

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 <sup>10</sup>.

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 <sup>11</sup>.

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 <sup>12</sup>.

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 Vico<sup>13</sup>. 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 <sup>14</sup>.

### 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”<sup>15</sup>.

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 <sup>16</sup>.

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”.<sup>1</sup> 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**

**N**os 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 <sup>1</sup>.

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” <sup>2</sup>.

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 irremediabilmente 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 1688<sup>3</sup>. 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 deliberación<sup>4</sup>. 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 <sup>5</sup>.

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 <sup>6</sup>. 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? <sup>7</sup>. 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 <sup>8</sup>, 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 <sup>9</sup>. 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 <sup>10</sup>.

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 vicarían su participación <sup>11</sup>.

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 tipo<sup>12</sup>.

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 republicanism.

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**

**S**ólo 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 hartamente 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 ésto 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 bobbio 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.<sup>1</sup> 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 inadmisible 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*.<sup>2</sup>

### **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.<sup>3</sup> “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 miríada 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup>

### **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 arrebatos-* 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 *Grundrisse*).

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).

**L**a 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 <sup>1</sup>.

---

\* 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 procripciones, 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 romana<sup>2</sup>. Sólo desde tal perspectiva puede comprenderse una de sus afirmaciones más fuertes, la teoría de los ciclos sempiternos<sup>3</sup>, 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 oclocracia<sup>4</sup>.

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 monárquico<sup>5</sup>. 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 <sup>6</sup>. 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 populares<sup>7</sup>. 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*<sup>8</sup>, 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 reduccionan 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**

**D**e 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 exigi-



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**

**E**n 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 potencial<sup>1</sup>.

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 predicán 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”<sup>2</sup>, 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 satisfacernos 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”<sup>3</sup>. 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 <sup>4</sup>) 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 plano<sup>5</sup>. 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 <sup>6</sup>-, 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<sup>a</sup> “Violencia y conquista en la república-Leviatán”, en revista Cuadernos de Filosofía N° 36.
- Galimidi, José Luis 1991<sup>b</sup> “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 <sup>1</sup>.

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 <sup>2</sup> 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 propiedad<sup>3</sup>. 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 <sup>4</sup> 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 <sup>5</sup>, 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 allá 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*)<sup>6</sup> 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 Gobierno<sup>7</sup>, 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 Libertad<sup>8</sup>. 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)<sup>9</sup> 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’<sup>10</sup> se salgan con la suya y lo despojen de lo que, por el mito del trabajo primigenio<sup>11</sup>, 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 riquezas<sup>12</sup> 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 disfrutan del botín obtenido<sup>13</sup>.

## **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 fracasado<sup>4</sup> 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 universalización<sup>15</sup> 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<sup>ra</sup> 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)

**E**l 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 <sup>1</sup>.

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 Naturaleza<sup>2</sup>. 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 África<sup>3</sup> 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 <sup>4</sup>. 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 devaluación. 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**

**L**a 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.<sup>1</sup>

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.

Através 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.<sup>2</sup> 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 <sup>3</sup>, 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. <sup>4</sup> 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. Idéia 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\*

U n 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 oriundo 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 tocquevilleana 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 tocquevilleano, 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 suplantarse a 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 recluidos 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).

