertientes del liberalismo. La posición republicana de Maquiavelo tendrá influencia en el republicanismo americano, la primera república continental de la historia. Pocock (1975) defiende la hipótesis de que los padres fundadores de los Estados Unidos se decidieron a favor de la República (que a partir de entonces se tornará una de las formas de gobierno predominantes en el mundo, y particularmente influyente en América Latina) porque conocían la tradición republicana florentina.

Conclusión

El tema de la libertad es tomado por Maquiavelo bajo la perspectiva de dos asuntos entrelazados: por un lado cómo obtener la soberanía – en otras palabras, *fundar* el Estado, lo cual sólo puede ser lograrse por las armas – y por otro cómo

es posible *mantener* al Estado alejado el mayor tiempo posible de la corrupción. Para lograr el segundo objetivo es preciso adoptar la forma republicana de gobierno, la única que permite evitar en el largo plazo la guerra civil o la tiranía, porque en ella los ciudadanos desarrollan la *virtù* cívica. Los medios para preservar la libertad interna son: dar representatividad a las clases principales, permitir que una se oponga pacíficamente a otra, y aprovechar esos conflictos, aunque sea necesario contenerlos en límites adecuados, para hacer que la virtud de los ciudadanos se desarrolle. Sólo la República es capaz de ello, precisamente porque solo la República es capaz de garantizar la libertad.

La República se diferencia de la Monarquía por ser un gobierno de más de uno, pudiendo ser de muchos o de pocos (Aristocracia o Democracia), pero nunca de uno. Ahora bien, ¿qué es la tiranía? La tiranía es el régimen en el cual uno decide arbitrariamente y los demás se sujetan a esa decisión. Por oposición, la libertad es el régimen en el cual la voluntad de quien esté al mando admite la oposición pacífica de una o más fuerzas independientes. Ese derecho de oposición garantiza que la voluntad de quien ejerce el poder deba tolerar la de quien no lo está, ya sea para negociar, para ceder, o para convencer. En resumen, significa que la voluntad de los poderosos tiene límites. Pero para que haya esa oposición de fuerzas, es preciso que exista más de una fuerza: por ello el régimen no puede ser monárquico, donde uno solo concentra todo el poder. Las fuerzas que gobiernan la Aristocracia y la Democracia (los aristócratas y el pueblo) se pueden dividir, pero el rey no se puede dividir porque es uno solo. Por ello, algunas versiones del naciente liberalismo del siglo XVIII estarán asociadas al republicanismo.

Otras vertientes liberales serán inspiradas mayormente por Locke y Montesquieu, orientándose hacia una monarquía constitucional. Tales corrientes argumentan que para ser libre el gobierno tampoco puede ser democrático o aristocrático, porque en esos casos la *fuerza* del poder también es una sola (la aristocracia del pueblo). Como resultado, se postula que el Estado debe dividirse en diferentes poderes, siendo el del rey apenas el poder ejecutivo. La combinación de estas dos ideas - el valor de la República y la lucha entre las facciones, junto con la necesidad de dividir el poder - orientará la constitución norteamericana de 1787, a su vez tomada como modelo por los países de América Latina. Brasil ingresó tardíamente al club, preservando durante casi todo el siglo XIX la forma monárquica de gobierno, pero ahora navega desde hace más de un siglo en las aguas del republicanismo.

En la refundación que representó la independencia de los países americanos, la adopción del modelo que podríamos llamar republicano-constitucional tuvo múltiples consecuencias. Nuestros regímenes fueron desde el inicio diseñados para la libertad -aunque ésta haya tardado tanto alcanzarse en América Latina-, y para el auto-gobierno; tanto una como otro son postulados centrales del republicanismo.

El republicanismo tiene por su parte grandes exigencias para con la ciudadanía, dado que para él la libertad no es tan sólo la libertad negativa mencionada

por Sartori en la definición del liberalismo antes citada. El republicanismo equivale a una forma de gobierno en la cual los ciudadanos se auto-gobiernan. La consecuencia de esa manera de definir a una forma de gobierno es que ella requiere, para realizarse, la participación del ciudadano en política, o más precisamente, en la dirección del Estado (Bock et altri, 1990).

La disminución de la participación política, de antigua data en los Estados Unidos y más reciente en las democracias latinoamericanas, pone de relieve en los desafíos que nuestras repúblicas deben enfrentar. En este contexto, la recuperación de aquellos autores renacentistas – sobre todo Maquiavelo - que hacen de la República un ideal de auto-gobierno, puede ayudarnos a superar los importantes obstáculos para la construcción de una democracia participativa en el continente. Es probable que la noción de virtud cívica deba ser incorporada a la definición de liberalism, si queremos de hecho preservar la libertad.

Bibliografía

- Bock, Gisela et altri 1990 *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Chisholm, Robert 1998 “A ética feroz de Nicolau Maquiavel” en Quirino, Célia Galvão, Vouga, Claudio e Brandão, Gildo Marçal *Clássicos do pensamento político* (São Paulo: Edusp).
- Maquiavel, Nicolau 1973 *O Príncipe* (São Paulo: Abril).
- Maquiavel, Nicolau 1979 *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* (Brasília: UnB). En español *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*.
- Merquior, José Guilherme 1991 *O liberalismo, antigo e moderno* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira).
- Pocock, J.G.A. 1975 *The machiavellian moment* (Princeton: Princeton University Press).
- Sartori, Giovanni 1994 *A teoria de democracia revisitada* (São Paulo: Ática).
- Skinner, Quentin 1998 *Maquiavel* (São Paulo: Brasiliense). En español Skinner, Quentin 1994 *Maquiavelo* (Madrid: Alianza).
- Skinner, Quentin 1996 *As fundações do pensamento político moderno* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Weber, Max 1993 *Ciência e política, duas vocações* (São Paulo: Cultrix).

El contractualismo hobbesiano

(o de cómo para entender del derecho es necesario pensar al revés)

— Inés M. Pousadela*

“El terror del estado de naturaleza empuja a los individuos, llenos de miedo, a juntarse; su angustia llega al extremo; fulge de pronto la chispa de luz de la ratio y ante nosotros surge súbitamente el nuevo dios”
(Schmitt, 1990: p. 30)

I. La ciencia política como ciencia deductiva

En la construcción del monumental edificio teórico que aparece plasmado, en su forma más acabada, en el *Leviatán*, Thomas Hobbes despliega todas sus habilidades con miras a obtener el controvertido título de “Galileo de las Ciencias Sociales”. En efecto, Hobbes adopta como modelo para su empresa el de la ciencia demostrativa, que tiene como puntos de partida axiomas (verdades evidentes —o sea, verdaderas “en sí mismas”— captadas intuitivamente) basados en definiciones, a partir de los cuales se demuestran otras proposiciones llamadas teoremas.

¿Por qué adoptar el modelo de la geometría, e intentar hacer con las ciencias sociales lo que Galileo lograra para la física? Pues porque la filosofía se encuentra a menudo plagada de absurdos —“no puede haber nada tan absurdo que sea imposible encontrarlo en los libros de los filósofos”— (Hobbes, 1992: p. 35) debido a la falta de método, a la imprecisión del significado de las palabras y a la utilización de términos sin ninguna referencia concreta. Y el error, que en otros campos tan sólo obstaculiza el avance del conocimiento, tiene en este ámbito conse-

* Licenciada en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales de Universidad de Buenos Aires (UBA), y docente en el área de filosofía política de la mencionada institución.

cuencias espantosas. Cuando las palabras se vuelven “emotivas” y son utilizadas para enunciar preferencias personales en lugar de hechos, todo orden se vuelve imposible. Y si bien “todos los hombres, por naturaleza, razonan del mismo modo, y lo hacen bien, cuando tienen buenos principios” (Hobbes, 1992: p. 36), en el estado de naturaleza, en la situación de guerra civil, faltan esos “buenos principios” –y por ello están también ausentes la propiedad, la industria, la agricultura, el progreso, la ciencia. Para que ésta última (y, junto con ella, todo lo demás) sea posible, es necesaria ante todo la unidad de definiciones. El objetivo que persigue una ciencia de la política es la paz más que la “verdad” con mayúsculas. De todos modos, la verdad será siempre convencional a los ojos de Hobbes, y además –como dirá Edmund Burke mucho más tarde- ¿qué importa lo que pudiera ser metafísicamente verdadero si es, a la vez, políticamente falso?

Entonces: el desafío consiste en instaurar un orden *estable*, si bien “nada de lo que los hombres hacen puede ser inmortal, si tienen el uso de razón de que presumen, sus Estados pueden ser asegurados, en definitiva, contra el peligro de perecer por enfermedades internas” (Hobbes, 1992: p. 263). No existe un orden natural en los asuntos humanos: el orden debe ser creado. El mismo hombre que inventa la ciencia, la matemática, la filosofía, los valores e incluso la verdad, debe encargarse de construir Estados destinados a durar. Si cuenta con el método correcto –piensa Hobbes- es capaz de lograrlo. La política puede transformarse en una ciencia demostrable por la misma razón por la que puede serlo la geometría: somos nosotros los que creamos las figuras sobre las que razonamos; asimismo, somos también nosotros quienes creamos los Estados. El punto de partida a la hora de razonar sobre estas cuestiones no puede ser otro que el *hecho* ineludible de la Modernidad: la existencia de individuos libres e iguales, portadores de derechos. O sea, la convicción de que no hay obligación que no se derive de un acto voluntario de quien la contrae.

Ahora bien, un sistema deductivo, una vez completados los axiomas que lo ponen en movimiento, no agrega nada nuevo a lo que ya sabemos; sólo aclara relaciones antes no percibidas. A diferencia de la inducción no agrega información nueva, dado que las conclusiones están desde el primer momento contenidas en las premisas, lo cual significa que nada puede agregarse desde fuera una vez echado a andar el mecanismo: todo tiene que estar contenido en él desde un principio. En este caso, ello quiere decir que nada puede agregarse al estado de naturaleza para explicar el pasaje de éste al Estado, que debe ser *deducido* de la descripción con la que contamos, desde un principio, acerca del estado de naturaleza.

Pues bien, lo que según Hobbes resulta evidente para cualquiera (en otras palabras, funciona como axioma) es la descripción del hombre, de sus pasiones y de los mecanismos que lo mueven. El punto de partida es bien simple: se trata del supuesto de que todos los motivos e impulsos humanos derivan de la atracción o repulsión causadas por determinados estímulos externos. Toda conducta deriva

del principio de auto-conservación. Como puede apreciarse, el camino elegido por Hobbes no es empírico, si bien hay ciertos hechos que contribuyen a poner en evidencia la verdad indiscutible de los axiomas; véase por ejemplo la recomendación del autor al lector de mirar a su alrededor y, con total honestidad, hacia adentro de sí mismo, para de ese modo comprender qué es en definitiva el estado de naturaleza. A continuación, de esos axiomas deduce Hobbes el derecho natural y la configuración del estado de naturaleza. Del derecho natural deriva la ley natural, y finalmente busca, a partir de allí, derivar el Estado.

II. De adelante hacia atrás: el orden de la exposición

¿Puede, como pretende Hobbes, deducirse el Estado a partir del estado de naturaleza? Al final del capítulo XIII nuestro autor explica de qué modo sería posible salir de aquel deplorable estado en que no habiendo propiedad, nociones compartidas del bien, el mal, la justicia y la injusticia, ni oportunidad para la industria, las artes y las ciencias, “la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (Hobbes, 1992: p. 103). La solución de Hobbes es extremadamente sencilla: serían ciertas pasiones (básicamente, el temor a la muerte violenta a manos de otro hombre, junto con el deseo de una vida confortable) de la mano de la razón (a partir de la cual podrían conocerse las normas de paz, es decir, las leyes de la naturaleza que hacen posible la convivencia) las que permitirían poner fin a la guerra.

¿Es ello verdaderamente posible? Atengámonos a la descripción de la naturaleza humana que el propio Hobbes proporciona en los capítulos precedentes, y, en el mismo capítulo XIII del *Leviatán*, del estado de naturaleza en que se encontrarían dichos seres, con su razón y sus pasiones a cuestas, en ausencia de un poder común que los atemorizara a todos.

Razón y pasiones

¿Cómo es el hombre natural? Para empezar, sabemos que la naturaleza humana se compone tanto de pasión como de razón. El hombre es una especie de máquina de desear, y el objeto de su deseo constituye el *bien*, mientras que el objeto de su aversión recibe el nombre de *mal*. Las pasiones son los movimientos que impulsan a los hombres, y a su vez resultan de otros movimientos.

Ahora bien, ¿qué es lo específicamente humano en el hombre? En primer lugar, el *lenguaje* (convencional y adquirido), que hace posible la ciencia y por lo tanto la *razón*. Pero hay además una pasión que los hombres poseen y los animales no, o éstos la poseen en un grado ínfimo en tanto que en los hombres es primordial: la *curiosidad* -el “deseo de saber por qué y cómo” (Hobbes, 1992: p. 45). Gracias a ella, la existencia humana no se desarrolla en un espacio de deseos y

satisfacciones inmediatas, sino en un mundo condicionado por la muy humana ansiedad ante el aseguramiento de futuras satisfacciones. De ahí la constante búsqueda de medios que conduzcan a esas satisfacciones y de medios que sirvan para asegurar esos medios, o en otras palabras, el “perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte” (Hobbes, 1992: p. 79).

¿Qué es el poder? Según Hobbes, es poder todo aquello que pueda utilizarse como medio para conseguir un fin: dotes naturales, habilidades adquiridas con el tiempo y la experiencia, bienes externos de todo tipo. “Cualquiera cualidad que hace a un hombre amado o temido de otros, o la reputación de tal cualidad, es poder, porque constituye un medio de tener la asistencia y servicio de varios” (Hobbes, 1992: p. 70).

Es importante recalcar que los hombres no sólo desean *cosas*, sino también *vanagloria* (sentimiento de poder sobre otros hombres) y *honor* (reconocimiento de su poder), virtudes aristocráticas en competencia con las burguesas virtudes que apuntan al logro de la seguridad de la vida y los bienes. Se trata de un dato importante porque, como lo apunta Zarka, constituyen, de entre las tres grandes causas de discordia -competencia, desconfianza y gloria- la única verdaderamente *irracional* (Zarka, 1987: p. 308-9; Strauss, 1963 : p. 18).

El estado de naturaleza

Una vez disecado el individuo y puestos en evidencia sus mecanismos internos, es muy simple imaginar cómo sería el estado de naturaleza (por definición, toda situación en que los hombres viven juntos en ausencia de un poder común que imponga un orden que los contenga). Ya sabemos cómo es “el” hombre: ahora lo colocamos junto a otros que son exactamente iguales a él y observamos cómo se conducen unos respecto de otros.

En ese estado no existe límite alguno para el deseo, como así tampoco para el derecho. Todos los hombres tienen derecho a todo, de donde se sigue que nadie puede adquirir un derecho exclusivo a nada.

Los hombres -sostiene Hobbes- son iguales por naturaleza, tanto en fuerza (dado que hasta el más débil es capaz de matar al más fuerte) como en facultades mentales, puesto que por un lado la prudencia no es sino la experiencia, y por el otro nada prueba mejor la distribución equitativa de los talentos que el hecho de que cada uno está satisfecho con lo que le tocó. Y, lo que es aún más importante, Hobbes afirma que aunque de hecho no fueran iguales, deberían ser tratados como tales porque todos ellos así lo esperan. De ahí que esa sea la única forma de establecer un orden: “los hombres que se consideran a sí mismos iguales no entran en condiciones de paz sino cuando se les trata como tales” (Hobbes, 1992: p. 127). El horizonte de la “igualdad de condiciones” que tanto dará que hablar a

Alexis de Tocqueville, esa igualdad que no por imaginaria deja de tener efectos bien reales, ya se ha convertido en referente de la legitimidad moderna.

De la igualdad en cuanto a las capacidades, continúa nuestro autor, se deriva la igualdad de las esperanzas de alcanzar los fines propuestos. Si dos hombres desean lo mismo y no pueden disfrutarlo ambos, se vuelven enemigos. En síntesis, Hobbes identifica tres causas de discordia activas en el estado de naturaleza y procedentes de la naturaleza humana: la competencia (por el beneficio), la desconfianza (por la seguridad), y la gloria (por la reputación). Así, mientras no haya un poder común que atemorice a los hombres, el estado de naturaleza será un estado de guerra, real o potencial¹.

En un estado semejante las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia no son en absoluto pertinentes, ya que no constituyen otra cosa que cualidades referidas al hombre en sociedad. Lo mismo se aplica al derecho de propiedad, que es sustituido por la mera apropiación: cada uno “posee” aquello que puede obtener, y sólo mientras pueda conservarlo. La conclusión es que en estado de naturaleza nada puede ser injusto. La fuerza y el fraude se constituyen en las dos virtudes cardinales. O sea: el estado de naturaleza es, ante todo, un caos de subjetividad. En él cada uno puede utilizar libremente su razón para procurar sus propios fines; cada uno es juez de lo que es o no racional. Según veremos luego, éste se constituirá en un excelente argumento en contra del uso de la razón privada como lo opuesto de la ley, que es la conciencia pública: así, el soberano contará entre sus principales tareas las de controlar las doctrinas que se enseñan y predicar en sus dominios, impidiendo la difusión de “doctrinas sediciosas”. El lenguaje es una creación humana, y el vocabulario político, como todas las palabras, comunica significados arbitrarios. Pero se distingue de otros usos del lenguaje por el hecho de que, en este caso, sólo puede haber significados comunes si existe un poder capaz de imponerlos. Y lo fundamental aquí no es el contenido concreto que asuma el significado compartido, sino el hecho mismo de que sea compartido: importa mucho menos la verdad, acerca de la cual Hobbes se muestra escéptico, que la *certidumbre*. Después de todo, se trata ni más ni menos que de un simple dispositivo ordenado al logro de la paz y el orden, y opera del mismo modo que un semáforo: poco importa si es el verde o el rojo el color que nos ordena detenernos, siempre y cuando ese color signifique lo mismo para todos.

Ninguna pasión –ni tampoco los actos que de ella proceden– es pecado hasta que una ley la prohíba: “los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni puede hacerse una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo con respecto a la persona que debe promulgarla” (Hobbes, 1992: p. 103). Desde esta perspectiva, el soberano es ante todo quien actúa como “el Gran Definidor”², lo cual nos remite al problema del status de la ley natural.

Ahora bien, la ley natural no es (como sí lo será para John Locke) independiente –y por lo tanto limitante– de las pasiones humanas. El derecho natural lo es

menos aún: no es algo “objetivo” que se impondría a los hombres desde afuera (o más bien “desde arriba” -el Cielo- o “desde adentro” -la Razón-) como una limitación a sus acciones. El *derecho* de naturaleza tiene para Hobbes carácter facultativo, a diferencia de la *ley* de naturaleza, que es “obligatoria”, y hace referencia a la libertad entendida como “ausencia de impedimentos externos” que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera con el fin de conservar su propia vida. La *ley* fundamental de naturaleza, por el contrario, es una norma que prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla, o bien omitir aquello mediante lo cual cree que su vida puede quedar mejor protegida.

Pues bien, de esa ley fundamental se derivan otras, la primera de las cuales establece la obligación de “buscar la paz y seguirla”, pero aclarando que de resultar imposible obtenerla deben utilizarse todos los medios de la guerra. Dado que lo que debe hacerse es tender a la paz, la segunda ley natural proporciona los medios para lograrlo: “renunciar al derecho a todas las cosas y satisfacerlos con la misma libertad que concedamos a los demás respecto de nosotros”. Le siguen otras leyes de naturaleza, tales como las que ordenan cumplir los pactos celebrados, mostrar gratitud por los beneficios obtenidos de otros (de donde surgirían la benevolencia y la confianza), el mutuo acomodo o complacencia, la facilidad para perdonar (garantía del tiempo futuro), evitar la venganza, no manifestar odio o desprecio por otros, no mostrarse orgulloso ni arrogante (y reconocer, en cambio, a los demás como iguales), juzgar con equidad, aceptar el uso común de las cosas que no pueden dividirse, etc. (Hobbes, 1992: cap. XV). Pero todas éstas, “cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia” son, según afirma Hobbes, “contrarias a nuestras pasiones naturales” (Hobbes, 1992: p. 137), es decir, sólo pueden ser efectivas cuando el actor se siente seguro de seguirlas sin que ello redunde en su propio perjuicio. De donde se sigue la necesidad de establecer condiciones en cuyo marco sea prudente obedecer las leyes de naturaleza. Estas leyes sólo lo son en sentido estricto en el interior de un Estado, cuando pueden ser impuestas, y su violación castigada, por el poder de la espada. Pero en ese caso derivan su validez ya no de su carácter de leyes divinas o racionales, sino del hecho de haber sido decretadas por el soberano.

En síntesis: *todas* las leyes son leyes civiles. Todas ellas, entonces, son válidas por el simple hecho de haber sido decretadas por el soberano. Así, las costumbres sólo son leyes si y cuando el soberano las ha aprobado (probablemente, consintiéndolas implícitamente). Del mismo modo, el poder soberano de legislar no está limitado por las leyes existentes: sólo está comprometido por su propia voluntad de prolongar su vigencia. En otras palabras, al estar atado tan sólo a sí mismo, no está limitado en modo alguno.

El imposible momento del contrato

Ahora bien, la idea original de Hobbes consiste en deducir al estado de naturaleza de la descripción del hombre y de sus pasiones, y a continuación derivar el estado a partir de ese estado de naturaleza. Pero lo único que se deduce del estado de naturaleza tal como lo describe Hobbes es la *necesidad* de un estado; no su *posibilidad*. En este sentido, el Estado jamás podría “surgir” del Estado de naturaleza. De modo que Hobbes enfrenta el problema opuesto al de Locke en lo que al momento contractual se refiere. En el caso del segundo, el problema está en la dificultad implicada por la necesidad de la presencia de un “momento hobbesiano”³. Parece claro cómo harían los hombres lockeanos para escapar al estado de naturaleza, pero en principio no resulta evidente por qué habrían de hacerlo. En el caso de Hobbes, las razones para salir de ese estado saltan a la vista; lo que no parece tan claro es *cómo*, exactamente, sería posible huir de él.

¿Cómo debería concebirse ese misterioso momento en que, como lo resalta cínicamente Carl Schmitt, “fulge de pronto la chispa de luz de la ratio y ante nosotros surge súbitamente el nuevo dios”? ¿Es posible, acaso, pensarlo como un (inexplicable) “relevo” de las pasiones por parte de la razón? Precisamente así lo expone, socarronamente, el propio Schmitt, con el objeto de poner en evidencia el absurdo de semejante ocurrencia. De hecho, una versión tan grotescamente simplificada de la teoría hobbesiana resulta insostenible incluso frente a la letra del texto, por no hablar de su “espíritu”. Todo parece apuntar en dirección opuesta a la idea de que en el estado de naturaleza predominarían las pasiones, mientras que “luego”, de algún modo, se impondría la razón. Puesto que ambas están presentes en el hombre que habita el estado de naturaleza, y en ese contexto la razón no actúa en modo alguno como contrapeso o moderador de las pasiones, sino más bien como la encargada de encontrar los mejores medios para satisfacer sus apetitos.

Según Hobbes, sería la razón, actuando junto con ciertas pasiones –el *temor* a la muerte violenta, el *deseo* de una vida confortable y la *esperanza* de alcanzarla por medio del trabajo-, la que proporciona reglas de paz para la vida en común. Se podría sugerir, como lo hace Berns, que “al comparar estas pasiones con las tres grandes causas naturales de enemistad entre los hombres, vemos que el miedo a la muerte y el deseo de comodidad se encuentran presentes tanto entre las inclinaciones a la paz como entre las causas de enemistad; la vanidad o el deseo de gloria está ausente del primer grupo. Así pues, la tarea de la razón [consistiría] en inventar medios de redirigir y de intensificar el temor a la muerte y el deseo de comodidad, de tal manera que se sobrepongan los efectos destructivos del deseo de gloria u orgullo” (Berns, 1996: pp. 381-2; Strauss, 1963). El mecanismo de salida del estado de naturaleza queda localizado en el juego de las pasiones: la clave estaría en que una de ellas, conducente a la paz (el temor), se sobrepondría a otra, conducente a la discordia (la vanidad). Sería entonces el temor (que apare-

ce aquí sobreestimado, según creo, en su capacidad para conducir a la paz) el encargado de sustituir a la razón en su papel de domadora de las pasiones dañinas.

Crear un orden estable es, precisamente, doblegar a la naturaleza humana. El modelo hobbesiano (a diferencia del aristotélico, por ejemplo ⁴) se compone de dos momentos opuestos (y no de una serie de momentos sucesivos, incrementales), y el contrato es el pasaje de un momento a su exacto contrario. Semejante pasaje, claro está, no puede ser más que producto de un artificio.

III. De atrás para delante: el orden de la argumentación y el argumento del orden

Volvamos a nuestro problema: quien podría actuar como garante del contrato –y que por cierto es condición indispensable para que se produzca, ya que “[l]os pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre” (Hobbes, 1992: p. 137)- no es sino su producto. En el estado de naturaleza no son posibles pactos, contratos o promesas de ninguna clase, pues la fuerza para que los compromisos sean respetados se reduce al miedo de los hombres a quienes se perjudica, y este temor es insuficiente, porque en ese estado “la desigualdad del poder no se discierne sino en la eventualidad de la lucha” (Hobbes, 1992: p. 116). De modo que, afirma Hobbes, todo lo que pueden hacer los hombres en estado de naturaleza es inducir al otro a jurar por el Dios que temen, pero semejante juramento nada puede añadir a la obligación.

La ausencia de un garante es, en efecto, el defecto mayúsculo del estado de naturaleza, y el pacto se realiza, precisamente, con el objeto de crearlo. En otras palabras, y parafraseando a Rousseau, sería necesario que el efecto pudiera volverse causa para que los hombres pudieran hacer, *antes* del Estado, y con el objeto de constituirlo, lo que sólo pueden hacer *bajo* un Estado ya constituido. Pero el efecto no puede volverse causa, mal que le pese a nuestro atribulado autor.

En esas condiciones, no hay contrato posible.

En otras palabras, ¿habría que rescatar la teorización hobbesiana del Estado exigiendo su fundamentación sobre otras bases, no contractualistas? Esto implicaría suponer que la teoría hobbesiana seguiría siendo la misma sin su ingrediente contractualista, el cual no sería entonces más que un complemento contingente que no modificaría su sustancia. Sin embargo, la idea de contrato tiene un papel fundamental en esta teoría. Pero probablemente, para comprender en qué sentido ello es así, sea necesario “pensar al revés”, lo que en este caso significa ‘leer de atrás para adelante’.

Efectivamente, la teoría hobbesiana no nos ofrece un relato de los orígenes del Estado sino más bien una base para la fundamentación de su autoridad sobe-

rana. Así, el estado de naturaleza no es otra cosa que la reconstrucción imaginaria (lo cual no significa, en absoluto, carente de relevancia empírica) de la amenaza omnipresente que se cierne sobre las sociedades humanas. Los hombres han vivido y viven bajo diversas formas de órdenes políticos más o menos defectuosos, más o menos inestables. El estado de naturaleza es la situación que amenaza con retornar cuando esos órdenes colapsan, muchas veces a causa del supremo mal de la desobediencia.

Para ver de qué modo razona Hobbes en este punto, detengámonos en su descripción de las diversas formas de alcanzar el poder soberano. En principio, dice nuestro autor, habría dos mecanismos para obtener el poder: la fuerza natural (que funda las relaciones entre padre e hijo y entre vencedor y vencido), de donde surge el Estado por adquisición, y los acuerdos mutuos, de donde surgiría el Estado por institución. Ahora bien, esta dicotomía es engañosa. El temor no es el elemento diferencial entre ambos “modelos”, ya que en ambos casos está presente, como temor al conquistador o como temor mutuo entre hombres libres e iguales. El temor está siempre presente en los asuntos humanos. Finalmente, el estado hobbesiano no es otra cosa que “la respuesta del miedo organizado al miedo desencadenado” (Bobbio, 1995: p. 91). Así, el temor resulta compatible con la libertad: “Generalmente todos los actos que los hombres realizan en los Estados, por *temor* a la ley, son actos cuyos agentes tenían *libertad* para dejar de hacerlos” (Hobbes, 1992: p. 172). Por otra parte, necesidad y libertad no son incompatibles: *todas* las acciones de los hombres proceden de su voluntad, y por lo tanto de su libertad (Hobbes, 1992: cap. XXI). “Los pactos estipulados por temor, en la condición de mera naturaleza, son obligatorios” (Hobbes, 1992: p. 114). El consentimiento sigue siendo libre aunque sea forzado; no es invalidado por el hecho de que la alternativa sea la muerte. Por el contrario, la radicalidad de la alternativa sólo vuelve más y más racional al acto de consentir.

En definitiva, cada una de esas formas de dominio puede reducirse a la otra, y de ambas formas de dominio se deducen los mismos derechos de la soberanía (Hobbes, 1992: cap. XX). La soberanía por institución es una hipótesis necesaria, aunque más no sea porque elude el problema de la regresión al infinito. Como afirma Goldsmith, ella precede *lógicamente* a la soberanía por adquisición porque responde a la pregunta: “¿cómo tiene derecho el líder de este ejército conquistador a gobernar su propio ejército? Si la respuesta fuera “por derecho de conquista”, se estaría partiendo de la desigualdad natural, hipótesis que Hobbes descarta desde el inicio. Por otra parte, la soberanía por institución es el “modelo”, puesto que pone al consentimiento en primer plano⁵. Sin embargo, ello no impide que cada una sea un caso especial de la otra: “al someterse al conquistador, los hombres autorizan e instituyen como soberano al poder que los amenaza; al instituir un soberano, los hombres crean un poder suficiente para mantenerlos supeditados, una autoconquista” (Goldsmith, 1988: pp. 163-4).

Ultimo paso. A la inversa de la tradición que entendía al poder político como una prolongación del dominio paternal, Hobbes va a describir al poder del padre (o, más bien, de la madre) sobre el hijo por analogía con el poder político. Así, sostendrá que ese poder no se justifica “por generación” sino que se adquiere por consentimiento de los hijos, quienes deben obedecer a quien los ha protegido y podría no haberlo hecho, “porque siendo la conservación de la vida el fin por el cual un hombre se hace súbdito de otro, cada hombre se supone que promete obediencia al que tiene poder para protegerlo o aniquilarlo” (Hobbes, 1992: p. 164). Y el consentimiento del hijo, como el del súbdito, puede ser o bien “expreso” o “declarado por otros argumentos suficientes” (Hobbes, 1992: p. 163).

Ahora bien, toda renuncia o transferencia de derechos es motivada, voluntaria. Como todos los actos voluntarios, su objetivo es proporcionar algún bien al renunciante. De donde se sigue que el “derecho básico de autopreservación” es indelegable e intransferible. Por eso, “[u]n pacto de no defenderme a mí mismo con la fuerza contra la fuerza, es siempre nulo”; “[p]or la misma razón, es inválido un pacto para acusarse a sí mismo, sin garantía de perdón” (Hobbes, 1992: pp. 114-5). Lo que no puede cederse voluntariamente no es la vida misma, sino el derecho, por ejemplo, a resistir a quien lo ataca para quitarle la vida.

Lo que se instaura con el contrato es la relación de protección y obediencia. “La obligación de los súbditos con respecto al soberano no dura ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos” (Hobbes, 1992: p. 180), porque el fin de la obediencia es la protección, y los hombres no renuncian al derecho natural de defenderse a sí mismos. El súbdito queda librado de la obediencia sólo si cae prisionero de otro soberano; si el soberano renuncia al gobierno en su nombre y el de sus herederos; si es desterrado; o si su soberano se constituye en súbdito de otro. Pero sólo en esos casos, y en ningún otro, porque la soberanía es absoluta. En este punto, los argumentos de Hobbes se suman y se refuerzan. Quien tiene derecho al fin tiene derecho a los medios. Frente al soberano no hay reclamo que valga, ya que de éste no puede suponerse que haya pactado, por dos razones: en primer lugar, él no existe en el momento del pacto; en segundo lugar, si él debiera responder ante los súbditos entonces no sería el “tercero imparcial” que se supone que es, de modo que haría falta colocar entre las partes en conflicto a un tercero, que si debiera rendir cuentas entonces no sería tal, y así sucesivamente, precipitándonos en una regresión al infinito. Finalmente, a partir de los pactos mutuos que constituyen el Estado, cada uno acepta reconocerse como autor de todos y cada uno de los actos del soberano. En síntesis, el deber de obediencia es absoluto.

Pero el Estado tiene una función que cumplir; fue instituido con un objeto bien definido: “asegurar la paz y defensa común” por medio de la utilización de “la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno” (Hobbes, 1992: p. 141). O más adelante: “procurar la *seguridad del pueblo*” (Hobbes, 1992: p. 275).

¿Puede entonces criticarse al gobierno por no estar cumpliendo correctamente su función? La respuesta es un no rotundo, sencillamente porque si existe, y por el mero hecho de su presencia, está cumpliendo la tarea que le fuera encomendada. Su función es preservar la paz y el orden, es decir, impedirnos caer en ese estado donde la paz y el orden no son posibles. El sentido del establecimiento de esta relación de protección-obediencia reside en que el consentimiento será siempre implícito, inferido de esa relación, tal como decía Hobbes en referencia a la relación padre-hijo, que en este sentido se constituye en el modelo más transparente: “cada hombre *se supone* que promete obediencia al que tiene poder para protegerlo o aniquilarlo” (Hobbes, 1992: p. 165; el énfasis es nuestro).

Así, el soberano no tiene ninguna obligación respecto de los súbditos: en primer lugar, no está sometido a las leyes civiles. Justamente, la idea de que el soberano está sujeto a las leyes que él mismo promulga es considerada por nuestro autor como una “opinión repugnante a la naturaleza de un Estado” (Hobbes, 1992: p. 265). Semejante afirmación no significa, en última instancia, que el soberano está “sujeto al Estado, es decir, al representante soberano, que es él mismo; lo cual no es sujeción, sino libertad de las leyes”. Pero lo grave de esta venenosa doctrina sediciosa reside en que, puesto que “coloca las leyes por encima del soberano, sitúa también sobre él un juez, y un poder para castigarlo; ello equivale a hacer un nuevo soberano, y por la misma razón un tercero, para castigar al segundo, y así sucesivamente, sin tregua, hasta la confusión y disolución del Estado” (Hobbes, 1992: p. 266). Sin embargo, en la misma frase arriba citada acerca de la seguridad del pueblo Hobbes afirma también que el soberano está obligado a cumplir con su misión “por la ley de naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios, autor de esta ley, y a nadie sino a él” (Hobbes, 1992: p. 275). Ahora bien, ¿qué significaría decir que el soberano está subordinado a las leyes naturales? Después de todo, ellas se caracterizan por la ausencia de contenidos sustantivos. En cuanto a la ley fundamental de naturaleza (la ley de auto-preservación), sólo implicaría que el soberano está obligado a conservarse a sí mismo. Si no lo hace, no hay nadie que pueda castigarlo. Como castigo bastará con las consecuencias naturales y lógicas de sus acciones: su propia disolución. En lo que se refiere a las restantes leyes naturales, aquéllas que necesitan de la existencia de un juez común para adquirir validez y a las cuales hemos calificado de “código de conducta para la vida civilizada”, no se aplican al soberano, que permanece en condición de naturaleza, del mismo modo en que tampoco eran aplicables al común de los mortales en ese estado.

Como afirmábamos más arriba, la tragedia del estado de naturaleza residía en la ausencia de significados compartidos (en esa clave puede interpretarse la diferencia con el estado de naturaleza lockeano). De ahí la importancia de que la ley civil funcione como conciencia pública.

El derecho se identifica con la moral, y la sociedad sólo tiene una voz y una voluntad: las del soberano que la constituye en sociedad. En efecto, puesto que la sociedad es producto de un acuerdo entre individuos que sólo tienen en común el haber adoptado cada uno la misma decisión de unirse en sociedad erigiendo un poder soberano, y dado que la sociedad y el soberano se crean en un mismo acto, aquélla sólo existe en virtud de la existencia de éste, y sólo puede actuar a través de él. En el marco de esta teoría, toda distinción entre sociedad y Estado es un error de graves consecuencias: a menos que a la cabeza del Estado haya una voluntad con fuerza suficiente para imponerse, ya no hay sociedad sino una multitud acéfala y desorientada.

IV. Conclusión: modernidad y contrato

Resulta asombrosa la forma en que Hobbes ensambla este monumental edificio cimentado sobre la relación de protección-obediencia a partir del reconocimiento pleno del desafío político que presenta la Modernidad: construir un orden estable, puramente terreno, contando por todo material con individuos libres e iguales, portadores de derechos naturales, pre-sociales, pre-cooperativos. En este sentido, el individualismo de Hobbes es, curiosamente, aún más radical que el de Locke. Y, en ambos casos, el poder del Estado y la autoridad del derecho se justifican únicamente porque contribuyen a la seguridad de los individuos. La única base racional de la obediencia y respeto a la autoridad es la presunción de que ellos darán por resultado una mayor ventaja individual que sus contrarias: la anarquía, la guerra civil, el estado de naturaleza. La sociedad y el Estado son un medio (el más eficaz) para la consecución de los egoístas fines individuales.

Es cierto que no podemos otorgar a Hobbes el título de “padre del liberalismo”, pese a las suspicacias de Schmitt al respecto. Dicho reconocimiento corresponde en buena ley a su compatriota John Locke, para el desarrollo de cuya obra, sin embargo, era necesario que alguien -Thomas Hobbes, en este caso- encarara una tarea lógica y cronológicamente anterior, puesto que el empeño por establecer un poder, cualquiera sea, es necesariamente previo a la tarea de reducirlo a sus justos límites.

El pensamiento de Hobbes está repleto de vericuetos y perplejidades. Ante todo, su teoría concluirá en la legitimidad de *todo* orden existente. Ahora bien, se supone que si existe algún motivo por el cual nos interesa pensar acerca de la legitimidad, el mismo ha de residir en nuestra creencia en que debe haber algún criterio para distinguir entre poderes legítimos y poderes ilegítimos. Sin embargo, Hobbes logra aunar la afirmación de que, siendo los hombres libres e iguales, el único orden legítimo y estable es el que se impone con su consentimiento, con la afirmación de que ni la ley natural ni mucho menos el contrato constituyen tal criterio de discriminación entre lo legítimo y lo ilegítimo. Respecto de las formas de gobierno, por ejemplo, Hobbes defiende explícita y enérgicamente la idea de que

sólo existen tres - monarquía, aristocracia y democracia ⁶-, y de que todas ellas son igualmente legítimas. Cualesquiera otras denominaciones, tales como tiranía u oligarquía, es decir, las clásicamente conocidas como formas “desviadas” o “corrompidas”, se refieren a esas mismas tres formas mal interpretadas (es decir, calificadas de ese modo por aquellos a quienes disgustan). Y la diferencia entre las únicas tres formas de gobierno existentes no reside en un diferencial de poder, sino en su mayor o menor aptitud para producir la paz y la seguridad. En ese sentido Hobbes considera que la monarquía exhibe algunas “evidentes” ventajas, aunque también reconoce que padece de algunos inconvenientes que le son intrínsecos, tal como el problema de la sucesión.

Pero, sin embargo, Hobbes ejecuta su magnífico número de prestidigitación reservando un lugar de privilegio para la noción de contrato, que, como hemos adelantado, no es un elemento del que su teoría pudiera fácilmente prescindir, en tanto constitutivo del carácter plenamente *moderno* de su pensamiento.

En efecto, podemos junto con Jacques Bidet definir a la modernidad por la presencia de una metaestructura contractual que determina que toda relación no contractual, es decir, no fundada sobre el consentimiento, haya perdido su legitimidad. La relación moderna por excelencia sería, así, una relación de legitimidad-dominación, puesto que incluso la dominación y la explotación se encuentran basadas en la igualdad y la libertad. En este sentido el “contrato social” se define por una cláusula única, la cual establece que las relaciones entre individuos serán exclusivamente contractuales, excluyendo cualquier forma de ejercicio arbitrario de una voluntad sobre otra. Por supuesto -recalca Bidet- este contrato afirma también ‘lo otro’ del contrato: el establecimiento de una soberanía, del legítimo poder de coaccionar a aquellos que pretendan escapar a ese orden contractual.

En este sentido, Hobbes es para Bidet el mayor exponente de un contractualismo central radical, y a la vez el autor que constituye *sotto voce* el orden liberal, puesto que funda la necesidad de un poder central en el simple hecho de que sin él no podría esperarse que los contratantes se mostrasen dispuestos a respetar sus compromisos. Sin Estado no serían posibles las relaciones contractuales interindividuales y asociativas: ni la sociedad ni el mercado.

En síntesis, el punto de partida de Hobbes es que el orden no es natural ni está garantizado, sino que el hombre, abandonado a su suerte por los poderes supraterranos, debe procurárselo por sus propios medios. Y si, por añadidura y tal como lo muestra la experiencia, ya no existe *el* hombre sino *los* hombres, siempre ya individuados, diferentes pero libres e iguales por naturaleza, el único modo de que ese orden pueda aspirar a la estabilidad es que no sea impuesto sino resultante del mutuo consentimiento. La jugarreta de Hobbes se muestra allí donde se hace evidente que ese consentimiento, siempre tácito, inferido, implícito, simplemente se deduce de la existencia misma del orden. Es allí, precisamente, donde la legitimidad se disuelve en facticidad.

Bibliografía

- Berns, Laurence 1996 “Thomas Hobbes [1588-1679]”, en Strauss, Leo y Joseph Cropsey (compiladores), *Historia de la filosofía política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bidet, Jacques 1993 *Teoría de la Modernidad*. Buenos Aires, Letra Buena/El Cielo por Asalto.
- Bobbio, Norberto 1995 *Thomas Hobbes* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero 1986 *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo jusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Elster, Jon 1993 *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales* (Barcelona: Gedisa).
- Galimidi, José Luis 1991^a “Violencia y conquista en la república-Leviatán”, en revista Cuadernos de Filosofía N° 36.
- Galimidi, José Luis 1991^b “Conquista y fundamento en la república-Leviatán”, en revista Cuadernos de Ética N° 11/12.
- Goldsmith, M. M. 1988 *Thomas Hobbes o la política como ciencia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Habermas, Jürgen (???); *Teoría de la Acción Comunicativa* Tomo I. (Madrid: Taurus).
- Hegel, G. F. 1986 *Filosofía del Derecho* (México: Juan Pablos Editor).
- Hobbes, Thomas 1992 *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Manent, Pierre 1990 *Historia del pensamiento liberal* (Buenos Aires: Emeccé).
- Novaro, Marcos (???); *Tesis Doctoral*, Cap. 2: “La forma de la representación política moderna: la Soberanía de Hobbes”: mimeo).
- Schmitt, Carl 1990 *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* (Buenos Aires: Struhart).
- Strauss, Leo 1965 *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press).
- Strauss, Leo 1963 *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis* (Chicago: University of Chicago Press).

Wolin, Sheldon 1973 *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (Buenos Aires: Amorrortu.).

Zarka, Yves Charles 1987 *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique* (Paris: Vrin).

Notas

1. Se denomina estado de guerra a aquel en que, aunque momentáneamente los hombres no se maten unos a otros, no existen garantías para que la paz pudiera durar; en otras palabras, su naturaleza consiste en la “disposición manifiesta a ella [la guerra] durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario” (Hobbes, 1992: p. 102). Resulta interesante la forma en que, en la concepción hobbesiana, el estado de naturaleza sobrevive como trasfondo permanente aun cuando existen la sociedad y el Estado que es su garante: así lo demuestra el comportamiento de los mismísimos hombres civilizados que viven bajo estados y se encuentran sujetos a sus leyes.

2. La expresión es de S. Wolin, 1973: p. 278.

3. Con esta expresión se refiere Pierre Manent a un momento teórico que debe estar presente en toda doctrina que hable del pasaje del estado de naturaleza al estado social, “puesto que sólo un estado de guerra insoportable, un mal intolerable puede explicar que los hombres se hayan puesto de acuerdo para abandonar un estado en el que, en principio, florecían sus derechos” (Manent, 1990: p. 114).

4. Véase la comparación entre ambos modelos en Bobbio y Bovero, 1986: pp. 56-68.

5. José Luis Galimidi (1991a), por su parte, hace hincapié en las diferencias más que en la unidad sustancial de las dos formas de soberanía, a la vez que resalta su carácter complementario (Galimidi, 1991b).

6. La llamada “monarquía limitada” no tiene real existencia, puesto que si el poder del rey estuviera limitado éste no sería superior a quienes tienen el poder de limitarlo, y por lo tanto no sería soberano. En ese caso la soberanía no residiría en el rey sino en la asamblea que lo limita, tratándose de una democracia o de una aristocracia, pero en modo alguno de una monarquía.

Pactos y Política

El modelo lockeano y el ocultamiento del conflicto

⇐ Sergio Morresi

“No es raro encontrarse con ladrones que predicán contra el robo para que los demás no les hagan la competencia”
Miguel de Unamuno

La historia de nuestro país es pródiga en ejemplos de convenios sociales, desde los pactos de San Nicolás de los Arroyos y el Cuadrilátero hasta el fallido Gran Acuerdo Nacional, desde el Tratado del Pilar hasta el célebre abrazo entre Perón y Balbín. Sin embargo, en la Argentina actual, hablar de ‘pacto’ suele retrotraer al lector —casi de manera inevitable— al documento suscrito en los noventa por Menem y Alfonsín.

Antes de que se firmara el Pacto de Olivos —1993—, la política era ‘tema de discusión’: la reelección o no reelección de Menem, el modelo sí o el modelo no eran cuestiones candentes que importaban a todos y que, a contracorriente, recentralizaban debates que habían estado prolijamente archivados. Luego del acuerdo, la política apenas sobrevivió unos meses. Así, el de Olivos, como tantos otros pactos, no supuso el punto culminante de lo político, sino por el contrario, el final del conflicto, el cierre oclusivo de la política.

* Licenciado en Ciencia Política (FSOC—UBA) y maestrando en la misma especialidad (FFLCHFLP—USP). Docente de las materias *Teoría Política y Social Moderna* (FSOC—UBA) y *Las Aventuras del Marxismo Occidental* (FSOC—UBA).

1. ¿Por qué volver al iusnaturalismo?

No son pocas las aproximaciones analíticas que ponen al pacto como una institución privilegiada del campo político. Sin embargo, de entre todos los corpus teóricos que podrían ser traídos a colación, nos parece interesante rescatar al de Locke. ¿Por qué Locke y no más bien Hobbes? La teoría hobbesiana trae aparejadas innovaciones que pueden considerarse como el punto de quiebre con el ‘modelo aristotélico’ y, así, la verdadera piedra fundamental del contractualismo moderno. Entre esas novedades se encuentra el *pactum unionis*, aquél que resume en una sola intervención la asociación de los individuos aislados y su sujeción a un tercero (Bobbio, 1986, p. 95). A partir de esta tesis sería posible trazar una línea divisoria no sólo entre Hobbes y los pensadores del contractualismo clásico, sino también entre Hobbes y los que, como John Locke, parecen sostener que hay dos pactos, uno que conforma la comunidad, y otro que pone a la misma bajo un gobierno civil ¹.

La idea que acabamos de presentar tiene un corolario de gran significancia: si el segundo pacto (el de sujeción) no es necesario sino opcional, cabe la posibilidad de no realizarlo o, llegado el caso, de deshacerlo cuando se lo crea oportuno. Esta pareciera ser la visión de, por ejemplo, Hannah Arendt, quien contrapone el modelo ‘vertical’ de Hobbes al ‘horizontal’ de Locke, distinguiéndose éste por su introducción de “una alianza entre todos los miembros individuales quienes contratan para gobernarse tras haberse ligado entre sí” (Arendt, 1999: p. 94). De este modo, la decisión de someterse a un gobierno aparece como un acto emprendido libre y racionalmente. En contra de esta postura, la hipótesis que quisiéramos defender aquí es que no hay en la teoría lockeana lugar para dos pactos independientes.

A pesar de que la discusión acerca de si Locke nos propone uno o dos pactos puede parecer una cuestión banal, que interesa solamente a los estudiosos del iusnaturalismo o a los neocontractualistas (ambas especies en franco retroceso), la problemática es axial. ¿Aqué se debe esta centralidad? Para comenzar, el corpus teórico de Locke es el que servirá de sustrato a la doctrina liberal decimonónica; dilucidar si ese basamento contempla una comunidad que se auto-organiza o más bien una que se auto-sujeta ² puede ser esencial. Por otra parte, aunque en ciertos ámbitos académicos (Rinesi, 1996: p. 18; Negri, 1994: cap. V, 3) es moneda corriente el considerar que es justamente el pacto de tipo hobbesiano el que termina con la política en lugar de darle origen, el caso de Locke, lo dijimos ya, aparece difuso a primera vista. La pregunta es entonces: ¿importa a Locke resguardar un espacio de debate político, o el ámbito que queda salvado es más bien una esfera de reglamentación que posibilita el bienestar de los individuos ‘incluidos’ mediante la contención de aquellos que quedaron afuera?

En el acápite siguiente tratamos el *pactum unionis* hobbesiano, comentamos algunas de las interpretaciones habituales con respecto a Locke y adelantamos nuestra posición. Luego damos los argumentos que creemos pertinentes para sostener nuestra tesis. A continuación, hacemos una recapitulación y arriesgamos las primeras conclusiones. Más adelante retomamos los interrogantes que planteamos al comienzo, ampliando el alcance de nuestras tesis. Por último volvemos sobre la cuestión política argentina para aplicar las conceptualizaciones vertidas a lo largo del trabajo.

2. De qué hablamos cuando hablamos de pactar

La idea de un Contrato Social no es precisamente moderna. Pertenece a la teoría clásica —de matriz escolástica y raigambre aristotélica— que propugnaba la formación del poder soberano como el resultado de un pacto entre un cuerpo (*populus*) y un Otro (*autoritas*) que se transformaba en la cabeza. La existencia de este cuerpo ‘natural’ está originada en el instinto gregario, y es un producto de la suma de núcleos, cada uno de los cuales se da una dirección de un modo propio. Así, las familias obedecen al padre, la aldea al jefe, la ciudad a su magistrado, etcétera (Bobbio, 1986: pp. 56-68). A contraluz, el aporte de los iusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII puede notarse con claridad: quienes se unen y se obligan no son los miembros de un pueblo sino una multitud, individuos más o menos aislados que resuelven (o se ven obligados a) salir del Estado de Naturaleza, que es *presocial* y/o *prepolítico*. En este sentido, no bastará el *pactum subiectionis*, se requerirá también de un *pactum societatis*.

Tenemos entonces un pacto que da lugar a un *populus* (pasaje de la serie al conjunto) y otro que da paso a una *autoritas* (pasaje del conjunto a la ordenación). Así expuestos, estos dos tránsitos parecen realizables en forma independiente: en primer lugar los individuos forman un cuerpo, y luego éste por medio de otro convenio da origen a un Estado/Gobierno (Bobbio, 1995: p. 52). Esto nos habilitaría a postular una sociedad sin gobierno, un Estado sin jerarquías que se autogoberna. Más adelante argumentaremos en contra de esta idea.

Hasta Pufendorf inclusive los pactos son claramente dos (Bobbio, 1986: pp. 88-90), pero Hobbes viene a cambiar radicalmente las cosas con el *pactum unionis*, un pacto de nuevo tipo que reúne en un solo acto jurídico lo que antes eran dos cosas distintas: los hombres se asocian y se sujetan a la vez.

“[...] un precepto o regla natural de la razón, en virtud de la cual cada hombre debe esforzarse por la paz mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla debe buscar y utilizar todas las ventajas de la guerra. [...] De esta ley fundamental... se deriva una segunda ley: que uno acceda si los demás lo hacen y mientras se considere necesario para la paz y defensa

de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad [v.g. del Derecho de Naturaleza], frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo...” (Hobbes, 1985: p. 140).

“El único camino para erigir semejante poder común [...] [el poder soberano] es conferir todos su poder a un hombre o a una asamblea de hombres... que represente toda su personalidad y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona...Esto... es la unidad real... como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado...” (Ib, pp. 179-180).

Los hombres, que en el Estado de Naturaleza viven embrutecidos y temiéndose constantemente (Hobbes: 1985, pp. 134-137), pactan entre sí la cesión de todos sus derechos (salvo el de su vida) a un tercero que no pacta y que se convierte en el depositario de los mismos y en el representante de la comunidad constituida por su propia existencia. Gracias a la formulación hobbeseana, lo que se obtiene es la conformación de un soberano indivisible, pues el soberano es una sola persona jurídica aunque puede ser una persona colectiva (Ib., p. 188), irrefrenable porque el representante no pacta y al quedar en Estado de naturaleza está por sobre los pactantes (Ib., pp. 181-185 y 325), e irrevocable, ya que el pacto de unión supone la sumisión de los individuos en favor de aquel o aquellos que se tornan en representantes (Ib. p. 184).

Las tesis de Locke son claramente distintas a las recién esbozadas, pero las diferencias no obedecen de hecho a que en el *Leviatán* figure un pacto y en el *Second Treatise* puedan rastrearse dos. Varios pensadores, como Macintyre (1970: pp. 155-159) y Bobbio (1986: pp. 91-92), acuerdan en que la teoría lockeana admite sólo un pacto político propiamente dicho, que da lugar al Gobierno Civil (*Civil Government*) y así al cuerpo social organizado como tal. Antes de eso, lo que hay es una pluralidad de ‘sociedades’ (servil, familiar, conyugal, comercial...) que corren peligro, pues cuando se desencadena la guerra en el Estado de Naturaleza el conflicto no cesa hasta la institución del Gobierno.

Por otra parte, desde el marxismo, C. B. McPherson ha establecido otra corriente de lectura, según la cual habría dos pactos: uno que establece la sociedad —burguesa— (con el surgimiento del dinero) y otro que establece el gobierno (con la aparición del juez supra-partes). De acuerdo con este hoy ya clásico abordaje, lo que hace la teoría lockeana es fosilizar la primera convención, la de darle al oro el papel de medio de intercambio general, ubicándola en el Estado de Naturaleza y asignándole así una primacía lógica y temporal a la vez. De este mo-

do, arguye McPherson, Locke posiciona a la sociedad de propietarios (el mercado) con antelación a y por encima de cualquier gobierno (McPherson, pp. 181-182; Bidet, pp. 31-39).

Nuestro objetivo es mostrar que en Locke hay un solo pacto propiamente dicho. Pero esto no implica un acuerdo con la visión liberal demócrata de Bobbio, la conservadora de Macintyre, la libertaria de Nozick (1991: pp. 62 y 179) o la liberal de Goldwin (1996, p. 212). Estos autores, a quienes podríamos reunir bajo el lato rótulo de centroderecha, tienen razón en el diagnóstico, pero no extraen del mismo algunas de las conclusiones que el mismo puede implicar. Hay en ellos una gran honestidad intelectual para analizar pero, a la vez, una todavía mayor miopía para dar un paso más allá. Así, quisiéramos entrar en la discusión partiendo del análisis liberal, y llegando a conclusiones marxistas que nos alejen de una visión ingenua (o malintencionada) según la cual tanto el mercado como el gobierno aparecen de forma natural y racional a la vez.

Entendemos que es un error considerar que haya dos pactos y que uno tenga prioridad sobre el otro. Propiedad y Gobierno son, hasta cierto punto, conceptos simbióticos: la propiedad requiere ser garantizada por un orden político y el orden político se instituye para proteger la propiedad³. Si, como propone McPherson (1970, pp. 172-182), damos a la propiedad una primacía absoluta, nos encontraríamos en un problema: en el afán de resguardar las posesiones, las pondríamos en riesgo, porque lo único que las protege es la salida del Estado de Naturaleza que las justifica. En síntesis: hay un único acuerdo, el cual da lugar a la sociedad política bajo un Gobierno y tiene como objetivo velar por la salvaguardia de las instituciones naturales (v. g.: la propiedad). En el punto siguiente trataremos de sumar elementos para esta hipótesis basándonos en el mismo Locke.

3. Cuatro estadios y un solo pacto

Antes de emprender un breve pero inevitable recorrido a través de algunas de las definiciones conceptuales y de los puntos nodales de los argumentos lockeanos, es necesario tener en cuenta cuál es el objetivo hacia el que se eleva el andamiaje teórico del autor del *Second Treatise*: la seguridad. En pocas palabras, lo que preocupa a Locke es obtener una teoría que justifique un Gobierno tal que, de entrar en crisis, no desencadene una situación explosiva que ponga en cuestión las bases de la sociedad civil/natural sobre las que se sustenta todo gobierno moderno, es decir, el derecho de propiedad.

Casi un siglo más tarde, Jean-Jacques Rousseau dirá que “... en plena guerra, un príncipe [gobierno] justo se apodera, en país enemigo, de toda la propiedad pública, pero respeta la persona y los bienes de los particulares, respeta los derechos sobre los que están fundados los suyos propios” (Rousseau, 1998: p. 51). Es-

ta frase del ginebrino ⁴ es una excelente muestra del espíritu por el cual se guía y hacia el cual se dirige Locke, para quien la preservación de la propiedad es a la vez fundamento y objeto, *raison d'être* y meta, revés y trama.

La infraestructura que va a montar Locke para cumplir con sus propósitos no posee la claridad expositiva ni el rigor matemático de Hobbes, pero aún así la argumentación es atractiva y sugerente. Partiendo del interrogante sobre el origen de los gobiernos y habiendo respondido que los mismos no pueden haber nacido de algo distinto al concurso de los hombres, Locke se pregunta cómo puede haber sucedido esto (Locke, 1990: §§1/3). La historia empieza por el principio, el Estado de Naturaleza.

Para Locke, el Estado de Naturaleza es “de perfecta libertad” (Ib. §4). No obstante, no es un estado “de licencia” (Ib.: §6). El suponer la posibilidad del libertinaje en el Estado de Naturaleza implica que ya está presente la moralidad. Según el autor, todos los hombres son iguales en su racionalidad, en el sentido de que tienen la capacidad de leer la Ley Natural (Ib.: §§ 4 y 6) y así distinguir lo justo de lo injusto y lo bueno de lo malo. En esto Locke contrasta claramente con Hobbes, quien sostiene que los hombres son seres de pasión y de razón, que muchas veces la primera se impone a la segunda, y que entonces —pero este ‘entonces’ es *ab ovo*— todos luchan contra todos (Hobbes, 1985: pp. 134-138). El planteo lockeano nos lleva, por oposición, a pensar en una situación pacífica, casi bucólica, normada únicamente por las leyes racionales que son accesibles a todos los hombres de ‘buena voluntad’. Así, el Estado de Naturaleza es un Estado de Paz *prima facie*. Sin embargo, el hecho de que todos los hombres tengan acceso a la Ley de la Naturaleza hace que se conviertan en intérpretes de la misma, que juzguen sus propias causas y se vuelvan verdugos de sus sentencias (Locke, 1990: §§ 8/11). Locke nos dice que “... aquellos que carecen de una autoridad común a la que apelar —me refiero a una autoridad en este mundo— continúan en estado de naturaleza” (Ib.: 87). Y esto es, se verá, sumamente peligroso.

En contraposición al de Naturaleza, el Estado de Guerra es de conflicto, de lucha, de brutalidad y decadencia (Ib.: §§16 y ss.). Es interesante resaltar que es el uso ilegítimo de la fuerza lo que provoca el pasaje de uno a otro estadio: (Ib.: §17). Más interesante aún es notar que al Estado de Guerra se puede llegar tanto desde el Estado de Naturaleza cuanto desde una Comunidad con Gobierno Civil (Ib.: §17). Pero no nos adelantemos tanto aún. Dijimos recién que las únicas leyes vigentes en el Estado de Naturaleza son las de la razón. Estas nos mandan a velar por la propiedad en sentido amplio: salvaguardar vida, salud, libertad y bienes, en primer lugar de uno mismo, pero, de igual forma y en la medida de lo posible, de toda la ‘humanidad’ (Ib: §6). Quien no respeta la vida, salud, libertad o bienes de un hombre cualquiera, no sólo ofende a ese particular sino también a todo el género humano. Como todos los seres racionales están bajo la Ley Natural ⁵, es obligación castigar a quien viola la norma, ayudando al deshonrado en su búsqueda de reparación o, incluso, tomando su lugar como castigadores.

Resumiendo: el Estado de Naturaleza es aquél en el que los hombres gozan de sus derechos naturales en forma directa y están sólo obligados a la Ley de la Razón. En palabras del autor: “Propiamente hablando, el Estado de naturaleza es aquél en el que los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos...” (Locke, 1990: §19). Este estadio es originalmente de Paz, pero como todos son jueces y ejecutores de sus propias causas —incluso, de todas las causas— es muy factible que alguien use la fuerza injustamente (en una medida mayor a la necesaria, por ejemplo).

“... la fuerza, o una intención declarada de usar la fuerza sobre la persona de otro individuo allí donde no hay un poder superior y común al que recurrir para encontrar en él alivio, es el estado de guerra... La falta de un juez común que posea autoridad pone a todos los hombres en estado de naturaleza; la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común como en los que no lo hay” (Ib: §19).

“Pero cuando la fuerza deja de ejercerse, cesa el estado de guerra entre quienes viven en sociedad... Más allí donde no hay lugar a apelaciones... por falta de leyes positivas y de jueces autorizados a quienes apelar, el estado de guerra continua una vez que empieza...” (Ib.: §20).

Para impedir la llegada del Estado de Guerra, terminar con él o evitar su permanencia, los hombres se asocian en un Estado (*Commonwealth*)⁶ y se ponen — en un mismo acto, esa es la hipótesis— bajo un Gobierno Civil.

“Veo al Estado como una sociedad de hombres constituida con el solo objeto de procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses civiles. Llamo intereses civiles a la vida, la libertad, la salud y la salud física, así como a las posesiones externas, tales como dinero, tierras y bienes muebles e inmuebles” (Locke, 1689: p. 2, la traducción es nuestra).

Esta cita es sintética y reveladora: resume en pocas palabras cuál es el objeto de la institución de una *Commonwealth* (el cuidado y la prosecución de los intereses civiles) y aclara que ésta es sólo uno de los tipos de sociedades posibles. De hecho, cuando defina a la Iglesia, Locke dirá que es una asociación libre y voluntaria (como el Estado) con objetivos y medios bien diferentes (Ib: p. 14). Del mismo modo, cuando se ocupe de tratar sobre la familia (Locke, 1990: cap. 6 y §77), expresará que ésta es una *natural society*, con lo que queda claro que si todo Estado es una asociación, no toda asociación es una *Commonwealth*. Concretamente, el poder político propio de la *Commonwealth* es definido por Locke en los siguientes términos:

“Considero pues que el poder político es el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, bajo penas menos graves, a fin de regular y

preservar la propiedad y ampliar la fuerza de la comunidad (community) en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado (Commonwealth) frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público” (Ib: §3).

A este Estado se llega por medio del acuerdo de los individuos racionales en Estado de Naturaleza, los que a su vez pueden formar parte de otras *societies* no políticas, ya que se da por sobreentendido que en el Estado de Naturaleza hay pactos expresos o no (Ib.: §§14, 47 y 50). Así pues, los hombres ceden a la comunidad sus derechos naturales a interpretar la Ley de Naturaleza, a juzgar y a castigar de acuerdo con ella. De este modo, la *Commonwealth*, por intermedio de un Gobierno Civil, puede actuar como un tercero suprapartes que se encarga de perseguir el objetivo de la Ley de Naturaleza: proteger la propiedad.

“Al nacer el hombre... no sólo tiene por naturaleza el poder de proteger su propiedad... sino también el de juzgar y castigar los infringimientos de la ley [natural]... y en el grado que la ofensa merezca... Ahora bien, como no hay ni puede subsistir sociedad política alguna sin tener en sí misma el poder de proteger la propiedad, y a fin de lograrlo, el de castigar las ofensas de los miembros de dicha sociedad, única y exclusivamente podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad... Aquellos que están unidos en un cuerpo y tienen una establecida ley común y una judicatura a la que apelar... forman entre sí una sociedad civil...” (Ib: §87).

“Así lo que origina y de hecho constituye una sociedad política cualquiera no es otra cosa que el consentimiento de una pluralidad de hombres que aceptan la regla de la mayoría y que acuerdan unirse e incorporarse a dicha sociedad. Eso es, y solamente eso, lo que puede dar origen a los gobiernos legales del mundo” (Ib: §99, *itálicas nuestras*).

Recapitulando lo expuesto, se distinguen en el modelo lockeano los siguientes cuatro estadios:

1. El Estado de Naturaleza: se caracteriza por la vigencia de la Ley Natural (que manda a proteger la propiedad en sentido amplio) como única norma, y por la ausencia de un juez suprapartes que dirima y sancione en razón de la misma.
2. El Estado de Guerra: se inicia por el uso injusto de la fuerza y se auto-define.
3. El Estado de Paz: se auto-define y se caracteriza por ser aquél en el que no hay un uso injusto de la fuerza.
4. El Estado, Sociedad Política o *Commonwealth*: se caracteriza por la presencia de un juez supra-partes con el poder de hacer cumplir sus sentencias,

que interpreta la Ley Natural, positivizándola y transformándola así en Ley Civil.

Hemos presentado dos pares opuestos (1-4 y 2-3). Como vimos, tanto 2. como 3. son estadios posibles dentro de 1. y de 4. Es decir: podemos tener un Estado de Naturaleza pacífico o belicoso, y lo mismo sucede con la *Commonwealth*.

Así pues, la de Locke no es una concepción triádica (Naturaleza—Sociedad Civil—Estado) sino una bi-binaria, en la que no hay espacio para una estación intermedia entre la condición de mera naturaleza (ausencia de Gobierno) y la propia de la *Commonwealth*. Sólo la cesión de los derechos de juzgar y castigar da lugar a un Estado con Gobierno. Cualquier convenio anterior carece de entidad a este respecto, pues "... no todo pacto pone fin al estado de naturaleza entre los hombres, sino solamente el que los hace establecer el acuerdo mutuo de entrar en una comunidad y formar un cuerpo político. Hay otras promesas y convenios que los hombres pueden hacer entre sí, sin dejar por ello el estado de naturaleza" (Ib: §14).

4. La fuerza de las cosas

Quienes defienden la tesis de que hay en Locke dos pactos, uno que da lugar a la *Society* y otro que da origen al *Government*, tienen en su favor palabras del mismo Locke, quien en ocasiones da por sentada esta idea, como por ejemplo cuando afirma que es necesario "... distinguir primero entre la disolución de la sociedad y la disolución del gobierno" (Ib.: §212). Pese a ello, convencidos de que la pura exegética carece de sentido, quisiéramos dar nuestro acuerdo a Goldwin, cuando afirma que:

"Locke hace una distinción entre sociedad política y gobierno, mas no pretende que la sociedad política pueda existir sin gobierno... Los hombres se unen en una sociedad política con el fin de gobernar según una ley establecida, y tal procedimiento sólo puede lograrse con el establecimiento de un poder legislativo y un poder ejecutivo, que son justo los términos en que Locke expresa el acto de crear un gobierno... Sociedad política y gobierno sólo pueden separarse en la mente, pero no tienen una existencia independiente: la sociedad política precisa del gobierno" (Goldwin, 1996: p. 475).

La Sociedad lockeana es una sociedad libre y voluntaria de individuos, de acuerdo, pero es una asociación que siempre, salvo en circunstancias extraordinarias, se pone a sí misma bajo un Gobierno⁷, un ente sin el cual no puede sobrevivir como tal y en cuya ausencia no se podrían proteger las instituciones 'naturales' presentadas por Locke. En efecto, "... la sociedad nunca puede... perder su nativo y original derecho a *autogobernarse, lo cual sólo puede hacerse mediante el establecimiento de un poder legislativo...*" (Locke, 1970: §220, itálicas nuestras). Más aún:

“La constitución del poder legislativo es el primero y fundamental acto de la sociedad y mediante este acto se asegura la continuidad de la unión de sus miembros bajo la dirección de ciertas personas y de lo que manden las leyes que han sido hechas por los legisladores con el consentimiento del pueblo y por encargo suyo” (Ib: §212).

Así pues, la libertad de la *Commonwealth* lockeana es una libertad que, como el resto de las libertades del mundo mercantil, se auto-cancela en su misma formación y por su mismo objetivo. En el régimen capitalista de producción, el trabajador es libre de vender su fuerza de trabajo y justamente por ello ve cancelada su Libertad⁸. Con la libertad propia del liberalismo sucede algo similar. Sólo gracias a la posibilidad que tienen los individuos que la integran de gobernarse a sí mismos, es que pueden enajenarse de su capacidad de autonomía. Ya que los hombres eligen “libremente” su sumisión a un gobierno, pasamos de forma natural a la dominación del hombre por el hombre. La centroizquierda pugna, aún hoy en día, por un ‘verdadero gobierno democrático’. Los liberales y los conservadores contestan, con razón, que ya existe uno. Efectivamente, tenemos (parafraseando la *Crítica al Programa de Gotha*) un ‘gobierno del gobierno del pueblo’, un gobierno que se pone por arriba de quienes pretenden autogobernarse.

Locke afirma que “... la comunidad es siempre el poder supremo; mas no es así mientras se halle bajo un gobierno, pues dicho poder del pueblo no puede tener lugar hasta que el gobierno sea disuelto” (Ib: §149). La consigna del autor debe ser captada en su doble -y sólo en apariencia paradójico- sentido. Por un lado, la sociedad civil/natural debe ser protegida, su preservación es prioritaria; por el otro, la conservación de las *natural societies* solamente es factible al subordinarlas a un *Civil Government* que se erija en rector y que juzgue incluso acerca de las prioridades y los medios para llevar su tarea a buen puerto. Locke llega a afirmar que un Gobierno está autorizado, por su naturaleza y siempre que sea en beneficio del Estado, a convertir el robo en un acto inocente (Locke: 1999: p. 38).

¿Por qué razón el adalid de la libertad individual pone al gobierno por encima del ‘pueblo’ y de la propiedad? Sencillo: porque lo necesita. Pero además, porque este pueblo tiene la libertad natural de resistir a (no de rebelarse contra)⁹ aquel Gobierno que se oponga a la Ley Natural, pues el poder de los individuos no ha sido simplemente cedido, sino entregado con la condición de ser utilizado para el ‘bien común’ de los ciudadanos.

“... el poder que cada individuo dio a la sociedad cuando entró en ella nunca puede revertir de nuevo a los individuos mientras la sociedad [política] permanezca... Asimismo, cuando la sociedad ha depositado el poder en una asamblea de hombres... ese poder legislativo tampoco podrá revertir de nuevo al pueblo mientras el gobierno permanezca... mas si el pueblo ha establecido límites... si aquellos que están en posesión de la autoridad pierden ese poder por causa de sus abusos, entonces el poder revierte a la sociedad...” (Locke, 1990: §243).

Aquellos que pueden resistir la rebelión del Gobierno son los ciudadanos de pleno derecho, los que han cumplido con el mandato divino de cultivar la tierra y por lo tanto se han vuelto propietarios y pactantes. Son ellos los que deciden cuál es el momento de aplicar la fuerza justa contra la injusta. (Ib: §§ 235 y 240) Sin embargo, “El pueblo no está tan predispuesto a salir de sus viejas formas de gobierno... Es muy difícil convencerlo de que tiene que corregir los errores declarados que tienen lugar dentro del régimen al que está acostumbrado” (Ib, §223); “...siempre está más dispuesto a sufrir que a luchar por sus derechos, no hace nada por sublevarse. No le mueven los ejemplos particulares de opresión o injusticia que haya visto aquí o allá...” (Ib, §230).

¿Por qué actúan con esta desidia los ciudadanos? Porque saben que sus propiedades —los objetos que los convierten en sujetos de derechos (Lukács, 1985: pp. 147-150)— dependen de la persistencia del Gobierno Civil como institución, de la obstrucción de la política en tanto conflicto (Grüner, 1997: pp. 31-38). Así, por la ‘fuerza de las cosas’ que parecen haber cobrado vida propia (Marx, 1994: p. 89), la idea de un único pacto toma sentido.

Conviene aquí explayarnos un poco más sobre lo dicho para evitar malentendidos o confusiones. Lo que venimos afirmando no es que no puedan rastrearse dos pactos en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, sino que en sentido político sólo puede hablarse de un pacto que puede dividirse analíticamente en dos pasos que no pueden darse de forma independiente o aislada, pues en cuanto se crea la propiedad, se funda un gobierno para velar por ella. Ahora bien, esta unicidad no impide que *a posteriori* un gobierno rebelde (injusto, que abusa de su poder) pueda caer a manos de los ciudadanos, sin que ello implique la abolición de las reglas del juego.

Como ya señalamos, el objetivo de Locke era la creación de un sistema tal que la institución gubernativa —y la propiedad, para cuya salvaguarda se instauraba— pudiese mantenerse a pesar de una crisis particular: esto es, si se desplomara un gobierno, no se llegaría necesariamente al replanteo de las condiciones que le dieron origen. En la concepción lockeana, el Poder Constituido puede mutar en su conformación, puede gobernar un parlamento más amplio o más restringido, pero el Poder Constituyente nunca regresa para hacer trastabillar el orden o para sumergir a todos en una lucha sin cuartel.

Locke aborrece el Estado de Guerra porque en él el resultado es incierto. Sabiendo que todo cuerpo formado por un número discreto de elementos se rige por la ley de la mayoría (Locke, 1990: §95), nada es tan peligroso como el conflicto, ya que éste podría desencadenar el enfrentamiento liso y llano entre los poseedores y los desposeídos. Siendo más, los pobres —las bestias, los que no han seguido el mandato divino de trabajar la tierra y hacerse con bienes— pueden ganar la batalla. En concreto, ¿a qué teme Locke? A que los ‘verdaderos niveladores’¹⁰ se salgan con la suya y lo despojen de lo que, por el mito del trabajo primigenio¹¹, le corresponde a él y a su clase.

5. Humano, demasiado humano

Hasta aquí intentamos presentar una lectura del modelo lockeano de acuerdo con la cual hay un solo pacto propiamente dicho. Este pacto puede ser dividido en dos momentos analíticos, pero carece de 'realidad' si no es mediante la unión de los dos pasos. Asimismo, vimos algunas de las consecuencias teóricas y políticas que tiene esta interpretación. Ahora, podemos regresar al interrogante que nos planteamos al principio y arriesgar algunas apreciaciones más.

En el punto 1. nos preguntábamos si la teoría lockeana del contrato social resguardaba un espacio para el debate y la confrontación o si el ámbito 'político' que quedaba salvado en ella era más bien una esfera de reglamentación para la protección de los propietarios. Creemos que ya contamos con el material necesario para contestar a esta cuestión.

El contrato lockeano puede, como acabamos de decir, ser diseccionado en dos fragmentos, pero ninguno de ellos tiene existencia independiente más que en un nivel abstracto, y es por eso que en nuestra opinión no cabe hablar de dos pactos. La primera parte del pacto es la que funda la propiedad, y con ella se establece una diferenciación entre los hombres que son poseedores (y por ende racionales) y aquellos que no lo son. El primer grupo de individuos es el que constituye la *Commonwealth*, pero para que ésta persista se necesita un gobierno que proteja a sus miembros de los excluidos y de las desaveniencias internas que podrían poner en peligro a todo el conjunto. Este gobierno, claro, es la segunda sección del contrato.

Ahora bien, para que el gobierno pueda cumplir con su cometido, el conflicto en tanto tal debe ser, si no erradicado, ya que esto es imposible en términos absolutos, encausado y controlado. Pero lo más interesante es que para poder llegar a su fin el gobierno no necesita ni debe recurrir a la violencia en forma regular, sino sólo de modo coyuntural. En efecto, siendo que se instituyó para terminar con el uso injusto de la fuerza, el Poder Legislativo (órgano supremo del gobierno) debe hacer el menor uso posible de la represión. ¿Cómo logra esto? Por medio del contrato que le da vida y que, al mismo tiempo, gatilla un mecanismo de borrado de huellas que oculta el enfrentamiento y posibilita transformar la heteronomía en una dominación aceptada, que genera ese espíritu de rebaño al que hacía referencia Nietzsche.

Mientras que la política trata, en gran parte, de luchas entre necesidades o intereses opuestos, la idea del pacto parece ocuparse de la concordancia, del acuerdo pacífico. Sin embargo, la firma del convenio no implica la negación superadora del conflicto. Lejos de eso, lo que hace es reificar el triunfo coyuntural de uno de los bandos en pugna e iniciar un proceso de renegación (ver *infra*), por el cual el perdedor/pactante internaliza la sujeción como si fuese su decisión.

Creemos, junto con Grüner (1997, pp. 31-33), que la violencia es un factor constitutivo, aunque no el único, del Orden Político (que no es lo mismo que 'lo político'). El acto violento es el origen de la Ley y su condición fundacional y persistente, en el sentido de que, en el momento de la fundación de la Ley (y entonces del Estado), la violencia se le incorpora, haciéndola su exclusivo ámbito legítimo. Esto es bien claro en un pensador como Hobbes, pero no tanto en Locke, quien realiza un proceso de ocultamiento, de 'difuminación del rastro', privilegiando las nociones de consenso y representatividad, a las que vuelve fundantes en lugar de fundadas.

La violencia, piedra basal del estado moderno, requiere el olvido del ciudadano para que el pacto lógica e históricamente posterior aparezca como singular y legítimo fundador. Este mismo escamoteo del rol del conflicto es parte constitutiva de la violencia, porque ésta aparece como recurso extraordinario y extemporáneo, siendo, en la práctica, omnipresente. Solamente así es posible comprender el Estado que hoy nos domina, no con terror, sino mediante una operación de obliteración de la memoria: la 'renegación'. Este concepto proveniente de la psicología alude a un proceso inconsciente, en este caso de la sociedad, que obtura las percepciones y los recuerdos... 'ya lo sé, pero aún así' (Grüner, 1996: pp. 39-49).

Veamos ahora de qué modo se aplica en Locke lo que acabamos de exponer.

De acuerdo con el autor inglés, el gobierno se origina en el hecho de que los hombres no pueden vivir juntos de forma apacible sin la existencia de leyes, y por tanto de un gobierno que los proteja de la violencia injusta. Dado semejante origen del gobierno, es lógico que la seguridad misma sea la vara con la cual medir el alcance de las normas y dividir lo que el magistrado puede hacer con justicia de lo que no (Locke, 1999: pp. 23-4).

En este punto surge la pregunta sobre qué acciones, opiniones y doctrinas son aceptables y qué es lo que el Príncipe debe hacer con aquéllas que considere peligrosas de acuerdo al baremo estipulado, es decir, la seguridad de la *Commonwealth* y consecuentemente la supervivencia del *Government* (Ib., pp. 33 - 38). En palabras de Locke:

“El legislador no tiene competencia alguna acerca de las virtudes y los vicios morales y no debería obligar a que se cumplan los deberes de la segunda tabla, excepto en la medida en que éstos sirvan para lograr el bien y la preservación de la humanidad bajo gobierno” (Ib.: p. 36, itálicas nuestras).

La recomendación de Locke a los Gobiernos en general y a la Inglaterra de su tiempo en particular es no usar la violencia más que en casos puntuales y extremos, cuando parezca no haber otra salida, y aún entonces buscar siempre una alternativa (Ib., pp. 41-2).

¿Por qué? ¿Por qué no destruir simplemente a los sectarios que se oponen a la propiedad y a los valores imperantes? ¿Por qué no emplear la violencia contra los *diggers* y los grupos como ellos? ¿Por qué la compulsión es el peor de los medios para imponer el orden (Ib.: pp. 42 - 52)? Pues porque sería arriesgado convertir al territorio en una galera (Ib.: p. 51) La esclavitud no es más que un estado de guerra continuado (Locke, 1990: §24) y en cualquier momento la relación de fuerzas puede cambiar, sobre todo porque los perseguidos tienden a unirse entre sí y se hacen más fuertes cuando más se los ataca (Locke, 1999: pp. 53-4). Entonces, para evitarle riesgos a la *Commonwealth* es más prudente no usar la fuerza, aunque se trate de una fuerza justa. En primer lugar porque sería necesario usar mucha y de manera constante, pero también porque:

“...las gentes así divididas en distintas facciones serán mejor controladas si se practica con ellas la tolerancia; pues al sentir que no podrán ser mejor tratadas bajo un sistema diferente... no apoyarán a otro Gobierno que no saben si las tratará tan bien” (Ib.: 54).

Pero si no se los puede suprimir con el uso del terror, ¿por qué no obligarlos a subordinarse reprimiéndolos? ¿Por qué no tener a raya a aquellos que por su irracionalidad no están de acuerdo con las almas nobles que guían la Comunidad? Esto es un poco más complejo. Dice Locke: “...el bienestar del Reino, que consiste en riquezas¹² y poder... se consiguen... con [el] número y el trabajo de sus súbditos”. Excluir a los opositores acarrearía la pobreza del reino. Entonces, no hay que eliminar a los pobres que quieren más de lo que les corresponde, hay que integrarlos:

“...es necesario que los fanáticos sean de utilidad y asistencia y que permanezcan leales al gobierno para que éste se vea así protegido contra disturbios domésticos e invasiones extranjeras; lo cual sólo puede lograrse haciendo que los espíritus de los fanáticos se conviertan a la fe que nosotros profesamos, o, si esto no es posible, que abandonen su animosidad y se hagan amigos del Estado” (Ib.: p. 49).

¿Cómo se logra la inclusión de los excluidos? ¿Cómo es posible que los opositores se transformen en participantes activos del Estado que los domina mediante un Gobierno del que ellos no participan? Mediante el pacto y el proceso de renegación al que hicimos referencia más arriba. Es de este manera, repetimos, que se puede concluir que el pacto lockeano no origina la política, que se da por finalizada o puesta en pausa, sino la administración, que es de lo que se ocupa al cabo el *Civil Government* lockeano para que los ganadores/incluidos/propietarios disfruten del botín obtenido¹³.

6. Ganadores y perdedores

Antes de finalizar, retornemos un momento al comienzo del artículo y al Pacto de Olivos. La firma del acuerdo entre los dos ex-mandatarios fue, en su momento, duramente criticada por algunos sectores y ensalzada por otros, por razones diversas en ambos casos. Entre quienes opinaron favorablemente, se destacaron ciertos analistas que interpretaron el acto como un síntoma de “madurez” cívica. En varios editoriales de diarios, revistas, radios y canales de televisión se mostró a las claras que en la Argentina existen ciertos estratos sociales que se sienten particularmente atraídos por la idea de un pacto de unión, una comunión de intereses “que saque el país adelante”. De hecho, no son pocos los políticos que, en consonancia con esa postura, proclaman a los cuatro vientos, y siempre en los momentos en los que la fase agónica de la política está en auge, que ha llegado el momento de la calma y que es necesario llegar a un acuerdo... “De eso se trata la política”, dicen, “lo otro es puro electoralismo, politiquería barata”.

Los acuerdos políticos aparecen con el supuesto objeto de acabar con la lucha, pero sólo pueden ser efectivos cuando el conflicto está evidentemente terminado, cuando es obvio que ya hay un ganador... Cuando Alfonsín pactó con Menem lo hizo porque la oposición a la reelección ya había fracasado⁴ y lo único que restaba era internalizar la derrota, incluyéndose así en un nuevo mapa político.

Si uno se atiene a las palabras de los contratantes, pareciera que los convenios políticos son siempre juegos de suma positiva, de mutua conveniencia. Aunque cabría estudiar caso por caso, no hay muchas razones para que sea así. Más bien hay argumentos para creer lo contrario, para pensar que los ganadores aseguran su posición de poder y los perdedores aceptan su lugar subordinado porque no les queda otro remedio.

¿Por qué, entonces, quienes pactan pretenden demostrar las múltiples ventajas de su accionar? Porque el contrato, al mismo tiempo que termina con el conflicto, transforma la sujeción en auto-sujeción. Como bien vio Locke, al incluir a los perdedores dentro del sistema no sólo se evitan los riesgos de continuar la batalla, sino que se asegura la colaboración o la anuencia de aquellos que podrían ponerlo todo en peligro.

Platón dividía a la política en dos fases: la agonal y la arquitectónica. Quienes comulgan con la idea de los pactos como instituciones fundamentales de lo político parecen olvidar que para llegar a construir, siempre es necesario destruir primero, que la faz agonal es —al menos en el mundo que conocemos— inevitable. El modelo social imperante en la Argentina de hoy no está construido *ex nihilo*, sino sobre miles y miles de muertos, desaparecidos, exiliados, empobrecidos y desempleados. El pacto de hoy es la derrota de ayer. Al ocultar el conflicto, lo que esconde el pacto es su origen mismo, su razón de ser. Pero no sólo eso, pues tiene como efecto sucedáneo una suerte de plusproducto político: la legitimación de un resultado particular a través de su universalización¹⁵ y así la transformación del dominio en alienación.

Bibliografía

- (De) Tocqueville, Alexis 1996 (1835) *La Democracia en América* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica).
- Arendt, Hannah 1999 (1969) *Crisis de la República* (Madrid: Taurus).
- Bidet, Jacques 1993 (1990) *Teoría de la Modernidad* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto—Letra Buena).
- Bobbio, Norberto 1986 (1979) “El modelo iusnaturalista” en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero *Sociedad y Estado en la Filosofía Política* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica).
- Bobbio, Norberto 1991 (1984) *El Futuro de la Democracia* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica).
- Bobbio, Norberto 1995 (1985) *Thomas Hobbes* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica).
- Derrida, Jacques 1995 (1995) *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (Madrid: Trotta).
- Goldwin, Robert 1996 (1987) “John Locke” en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.) *Historia de la Filosofía Política*, 3^{ra} ed. (México D. F.: Fondo de Cultura Económica).
- Grüner, Eduardo 1996 *Las formas de la Espada. Miserias de la Teoría Política de la violencia* (Buenos Aires: Colihue).
- Habermas, Jürgen 1993 (1963) *Teoría y Praxis* (México D. F.: REI).
- Hill, Christopher 1983 (1972) *El mundo Trastornado* (Madrid: Siglo XXI).
- Hobbes, Thomas 1985 (1688) *Leviatán*, edición en 2 tomos (s/d: Sarpe).
- Locke, John 1980 (1690) *Second Treatise of Government* (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company).
- Locke, John 1990 (1690) Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. (Madrid: Alianza Editorial).
- Locke, John 1996 (1689) *A Letter Concerning Toleration* (Internet Encyclopedia of Philosophy).
- Locke, John 1999 (1666) “Ensayo sobre la Tolerancia” en *Ensayo y Carta sobre la tolerancia* (Madrid: Alianza).
- Luckás, Georg 1985 (1922-1967) *Historia y Conciencia de Clase* (2 vols.) (Sarpe: s/d).
- Macintyre, Asladir 1970 *Historia de la Ética* (Buenos Aires: Paidós).

- Marx, Karl 1994 (1872) *El Capital. Crítica de la Economía Política* Tomo I (3 vols.) (México D. F.: Siglo XXI).
- Mcperson, C. B. - 1979 (s/d) *La Teoría Política del individuo posesivo* (Barcelona: Fontanella).
- Mcperson, C. B. 1991 (1977) *La democracia liberal y su época* (Buenos Aires: Alianza Editorial).
- Negri, Toni 1994 (s/d) *El Poder Constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad* (Madrid: Libertarias/Prodhufo).
- Nozick, Robert 1991 (1971) *Anarquía, Estado y Utopía* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica).
- Rinesi, Eduardo 1996 "Acción Política y Ética Democrática en Revista" *Icaro* (Buenos Aires) N° 2.
- Rousseau, Jean-Jacques 1998 (1762) *Del Contrato Social* (Buenos Aires: Losada).
- Zizek, Slavoj 1992 (1989) *El sublime objeto de la ideología* (México D. F.: Siglo XXI).

Notas

1. Aunque aquí consideramos a Locke dentro de la tradición del contractualismo moderno, no hay un acuerdo completo sobre ello (Habermas, 1993: p. 97).
2. Mientras que la autoorganización implica que el poder reside en los sujetos pactantes tanto en el origen como en el desarrollo del gobierno, la auto-sujeción implica la enajenación de ese poder una vez que la jerarquía es instituida.
3. Con esto no buscamos menospreciar el rol que puede jugar un gobierno liberal en pos de las libertades políticas. Sin embargo, véanse los últimos párrafos del punto 6 de este trabajo.
4. Ciertamente, la cita está sacada del contexto del Contrato Social, pero sirve perfectamente a nuestros propósitos.
5. Es necesario hacer notar que la Ley Natural de Locke es bien diferente de la de Hobbes. Mientras que en este último las leyes naturales eran poco más que prescripciones de la prudencia (reglas de la razón en tanto cómputo medios/fines) y eran leyes sólo en la medida en que se suponen emanadas del Cielo, en el caso de Locke se presentan como una mixtura entre las nociones de jus (derecho como facultad) y de lex (derecho como obligación).

6. Nótese el vocablo original y distíngaselo del State anglosajón. Si bien ambos términos pueden traducirse por “Estado”, Commonwealth implica un énfasis en lo social mientras que State se utiliza en un sentido más claramente político gubernativo. Por último, con la palabra Government se está aludiendo al grupo de hombres que llevan adelante los asuntos de la Commonwealth.

7. Como ejemplo, véase el pacto social de indudable influencia lockeana, acordado por los ‘pilgrims’ en la fundación de Plymouth: “...convenimos... en formarnos en cuerpo de sociedad política con el fin de gobernarnos... y en virtud de este contrato convenimos en promulgar leyes, actas, ordenanzas y en instituir... magistrados a los que prometemos sumisión y obediencia” (New England’s Memorial, citado por Alexis de Tocqueville, 1996: pp. 58-59).

8. En el ejercicio de la libertad de vender su fuerza de trabajo, el trabajador del capitalismo se ve compelido tanto a la explotación como a la alienación.

9. De acuerdo con Locke, un gobierno se rebela (re-bellum, vuelve al Estado de Guerra) al hacer un uso injusto de la fuerza, como por ejemplo al aumentar los impuestos sin el consentimiento de los ciudadanos. Cuando estos últimos se vuelvan contra ese gobierno no estarán rebelándose (pues ya se está en guerra), sino resistiendo la injusticia. (Locke, 1990: §§ 199, 204, 222 y 235)

10. Los movimientos de los levellers —niveladores— y los diggers —cavadores, también llamados ‘verdaderos niveladores’— tuvieron su auge durante la juventud de John Locke, entre 1640 y 1660 (Locke obtiene su cargo de Censor en Oxford en 1659). Los primeros, como bien acota McPherson, son en cierto modo un anticipo de Locke pues su programa contemplaba que el fundamento de la ley reside en el pueblo y en el consenso de éste, pero respetaban el derecho de propiedad. Por su parte, los diggers, que eran percibidos como elementos peligrosos, sostenían una idea de sociedad sin clases y buscaban la vida en comunidad, la liberación sexual y la abolición de la propiedad privada. Es más que probable que Locke se refiera a ellos cuando habla de “los fanáticos” que hay que contener en lugar de reprimir (Locke, 1999: pp. 47-49). Véase infra. Adicionalmente, para un estudio más profundo del tema, consúltese la obra de Christopher Hill: *El mundo trastornado*.

11. Siguiendo el razonamiento lockeano, uno podría llegar a la conclusión de que quienes ya no poseen nada se lo tienen merecido por haber vagado en lugar de trabajar para adueñarse de las cosas y hacer así que el mundo entero se enriqueciera. Es notable la similitud de este argumento con el que sostenía la derecha estadounidense en la era Reagan o el que pregonaban los adláteres de los militares argentinos durante el Proceso: como somos todos iguales, todos tenemos oportunidad de trabajar y llegar a ser propietarios; si hay po-

bres es porque hay quienes no quieren ganarse el sustento con el sudor de su frente y entonces pretenden aprovecharse del resto, haciendo un uso injusto de la fuerza, exigiendo al gobierno que les provea de cosas a través de la expropiación de los legítimos dueños.

12. Recuérdese que para Locke el valor de la mercancía no depende sólo de la oferta y la demanda, sino también del trabajo incorporado (que es, por cierto, el que otorga el derecho de propiedad).

13. Este botín, por cierto, no es un producto natural, ni siquiera el efecto de 'la fuerza de las cosas': es el simple resultado de la lucha entre los hombres, un momento de la lucha de clases.

14. Si hiciera falta alguna 'prueba adicional', considérese ¿qué tanto pudo controlar la oposición a la segunda administración de Menem? ¿Qué tan efectiva resultó la renovada ingeniería institucional ideada por sus cuadros?

15. Véase un estudio de esta idea en Zizek: 1992, pp. 47-87.

Rousseau y la búsqueda mítica de la esencialidad

— Daniel Kersffeld*

“Soy tan libre como primero hizo al hombre la naturaleza.
Antes que comenzaran las infames leyes de la servidumbre,
Cuando corría silvestre por los bosques el salvaje noble.”
John Dryden, *La conquista de Granada* (1670-71)

El análisis de la obra de Jean Jacques Rousseau resulta crucial para poder comprender las distintas encrucijadas y contradicciones intelectuales y políticas de un siglo tan complejo y agitado como efectivamente fue el XVIII. En las páginas de sus textos, mientras resuenan los cuestionamientos hacia el uso de la racionalidad en el Iluminismo y arrecian las críticas hacia la apropiación privada de tierras (como efectivamente Rousseau se encarga de manifestarlo en su *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad entre los hombres*), por otra parte no hay lugar para dudas cuando se trata de apelar a la razón como factor esencial para la construcción contractual de una nueva sociedad de pequeños propietarios en la que preponderen, al mismo tiempo, la libertad y la igualdad de todos ellos (según puede desprenderse de la lectura del *Contrato Social*). Igualmente, si todavía existen en Rousseau una visión funesta sobre el futuro de la humanidad y una interpretación trágica sobre el destino de los individuos debido a sus comportamientos hipócritas y egoístas (como se afirma en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*), no por ello deja de subsistir como un bálsamo la posibilidad de una recuperación moral a partir de la educación de los hombres (conforme al análisis del *Emilio*).

* Licenciado en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, U.B.A. Estudios de maestría en Ciencias Sociales en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Docente de la materia Teoría Política y Social II, cátedra Boron, en la carrera de Ciencia Política, U.B.A.

Sin embargo, quizás uno de los puntos de mayor confluencia de la obra rosseauiana se refiera a su rechazo a los presupuestos materiales y éticos que incidieron en la constitución histórica de la sociedad moderna tal como él la conoció. Será justamente sobre este eje que el filósofo ginebrino definirá la temática principal de varios de sus escritos más importantes. En este sentido, fue primero con el *Discurso sobre las ciencias y las artes* (ganador en 1749 del concurso organizado por la Academia de Dijon sobre la cuestión de si el desarrollo científico y artístico había contribuido o no al mejoramiento del alma humana), y luego con la composición en 1754 del *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad*, que Rousseau ofreció los lineamientos básicos de su interpretación evolutiva de los individuos y de las sociedades, desde un pasado idealizado y ejemplificador en su virtud hasta nuestro presente de corrupción y de maldad absoluta. Pero si el rechazo a la decadencia en la modernidad se explicaba bajo términos sobre todo morales en el primero de los dos discursos, sólo podrá convertirse en una reflexión de tipo económica y política en el segundo de ellos, cuando se revele que la primera fuente del mal, que la raíz de la opresión en las sociedades actuales, proviene de la apropiación y de la desigualdad social ¹.

El contexto en el cual Jean Jacques Rousseau concibió su clásico *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad entre los hombres* fue el de la efectiva entrada de Francia al desarrollo industrial capitalista. Preocupado por recuperar la auténtica esencialidad del hombre en una época en que éste pasaba a convertirse en un mero medio para que otro pudiese conseguir sus propios beneficios, en un tiempo en que los individuos vanamente trataban de reemplazar su libertad e independencia naturales por una vida atada a la esclavitud del lucro, Rousseau puso en práctica la introspección como método para el conocimiento de su propio mundo interior, todavía a salvo de la artificialidad creada por la modernidad. En su indagación mística en búsqueda del verdadero ser, del *ser natural*, el pensador ginebrino situó la crítica social a los efectos perniciosos del capitalismo en las comunidades tradicionales y agrarias dentro del marco de una corriente filosófica y política contestataria; al contraponer la negatividad del presente a la bondad original del Estado de Naturaleza, recuperó el antiguo mito de la Edad de Oro, del paraíso perdido; por último, como expresó Michel de Certeau, al desnudar al *homo economicus* de la Sociedad Civil de sus atributos, Rousseau halló la esencialidad del *buen salvaje*, del hombre en armonía con la naturaleza y como parte imposible de escindir de ella (Bartra, 1997: p. 32).

Como testigo privilegiado del proceso de industrialización, el filósofo ginebrino pudo percibir no sólo la multiplicación por cuatro de la producción industrial y el extraordinario incremento poblacional de más del treinta por ciento ocurrido entre principios y fines del siglo XVIII, sino que asistió además al aumento del sesenta por ciento de los ingresos provenientes del campo, al crecimiento de la flota y de la red vial de carreteras, todo lo cual redundó en un fuerte impulso al comercio, tanto hacia adentro como hacia afuera de las fronteras nacionales

de una Francia que comenzaba a apreciar los beneficios del progreso capitalista. Sin embargo, y aunque el desarrollo económico de este país igualaba (y en distintos aspectos superaba) al desarrollo de la Revolución Industrial en Inglaterra, se debe tener en cuenta, como el mismo Rousseau fue capaz de apreciarlo, que la minoría beneficiada con este proceso sólo estaba compuesta por la burguesía y por ciertas fracciones de una aristocracia con mentalidad claramente capitalista.

La modernización económica francesa también significó un empeoramiento de la situación social de otros sectores. Así, los rápidos cambios operados sobre todo bajo la monarquía de Luis XV, implicaron en medios urbanos profundas crisis inflacionarias que impactaron negativamente en los magros salarios percibidos por la clase artesanal. En tanto, fue en el ámbito rural donde se dieron las más profundas transformaciones: aquí el desarrollo capitalista significó, además de los recurrentes brotes inflacionarios, el constante empeoramiento de los campesinos (por entonces, la clase mayoritaria de Francia) a costa de sus señores feudales, quienes incentivados por su nueva mentalidad comercial no dudaron en eliminar sistemáticamente las antiguas formas de producción basadas en las pequeñas parcelas típicas de la alta y de la baja Edad Media a través de un uso cada vez más intensivo y racional de la tierra. Por otra parte, a este proceso de cercamientos y a la creciente pauperización de los campesinos se sumó la existencia de un sistema tributario absolutamente desigual que, a través de una amplia y pesada variedad de impuestos, tuvo al sector de los trabajadores rurales como único contribuyente, y al fin y al cabo, como verdadero sostén de la economía y del Estado franceses.

En suma, las intensas transformaciones económicas y sociales provocadas por el desarrollo del modo de producción capitalista en Francia desde fines del siglo XVII y durante casi todo el siglo XVIII tuvieron un carácter plenamente negativo para la mayor parte de la población campesina. El progresivo empobrecimiento, las sucesivas crisis inflacionarias y recesivas, los graves desajustes financieros y fiscales (como los provocados por la intervención francesa en distintos enfrentamientos bélicos como la Guerra de Sucesión Austríaca entre 1740 y 1748 o por su participación en el proceso de la independencia de Estados Unidos), las dificultades cada vez mayores para procurarse un mínimo nivel de vida, la ruptura de las antiguas redes de solidaridad social entre los campesinos y su reemplazo por un creciente aislamiento individual, y finalmente el fenómeno creciente de la expulsión del campo y la búsqueda de mayores oportunidades en las ciudades, fueron todos factores determinantes en la transformación capitalista de las vastas áreas rurales que todavía seguían existiendo bajo una forma de producción, en muchos casos, típicamente feudal.

Frente a las alteraciones substanciales que la modernización técnica estaba fomentando en la geografía económica y social de las áreas rurales, y en rechazo a la destrucción de las antiguas, tradicionales y puras formas de vida de los tra-

bajadores agrícolas, cobró ímpetu desde principios del siglo XVI un nuevo tipo de expresión contestataria, tanto teórica como práctica, caracterizada por su alto tono reivindicativo y por su fuerte oposición al sistema industrial que con visible éxito se estaba implantando en las áreas todavía vírgenes de Europa occidental. Aunque esta crítica muchas veces podía hallar su sustento esencial en la estructura de mitos primordiales (originarios o directamente mesiánicos), lo cierto es que fue formulada en la modernidad con el fin de acusar los rasgos más injustos, desiguales y nefastos que el nuevo orden capitalista, simbolizado en la propiedad privada, pretendía introducir en las sociedades más tradicionales, identificadas desde un principio con las pequeñas comunidades agrícolas. Como de manera más acabada y general expondría Rousseau, a partir del trazado de una clara divisoria en la historia de la humanidad en la que la apropiación de la tierra y el surgimiento de la industria fueron considerados como hitos demarcatorios, se procedió a contraponer un pasado ciertamente idealizado, una Edad de Oro pastoril en la que todos los individuos podían explotar al máximo su libertad e independencia dentro de un marco de paz bucólica y de armonía con la naturaleza circundante, frente a un presente marcado por el engaño, por el lucro capitalista y por la esclavitud de los hombres. En definitiva, esta corriente de protesta, literaria pero también política, se forjó en la modernidad en respuesta a los estímulos otorgados por las expropiaciones de tierra y la proletarización del pequeño campesino, y posteriormente muchos de los elementos críticos presentes en ella sirvieron como base para la creación futura del socialismo marxista en el siglo XIX.

Como en efecto se puede apreciar en el *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad* de J. J. Rousseau, el repudio hacia los efectos socialmente negativos y disgregadores generados por el desarrollo capitalista entronca directamente, por una parte, con los aportes teóricos de pensadores como Tomás Moro (autor de *Utopía*), Tommaso Campanella (*La ciudad del sol*), Francis Bacon (*La Nueva Atlántida*) y George Harrington (*La república de Oceana*), todos ellos creadores de auténticas “utopías sociales” críticas de la deshumanización producto de la industrialización en Europa entre los siglos XVI y XVII. Por otra parte, y en un plano directamente político y práctico, enlaza con los reclamos contrarios a la *anti-natural* propiedad privada formulados por Thomas Müntzer durante las guerras campesinas alemanas de principios del siglo XVI, y con las reivindicaciones de los Niveladores (*Levellers*), y fundamentalmente de los Cavadores (*Diggers*), movimientos sociales y políticos de destacada intervención frente a la cruel práctica de los cercamientos y de las expropiaciones de tierras hacia mediados del siglo XVII en Inglaterra. Dicha familiaridad en el pensamiento resulta evidente cuando se puede notar, en una manera similar a como Rousseau razonaría en su *Discurso* casi cien años más tarde, que Gerrard Winstanley, máximo líder de los Cavadores, también reafirmó la idea de que la tierra había sido otorgada por la naturaleza como un “tesoro común” del que toda la humanidad, al menos en su estado “natural”, tenía derecho a sacar lo necesario para vivir y que, en conse-

cuencia, la propiedad privada (que tenía como origen a la ambición y la avaricia humanas) era la causa principal del mal y de todas las formas de abuso y de corrupción sociales (Bravo, 1976: p. 46).

En una forma parecida a la anterior experiencia inglesa, las ideas sociales consagradas definitivamente por el *Discurso* de Rousseau fueron formuladas en concordancia con los aportes intelectuales desarrollados por los llamados representantes del “socialismo ilustrado” (el abate Meslier, Morelly y Gabriel Bonnot de Mably) quienes, en el curso del siglo XVIII, también efectuaron una decisiva crítica dirigida, en general, hacia las formas adquiridas por el capitalismo agrario en auge por aquella época en Francia, y en particular hacia la centralidad económica asumida por la propiedad privada. En este sentido, Meslier, en la crítica al capitalismo presente en su principal obra (*Testamento*), favoreció la supresión de la propiedad privada pensando que gracias a esta medida se podría sistematizar de una manera equitativa la producción y el consumo de bienes entre los trabajadores del campo, considerados éstos de ahí en más como integrantes de una gran familia. Por su parte, Morelly, en su *Código de la Naturaleza*, optó por la transformación del orden social antes que por los cambios políticos: para él la propiedad privada era la causa más importante de todos los males ya que la naturaleza les había dado a los hombres “el campo en propiedad indivisible”. Por último, Mably propuso la creación de leyes agrarias que restringiesen la posesión de tierras, ya que en un Estado debía haber la mayor igualdad posible con el objetivo de erradicar a la desigualdad y a sus hijas, la avaricia y la tiranía.

Más allá de las diferencias que puedan encontrarse entre todas estas teorías y manifestaciones de protesta, surge sin embargo la común coincidencia de considerar la existencia de una clara contraposición entre la naturaleza y la cultura, entre el campo y la ciudad, entre los perdidos pero siempre añorados rasgos puros y transparentes de las primeras formas de vida del hombre de naturaleza frente a la artificialidad y la hipocresía expuestas por quienes integran la actual Sociedad Civil. En este aspecto, una de las sobrevivencias medievales escogida por la modernidad para pensar el devenir fue precisamente la figura mitológica del ser salvaje: la imagen del hombre salvaje, que en la Edad Media permitió afirmar por contraste la idea de un ser civilizado, fue usada por Rousseau como crítica, como metáfora trágica, para construir el espacio histórico que separa la vida en la Sociedad Civil de la vida en el Estado de Naturaleza². Sacado de las cuevas marginales y puesto en el altar central del Iluminismo, el salvaje rousseauiano se ocupó de retomar el antiguo mito del *homo sylvestris* europeo más que de simbolizar a los pueblos primitivos descubiertos en América y en África³ para arribar así al núcleo original puro, al resto natural virtuoso del hombre civilizado ahora desnudo, despojado de todos sus atributos artificiales, tal como era el hombre del Estado de Naturaleza (Bartra, 1997: pp. 165-72)

En consecuencia, para Jean Jacques Rousseau el tema esencial de su *Discurso* está constituido por el desarrollo de la historia humana, aprehendida ésta co-

mo un proceso de irreversible decadencia que resulta notoria, por otro lado, a partir de la creación (pero fundamentalmente de la legitimación social) de la propiedad privada capitalista. Para el pensador ginebrino, el hombre cumple su misión vital de convertirse en el ser de la historia, en el protagonista absoluto del devenir de los tiempos; pero en un mismo movimiento el hombre se degrada, se disgrega, se pierde. La exaltación del progreso de las artes, de las ciencias y de las técnicas, como fue formulada por los intelectuales y por los divulgadores más conspicuos del Siglo de las Luces, no podría captarse para Rousseau sino como un testimonio complementario de corrupción y de degeneración moral en el hombre. Efectivamente, al alejarse cada vez más del primigenio Estado de Naturaleza, la humanidad no sólo rompe su armonía primordial con el mundo que la rodea, con el contacto transparente con las otras especies y con los grandes ritmos de la tierra: pierde también la libre facultad de comunicarse con los otros; en definitiva, la posibilidad de comprenderlos y de ser comprendida por ellos sin necesidad alguna de mediación.

El Estado de Naturaleza rousseauiano se diferencia profundamente de los imaginados por otros filósofos contractualistas como Thomas Hobbes y John Locke, ya que en la primera fase de la humanidad imaginada por el ginebrino se destaca la esencialidad del devenir del tiempo. Sin llegar a darse todavía la bisagra de la modernidad que significó en el pensamiento de Hegel la consideración del transcurrir de la historia como realización plena de la libertad, existe sin embargo en Rousseau una consideración del paso del tiempo dentro de la ficción del Estado de Naturaleza que no se encuentra presente en ninguno de los intelectuales iusnaturalistas nombrados. Aparece dentro del esquema del *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad* de Rousseau una clara evocación al “tiempo de antes”, a un orden, a una forma de cultura agraria y pastoril en plena armonía con la naturaleza de la que es parte, y por lo tanto contraria al presente signado por un cada vez más enfático desarrollo industrial y por la proletarización del campesino. Aquí radica pues uno de los aspectos de mayor importancia para este filósofo: fue él quien tuvo el enorme privilegio de haberle proporcionado a su concepción del Estado de Naturaleza todo su contenido de aspiración política “(...) al integrarla e incluso identificarla con lo que hay que considerar, sin duda, como una auténtica filosofía de la historia o, como mínimo, una visión global y racionalmente organizada del devenir histórico (...)” (Girardet, 1999: p. 104)

Pero, por más que nunca se haya conocido directamente el pasado al que se refieren Rousseau o cualquiera de los representantes de esta literatura de protesta, no por ello deja de constituirse en un modelo o en un arquetipo jungueano cuyo surgimiento al margen del tiempo transcurrido parece otorgarle por definición un neto valor complementario de ejemplaridad. De este modo, es por ser a la vez ficción, sistema de explicación y hasta mensaje movilizador que la imagen del Estado de Naturaleza forjada por el pensador ginebrino se convierte en un mito. Como lo expresa Mircea Eliade, “... el mito cuenta una historia sagrada; relata un

acontecimiento que se produce en el tiempo inmemorial, el tiempo fabuloso de los comienzos (...) En otras palabras, el mito cuenta cómo tuvo origen una realidad, sea ésta la realidad total, el cosmos o sólo un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución...” (Eliade, 1983: p. 12) De acuerdo con este punto, el Estado de Naturaleza, al ser una construcción ficcional aunque sustentada por determinados hechos empíricos, nos otorga una visión totalmente mistificada sobre el pasado y sobre el origen de la sociedad occidental tal como nosotros la conocemos.

El Estado de Naturaleza se ubica así en un plano específico, dentro de la construcción mítica de la no historia, dentro de una periodización que escapa a cualquier intento de establecer una mínima cronología y que condena a la inutilidad todo esfuerzo hecho por la memoria. En la era dorada de la humanidad como sistema arcaico de vida, se procede a la abolición del tiempo concreto, y por lo tanto a la asunción de su intención a-histórica. De este modo la idea del pasado se independiza de su relación inmanente con respecto a la inexorable marcha de la historia, y el más íntimo significado de la Edad de Oro se confunde de manera irreductible con el de un tiempo no datado y no contabilizable, una época imaginaria de la que sólo sabemos que fue en ella que se originó el desenvolvimiento del hombre, y que estuvo caracterizada tanto por su precaria inocencia como por su frágil felicidad. En todo caso, como afirma Eliade, lo que subyace en la ficcionalización del Estado de Naturaleza es una inocultable “... voluntad de desvalorizar el tiempo...” (Eliade, 1995: p. 82)

Dentro de este esquema de análisis, surge también la posibilidad de formular una interpretación religiosa a propósito del abandono del Estado de Naturaleza rousseauiano por parte de una sociedad envilecida por el lucro en comparación directa con la pérdida del Paraíso bíblico sufrida por Adán y Eva en el Génesis bíblico ⁴. En ambos casos, el pecado como la primera apropiación de la tierra se convierte en el elemento esencial para la comprensión del destierro que sufrirá la humanidad al verse obligada a renunciar a su mítica Edad de Oro. En el pensamiento de Jean Jacques Rousseau, como en muchos textos religiosos, la sucesión histórica de la “cultura artificial” a la “cultura natural” implicará “... el destino esencial de la especie humana: la *génesis evolutiva*, pasada y futura...” (Diel, 1994: p. 43). En estos casos, el problema del lenguaje simbólico y de su significación subyacente sobrepasa, con mucho, el nivel individual e incluso el nivel social para pasar a englobar el destino evolutivo de toda la humanidad. Bajo esta visión, la muerte de la cultura natural en el *Discurso* y la pérdida de la pureza original en el Génesis hallarán su máxima expresión como decadencia de las almas y de los espíritus que olvidaron la verdad más recóndita, sin la cual las historias míticas sólo serían letra muerta. La necesidad material llevada al exceso, considerada como el único modo de vida, se convierte justamente en el motor de este estado de decadencia progresiva: enfrenta a las sociedades contra las sociedades, como se desprende de la lectura del Antiguo Testamento, y enfrenta al hombre contra el hombre, según se profesa en el Nuevo Testamento.

En el texto del Génesis, así como en el *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad*, el hombre posee una doble condición: por una parte es una criatura divina, una obra más en el orden del Universo, un ser dentro de la naturaleza en la que se cobija y en la que su propia identidad halla su más pleno sentido de realización en el mantenimiento de una armonía natural con el resto de las especies que lo rodean. Pero al mismo tiempo, los individuos poseen lo que podría considerarse la simiente de su propia degeneración: la capacidad de ejercitar la razón, en conjunción con el creciente uso de su libertad, otorga a cada ser humano un poder cada vez mayor, y en consecuencia una predisposición más profunda a intentar rebelarse contra la situación ya establecida, contra el orden estatuido, ya sea que éste fuese creado por Dios o que simplemente fuese obra de la naturaleza.

A pesar de que cada ser humano, por el solo hecho de ser parte del cosmos de la naturaleza, posee en sí mismo el cristiano sentimiento de la piedad (que le posibilita percibir empáticamente el sufrimiento ajeno para de este modo evitarlo y contribuir al mantenimiento de un orden pacífico y armonioso), a la vez cuenta con la existencia del elemento central que se añade para brindar un carácter de inevitabilidad a su caída. Este está constituido por el constante anhelo de mejorar la situación existencial de cada individuo, por un deseo siempre irresuelto de conocer y saber dominar cada aspecto del medio que lo rodea (pero que al fin y al cabo también lo constituye); en fin, por un sentido eterno de *perfectibilidad* inherente a la naturaleza de cada hombre que lo mantiene preso de sus propias ambiciones y de su ineludible afán de desarrollo técnico y científico.

El deseo incontrolable de probar el fruto del bíblico *Árbol del bien y del mal* y el afán desmedido por querer saber cada vez más (aún cuando éste desde ya implique ir en contra del mandato divino) descansarán en definitiva sobre los mismos fundamentos de la idea de la *perfectibilidad* rousseauiana. La interminable búsqueda de *perfección*, ligada de manera indisoluble a la creencia en el progreso económico prevaleciente durante el Iluminismo, será en consecuencia la responsable en última instancia de la pérdida de aquel mítico Estado de Naturaleza pacífico y de su reemplazo por una Sociedad Civil enraizada en la corrupción y el engaño. La mítica Edad de Oro rousseauiana no sólo comparte con el Paraíso la pureza agreste de los orígenes y la total transparencia en las relaciones entre las especies que lo habitan, sino que posee en común, en su más profundo carácter, los mismos elementos negativos ligados a la esencialidad del hombre, que de manera inflexible marcarán su alejamiento y su corromperse futuro: la primera apropiación de tierras, como así también la tentación por el fruto prohibido, no harán más que confirmar de manera fáctica la caída del hombre, sellando definitivamente la pérdida irrecuperable del Estado de Naturaleza.

El mito de la añorada Edad de Oro sólo puede adquirir su completa ejemplaridad para el futuro teniendo en cuenta que sus virtudes y sus mejores condiciones únicamente corresponden a las de la mejor época que pudo haber conocido y

disfrutado una humanidad de antemano condenada a la más triste de las predestinaciones. En este sentido, la degeneración de la especie humana no comenzaría con el inicio de la industrialización y con el fin de las tradicionales costumbres rurales, sino que ya se encontraría presente en su más pura esencialidad originaria: en todo caso la primera apropiación no haría más que confirmar, de una vez y para siempre, la imposibilidad de dar marcha atrás por este sendero de deprecación. Como el mismo Rousseau se ocupará de aclararlo, no importa cuál fue el acontecimiento fortuito que decidió de una vez por todas la lenta pero inexorable caída del hombre: sólo cuenta el hecho de que ese mal entendido progreso ya se encontraría en estado latente dentro de la naturaleza de cada individuo, esperando que el funesto azar finalmente lo activase, y de que la nueva propiedad capitalista, símbolo negativo de una nueva era para la historia de la humanidad, se encargaría de advertir la definitiva irreversibilidad de este proceso.

Bibliografía

- Bartra, Roger 1997 *El Salvaje artificial* (México: Ediciones Era).
- Bartra, Roger 1992 *El Salvaje en el espejo* (México: Ediciones Era).
- Berardi, Oscar 1968 *Los grandes reformadores sociales* (Buenos Aires: Ediciones Arco).
- Bobbio, Norberto & Bovero, Michelangelo 1996 *Sociedad y Estado en la filosofía moderna: el modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bravo, Gian Mario 1976 *Historia del socialismo 1789-1848* (Barcelona: Editorial Ariel).
- Bravo, Gian Mario 1970 *Les socialistes avant Marx* tomo 1 (París: Petite Collection Maspero).
- Caillois, Roger 1993 *El mito y el hombre* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Diel, Paul 1994 *Los símbolos de la Biblia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Dotti, Jorge 1986 *El Mundo de Jean Jacques Rousseau* (Buenos Aires: Hachette).
- Eliade, Mircea 1995 *El mito del eterno retorno* (Barcelona: Altaya).
- Eliade, Mircea 1983 *Mito y Realidad* (Barcelona: Editorial Labor).
- Girardet, Raoul 1999 *Mitos y mitologías políticas* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión).
- Gouiran, Emilio 1947 *Historia de la Filosofía* (Buenos Aires: Ediciones Centurión).
- Labrousse, Roger 1953 *Introducción a la Filosofía Política* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana).
- Lévi-Strauss, Claude 1992 *Historia de Lince* (España: Editorial Anagrama).
- Rousseau, Jean Jacques 1993 *El Contrato Social* (Barcelona: Ediciones Altaya).
- Rousseau, Jean Jacques 1980 *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (Madrid: Editorial Alianza).
- Sabine, George H. 1996 *Historia de la teoría política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Starobinski, Jean 1982 *Jean Jacques Rousseau: la transparencia y el obscuro* (Madrid: Taurus).

Notas

1. Por otra parte, será precisamente en el prólogo de su pieza *Narcisse*, de fines de 1752, que Rousseau dará un salto cualitativo desde sus cuestionamientos morales a la sociedad industrial presentes en el primer *Discurso* hacia su rechazo político existente en el segundo *Discurso*.
2. Además de por Rousseau, el mito popular del hombre salvaje fue retomado en la modernidad, con diferentes mutaciones, por personalidades tan disímiles como Ariosto, Durero, Cervantes, Montaigne, Shakespeare, Calderón de la Barca, Lope de Vega, Hobbes, Locke, Diderot y Spenser, por nombrar sólo unos pocos.
3. El antropólogo estructuralista Claude Lévi-Strauss, además de considerar a Rousseau como padre de la etnología y de afirmar que para la construcción ficcional de su hombre de naturaleza el filósofo ginebrino había apelado a ciertos conocimientos de los pueblos primitivos americanos y africanos, sostiene en su obra *Historia de Lince* que se debería entender la imagen del hombre salvaje como una transformación mítica que mantiene siempre la misma oposición aunque ésta pueda degenerar. De este modo, de una oposición inicial entre humano y no-humano se pasará a la de lo humano y lo animal, y después a otra aún más débil entre grados desiguales de humanidad o de animalidad (Lévi-Strauss, 1992).
4. Además de hallarse en la tradición judeocristiana, el mito del paraíso original puede también encontrarse, por ejemplo, en ceremonias hindúes, en tradiciones grecolatinas y en el culto iranio primitivo.

El concepto de libertad en las teorías políticas de Kant, Hegel y Marx

— Bárbara Pérez Jaime*

— Javier Amadeo**

Introducción

La libertad es, sin duda, uno de los conceptos centrales de las teorizaciones políticas. Son pocos los autores que no han tratado esta problemática en alguna de sus obras. Sin embargo, para adentrarnos en la problemática de la libertad deberemos hacer referencia al tema de la propiedad, ya que en los autores que veremos ambos conceptos se entrecruzan.

Analizaremos la visión de Immanuel Kant sobre la libertad y la relación de ésta con la propiedad desde una doble perspectiva: por un lado la relación entre ambos conceptos va a estar dada porque uno de los derechos fundamentales, para nuestro pensador, será el derecho a tener propiedad privada y el uso casi absoluto que de ella pueda hacerse; habrá libertad de tener propiedad. Por otro lado enfocaremos nuestra atención sobre la relación entre libertad y derecho, ya que, como veremos, la idea de libertad política está fuertemente ligada a la noción de derecho. Libertad y derecho serán en la visión kantiana dos aspectos de la misma realidad.

* Estudiante avanzada de Ciencia Política, docente ayudante de Teoría Política y Social II, (UBA).

** Licenciado en Ciencia Política (UBA), maestrando en la Universidad de São Paulo, (USP), Brasil.

Frente a la concepción kantiana de libertad negativa, en el caso de Hegel nos encontraremos con una formulación de la libertad en sentido positivo, integrando y superando dialécticamente el atomismo de la sociedad civil kantiana. De este modo Hegel no se cansará de repetir que el hombre sólo es libre en el Estado. No obstante, dicha libertad recorrerá un largo camino que tomará como primer momento de realización la propiedad privada.

De la misma forma en que el concepto de libertad está ligado a otros conceptos en los autores anteriores -derecho en Kant y Estado en Hegel-, para pensar la libertad en Marx es necesario hacer referencia a la categoría de alienación. Dicho concepto tomará en la *Cuestión Judía* dos direcciones, que a su vez estarán interrelacionadas: la crítica marxiana al concepto de sociedad civil como el primado de la libertad negativa (Kant), y por el otro lado la crítica al Estado hegeliano como el reino de la auténtica libertad. Ambas instancias se entrecruzarán a partir del concepto de alienación y propiedad privada. Uno de los ejes teóricos más relevantes a tratar, esbozado en los *Manuscritos*, será la noción de trabajo enajenado para explicar la pérdida de la libertad. El hombre libre va a ser aquél, desde esta visión positiva de la libertad, que no se encuentre alienado ni por la relación con su trabajo, ni por las relaciones sociales en las cuales se halla inserto.

Derecho y libertad negativa en la filosofía kantiana

Uno de los derechos fundamentales de la razón se basa en la libertad para demandar propiedad privada, y éste es comprendido por el filósofo como un derecho humano inalienable. El postulado de la libertad encuentra su garantía externa en la propiedad. Por tal razón, cada ser humano debe tener el derecho a la propiedad que se basa solamente en su *derecho a la libertad*.

Kant desarrolla con profundidad la temática de la propiedad en la *Metafísica de las Costumbres* y la relación de ésta con el derecho político. Al respecto cabe destacar que muchos comentaristas han enfatizado la importancia del derecho privado como fundamento del derecho público, en tanto que ya en el primero puede encontrarse el fundamento de la propiedad. Nuestro intento consistirá en rastrear cómo Kant fundamenta el derecho de propiedad y buscar la conexión de la propiedad con el derecho y con la libertad política. En la concepción teórico-política kantiana, los individuos verdaderamente libres son los propietarios, ya que sólo a éstos corresponde obedecer las leyes que ellos mismos elaboran.

La tensión de la propiedad considerada desde su concepción empírica y su concepción jurídica es mediatizada en la teorización kantiana a través de un complejo mecanismo argumentativo. Kant no puede legitimar la razón última de la propiedad privada mediante fundamentos empíricos. En este sentido, el único camino que le queda es pensar también la posesión nouménica recurriendo a la idea

de comunidad, una idea a priori de la razón, que permite a nuestro pensador dar un fundamento nouménico y jurídico, al mismo tiempo, a la propiedad.

“Los momentos (*attendenda*) de la adquisición originaria son, por lo tanto: 1. La *aprehensión* de un objeto que no pertenece a nadie; de lo contrario, se opondría a la libertad de otros según leyes universales. Esta *aprehensión* es la toma de posesión del objeto del arbitrio en el espacio y en el tiempo; la posesión por tanto, en la que me sitúo es *possessio phaenomenon*. 2. La *declaración* (*declaratio*) de la posesión de este objeto del acto de mi arbitrio de apartar a cualquier de él. 3. La *apropiación* (*appropriatio*) como acto de una voluntad universal exteriormente legisladora (en la idea), por el que se obliga a todos a recordar con mi arbitrio. La validez del último momento de la adquisición, como aquello sobre lo que se apoya la conclusión “el objeto exterior es mío”, es decir, que la posesión es válida como algo *meramente jurídico* (*possessio noumenon*), se funda en lo siguiente: que la conclusión “el objeto exterior es mío” se lleva correctamente desde la posesión sensible a la inteligencia, ya que todos los actos son *jurídicos* y, por consiguiente, surgen de la razón práctica, y que, por lo tanto, en la pregunta por lo justo podemos prescindir de las condiciones empíricas de la posesión” (Kant, 1994: pp.73-4)

En el momento de la adquisición originaria están mezclados distintos niveles de análisis: si por un lado la *aprehensión* de un objeto corresponde a la posesión fenoménica, a la posesión empírica, y por lo tanto no es objeto del derecho público, por el otro tenemos como un momento de la adquisición originaria a la *apropiación*, donde Kant intentaría dar el paso desde una fundamentación sensible, empírica, hacia una fundamentación inteligible, nouménica, alejando de este modo el fundamento de la propiedad del plano contingente, y elevándolo al ámbito jurídico, y por lo tanto perenne.¹

El concepto de posesión, por lo tanto, tiene significados diferentes: por un lado la posesión sensible (empírica), entendiéndose por ésta a la posesión física; y por el otro lado la posesión entendida como posesión inteligible, una posesión meramente jurídica del objeto.

El fundamento jurídico de la adquisición se encuentra en la noción de posesión común; a través del arbitrio individual no se puede obligar a alguien a abstenerse de la utilización de una cosa. Ello sólo puede suceder a partir del arbitrio unido de todos en una posesión común. Así la posesión común “contiene, a priori, el fundamento de posibilidad de una posesión privada.” La propiedad privada va a ser permitida a través de la posesión común innata del suelo y de la voluntad universal. De este modo es posible la primera posesión, pudiendo alguien oponerse con derecho a cualquier otro que intentara la utilización de un determinado objeto. La posesión común será posible gracias a la existencia de una comunidad originaria del suelo; ésta es una idea que tiene realidad práctico-jurídica, permitiendo la primera ocupación privada del suelo. Kant va a fundamentar la posesión a través del plano nou-

ménico, que por otra parte es independiente y fundante (a priori) de lo empírico, mediante la siguiente idea de la razón: la comunidad originaria.

Habría que distinguir en Kant entre el origen de la propiedad privada y su fundamento, pues si bien por un lado nuestro pensador considera la ocupación como una de las notas esenciales de la posesión -he aquí el elemento empírico de la adquisición- necesita de una dimensión nouménica como fundamento. La idea de una comunidad originaria poseedora de la tierra cumple esa función, ya que para Kant no existe justificación empírica. La escisión entre la posesión fenoménica y la posesión nouménica no logra, a nuestro juicio, resolverse, y se consagra de este modo la escisión existente entre el origen de la propiedad y su fundamento. Se podría trazar, por lo tanto, una analogía entre el origen y fundamento de la propiedad privada y el origen y fundamento de la doctrina del Estado. Si bien es cierto que el fundamento, tanto de la propiedad privada como del Estado será de carácter jurídico-formal, también es cierto que en ambos casos el origen último es la fuerza. Es la toma del poder la que legitima en definitiva a un determinado gobernante, y en el caso del derecho de propiedad, en última instancia, va a ser la ocupación física la que legitima la propiedad.

A través de lo dicho anteriormente llegamos al estado jurídico, ya que para tener algo como exterior es necesario que exista un estado jurídico, un estado civil en el que haya un poder público. Kant va a decir que el estado civil es el estado de una voluntad realmente unificada de un modo universal con vistas a legislar. Por lo tanto, sólo en conformidad con la idea de un estado civil con respecto a su establecimiento, pero antes que éste se efectivice, sólo *provisionalmente*, puede algo exterior ser adquirido originariamente. Pero la adquisición *perentoria* tiene lugar sólo en el estado civil. (Kant, 1994: p. 69-70) Para que la propiedad pueda ser garantizada es necesario que haya una legislación proveniente de la voluntad general y un poder coercitivo que la ejecute: debe existir un Estado.

Así como la adquisición, aún siendo provisoria, se funda en un postulado práctico-jurídico, un principio de derecho privado autoriza el ejercicio de la coerción para hacer que los hombres entren en el estado civil, garantizando la propiedad al transformarla en perentoria. Del derecho privado en el estado de naturaleza proviene el postulado del derecho público. Dada la inevitabilidad de la coexistencia, es necesario entrar en el estado jurídico. Es importante hacer una aclaración: la garantía de la propiedad no se da porque haya diferencia respecto de las leyes de lo mío y lo tuyo con relación al estado de naturaleza, sino porque en el estado civil hay un poder que garantiza la ejecución de las leyes racionales. El derecho de propiedad es, en la visión kantiana, un derecho natural que precede a la constitución del estado civil, la función de éste es su garantía. La institución del estado jurídico está, sin duda, en íntima relación con la garantía de la propiedad. Al demostrarse la posibilidad de la propiedad en el estado de naturaleza, se abre la posibilidad para salir de éste y entrar en el estado civil. (Terra, 1995)

Se plantea así el ámbito de actuación del Estado respecto de la propiedad privada: si bien el Soberano es el propietario supremo del suelo, ya que la propiedad de la idea de la unión civil fue lo que permitió la determinación de la propiedad al particular, el Soberano al mismo tiempo no posee ninguna propiedad en particular, y no tiene derecho a intervenir en las propiedades de los individuos. Al respecto Kant es muy claro: “El *derecho natural* en el estado de una constitución (...) no puede ser dañado por las leyes estatutarias de esta última (...); porque la constitución civil es únicamente el estado jurídico, por el que cada uno sólo asegura lo suyo, pero no se fija ni se le determina” (Kant, 1994: p.70). El Estado debe asegurar aquello que ya fue adquirido mediante el derecho natural. La única determinación del Estado respecto a la propiedad es tornarla perentoria. El Estado no debe procurar la felicidad de los ciudadanos, debe vigilarlos para que en la búsqueda individual de ésta sólo se usen medios compatibles con la libertad de los otros, incluyendo el uso que cada uno realice de su propiedad.

El concepto de libertad sólo puede ser entendido en el marco de la existencia de una constitución civil, ya que sin derecho no existe libertad, entendida ésta en términos políticos: “(...) el concepto de un derecho externo en general procede enteramente del concepto de libertad (...)”. Libertad y derecho son dos caras de la misma moneda, el concepto de libertad pensado por Kant es un concepto de libertad negativa. A diferencia de autores como Hegel y Marx, existe libertad porque existe coacción, hay libertad para hacer todo aquello que la ley no prohíbe.

El derecho es el fundamento de la noción de libertad externa. Permite la limitación de la libertad de cada uno para que haya concordancia con la libertad de todos. Así la garantía de la libertad de cada uno es dada por leyes coercitivas. La coacción es toda limitación de la libertad por parte de otro, de la cual resulta que la constitución civil es una relación de hombres libres que se hallan bajo leyes coactivas.

“Por lo tanto, el estado civil, considerado simplemente como estado jurídico, se funda en los siguientes principios *a priori*:

- 1) La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*.
- 2) La *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*.
- 3) La *independencia* de cada miembro de una *comunidad*, en cuanto *ciudadano*” (Kant, 1993: p. 27).

Estos principios *a priori* son los principios sobre los que debe establecerse un Estado para estar de acuerdo con los principios racionales puros del derecho humano externo en general.

Los hombres, en cuanto seres libres, tienen la posibilidad de escoger los medios mejores para alcanzar la felicidad en tanto ésta no atente contra la libertad de los demás. De esta forma nadie puede obligar a otro a ser feliz de cierta manera,

lo cual incluye al Estado. La condición civil debe proveer a todos los individuos la posibilidad, los medios, para la búsqueda individual de la felicidad. Dentro de esta libertad está incluida la libertad de utilización de la propiedad, ámbito de acción vedado al Estado: cada individuo puede hacer y deshacer a su gusto.

La libertad y la igualdad son condiciones necesarias para las relaciones jurídicas. Sin libertad e igualdad no se podrían realizar contratos entre las personas, pero esto no significa que la igualdad deba darse en todos los planos sociales. El concepto de igualdad es un concepto puramente jurídico que sólo se refiere a la relación del hombre con el Estado. El hombre es igual en tanto súbdito, pero esta igualdad formal es perfectamente compatible con desigualdades reales. “Esta igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa y de grado, en sus posesiones...” (Kant, 1993: p. 29).

Para nuestro filósofo hay más de un tipo de desigualdades que no hieren el principio de igualdad, porque ésta se sitúa en otro plano, en el plano jurídico, y los hombres “según el derecho (que como expresión de la voluntad general sólo puede ser único, y que concierne a la forma de lo jurídico, no a la materia o al objeto sobre el que tengo un derecho) son con todo, en cuanto súbditos, todos iguales entre sí ...” (Kant, 1993: p. 29).

El derecho regula la forma de las relaciones entre las personas, regula los requisitos del contrato en la sociedad burguesa, y no de un objeto o servicio que son materia de acuerdo. Es imprescindible la igualdad jurídica de las partes que establecen el contrato, no importando las desigualdades de posesiones.

Así el formalismo jurídico kantiano establece una tajante escisión entre el plano jurídico formal por un lado, donde debe reinar la igualdad ante el Estado, y el plano social, donde el Estado nada tiene que decir en la distribución de posesiones. Esta escisión entre ambos planos es una de las características centrales del pensamiento burgués.

La independencia y la autosuficiencia nos dicen respecto a un determinado tipo de ciudadano: el co-legislador, el ciudadano con derecho a participación en la elaboración de las leyes. Sostiene Kant que en lo tocante a la legislación todos son libres e iguales bajo leyes públicas ya existentes, pero no han de ser considerados iguales en lo que se refiere al derecho de dictar estas leyes. Algunos no están facultados para este derecho, a pesar de lo cual se hallan sometidos, como miembros de la comunidad, a la obediencia de las leyes, sólo que no como ciudadanos, sino como co-protegidos.

Es la ley pública, es decir el acto de una voluntad pública, la que determina para todos lo que está jurídicamente prohibido y permitido. De la voluntad pública debe proceder, en la óptica kantiana, todo derecho. Esta voluntad pública es la voluntad del pueblo, pues solamente contra sí mismo nadie puede cometer injusticia. La

libertad debe ser entendida con relación a la existencia del derecho, sin derecho no hay libertad en el formalismo juricista kantiano; el derecho es la objetivación de la voluntad pública, entendida ésta como voluntad del pueblo entero, por lo tanto al legislar todos deciden sobre todos, y cada uno decide sobre sí mismo. El acto de legislar es uno de los actos fundamentales del ejercicio de la libertad. Al hacerlo, cada uno legisla sobre sí mismo, y al obedecerse a sí mismo, cada uno es libre.

El problema central de la libertad en Kant se plantea en este punto porque no todos son legisladores, no cumpliéndose por ende uno de los requisitos fundamentales para ser libre, a saber, obedecerse a sí mismo. La definición de quién es ciudadano activo con facultades legislativas, y quién es ciudadano pasivo, o sea, quién participa sólo en la protección que resulta de ellas, es clara:

“Ahora bien: aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama *ciudadano* (*citoyen*, esto es, *ciudadano del Estado*, no ciudadano de la ciudad, *bourgeois*). La única cualidad exigida para ello, aparte de la cualidad *natural* (no ser niño ni mujer), es ésta: que uno *sea su propio señor* (*sui iuris*) y, por lo tanto, que tenga alguna *propiedad* (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga” (Kant, 1993: p. 34).

El requisito fundamental para que un ciudadano sea libre es la propiedad.² Sin adentrarnos en las críticas realizadas por autores como Hegel y Marx, que veremos más adelante, sobre la concepción de libertad implícita y explícita existente en las obras de Kant, podemos ver los límites del concepto de libertad desde la misma concepción kantiana. No todos los hombres son iguales, ni libres de la misma manera. Habría una suerte de doble ciudadanía: una para los propietarios, con pleno goce de derechos, y otra que debe ajustarse a la obediencia de leyes que no elaboró. Kant no deja lugar a dudas: el ciudadano pleno, el ciudadano activo, aquel que es co-legislador, es el ciudadano verdaderamente libre, porque obedece las leyes que él mismo dicta, es el propietario.

Libertad y Estado en el pensamiento hegeliano

La dialéctica del derecho es el despliegue de la idea de libertad que para recorrer dicho camino se va a materializar en distintas figuras. Al igual que Kant, para mentar el concepto de propiedad Hegel también parte del concepto de persona, pero dicho concepto posee una connotación totalmente diferente en tanto para este último “la persona” es pensada como entidad jurídica desde la mayor abstracción, o sea desde su mayor pobreza. En la *Filosofía del Derecho* podemos vislumbrar que el concepto de propiedad deberá pensarse en el ámbito de una exterioridad que es el resultado dialéctico de una subjetividad que logra actualizar su propia libertad dándose un contenido propio. En tal sentido nos parecen reveladores los parágrafos 41 y 42:

“La persona, para existir como idea, debe darse una *esfera exterior para su libertad*. Por cuanto que la persona es la voluntad infinita en sí y para sí en esta primera todavía muy abstracta determinación, por eso lo diferente de ella, lo que puede constituir la esfera de su libertad, se determina al mismo tiempo como lo *inmediatamente distinto y separable* de ella. Lo inmediatamente distinto del espíritu libre es para éste y en sí lo *exterior* en general, una *cosa*, algo no libre, impersonal y a-jurídico.” (Hegel, 1993: §41 y 42)

Para Hegel la subjetividad de la persona alcanza objetividad, y por tanto libertad, sólo exteriorizándose, y esto no se puede dar más que a través de la propiedad, la cual se puede obtener por *apropiación corporal, por la elaboración, y por designación*. La elaboración es el medio correcto para la posesión de una cosa porque en el trabajo o labor se unen en sí lo subjetivo y lo objetivo; el hombre puede reflejar su acto de creación acabada, ya que es en el trabajo donde se concreta su objetivación porque, a diferencia de las bestias, como seres racionales tenemos la capacidad de *transformar* la naturaleza ³, la cual no se muestra como algo exterior sino que es asimilada para satisfacción de nuestras necesidades. Podemos arribar a la conclusión de que la propiedad es la exteriorización del individuo a través de la labor, y que la libertad sólo puede ser alcanzada intermedio de la propiedad.

Es interesante deslindar, en Hegel, el supuesto metafísico de la propiedad con relación a la voluntad del hecho contingente e incluso histórico de por qué alguien tiene propiedad:

“ Puesto que en la propiedad mi voluntad llega a ser objetiva para mí en cuanto voluntad personal, y por tanto como individual, ella adquiere de este modo el carácter de *propiedad privada*, y la propiedad colectiva, que según su naturaleza puede ser poseída separadamente, la determinación de una comunidad *disoluble en sí*, en la que abandonar mi parte es para sí cuestión de arbitrio” (Hegel, 1993: §46).

En este apartado se puede ver la crítica de Hegel a Kant con relación a la idea de una comunidad en sí disoluble como fundamento de la propiedad privada, dado que para Hegel ceder parte de la propiedad no tiene que ver con una dimensión ontológica, como se puede apreciar en la filosofía kantiana al recurrir al supuesto ontológico de una comunidad originaria, sino simplemente como un problema del mero arbitrio o de la contingencia.

Es relevante evidenciar los dos niveles del concepto de propiedad mentados por Hegel, puesto que respecto de la necesidad la propiedad aparece como un medio siempre que se coloque a ésta como lo primero, pero desde el punto de vista de la libertad la propiedad es esencialmente un fin en sí mismo, dado que para el pensador alemán ésta es la primera existencia de la libertad. La libertad implica necesariamente el proceso de objetivación y por tanto la imperiosa mediación de la propiedad, a través de la cual la subjetividad del individuo se aliena, para objetivarse.

“Respecto de la necesidad, en la medida en que ella se convierte en lo primero, el tener propiedad aparece como un medio; pero la verdadera posesión es que, desde el punto de vista de la libertad, la propiedad, en cuanto primera *existencia* de la libertad misma, es un fin esencial para sí” (Hegel, 1993: §45).

Veamos ahora lo que para nosotros son algunos de los aspectos liberales del pensamiento político hegeliano. Dijimos que la propiedad es la primera existencia de la libertad, entonces todo aquel que no sea propietario no es libre, o sea que no puede autodeterminarse. En este sentido, para el pensador germano, la propiedad, garantizada por el Derecho Abstracto, es inherente a la categoría de persona, ya que todo individuo para ser reconocido como persona, jurídicamente hablando, debe ser reconocido a su vez como propietario (Mizrahi, 1997).

“En relación con las cosas exteriores, lo *racional* es que yo posea propiedad; el ámbito de lo *particular* sin embargo los fines subjetivos, necesidades, el arbitrio, los talentos, circunstancias externas, etc. (§ 45) (...) de eso depende solamente la posesión como tal, pero este aspecto particular no es todavía en esta esfera de la personalidad abstracta idéntico con la libertad. *Qué y cuán* - *to* posea es por ende una contingencia jurídica” (Hegel, 1993: §49).

Se ve el carácter contradictorio del pensamiento de Hegel en tanto por un lado quedaría escindida la categoría de posesión al concepto de propiedad, pero por el otro nos advierte que una de las notas esenciales de la propiedad es justamente el concepto de posesión - como lo hemos visto con Kant. Tal contradicción es también paralela a la noción de trabajo, tal como lo advierte Marx en su crítica a Hegel, dado que para este último sólo la actividad del trabajo como función espiritual y formativa realiza la esencia humana, y en este punto Marx nos señala que el filósofo queda a mitad de camino, pues justamente no problematiza el carácter privado de la apropiación del producto del trabajo, como se da en el capitalismo. Pero veremos esto más adelante.

Vimos anteriormente que la propiedad constituye el primer momento de la dialéctica de la libertad, pero para Hegel el momento de mayor plenitud de la idea de libertad se da en el ámbito del Estado.

“ (...) Empero, el hecho de que el espíritu objetivo, contenido del derecho, no se entienda de nuevo sólo en su concepto subjetivo, y, por consiguiente, el hecho de que el hombre en sí y para sí no esté determinado a la esclavitud ni sea pensado de nuevo como un simple *deber ser*, esto se da sólo en el reconocimiento de que *la idea de libertad únicamente es verdadera como Estado*” (Hegel, 1993: nota al §57).

En la cita precedente podemos ver la diferencia entre el pensamiento de Kant y Hegel, ya que para este último, si bien la propiedad privada es la primera existencia de la libertad, ésta sólo puede concretarse plenamente en el ámbito del Estado. En tal sentido es claro que para Hegel la propiedad privada nunca puede ser

el fundamento del Estado, ya que existe un pasaje de la idea de libertad en la propiedad a través de una superación de la idea de libertad en el Estado.

El objetivo de haber tratado en parte la problemática de la propiedad fue dar cuenta de la primera existencia de la libertad. En la *Filosofía del Derecho* Hegel mostrará el tránsito de la propiedad a la noción de contrato, pero el abordaje de tal problemática nos desvía de la temática de la libertad. Recordemos que para Hegel, si bien la noción de contrato tiene su origen en el libre arbitrio, el mismo no puede ser fundamento de la libertad, que sólo alcanzará su máxima plenitud en la noción de Estado. En este punto podemos señalar la inversión hegeliana de la visión contractualista, pues esta corriente, en su versión más liberal (Kant y Locke), piensa el fundamento del Estado desde la legitimación de la propiedad privada, adquiriendo esta última un carácter natural, o dicho de otro modo, naturalizando el carácter de ella.

Para Hegel, en el ámbito de la familia, la libertad es un momento abstracto, ya que todavía los sujetos no han sido atravesados por la individualidad. En la sociedad civil la libertad es realizada como libertad negativa, en tanto la superación, es decir la recuperación del particular abstracto -en términos hegelianos la voluntad subjetiva y objetiva- sólo puede realizarse en el ámbito del Estado. Sólo así se entiende la afirmación de Hegel -en contraposición a ciertas lecturas- de que en el Estado el hombre alcanza no sólo su objetividad, sino que también asegura su propia subjetividad. Porque “la finalidad del Estado es la realización de la libertad”, entendiendo al Estado no como un mero instrumento donde se subsume el universal a las voluntades particulares, sino como la “*la realidad de la idea ética*” (Hegel: §257). Es en el Estado -universal concreto- donde se van a conservar y superar las contradicciones de la familia y de la sociedad civil.

Como vimos anteriormente, para Hegel el punto máximo de realización de la libertad es en el Estado, y en contraposición a ciertas visiones, que sostienen la anulación del individuo y sus derechos en el Estado, puede apreciarse con claridad cómo éstas son contrarias a una lectura atenta de Hegel.

“Ahora bien, eso esencial, la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal, es el orbe ético y, en su forma concreta, el Estado. Éste es la realidad en la cual el individuo tiene y goza su libertad; pero por cuanto sabe, cree y quiere lo universal (...) En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente. Pero esto no debe entenderse en el sentido de que la voluntad subjetiva del individuo se realice y goce de sí misma mediante la voluntad general, siendo ésta un medio para aquella. Ni tampoco es el Estado una reunión de hombres, en la que la libertad de los individuos tiene que estar limitada. Es concebir la libertad de un modo puramente negativo imaginarla como si los sujetos que viven juntos limitaran su libertad de tal forma que esa común limitación, esa recíproca molestia de todos, sólo dejara a cada uno un pequeño espacio en que poder moverse. Al contrario, el derecho, la morali-

dad y la eticidad son la única positiva realidad y satisfacción de la realidad. El capricho del individuo no es la libertad. La libertad que se limita es el albedrío referido a las necesidades particulares. Sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional” (Hegel, 1994: pp.100-1).

Podemos advertir en la filosofía hegeliana una idea positiva de la libertad porque se es libre en el Estado debido a la autodeterminación de los sujetos en él, en cuanto se piensan y se saben libres.

El gran problema de la filosofía política hegeliana es cómo superar el terreno de las escisiones: en tanto por un lado Hegel aspira a la bella unidad de la polis clásica, el problema de ésta es que no alberga dentro de sí el terreno de la contradicción, el momento de la particularidad. Por otro lado Hegel se da cuenta que el momento de la particularidad, axioma central del espíritu de la modernidad, tiene su fundamento ontológico en el devenir de la propia dialéctica de la historia. El desafío de la filosofía ético-política hegeliana es superar el atomismo de la sociedad civil sin anular los derechos individuales o la voluntad subjetiva, por eso el filósofo habla de la reconciliación de lo particular, voluntad subjetiva, con lo universal, voluntad objetiva.

La libertad se realiza en dos planos:

- 1) en el plano práctico porque el hombre es el hacedor de las leyes (no hay ley heterónoma);
- 2) en el ámbito del saber, hay una reflexión del actuar, el hombre en el Estado es auto-conciente, no alienado.

Para concluir podemos afirmar que el axioma hegeliano es que en el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente, siendo éste el terreno de la intersubjetividad, y no el del mero arbitrio individual.

Libertad y alienación en el pensamiento de Karl Marx

Pensar la problemática de la libertad desde la perspectiva teórica elaborada por Karl Marx es una tarea sin duda difícil, ya que nunca hubo de parte de nuestro pensador una sistematización del tema, en especial si lo comparamos con otras problemáticas. A pesar ello creemos que existe una importante cantidad de material de gran agudeza analítica en muchas de sus obras, que puede ayudarnos a pensar su concepción de la libertad humana. Centraremos nuestro análisis fundamentalmente en dos obras: “La cuestión judía” y los *Manuscritos de 1844*.

La antítesis central que formula Marx en *La cuestión judía* es el contraste entre la sociedad política –reino de la igualdad formal - como comunidad espiritual o celestial, y la sociedad civil –reino de la desigualdad real - como sociedad fragmentada en intereses privados. El momento de unidad o comunidad sólo puede ser abs-

tracto (el Estado) porque en la realidad, en la sociedad fragmentada, un interés común o general es imposible. Pero por otra parte, dado que el interés general resultante es de naturaleza formal y se consigue mediante la abstracción de la realidad, la base y contenido de esta sociedad política sigue siendo inevitablemente la sociedad civil con todas sus contradicciones. Por debajo de la sociedad abstracta (el Estado) siguen persistiendo la enajenación y la insociabilidad (Colletti, 1977).

El Estado político moderno es la coronación de la escisión de la sociedad burguesa: tanto el hombre como la sociedad viven existencias escindidas. Con la instauración del Estado moderno el hombre ha sido condenado no sólo en el pensamiento y en la consciencia, sino también en la realidad a una doble vida, “una celestial y otra terrenal”. Por un lado la vida se escinde en la comunidad política, vida pública, en la que se considera un ser colectivo, un igual, un ser formalmente libre; y por el otro una vida particular, privada, donde reina el ser egoísta, y se considera a los otros hombres como medios, degradándose a sí mismo y a los otros.

Sólo puede llegarse al resultado de que un hombre es igual a los otros si ignoramos las condiciones sociales en las cuales vive, si lo consideramos parte de una comunidad etérea. Obtenemos al ciudadano sólo si hacemos abstracción del bourgeois. La diferencia entre ambos, dice Marx en *La cuestión judía*, es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el individuo viviente y el ciudadano. Por otra parte, una vez que el burgués ha sido negado y se ha transformado en ciudadano, el proceso se invierte, va a ser la vida política la que se transforme en un medio cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa. En realidad “el Estado político se comporta respecto de la sociedad civil de un modo tan espiritualista como el cielo respecto a la tierra. Se halla con respecto a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión supera la limitación del mundo profano, es decir, reconociendo también de nuevo, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella” (Marx, 1958: p. 23). El idealismo político del Estado hipostasiado sólo sirve para asegurar y fijar el materialismo vulgar de la sociedad civil.

Esta escisión consagrada por la práctica política en la sociedad burguesa es lo que marca el límite de la emancipación política “(...) porque la emancipación política no es el modo llevado a fondo y exento de contradicciones de la emancipación humana. El límite de la emancipación política se manifiesta en el hecho de que el Estado pueda liberarse de un límite sin que el hombre se libere realmente de él, en que el Estado pueda ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre” (Marx, 1958: p. 22).

Mientras que para Hegel el ámbito estatal era el lugar de realización de la libertad humana, el lugar donde la libertad se hacía objetiva y se realizaba positivamente, para Marx el Estado, en tanto institucionalización de las relaciones sociales, va a ser un ámbito de alienación. No habría ninguna posibilidad de que el hombre realizara su libertad en el Estado.

La característica fundante de la sociedad burguesa es la apropiación, por parte de un sector de la población, de trabajo ajeno por intermediación de la propiedad privada. El Estado político actúa en última instancia como garante de la propiedad. El derecho fundamental que otorga el derecho humano de la libertad es el derecho humano de la propiedad privada “El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (a son gré), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres no la *realización*, sino por el contrario, la limitación de su *libertad*” (Marx, 1958: p.33).

La constitución política de un estado moderno es en realidad la “constitución de la propiedad privada”. Marx ve esta fórmula como el resumen de toda la lógica invertida de la sociedad moderna. Esto significa que lo universal, el llamado “interés general” de una comunidad representada en el Estado, no sólo no une a los hombres entre sí, sino que por el contrario legitima la desunión. En el nombre de un principio universal se consagra la propiedad privada (que no es justamente universal), o lo que es lo mismo, el derecho de los individuos de perseguir sus propios y exclusivos intereses, independientemente de, y en general contra, la propia sociedad. El Estado debe aparecer como lo que no es, debe aparecer como garante de la igualdad, mientras que su esencia es la garantía de la desigualdad. Esencia y apariencia están escindidas en la misma práctica social, el Estado aparece anulando políticamente la propiedad privada, cuando en realidad ésta es su fundamento.

Por lo tanto reina la paradoja: la voluntad general es invocada para conferir un valor absoluto al capricho individual; se invoca a la sociedad para convertir en sagrados e intangibles los intereses anti-sociales. La causa de la igualdad entre los hombres es defendida mientras que la causa de la desigualdad entre ellos (la propiedad privada) es reconocida como fundamental y absoluta, siendo legitimada por el Estado. Todo está cabeza abajo, como señala Marx: la inversión está primero en la realidad, en la práctica social, antes de que la filosofía la refleje (Colletti, 1977).

“La elevación *política* del hombre por encima de la religión comparte todos los inconvenientes y todas las ventajas de la elevación política, en general. El Estado como Estado anula, por ejemplo, la *propiedad privada*, el hombre declara la propiedad privada como *abolida de un modo político* cuando suprime el *censo de fortuna* para el derecho de sufragio (...)” (Marx, 1958: p. 22)

Las formas sociales que adquiere la sociedad burguesa hacen que se produzca una abolición política de la propiedad privada. A través de la escisión entre sociedad civil y sociedad política el hombre puede transformarse en un igual, jurídicamente hablando, a pesar de que exista la mayor desigualdad en el ámbito so-

cial. Sin embargo, la anulación política de la propiedad privada no sólo no destruye a ésta, sino que por el contrario la presupone. La sociedad capitalista es una sociedad profundamente escindida y alienada. Resultado y fundamento de esto es la separación entre público y privado cuyo mayor desarrollo teórico se encuentra en las formulaciones de Immanuel Kant, en particular en su texto *Teoría y Praxis*: la separación entre sociedad civil y Estado. La sociedad burguesa necesita realizar esta escisión por ser la única forma de legitimar al Estado en tanto representante de ciudadanos iguales entre sí y ante él, y al mismo tiempo legitimar la propiedad privada, legitimar el reino de la desigualdad civil, la cual a su vez es el fundamento del Estado capitalista. La libertad en una sociedad escindida de este tipo sólo puede remitirse a la libertad formal del ámbito jurídico.

Marx explicitará características fundantes de la sociedad burguesa al analizar a ésta como una sociedad alienada y escindida: “La propiedad privada ha llegado a ser el *sujeto* de la voluntad y la voluntad no es más que el *predicado* de la propiedad privada” (Marx, 1968: p. 123). Esto expresa la dominación real de la propiedad privada sobre la sociedad moderna. La propiedad puede ser una manifestación, un atributo del hombre, pero se convierte en el sujeto; el hombre puede ser sujeto real, pero se convierte en propiedad de la propiedad privada. Aquí encontramos la inversión sujeto-predicado, y simultáneamente la formulación con la cual Marx empieza a delinear el fenómeno del *fetichismo o alienación*, que desarrollará mejor en los *Manuscritos*. El lado social de los seres humanos aparece como una característica o propiedad de las cosas. Por otra parte, las cosas aparecen dotadas con atributos sociales o humanos. Este es el embrión del argumento que Marx desarrollará más tarde en *El Capital* al hablar del fetichismo de la mercancía.

Podemos ver a la *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel* como la obra que conecta la visión de Marx sobre la dialéctica hegeliana con los últimos análisis del Estado moderno y su fundamento, la propiedad privada. A través de las obras analizadas se observa un desplazamiento a lo largo de una línea de pensamiento crítico que va desde la reflexión de la lógica filosófica hasta su crítica de la forma y contenido de la sociedad burguesa. Su discusión comienza con la inversión sujeto-predicado en la lógica de Hegel, su análisis de la enajenación y la alienación, para concluir con su crítica del fetichismo de la mercancía y el capital. Podemos ver una profundización de la misma problemática. En los *Manuscritos* encontramos una de las críticas más profundas y más radicales a las características del régimen de producción capitalista, y al mismo tiempo, en particular en el capítulo sobre “El trabajo enajenado”, es posible rastrear la relación entre libertad y trabajo, y por lo tanto su relación con la propiedad privada.

“Todas las consecuencias se encuentran en esta determinación: el obrero está, con respecto al *producto de su trabajo*, en la misma relación que está con respecto a un objeto *extraño*. Porque es evidente por hipótesis: cuanto más se exterioriza el obrero en su trabajo, más poderoso se vuelve el mundo extra-

ño, objetivo, que crea frente a él; cuanto más se empobrece a sí mismo el obrero, más pobre se vuelve su mundo interior, menos posee como cosa propia (...) El obrero pone su vida en el objeto, pero ésta ya no le pertenece; pertenece al objeto” (Marx, 1968b: p. 110).

Vemos el proceso de alienación del trabajador en el proceso de trabajo. La alienación no sólo significa que el trabajo de éste se convierte en objeto, sino que además el trabajo existe extraño a él, se convierte en un poder autónomo frente al trabajador, un poder que le es hostil.

En el análisis del trabajo alienado está implícita la idea de libertad que Marx sustenta. Para nuestro pensador, un hombre libre o una sociedad libre son un hombre o una sociedad no alienados. El hombre libre -y aquí se encuentra lejos de una concepción negativa de libertad, como en la visión kantiana- es el hombre que a través de la mediación del trabajo, vista ésta como su actividad vital, se transforma en ser genérico, en Hombre, en individuo verdaderamente libre.

Marx afirma que el hombre es un ser genérico: con ello quiere decir que el hombre se remonta por encima de su individualidad subjetiva, que reconoce en sí lo universal objetivo y que se supera como ser finito. Dicho de otro modo, el hombre como individuo es el representante del Hombre –con mayúscula. Al comportarse frente a sí mismo como frente al actual género viviente, se comporta frente a sí mismo como frente a un ser universal, y -esto es de importancia fundamental- por lo tanto como un ser libre.

La universalidad del hombre, esta vivencia en cuanto ser libre, se pone de manifiesto en la relación que éste establece, a través de la mediación del trabajo, por un lado con la naturaleza y por otro con el hombre mismo. “El hombre vive de la naturaleza: significa que la naturaleza es su cuerpo, con el que debe mantener un proceso constante para no morir” (Marx, 1968b: p. 115). La vida física e intelectual del hombre está indisolublemente ligada a la naturaleza, lo cual para Marx no quiere decir otra cosa: que la naturaleza está indisolublemente ligada a sí misma, porque el hombre es una parte de la naturaleza. ⁴ El trabajo alienado rompe este equilibrio hombre-naturaleza, y su propia función vital, el trabajo, vuelve al *género* extraño al hombre, haciendo de la vida genérica el simple medio de la vida individual.

El individuo se transforma en hombre libre mediante la objetivación de su naturaleza humana en un objeto a través del trabajo, transformándose en ser universal, en ser genérico, en representante de la especie humana por su intermediación. El trabajo –nos referimos en este caso al trabajo no-alienado - es la actividad vital del hombre; la vida productiva es la vida genérica, es “vida engendrando vida”. El filósofo de Tréveris veía que el modo de actividad vital contenía el carácter de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, no alienada, es el carácter genérico del hombre. Es la actividad vital *consciente* la

que distingue la actividad vital del hombre y del animal. Precisamente por eso es un ser genérico; y también por esta razón, por su conciencia, su actividad es *actividad libre*. Pero las características de la sociedad burguesa, en tanto sociedad alienada, trastornan la relación de tal manera que el hombre, debido a que es un ser consciente, “no hace precisamente de su actividad vital, de su *esencia*, nada más que un medio de su *existencia*”.

Por medio de la producción de un mundo objetivo, nos dice Marx, el hombre se experimenta como ser genérico consciente: como ser que se comporta con respecto al género, con respecto a su propio ser, con respecto a sí mismo, como ser genérico. El hombre no necesita producir sólo por imperio de la necesidad física; el hombre produce de un modo universal, aún liberado de la necesidad física. En realidad el hombre sólo produce, en verdad, cuando está liberado de la necesidad; y el hombre es libre cuando produce librado de la necesidad. La conexión entre trabajo no alienado y libertad es clara, y veremos también cuál es la relación entre alienación y propiedad privada.

“Precisamente en el hecho de elaborar el mundo objetivo es donde el hombre comienza, pues, a experimentarse en realidad como *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Gracias a esta producción, la naturaleza aparece como *su obra*, y su realidad. El objeto del trabajo es, pues, *la objetivación de la vida genérica del hombre* (...) Por consiguiente, al arrancarle al hombre el objeto de su producción, el trabajo alienado le arranca a la vez su *vida genérica*, su verdadera objetividad genérica, y transforma la ventaja que el hombre posee sobre el animal en la desventaja de que su cuerpo inorgánico –la naturaleza– le es robado” (Marx, 1968b: pp. 117-8).

La propiedad privada, característica fundante de la sociedad burguesa, es la conexión con el trabajo alienado, es la existencia de ésta la que transforma al trabajo humano, de medio de liberación del hombre, en medio de su esclavitud. La propiedad privada, máxima expresión de la sociedad burguesa escindida y alienada, transforma al hombre en un ser alienado mediante su propio trabajo.

“La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la necesaria consecuencia del *trabajo alienado*, de la relación exterior del obrero con la naturaleza y consigo mismo. La *propiedad privada* deriva, pues, del análisis del concepto de *trabajo alienado*, es decir, de *hombre alienado*, de trabajo que se ha vuelto extraño, de vida que se ha vuelto extraña, de hombre *que se ha vuelto extraño* (...) por una parte la propiedad privada es el *producto* del trabajo alienado, y, por otra, es el *medio* por el cual el trabajo se aliena; es la *realización de esta alienación*” (Marx, 1968b: p.121).

La propiedad privada es el resultado culminante de este proceso de alienación del trabajo. Por un lado la propiedad privada es el producto del trabajo alienado, y por otro es el medio por el cual el trabajo se aliena. Una de las consecuen-

cias más importantes de este proceso de extrañamiento del hombre respecto al producto de su trabajo es que al mismo tiempo “*el hombre se vuelve extraño al hombre*”, o dicho en otras palabras, cuando el hombre se encuentra frente a sí mismo es *otro* quien lo enfrenta. El hombre, al volverse extraño al hombre mismo, también se vuelve extraño a la misma esencia humana, no pudiendo transformarse en un ser genérico, es decir en un hombre libre.

Creemos que la noción de libertad en Marx está fuertemente relacionada con la realización de la esencia humana a través de la mediación del trabajo por un lado, y por otro con la existencia de una comunidad no-alienada donde el hombre pueda reconocer su universalidad y transformarse en un ser libre.

El eje del presente trabajo consistió en recuperar el pensamiento de Marx con relación a la problemática de la libertad, e intentar recuperar la vitalidad de una reflexión radical y libertaria. La filosofía de Marx es una filosofía crítica. Es una crítica imbuida de utopía en el hombre, en su capacidad de liberarse y realizar sus potencialidades. Para Marx la superación de la sociedad alienada tiene que ver con la construcción del socialismo, entendiendo por socialismo una sociedad libre. Para nuestro pensador el socialismo era la emancipación del hombre, y la emancipación del hombre no es otra cosa que su autorrealización: la reconciliación del hombre con la naturaleza, y por lo tanto la reconciliación del hombre con el hombre mismo. El fin del socialismo es el desarrollo de la personalidad individual; el fin del socialismo es el hombre verdaderamente libre. Queremos concluir con una frase de Marx donde recupera la utopía socialista:

“el comunismo es la abolición *positiva de la propiedad privada*, de la *autoalienación humana* y, por lo tanto, la *apropiación* real de la naturaleza humana a través del hombre y para el hombre. Es, pues, la vuelta del hombre mismo como ser *social*, es decir, realmente humano, una vuelta completa y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo anterior. El comunismo, (...) es la resolución *definitiva* del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre libertad y necesidad, entre el individuo y la especie” (Marx, 1968b: p.137).

Bibliografía

- Colletti, Lucio 1977 (1974) "Introducción a los primeros escritos de Marx" en Lucio Colletti *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía* (Barcelona: Anagrama).
- Fromm Erich 1964 *Marx y su concepto del hombre* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Hegel, G. W. F 1993 *Fundamentos de la filosofía del derecho* (Madrid: Libertarias/Prodhufi).
- Hegel, G. W. F 1994 *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Barcelona: Altaya).
- Hippolite, Jean 1970 *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel* (Buenos Aires: Ediciones Calden).
- Kersting, Wolfgang (1998) "Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy" en Paul Guyer (comp.) *The Cambridge companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kant, Immanuel 1993 *Teoría y Práctica* (Madrid: Tecnos).
- Kant, Immanuel 1994 (1797) *La metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos).
- Mizrahi, Esteban 1997 "Derecho de propiedad y justicia distributiva en Hegel" en Mizrahi, Esteban y Costa Margarita (comps.) *Teorías filosóficas de la propiedad* (Buenos Aires: Oficina de publicaciones del CBC).
- Marx, Karl 1958 "Sobre la cuestión judía" en *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (México: Grijalbo).
- Marx, Karl 1968a *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel* (Buenos Aires: Ediciones Nuevas).
- Marx, Karl 1968b *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía* (Buenos Aires: Arandú).
- Terra, Ricardo R. 1995 *A política tensa. Idéa e realidade na filosofia da história de Kant* (San Pablo: Iluminuras).

Notas

1. Creemos que para entender mejor la complejidad de la propuesta analítica kantiana son necesarias algunas aclaraciones. En el tema de la posesión es necesario distinguir, siguiendo a Kant, entre: "...tenga que presuponerse como posible una *posesión inteligible (possessio noumenon)*, si es que debe haber un mío o tuyo exterior; la posesión empírica (tenencia) es entonces sólo posesión en el *fenómeno (possessio phaenomenon)*, aún cuando el objeto que poseo no sea considerado aquí" (Kant, 1994: p. 60).
2. Es necesario aclarar que la concepción de propietario a la cual Kant hace referencia en este pasaje es amplia, ya que no sólo se incluye a los propietarios del suelo. La concepción de propietario se hará extensible a "los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga sólo por *venta* de lo que es *suyo*". Sin adentrarnos demasiado en este punto, podemos decir que para Kant el propietario es aquel que no esté al servicio.
3. Veremos que la concepción de Marx respecto al trabajo como objetivación de la naturaleza humana, es muy parecida a elaborada por Hegel.
4. Esta visión de Marx respecto a la naturaleza parece disipar algunas críticas que han pretendido mostrarlo como un pensador que veía a la naturaleza como un medio para el hombre.

Espacio público y cambio social *Pensar desde Tocqueville*

⇐ Edgardo García*

Un conñado Carlos Marx evaluaba que las armas forjadas por la burguesía en ascenso contra la aristocracia dominante, prontamente se transformarían en sus mortales enemigas en manos del proletariado (Marx, 1985: p. 150). Entre esas versátiles herramientas se encontraban varios de los derechos y libertades proclamados por los revolucionarios estadounidenses y franceses en la Declaración de Derechos de Virginia de 1776 y en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, cuyo artículo 11 proclamaba específicamente: “La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciados del hombre: todo ciudadano puede, por tanto, hablar, escribir e imprimir libremente, salvo la responsabilidad que el abuso de esta libertad produzca en los casos determinados por la ley” (Monzón, 1996: pp. 58-9). Este derecho a la libertad de expresión es el que dará sustento a la constitución de la esfera de la opinión pública, sobre el cual discurrirá el presente trabajo.

A mediados del siglo XIX aún persistía la idea de un espacio, el de la opinión pública, que se constituía en el libre intercambio de opiniones racionales, razonamientos abiertos, información y crítica, que constituían instrumentos de afirmación pública en cuestiones políticas (Price, 1994: p. 23). Esta concepción del

* Licenciado en Ciencia Política (FSOC—UBA) y maestrando en Relaciones Internacionales (FLACSO) y en Comunicación Institucional (UCES). Docente de la materia *Teoría Política y Social Moderna* (FSOC—UBA).

espacio público ha sido sometida a numerosas críticas, entre las cuales la de Tocqueville se destaca por ser una de las más tempranas. A pesar de ello, aún hoy sigue constituyendo el punto de referencia del sentido común, cada vez que ésta aborda la cuestión de la opinión pública y su espacio de expresión.

Hasta cierto punto la presuposición marxista comulgaba con esta noción de la opinión racional, y entendía asimismo el espacio de la opinión pública como un mercado más, en el cual, en lugar de productos y servicios, eran las ideas las que competían en libre concurrencia. En la medida en que toda institución cobraba el carácter de idea, cada una se sometía a debate y su verdadero carácter quedaba expuesto (Marx, 1985: p. 151; y Berman, 1988: pp. 109-16). No importaba si la institución era el gobierno, la educación, la propiedad o la relación salarial. Que estas dos últimas fueran sometidas a crítica constituía la esperanza del orundo de Tréveris, así como el terror de la burguesía, tal como lo señalara en “El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte” (Marx, 1985: p. 151). La burguesía no alcanzaba a convertirse en clase dominante que ya tenía al proletariado sobre sus pasos, dispuesto a arrebatarle su dominación.

Merced a su ingreso en el espacio público el proletariado pudo apelar a las armas de la publicidad (en su sentido amplio), y revelar, como destacara Marx, que la opinión pública carece de su supuesto carácter universal y general en la medida en que la propia sociedad capitalista se encuentra escindida en clases sociales, por lo que existen tantas opiniones públicas como clases. Asimismo, esa supuesta opinión pública no es más que la opinión del público raciocinante, que no es otro que el compuesto por aquellos que ocupan los roles de poder político y económico de esa sociedad, lo que hace de dicha opinión pública “general” una opinión pública “de la clase dominante”(Marx-Engels, 1987: p. 50).

La creencia en la libre confrontación de opiniones como mecanismo de acceso a la verdad se asienta en el concepto de opinión como expresión racional cognitiva, resultado de un razonamiento crítico. Dicha confrontación tenía lugar en el marco de un espacio público que, como señalara Habermas en su conocido estudio (Habermas, 1994), es generado por el ascenso burgués y la emergencia del capitalismo, y se plasma en los *pubs* y cafés de Inglaterra, los salones de París y las sociedades de tertulia de Alemania (Habermas, 1994: pp. 106-109). Un ámbito que, habiendo sido el espacio de una legitimación alternativa respecto a la del Estado absolutista (y por ende herramienta del ascenso burgués), podía trastocarse en arma poderosa de un proletariado que, al calor de la “primavera de los pueblos”, buscaba incorporarse a la ciudadela política burguesa en un derrotero plagado de efímeras victorias y catastróficas derrotas.

Consideramos que el rol adjudicado por Marx a la esfera de la opinión pública en el marco del cambio social debe ser calibrado a partir de un recorrido del pensamiento tocquevilleano. A tal efecto, intentaremos exponer las deficiencias y potencialidades del espacio social democrático, tal como es definido por

Tocqueville, en orden a la preservación de la libertad y la construcción del cambio político y social. En primer lugar abordaremos brevemente la definición de opinión pública, así como sus acepciones más comunes y relevantes desde el punto de vista de un análisis político. En segundo término desarrollaremos la concepción tocquevilleana de la opinión pública y sus efectos, para luego dar lugar a los principios de autoridad que se ponen en juego en esta opinión de la mayoría. Una vez tratado el problema de la opinión pública, estudiaremos dos instituciones clave para las esperanzas tocquevilleanas de escapar de la tiranía democrática: prensa y asociaciones, pilares de un espacio público capaz de sostener las libertades y derechos de los ciudadanos, así como, según nuestra visión, de fortalecer las condiciones de una transformación social. Por último, plantearemos aquellos que a nuestro entender constituyen los mayores obstáculos para la generación y conservación del espacio público y las virtudes ciudadanas. Obstáculos que, sumados a la opinión pública mayoritaria, podrían considerarse inexpugnables: la pasión por el bienestar material y sus efectos, y la generalización de esa cultura de clase media.

Control del individuo, sustento del gobierno y fundamento de la ley

Definir el concepto de opinión pública es una tarea por demás trabajosa en virtud de las numerosas definiciones que pueden encontrarse (Monzón, 1996; Noelle-Neumann, 1995). Sin embargo, no podemos dejar de rescatar algunas de las acepciones más comunes, aún teniendo en cuenta que todas ellas son precarias y provisionales. A efectos del presente trabajo debemos aclarar cada uno de los términos. En el caso del concepto de *opinión* éste incluye dos acepciones básicas, ambas útiles para el análisis del aporte tocquevilleano: a) como juicio racional-cognitivo; b) como equivalente a costumbres, moral y maneras. En lo que se refiere al concepto de *público*, nos limitaremos a la acepción que entiende la cosa pública como algo de acceso común, que remite a cuestiones de interés general, y específicamente a aquellos asuntos relativos a Gobierno y Estado (Price, 1994: pp.19-21). De la reunión de ambos conceptos bien podemos derivar una acepción de opinión pública que la define como un mecanismo que facilita el acceso a ciertas verdades en el ámbito de lo público a partir del juicio de personas privadas (Monzón, 1996: p. 54).

En su versión moderna, la mayoría de los autores adjudica la paternidad de la expresión a Jean-Jacques Rousseau, quien en carta a Anelot, ministro de asuntos exteriores, el 2 de mayo de 1744, la utilizará definiéndola en términos de “tribunal de cuya desaprobación hubiera uno de protegerse” (Noelle-Neumann, 1995: pp. 111-2).

Un concepto de opinión pública que, si bien está asociado a la acepción en términos de moral y costumbres, también extiende su esfera de influencia al campo político en la medida en que el gobierno también debe responder ante dicho tribunal. Esto otorga sustento a la concepción del gobierno apoyado en la opinión, ya que si bien los hombres pueden otorgar su fuerza para establecer un gobierno común, no menos cierto es que conservan el uso de su razón individual para evaluar la marcha de la cosa pública.

Esa concepción del gobierno basado en la opinión pública habrá de obtener su popularidad de la mano del ministro de Luis XIV, Necker, en el último cuarto del siglo XVIII. En efecto, fue éste quien, al publicar las cuentas públicas, planteó la necesidad de publicitar las actividades gubernamentales y justificó tal posición en la dependencia de las finanzas del reino respecto de la opinión de los acreedores (Habermas, 1994: p. 105-106; Price, 1994: p. 26). Como puede observarse, hacer buena letra para obtener el *investment grade* es una práctica con más de doscientos años.

Resulta importante destacar una tercera forma de evaluar la opinión pública, que también pertenece a Rousseau. Como se recordará, el ginebrino asocia la opinión pública a su expresión en la tradición y las costumbres, que en su enumeración de los tipos de leyes existentes en la República configuran las más importantes, ya que sobre ellas se asientan las restantes.

“A estas tres clases de leyes se une una cuarta, la más importante de todas; que no se graba ni sobre el mármol ni sobre el bronce, sino en los corazones de los ciudadanos; que forma la verdadera constitución del Estado;... Hablo de las costumbres, de los usos, y sobre todo de la opinión; ... parte de que el gran Legislador se ocupa en secreto...” (Rousseau, 1998: p. 79).

La voluntad general, cristalizada en la ley, sería la consolidación de la propia opinión pública, en la medida en que ésta es sondeada por el Legislador al momento de evaluar al pueblo sobre el cual habrá de legislar.

Opinión pública, poder que mata

Se ha señalado hasta el hartazgo la virtud del abordaje tocquevilleano, que presupone el imprescindible análisis de la constitución material, o estado social, para pasar luego al estudio de su constitución formal (Negri, 1994: pp. 224-5; y Zetterbaum, 1996). Basta leer el capítulo IX de la 2da parte del Tomo I (Tocqueville, 1985: Tomo I, pp. 260-300) para reconocer esta saludable afirmación. Y si ello no alcanza, los atribulados ciudadanos argentinos (si es que cabe tal concepto) podrían efectuar el ejercicio que en dichas páginas nos plantea Tocqueville para encontrar allí una parte, que no nos atreveríamos a valorar, de nuestros males históricos.

En dichos párrafos Tocqueville evalúa los factores constitucionales y legislativos: luego se desplaza por los factores geográficos, y concluye finalmente, que ni unos ni otros explican lo que hoy denominaríamos “ventaja comparativa” de los Estados Unidos sobre las ex colonias españolas de América del Sur. Sólo en las costumbres hallaríamos esa ventaja, ese factor desequilibrante. Y, en estos párrafos, es el eco de Rousseau el que vuelve a envolvernos (Rousseau, 1998: pp. 68-76).

Pero esa ventaja comparativa, constituida por las instituciones libres, la profusión de asociaciones civiles y políticas y el ejercicio de los derechos políticos en todos los ámbitos de la sociedad, libra una batalla cotidiana contra los efectos negativos del avance arrollador e irresistible de la igualdad. Una igualdad de condiciones que puede llevarnos a la libertad o desplomarnos en la tiranía.

“Nos queda por saber si tendremos una República agitada o una República tranquila, una República regular o una República irregular, una República pacífica o una República belicosa, una República liberal, o una República opresiva, una República que amenace los derechos sagrados de la propiedad y de la familia, o una República que los reconozca y consagre, ... Según lo que tengamos, la libertad democrática o la tiranía democrática, el destino del mundo será diferente” (Tocqueville, 1985: Tomo I, p. 8).

No nos preocupa aquí encontrar fórmulas que garanticen la persistencia de mecanismos aristocráticos bajo las nuevas condiciones de igualdad, tal como pretendiera Tocqueville, sino reflexionar acerca del valor de algunos de ellos para el fortalecimiento de la ciudadanía en nuestro fin de siglo. Reflexión aún más pertinente si se trata del contexto argentino, toda vez que una mirada a las últimas décadas revela su profunda degradación. Degradación que, a diferencia de la planteada por Tocqueville, está asociada parcialmente a la creciente desigualdad social. Hechas estas breves acotaciones, nos abocaremos al tratamiento que Tocqueville realiza de la opinión pública y sus efectos.

Necesariamente debe partirse de la noción de soberanía del pueblo tal como es definida en el capítulo IV de la 1ra parte del Tomo I de “La Democracia en América”: un poder omnímodo que el pueblo posee aún sobre las instituciones, y que permite que la mayoría, a través de sus opiniones, prejuicios y pasiones, se imponga sin obstáculos.

“Allí la sociedad actúa por sí misma y sobre sí misma, no hay poder fuera de su seno... El pueblo reina sobre el mundo político americano como Dios sobre el universo. Él es la causa y el fin de todas las cosas; todo sale de él y todo se incorpora de nuevo a él” (Tocqueville, 1985: Tomo I, pp. 56-7).

Es importante destacar que las formas en que se expresa esta mayoría se alejan radicalmente de las manifestaciones cognitivo-rationales que señaláramos más arriba. Por el contrario, estas opiniones son producto de un pueblo que siente

más de lo que razona, y esa misma pasión, que suele ser momentánea, lo aleja de los designios permanentes, sacrificados en su altar.

“La tendencia que impele a la democracia a obedecer, en política, al sentimiento más que a la razón, y a abandonar un designio largo tiempo madurado, por satisfacer una pasión momentánea...” (Tocqueville, 1985: Tomo I, p. 216).

Esta opinión pública conforma una suerte de religión, cuyo profeta es la mayoría (Tocqueville, 1985: Tomo II, p.16). Religión que, como cualquier otra, actúa como una fuerza moral que traza un cerco sobre el pensamiento, ejerciendo una suerte de violencia intelectual.

“En América la mayoría traza un cerco formidable alrededor del pensamiento.” “Cadenas y verdugos eran los burdos instrumentos que empleaba antaño la tiranía,... los príncipes habían, por así decirlo, materializado la violencia; las repúblicas democráticas de hoy la han hecho tan intelectual como la voluntad humana a la que pretenden sojuzgar ... deja el cuerpo y va derecho al alma” (Tocqueville, 1985: Tomo I, pp. 240-1).

Aquí está claramente definida la relevancia de la noción de opinión pública en Tocqueville. La opinión es uno de los dos poderes centrales de los que goza la mayoría para ejercer su omnipotencia y facilitar lo que el autor define como “vicios democráticos”: inestabilidad legislativa y administrativa.

Este poder cristaliza en lo que Elizabeth Noelle-Neumann, siguiendo a Tocqueville, define como “espiral de silencio”: la capacidad de la opinión pública de condenar al silencio a aquél que no coincide con la opinión que supuestamente sostiene una mayoría.

“Cuando os acerquéis a vuestros semejantes, huirán de vosotros como de un ser impuro, e incluso los que creen en vuestra inocencia os abandonarán, para que no se huya asimismo de ellos” (Tocqueville, 1985: Tomo I, p. 241).

De las autoridades en materia de opinión

Pero, ¿cuál es el sustento social de esta omnipotencia, de este poder que mata socialmente? Tocqueville, una vez más, lo atribuye a la igualdad de condiciones. La uniformidad de los ciudadanos conduce a la inexistencia de notables, personalidades o autoridades fuera de lo común (lo que en el lenguaje tocquevilleano debe asociarse inmediatamente al concepto de aristócratas) que puedan establecer lo que hoy denominaríamos “corrientes de opinión”. No hay líderes de opinión. Si no hay criterios cualitativos de distinción o si se los rechaza porque se reniega de los privilegios, entonces sólo nos resta apelar a los criterios cuantitativos. Si no hay grandes hombres, puede haber mayorías. Si la mayoría manifi-

esta una opinión, y todos somos miembros de esa multitud de hombres iguales, es lógico que confiemos en el pronunciamiento, en la opinión de la mayoría, y dejemos que guíe nuestra razón individual.

“No sólo la opinión común es el único maestro que le queda a la razón individual en los pueblos democráticos, sino que en ellos dicha opinión es infinitamente más poderosa que en los otros pueblos. En épocas de igualdad ningún hombre se fía en otro, a causa de su equivalencia, pero esta misma equivalencia les da una confianza casi ilimitada en el juicio público, ya que no les parece verosímil que siendo todos de igual discernimiento, la verdad no se encuentre del lado de la mayoría” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 15).

Esta razón individual no solamente parte de la premisa de desconfiar de las autoridades indiscutidas, sino que también se pretende fuente de verdad en todo campo del conocimiento, pues nada puede superar los límites de la inteligencia individual (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 10).

Pero esta razón individual, engarzada a tales imperativos, dispuesta a evaluar cada asunto por sí misma, encuentra rápidamente obstáculos que el propio Tocqueville se ocupa de señalar. En primer lugar es objetivamente imposible considerar cada cuestión para formarse un juicio propio, lo que conduce a los hombres a aceptar ideas dadas que provienen de terceros.

“Si el hombre tuviera forzosamente que probarse a sí mismo todas las verdades de la vida cotidiana no acabaría nunca; ...como carece de tiempo y de facultades ... no puede sino dar por cierto gran cantidad de hechos y opiniones que no ha tenido ocasión ni capacidad para examinar y verificar personalmente, pero que expusieron otros más hábiles o adoptó la multitud” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p.14).

En segundo término, la propia igualdad de condiciones conduce a ideas análogas.

“Las opiniones básicas de los hombres se van haciendo semejantes a medida que las condiciones se van nivelando. Tal me parece ser el hecho general y permanente; el resto es singular y pasajero” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 220).

En tercer lugar, la muy norteamericana afición al bienestar, y las labores necesarias para obtenerlo, los ocupan tanto que les impiden pensar y entusiasmarse con las ideas.

“La vida transcurre entre el movimiento y el ruido, y los hombres tanto se ocupan en su “hacer”, que no tienen tiempo para pensar ... el ardor que ponen en sus negocios les impide entusiasmarse con las ideas” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 221).

Asimismo, ese ardor por los negocios recorta el tiempo libre necesario para que el pueblo pueda elevarse por encima de cierto nivel cultural, lo que en la lectura toquevilleana constituye una condición necesaria para que pueda evaluar los medios necesarios para obtener sus fines (Tocqueville, 1985: Tomo I, pp. 185-186).

Por último, la igualdad no sólo los conduce a la uniformidad de ideas, sino que también genera dos efectos adicionales: suscita menos pensamiento, y en última instancia puede llevar al hombre a no pensar por sí mismo.

“Y veo cómo, bajo el imperio de ciertas leyes, la democracia extinguiría la libertad intelectual que el mismo estado social democrático favorece, de suerte que ... el espíritu humano se encadenaría estrechamente a la voluntad general de la mayoría” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p.16).

Tal es el peso de la opinión mayoritaria sobre el individuo, que no sólo tiene la capacidad de convertirlo en un paria sumido en el silencio, sino también en un ser obligado a dudar de sí mismo y de sus propios derechos cuando su opinión es atacada por la mayoría.

“No percibiendo nada que le eleve ni distinga de los otros, desconfía de sí mismo cuando le atacan; no sólo duda de sus fuerzas, sino que llega a dudar de su derecho, (...) la mayoría no tiene necesidad de obligarle, le convence” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 222).

Tras la glorificación de la razón individual, tan común al pensamiento liberal clásico, emerge aquí una percepción más refinada y concreta, señalando los límites y obstáculos de aquélla. ¿Cómo evaluaremos hoy, a la luz de este aporte toquevilleano, el sentido de las encuestas de opinión y su creciente legitimidad? ¿Cómo juzgaríamos la influencia de los medios de comunicación sobre estas opiniones? ¿Cómo lo haría Tocqueville, para quien la prensa de su tiempo impedía más males que los bienes que generaba, pero que lo hacía en un contexto en el cual la imposibilidad de convertirlos en fuente de ganancia los tornaba factores de escaso poder?

“La amo (a la libertad de prensa) por la consideración de los males que impide mucho más que por los bienes que aporta” (Tocqueville, 1985: Tomo I, p. 169).

Prensa y asociaciones

Las preguntas que cerraban el apartado anterior no son ociosas, toda vez que el presente rol de los medios de comunicación goza de una legitimidad pocas veces vista y, además, terriblemente magnificada (Muraro, 1998: pp. 89 y ss.; y Ramonet, 1998).

En el caso particular de nuestro país, esta legitimidad es explicada, por los propios medios y por los analistas más conspicuos, a partir de la constatación que la ciudadanía efectúa de que los medios son la única garantía frente a la degradación del sistema institucional. En definitiva, esta explicación, que ya es lugar común y por lo tanto endeble, no hace más que reiterar lo que el propio Tocqueville señalara al referirse a las bondades de la prensa: ésta es la única garantía de libertad y seguridad cuando el poder viola la ley y nadie puede recurrir a la justicia. Sería justo señalar, también, que la analogía podría ser completa si los medios de comunicación hubieran efectivamente sido dicha garantía cuando en la Argentina la libertad, la seguridad y la vida corrían peligro ante un poder que no solamente violaba la ley. Más allá de la apreciación, la libertad de prensa sigue siendo para nuestro autor, y para nuestros comunicadores, una garantía para el Estado de Derecho liberal. Pero no sólo eso.

En efecto, Tocqueville destaca otro rol de la prensa, esta vez en relación con las opiniones: logra que los pueblos se aferren a ellas por convicción y orgullo, lo que permite que sean más duraderas (Tocqueville, 1985: Tomo I, p. 175). A pesar de este poder que adjudica a los periódicos, nuestro autor no se priva de señalar tanto un límite como una posibilidad de superarlo. Ese límite se erige a partir de los intereses materiales de los hombres, cuya visibilidad, permanencia y materialidad los hacen inexpugnables como criterio de decisión frente a la duda entre opiniones.

“... en la duda de las opiniones los hombres acaban por aferrarse únicamente a los instintos y a los intereses materiales, que son mucho más visibles, más concretos y más permanentes por naturaleza que las opiniones”. (Tocqueville, 1985: Tomo I, p. 176).

Este obstáculo al poder de la prensa parece, sin embargo, encontrar una instancia en la que puede ser superado exitosamente. Es el momento en el cual los periódicos se unen y logran transformarse en un poder que hace ceder a la opinión.

“Cuando un gran número de órganos de la prensa llegan a marchar por la misma vía, su influencia, a la larga, se hace casi irresistible, y la opinión pública, atacada constantemente por el mismo lado, acaba por ceder”. (Tocqueville, 1985: Tomo I, p. 175).

¿Está un monopolio periodístico en condiciones de lograr tal cosa? En poco tiempo deberemos estar en condiciones de responder a esta pregunta.

A los ojos de Tocqueville, en este contexto de igualdad de condiciones la prensa reúne otras virtudes que le permiten desempeñar el rol que en las sociedades aristocráticas cumplían los individuos prominentes. En efecto, son los periódicos los que, al exponer ideas presentes en individuos separados les permiten reunirse, y hasta cierto punto los obligan a ello, en la medida en que los

persuaden de que la unión es la condición necesaria para servir a sus intereses particulares.

“Si aparece un periódico que expone a todas las miradas el sentimiento o la idea simultáneos en individuos separados a cada uno de ellos todos se dirigen inmediatamente hacia esa luz ... se encuentran por fin y se unen” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 100).

A su vez, esta necesidad de asociarse que genera en los individuos es la que retroalimenta los periódicos, que aumentan junto a dicha necesidad (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 101).

Estas apreciaciones deben ser matizadas al momento de emplearlas en el análisis de la escena mediática contemporánea, dado que corresponden a una etapa pretérita, en la que los diarios respondían al modelo de prensa partidista. Lo importante aquí es retener esta noción tocquevilleana del valor positivo que atribuye a la prensa y a las asociaciones en su búsqueda de instancias de la sociedad que eviten la caída en la tiranía.

Las asociaciones, que Tocqueville divide en civiles y políticas, tienen la virtud de reemplazar a los poderosos hombres eliminados por la igualdad de condiciones. A tal punto llega la importancia adjudicada a las asociaciones (y por equivalencia a sus añorados aristócratas), que encuentra en la proporcionalidad entre éstas y el desarrollo de la igualdad la garantía de la adquisición y conservación de la civilización.

“Para que los hombres conserven su civilización, o la adquieran, es preciso que la práctica asociativa se desarrolle y perfeccione en la misma proporción en que aumenta la igualdad en las condiciones sociales” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 99).

No discutiremos aquí si la definición de los términos de la proporcionalidad es acertada. Pero sí compartimos la preocupación tocquevilleana por el desarrollo de las asociaciones en tanto entendemos, como lo hiciera Marx, que éstas representan la vida de la sociedad civil frente a un Estado decidido a expropiar sus funciones y a condenarla a la heteronomía mediante la extinción de sus asociaciones. No es casual la referencia a Marx, toda vez que tanto el oriundo de Tréveris como nuestro autor leen el crecimiento del Estado como una amenaza. En efecto, basta detenerse en el Tomo II, 2da parte, Cap. V, para encontrar la acotación sobre la tendencia del poder político a suplantar las asociaciones, lo que pone en peligro la moral y la inteligencia del pueblo en la medida en que éstas se desarrollan en la acción recíproca entre los hombres.

“La moral e inteligencia de un pueblo democrático no correrán menores riesgos que su negocio y su industria si el gobierno reemplaza enteramente sus acciones” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 98).

Es tal el desarrollo del Estado francés dieciochesco, que ambos autores coincidirán en su análisis de este monstruo que, al decir de Marx, penetra todos los poros de la sociedad civil (Marx, 1985: pp. 146/147; y Tocqueville, 1998: pp. 143-161). Sin embargo, lo que para Marx es una consecuencia de los requerimientos de la burguesía francesa y su dominación de clase, para Tocqueville será producto de la uniformidad de los ciudadanos en el marco de la sociedad democrática. Estos hombres libres, iguales y débiles, perdidos en una masa homogénea, no sólo desean una legislación uniforme, sino que también pretenden un poder único y central. Estos hombres iguales se niegan a otorgar privilegios, con una sola excepción: aquellos que otorgan a la propia sociedad, por sobre sus derechos individuales, privilegios que cristalizan en ese poder único y central, sobre el cual no se disputa.

“Esto da naturalmente a los hombres una elevada opinión de los privilegios de la sociedad y una humilde idea de los derechos del individuo.” Y “Todos conciben al gobierno como un poder único, simple, providencial y productor” (Tocqueville, 1985: Tomo II, pp. 245 y 247).

Frente a este poder centralizado se yerguen las asociaciones, última casamata de la sociedad civil frente al Estado. La asociación, nuevamente, nace de la debilidad de estos iguales, que encuentran en ella un poderoso instrumento, y el único disponible, para generar el poder necesario que les permita defender la libertad.

“... si cada ciudadano, a medida que se va haciendo individualmente más débil y, por consiguiente, más incapaz de preservar por sí solo su libertad, no aprende el arte de unirse a sus semejantes para defenderla, la tiranía crecerá necesariamente con la igualdad” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 95).

Este mismo instrumento, en su versión política, es el que enseña a subordinar los intereses y esfuerzos particulares a una lógica de la acción colectiva, por la cual las asociaciones ofician de grandes escuelas gratuitas en las que se van puliendo cotidianamente los ciudadanos. Éstos, que han comenzado a agruparse a partir de los pequeños asuntos, naturalmente se desplazan hacia los más relevantes: de las asociaciones civiles a las políticas (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 103).

Hemos llegado al momento en que lo político aparece enmarcado bajo el concepto de instituciones libres. Nuevamente, Tocqueville parte de la igualdad, condición que suscita el gusto a obedecer sólo la propia voluntad, y por ende el gusto por la libertad política y las instituciones libres. En su modalidad municipal, estas instituciones favorecen el arte de ser libre, y por lo tanto son una de las causas que mantienen la República Democrática en los Estados Unidos.

“Tres cosas parecen concurrir más que todas las otras al mantenimiento de la república democrática ... la segunda en las instituciones municipales, que

moderando el despotismo de la mayoría dan al pueblo al mismo tiempo el amor por la libertad y el arte de ser libre” (Tocqueville, 1985: Tomo I, p. 270).

Bienestar material, clase media y cosa pública

Pero la igualdad, como ya sabemos cuando de Tocqueville se trata, también abre otros caminos. Por un lado, servidumbre. Por otro, rebeldía e independencia política. Sin embargo, éstas dos últimas no generan efectos uniformes. Nuestro autor precisa que ellas pueden asustar a los timoratos, y es en este punto que el análisis retorna nuevamente al espacio social democrático (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 244).

Ya señalamos más arriba que instituciones libres y asociaciones libraban una batalla permanente con la igualdad de condiciones. No es otra cosa lo que nuestro autor destaca en el título del Cap. XIV de la 2da parte del Tomo II: “Cómo la atención a los placeres materiales, a la libertad y a los asuntos públicos se unen en el espíritu de los americanos”. Allí desarrolla esta contradicción entre el gusto por la libertad de los pueblos industriosos y comerciales. Y la debilidad de esos mismos pueblos frente a un señor que les garantice sus intereses materiales. Finanzas es una palabra de esclavo, acotaría Rousseau al pasar (Rousseau, 1998: pp. 118-9).

La pasión por lo material, el deseo de tener objetos y el temor permanente a perderlos es general, pero por sobre todo es una pasión de la clase media.

“Si busco la pasión propia de unos hombres a quienes su origen oscuro o la mediocridad de su fortuna excitan y limitan, no encuentro otra más natural que el afán de bienestar. La pasión del bienestar material es esencialmente una pasión de la clase media; crece y se extiende con esta clase y se hace preponderante con ella. Desde ella asciende hasta las clases superiores de la sociedad y desciende hasta el seno del pueblo” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 113).

Es algo sobremanera conocido por nosotros. La trágica pasión de los que al precio de la libertad obtienen el orden, requisito indispensable para la preservación del bienestar.

“Esa afición particular que los hombres de los tiempos democráticos conciben por los goces materiales no se opone por naturaleza al orden; por el contrario, a menudo necesita del orden para satisfacerse” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 115).

Una pasión que negocia derechos, libertades y ciudadanía a cambio de estabilidad (léase a gusto). Esta pasión materialista que prefiere la tutela ante el peor disturbio político. Una pasión que Marx observa en la burguesía (Marx, 1985: pp.

185-9) y Tocqueville destaca en las clases medias. ¿Qué podemos esperar de la confluencia de ambos sectores sociales en esta misma pasión?

Nuestro aristócrata busca un respiro y pronto lo encuentra. Ahora que la igualdad de condiciones se ha impuesto, todos tienen algo que conservar y poco que adquirir. En este escenario las revoluciones se harán menos frecuentes, y por ende se habrá hecho mucho por la paz en el mundo. Tranquilizaos, los espectros no retornarán.

“Entre estos dos extremos de las sociedades democráticas, hay una muchedumbre innumerable de hombres casi iguales, que sin ser precisamente ricos o pobres, poseen suficientes bienes como para desear el orden, pero no como para despertar la envidia. No hay revolución que no amenace en mayor o menor grado la propiedad adquirida” (Tocqueville, 1985: Tomo II, pp. 214-5).

Ahora bien, si quien tiene algo que conservar reniega de las revoluciones, ¿quiénes son los destinados a rebelarse? Tocqueville nos contesta, anticipándose a Marx: sólo se rebelan quienes no tienen nada que perder -más que sus cadenas, agregaría “Mohr” (Tocqueville, 1985: Tomo I, p. 227).

En este contexto, en el que crece la mediocridad de los deseos, las pequeñas ocupaciones restan fuerza a la ambición y los hombres pierden su orgullo.

“Confieso que, por lo que respecta a las sociedades democráticas, temo mucho menos la audacia que la mediocridad de los deseos; lo que me parece más peligroso es que con las pequeñas ocupaciones incesantes de la vida privada, la ambición pierda su impulso y su grandeza; ...” y “Lejos de creer, pues, que deba recomendarse humildad a nuestros contemporáneos, quisiera que se engrandeciese la idea que se hacen de sí mismos y de su especie; la humildad no les conviene; lo que más necesitan, en mi opinión, es el orgullo. De buen grado cambiaría algunas de nuestras pequeñas virtudes por este vicio” (Tocqueville, 1985: Tomo II, pp. 210-1).

Aherrojados por sus intereses domésticos, los individuos se tornan inmunes a las poderosas emociones públicas que, si bien turban a los pueblos, también los renuevan (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 223). De esas emociones públicas depende cualquier proyecto de transformación para lograr desarraigar ideas concebidas por la mayoría tiránica de la que habara Tocqueville.

“En mi opinión resulta sumamente difícil excitar el entusiasmo de un pueblo democrático con una teoría que no tenga relación visible, directa e inmediata con la práctica cotidiana de su existencia. Un pueblo así no abandona fácilmente sus antiguas ideas. Pues es el entusiasmo el que saca al espíritu humano de los caminos conocidos; él impulsa tanto las grandes revoluciones como las políticas”. (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 221)

A modo de cierre

Al comienzo de este trabajo señalamos la confianza depositada por Marx en aquellas herramientas que la burguesía forjara, y que pronto se transformarían en sus mortales enemigas. A ello sumó un pronóstico asociado al desarrollo capitalista, que preveía la creciente desaparición de los sectores medios y la escisión de la sociedad en dos clases claramente enfrentadas. En esta conjunción se potenciaban las condiciones de posibilidad de una transformación revolucionaria que diera por tierra con el sistema capitalista. A ciento cincuenta años de estas presunciones, el capitalismo no sólo goza de una buena salud relativa, sino que lo logra en el marco de una creciente polarización social. A pesar de ello, la persistencia de la cultura del bienestar material, de la que nos hablara Tocqueville, sigue constituyendo tanto una barrera a las posibilidades de cambio como uno de los factores centrales de la degradación del espacio de la ciudadanía y la opinión pública. Ese afán por el bienestar material nos ha conducido a la molición de los placeres permitidos, si es que podemos permitirnoslos, y nos aleja del impulso necesario para fortalecer la ciudadanía, que hoy sólo puede concretarse de la mano de una gran transformación social.

Tocqueville nos ha mostrado los obstáculos que deberán sortearse para llevar a buen puerto esta gran empresa, pero también nos ha revelado las herramientas disponibles. Las asociaciones, que de ellas se trata, pueden ofrecer el espacio desde el cual revitalizar la ciudadanía y retornar al espacio público. Son ellas las que podrán hacernos regresar de la impotencia: las que nos devuelvan las fortalezas perdidas, no ya frente a un Estado omnipotente, que no lo hay, sino frente a un mercado omnipotente y un Estado desentendido.

Mientras esas enseñanzas queden alojadas en el desván de la teoría, difícilmente lograremos empuñar esas herramientas. Seguiremos entonces reclusos en nuestras esferas privadas y alejados de la plaza pública. Nuestras palabras sólo hablarán de “finanzas”, con la voz del esclavo.

Bibliografía

- Berman, Marshall 1988 (1982) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Habermas, Jürgen 1994 (1962) *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (Barcelona: GG MassMedia).
- Marx, Carlos 1985 (1852) *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en “El manifiesto comunista y otros ensayos”, (Madrid: Sarpe).
- Marx, Carlos; Engels, Federico 1987 (1844) *La ideología alemana* (México D.F.: Grijalbo).
- Monzón, Cándido 1996 *Opinión pública y comunicación política. La formación del espacio público* (Madrid: Tecnos).
- Muraro, Heriberto 1998 (1997) *Políticos, periodistas y ciudadanos. De la videopolítica al periodismo de investigación* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica).
- Negri, Antonio 1994 *El Poder Constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, 1ra edición (Madrid: Libertarias/Prodhufi).
- Noelle-Neumann, Elizabeth 1995 (1984) *La espiral de silencio. Opinión pública: nuestra piel social* (Barcelona: Paidós).
- Price, Vincent 1994 (1992) *La opinión pública. Esfera pública y comunicación* (Barcelona: Paidós).
- Ramonet, Ignacio 1998 *La tiranía de la comunicación* (Madrid, Editorial Debate).
- Rousseau, Jean Jacques 1998 (1762) *Del contrato social* (Madrid, Alianza Editorial).
- (De) Tocqueville, Alexis 1985 (1835) *La Democracia en América* (2 tomos) (Barcelona: Alianza Editorial).
- (De) Tocqueville, Alexis 1998 (1856) *El Antiguo Régimen y la Revolución* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Zetterbaum, Marvin 1996 (1987) “Alexis de Tocqueville”, en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.) *Historia de la Filosofía Política*, (México: Fondo de Cultura Económica).

Este libro se terminó de imprimir en el
taller de Gráficas y Servicios en el
mes de abril del año 2000.
Primera impresión, 1500 ejemplares

Impreso en Argentina