

Teoría y Filosofía Política, la tradición clásica y las nuevas fronteras
Atilio Boron

PRÓLOGO

El propósito de estas breves líneas es explicar la génesis y el sentido de este libro. Hace ya un cierto tiempo que un grupo cada vez más numeroso de jóvenes estudiantes de la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires venían solicitando, a distintos miembros de la cátedra cuya titularidad ejerzo, la profundización de los estudios sobre la teoría y la filosofía políticas. A medida que los reclamos se fueron tornando más insistentes, y las demandas más extendidas, fue tomando cuerpo entre quienes integramos esta cátedra la idea de aumentar la oferta de cursos orientados hacia la problemática filosófico-política y, en un momento posterior, organizar unas jornadas íntegramente dedicadas al tema.

La fuente principal de esta inquietud se originaba en la conciencia cada vez más clara de las serias limitaciones que afectaban al saber convencional de la ciencia política. La empobrecedora influencia ejercida por las corrientes de la llamada “elección racional” y las distintas variantes del reduccionismo, principalmente el “politicismo” y el “discursivismo”, despertaba cada vez mayores resistencias. El hiperindividualismo y el burdo economicismo de la escuela de la “elección racional”; la miseria del “politicismo”, es decir, la explicación de lo político sólo por variables políticas; y las insípidas y estériles vaguedades del “discursivismo” –en el principio era el verbo, y el verbo se encarnó y se transformó en estados, regímenes, movimientos sociales, etc.– aunados al olímpico desprecio por todo lo que pudiera tener que ver con valores, imágenes de la “buena sociedad”, ideales y utopías hizo que la necesidad de crear un espacio de discusión en torno a algunos de los temas centrales de la filosofía política adquiriese una inusitada urgencia. La iniciativa se concretó con la realización de las Primeras Jornadas Nacionales de Teoría y Filosofía Política, que se llevaron a cabo los días 21 y 22 de Agosto de 1998 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

El balance de las Jornadas superó con creces nuestras expectativas. En los aspectos puramente cuantitativos cabe constatar que, para nuestra sorpresa, se registraron unos doscientos participantes, a los que hay que sumar una cifra significativa de alumnos o jóvenes docentes que asistieron sin registrarse a algunas de sus sesiones de trabajo. El número de concurrentes desbordó por completo nuestros pronósticos, sobre todo si se tiene en cuenta que el evento tuvo lugar con anterioridad al inicio de las clases. A lo anterior habría que agregar que las Jornadas atrajeron una nutrida representación de

estudiantes del interior del país, lo que confirmó las sospechas en el sentido de que la insatisfacción ante la ciencia política del *mainstream* era no sólo un fenómeno porteño sino que reflejaba un sentir palpitante a lo ancho y a lo largo del país.

Desde el punto de vista cualitativo las Jornadas dejaron un balance aún más satisfactorio. En las cuatro grandes mesas en que se dividieron las sesiones de trabajo: “Actualidad y Renovación de los Temas Clásicos de la Filosofía Política”, “El Pensamiento Político Latinoamericano”, “La Teoría y la Filosofía Política en el Siglo XX” y “Las Nuevas Fronteras de la Reflexión Filosófico-Política: el Multiculturalismo, la Exclusión, la Cuestión de Género y otros temas” se presentaron nada menos que 62 ponencias. Tanto el nivel promedio de las mismas como el de las contribuciones más destacadas fue comparable al que se podría haber hallado en reuniones equivalentes realizadas en los países en los cuales esta disciplina se encuentra más desarrollada. Una selección de estos trabajos es la que se recoge en el presente volumen; la totalidad de estas ponencias pueden consultarse en la página web de CLACSO.

El objetivo que nos proponemos al publicar este libro es contribuir a animar una discusión cada vez más sofisticada sobre los grandes temas de la filosofía política. Nos anima el convencimiento de que en un mundo crecientemente desgarrado y caotizado –donde extremos hasta ahora desconocidos de pobreza y opulencia conviven escandalosamente y en donde la degradación integral de un capitalismo replegado sobre sus formas más parasitarias, especulativas y predatorias amenaza a la supervivencia misma de la especie humana– la contribución de la filosofía política, si es que se aleja de los rumbos extravagantes por los cuales ha discurrido recientemente, podría ser de extraordinaria importancia. ¿Qué clase de contribución? Una que nos permita estimular la búsqueda de nuevos mundos posibles y alimentar la imaginación utópica, para de este modo contrarrestar el fatalismo mortificante de la resignación “posibilista” y el “pensamiento único”. Una contribución, en suma, que promueva la crítica radical de todo lo existente y el reconocimiento de la transitoriedad de todas las formas sociales, y que ofrezca parámetros morales para juzgar las realidades económicas, sociales y políticas de nuestro tiempo. Una perspectiva, en síntesis, que nos recuerde la permanente necesidad de valorar, de preguntarnos acerca de si ésta u otra política o forma social es conducente o no hacia la buena sociedad. De ahí que en este libro hayamos intentado examinar algunos de los aportes más directamente vinculados con estas preocupaciones.

Un libro, y sobre todo este libro, es siempre una empresa colectiva. En este caso más que nunca, porque se trata de un trabajo de compilación de una serie de ponencias presentadas a las Jornadas y solidarias con un mismo ideal. Por eso es que se impone expresar una larga serie de agradecimientos. En primer lugar a los autores que nos autorizaron a publicar sus ponencias, en algunos casos luego de someterlas a sustanciales revisiones y reformulaciones que enriquecieron notablemente sus aportes. Quiero también agradecer a los muchos participantes de las Jornadas cuyos trabajos no pudieron ser incluidos en este volumen. Inevitablemente hubo que hacer una selección pues la publicación de todos ellos hubiera sido material y humanamente imposible, por lo menos en las presentes circunstancias. Podría tal vez pensarse en la posibilidad de editar un segundo volumen, que tampoco podría hacer justicia a la totalidad de las ponencias aún inéditas, pero es prematuro formular planes al respecto. En todo caso nuestra deuda de gratitud con ellos también es enorme. También es preciso agradecer a los colegas que tuvieron a su cargo las cuatro conferencias magistrales de las Jornadas: Rubén Dri, con quien tengo el honor de compartir la cátedra de Teoría Política y Social I y II en nuestra Facultad; Eduardo Grüner, quien por largos años se desempeñara como Adjunto en nuestra cátedra; Francisco Bertelloni, quien comparte su tiempo entre nuestra Facultad y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y Alejandra Ciriza, profesora de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de Cuyo e Investigadora del CRICYT en Mendoza. También quiero hacer llegar nuestro reconocimiento hacia los miembros de la mesa redonda inaugural de las Jornadas: Silvia Magnavacca y Jorge Dotti, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; a Jean-Yves Calvez SJ, del Centro Sevres de París; y a Natalio Botana, del Instituto Di Tella que pese a no poder comparecer debido a un inesperado problema de salud estuvo permanentemente en contacto con nosotros las semanas previas a la realización de este evento.

Todo esfuerzo de este tipo supone una multiplicidad de estratégicas apoyaturas organizacionales. La Carrera de Ciencia Política, en la persona de su Director, el Profesor Franco Castiglioni, nos ofreció generosamente las aulas de la Carrera y el apoyo secretarial en las fases previas a la realización del evento. Lo mismo cabe decir en relación a la asistencia brindada por el Decano de la Facultad de Ciencias Sociales, Fortunato Mallimacci. La realización de las Jornadas no hubiera sido posible, sin embargo, sin el apoyo entusiasta y sumamente efectivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, cuyo personal colaboró decisivamente en los tramos finales de la preparación y desarrollo de las Jornadas: María Inés Gómez, por el buen humor y eficacia con que aportó su invaluable asistencia secretarial y organizativa; y Florencia Enghel, por su pulcra labor en la edición de los textos entregados para su publicación. Los jóvenes miembros de la cátedra tuvieron a su cargo la difícil e ingrata tarea de revisar las ponencias sometidas a admisión para las Jornadas, rechazando algunas, sugiriendo modificaciones en varias y clasificando por su contenido a la totalidad de las aceptadas. Quisiera agradecer muy especialmente a mis adjuntos Tomas Varnagy y Miguel Angel Rossi, y a mis ayudantes Marcelo Barbuto, Leonora Colombo, Liliana Dermirdjian, Martín Gené, Sabrina González, Daniel Kersfeld, Sergio Morresi, Gonzalo Rojas, Sylvia Ruiz Moreno y Antonio Sanles por su generosa y entusiasta colaboración.

Quisiera aprovechar estas líneas asimismo para expresar mi gratitud con dos estrechos colaboradores cuya contribución resultó decisiva a la hora de plasmar las Jornadas en un libro: Jorge Fraga, Coordinador de Difusión de CLACSO, quien diagramó los posters y folletos que publicitaron las Jornadas e incorporó toda la información relevante en la *home-page* de

CLACSO, haciendo posible que mucha gente en el interior y fuera de la Argentina se interesara por el evento. También, por el talento evidenciado en la notable labor de diseño y composición del libro que el lector ahora tiene en sus manos. Por último, una nota especial de agradecimiento le cabe a mi ayudante de cátedra Javier Amadeo, por la extraordinaria persistencia que lo llevó a proseguir con las tareas organizativas previas a las Jornadas en los momentos en que parecíamos resignados a una previsible frustración. El saludable empeñamiento que exhibió a la hora de persuadir a algunos autores, remisos y poco propensos a someterse a los plazos impuestos por los compromisos editoriales, de que debían entregar las versiones finales de sus ponencias en las fechas previamente acordadas fue otro componente esencial de este proyecto. Amadeo no se arredró ante los innumerables contratiempos que surgían día a día y con su actitud demostró la validez de la fórmula gramsciana que exalta el optimismo de la voluntad a despecho del pesimismo a que puedan inducir las cavilaciones de la razón. Fue un colaborador indispensable sin cuya ayuda quien ésto escribe no hubiera podido compilar esta obra. Demostró, en los hechos, que el voluntarismo no siempre es una estéril patología y que la voluntad de hacer sigue teniendo una importancia decisiva en las cosas de este mundo, sobre todo si se pretende transformarlo.

Buenos Aires, 23 de febrero de 1999.

INTRODUCCIÓN: EL MARXISMO Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA

c Atilio A. Boron *

Este trabajo tiene por objeto tratar de responder a una pregunta fundamental. En vísperas del siglo XXI, y considerando las formidables transformaciones experimentadas por las sociedades capitalistas desde la finalización de la Segunda Guerra Mundial y la casi completa desaparición de los así llamados “socialismos realmente existentes”: ¿tiene el marxismo algo que ofrecer a la filosofía política?

Este interrogante, claro está, supone una primer delimitación de un campo teórico que se construye a partir de una certeza: que pese a todos estos cambios el marxismo tiene todavía mucho por decir, y de que su luz aún puede iluminar algunas de las cuestiones más importantes de nuestro tiempo. Con fina ironía recordaba Eric Hobsbawm en la sesión inaugural del Encuentro Internacional conmemorativo del 150 aniversario de la publicación del Manifiesto del Partido Comunista, reunido en París en Mayo de 1998, que las lúgubres dudas suscitadas por la salud del marxismo entre los intelectuales progresistas no se correspondían con los diagnósticos que sobre éste tenía la burguesía. Hobsbawm comentaba que en ocasión del citado aniversario el *Times Literary Supplement*, dirigido por uno de los principales asesores de la ex dama de hierro Margaret Thatcher, le dedicó a Marx su nota de tapa con una foto y una leyenda que decía “Not dead yet” (todavía no está muerto). Del otro lado del Atlántico, desde *Los Angeles Times* hasta el *New York Times* tuvieron gestos similares. Y la revista *New Yorker* –“un semanario inteligente pero poco apasionado por la revolución social”, acotaba burlescamente Hobsbawm– culminaba su cobertura del sesquicentenario del Manifiesto con una pregunta inquietante: “¿No será Marx el pensador del siglo XXI?”

Huelga aclarar que esta reafirmación de la vigencia del marxismo se apoya ante todo y principalmente en argumentos mucho más sólidos y de naturaleza filosófica, económica y política, los cuales por supuesto no pasaron desapercibidos para Hobsbawm, y no viene al caso introducir aquí (Boron, 1998a). Sin embargo, el historiador inglés quería señalar la paradoja de que mientras algunas de las mentes más fértiles (aunque confundidas) de nuestra época se desviven por hallar nuevas evidencias de la muerte del marxismo con un entusiasmo similar al que exhibían los antiguos teólogos de la cristiandad en su

búsqueda de renovadas pruebas de la existencia de Dios, el certero instinto de los “perros guardianes” de la burguesía revelaba, en cambio, que el más grande intelectual de sus enemigos de clase seguía conservando muy buena salud.

Dicho esto, es preciso señalar con la misma claridad los límites con que tropieza esta reafirmación del marxismo: si bien éste es concebido como un saber viviente, necesario e imprescindible para acceder al conocimiento de la estructura fundamental y las leyes de movimiento de la sociedad capitalista, no puede desprenderse de lo anterior la absurda pretensión –airadamente reclamada por el vulgomarxismo– de que aquél contiene en su seno la totalidad de conceptos, categorías e instrumentos teóricos y metodológicos suficientes como para dar cuenta integralmente de la realidad contemporánea. Sin el marxismo, o de espaldas al marxismo, no podemos adecuadamente interpretar, y mucho menos cambiar, el mundo. El problema es que sólo con el marxismo no basta. Es necesario pero no suficiente. La omnipotencia teórica es mala consejera, y termina en el despeñadero del dogmatismo, el sectarismo y la esterilidad práctica de la teoría como instrumento de transformación social.

El alegato en favor de un marxismo racional y abierto excluye, claro está, a las posturas más *a la page* de los filósofos y científicos sociales tributarios de las visiones del neoliberalismo o del nihilismo posmoderno. Para éstos el marxismo es un proyecto teórico superado y obsoleto, incapaz de comprender a la “nueva” sociedad emergente de las transformaciones radicales del capitalismo (apelando a una diversidad de nombres tales como “sociedad post-industrial”, “posmodernidad”, “sociedad global”, etc.), e igualmente incapaz de construir, ya en el terreno de la práctica histórica, sociedades mínimamente decentes. En cuanto tal, dicen sus críticos de hoy, el marxismo yace sin vida bajo los escombros del Muro de Berlín. La máxima concesión que se le puede hacer en nombre de la historia de la filosofía, es a su derecho a descansar en paz en el museo de las doctrinas políticas. El argumento central de estos supuestos filósofos, a menudo autoproclamados “postmarxistas”, cae por el peso de sus propias falacias e inconsistencias, de modo que no volveremos a repetir aquí los argumentos que hace ya unos años expusimos en otros textos (Boron, 1996; Boron y Cuéllar, 1984).

La tesis que desarrollaremos en el presente trabajo corre a contracorriente de los supuestos y las premisas silenciosas que hoy prevalecen casi sin contrapeso en el campo de la filosofía política. Sostendremos que, contrariamente a lo que indica el saber convencional, la recuperación de la filosofía política, y su necesaria e impostergable reconstrucción, dependen en gran medida de su capacidad para absorber y asimilar ciertos planteamientos teóricos fundamentales que sólo se encuentran presentes en la *corpus* de la teoría marxista. Si la filosofía política persiste en su dogmático e intransigente rechazo del marxismo, su porvenir en los años venideros será cada vez menos luminoso. De seguir por este rumbo se enfrenta a una muerte segura, causada por su propia irrelevancia para comprender y transformar el mundo en que vivimos y por su radical esterilidad para generar propuestas o identificar el camino a seguir para la construcción de la buena sociedad, o por lo menos de una sociedad mejor que la actual.

I

Lo anterior nos obliga a un breve excursus acerca del significado de la filosofía política. Tras las huellas de Sheldon Wolin diremos que se trata de una tradición de discurso: una tradición muy especial cuyo propósito no es sólo conocer sino también transformar la realidad en función de algún ideal que sirva para guiar la nave del estado al puerto seguro de la “buena sociedad”. Los debates en torno a este último han sido interminables, y lo seguirán siendo en todo el futuro previsible: desde la *polis* perfecta diseñada por Platón en *La República* hasta la prefiguración de la sociedad comunista, esbozada en grandes trazos por Marx y Engels en la segunda mitad del siglo XIX, pasando por *la Ciudad de Dios* de San Agustín, la supremacía del Papado consagrada por Santo Tomás de Aquino, los contradictorios perfiles de la *Utopía* de Tomás Moro, el monstruoso *Leviatán* de Hobbes, y así sucesivamente. Lo que parecería haber estado fuera de debate en la fecunda tradición de la filosofía política es que su propio quehacer no puede ser indiferente ante el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, cualesquiera que fuesen las concepciones existentes acerca de estos asuntos.

Lo anterior es pertinente en la medida en que en los últimos tiempos ha venido tomando cuerpo una moda intelectual por la cual la filosofía política es concebida como una actividad solipsista, orientada a fabricar o imaginar infinitos “juegos de lenguaje”, “redescripciones pragmáticas” a la Rorty, o ingeniosas estrategias hermenéuticas encaminadas a proponer un inagotable espectro de claves interpretativas de la historia y la sociedad. Previamente, éstas habían sido volatilizadas, gracias a la potente magia del discurso, en meros textos susceptibles de ser leídos y releídos según el capricho de los supuestos lectores. Así concebida, la filosofía política deviene en la actitud contemplativa –solitaria y autocomplaciente– de un sujeto epistémico cuyos raciocinios pueden o no tener alguna relación con la vida real de las sociedades de su tiempo, lo que en el fondo no importa mucho para el saber convencional, y ante lo cual la exigencia de la identificación de la “buena sociedad” se desvanece en la etérea irrealidad del discurso. Un ejemplo de este extravío de la filosofía política lo proporcionó, en fechas recientes, John Searle durante su visita a Buenos Aires. Interrogado sobre su percepción del momento actual dijo,

refiriéndose a los Estados Unidos, que “el ciudadano común nunca ha gozado de tanta prosperidad”, ignorando olímpicamente los datos oficiales que demuestran que la caída de los salarios reales experimentada desde comienzos de los ochenta retrotrajo el nivel de ingreso de los sectores asalariados a la situación existente ¡hace casi medio siglo atrás! (Bosoer y Naishtat, p. 9). Nadie debería exigirle a un filósofo político que sea un consumado economista, pero una mínima familiaridad con las circunstancias de la vida real es un imperativo categórico para evitar que la laboriosa empresa de la filosofía política se convierta en un ejercicio meramente onanístico.

Esa manera de (mal) concebir a la filosofía política concluye con un divorcio fatal entre la reflexión política y la vida político-práctica. Peor aún, remata en la cómplice indiferencia ante la naturaleza de la organización política y social existente, en la medida en que ésta es construida como un texto sujeto a infinitas interpretaciones, todas relativas, por supuesto, y de las cuales ningún principio puede extraerse para ser utilizado como guía para la construcción de una sociedad mejor. La realidad misma de la vida social se volatiliza, y el dilema de hierro entre promover la conservación del orden social o favorecer su eventual transformación desaparece de la escena. La filosofía política deja de ser una actividad “teórico-práctica” para devenir en un quehacer meramente contemplativo, una desapasionada y displicente digresión en torno a ideas que le permite al supuesto filósofo abstenerse de tomar partido frente a los agónicos conflictos de su tiempo y refugiarse en la estéril tranquilidad de su prescindencia axiológica. Como bien lo anotaban Marx y Engels en *La Sagrada Familia*, por este camino la filosofía degenera en “la expresión abstracta y trascendente del estado de cosas existente”.

El problema es que la filosofía política no puede, sin traicionar su propia identidad, prescindir de enjuiciar a la realidad mientras eleva sus ojos al cielo para meditar sobre vaporosas entelequias. Los principales autores de la historia de la teoría política elaboraron modelos de la buena sociedad a partir de los cuales valoraron positiva o negativamente a la sociedad y las instituciones políticas de su tiempo. Algunos de ellos también se las ingeniaron para proponer un camino para acercarse a tales ideales. Al renunciar a esta vocación utópica, palabra cuyo noble y bello significado es imprescindible rescatar sin más demoras, la filosofía política entró en crisis. Horkheimer y Adorno comentan a propósito de la filosofía algo que es pertinente a nuestro tema, a saber: que “las metamorfosis de la crítica en aprobación no dejan inmune ni siquiera el contenido teórico, cuya verdad se volatiliza” (Horkheimer y Adorno, 8). La complaciente función que desempeña la filosofía política convencional es el seguro pasaporte hacia su obsolescencia, y pocas concepciones teóricas aparecen tan dotadas como el marxismo para impedir este lamentable desenlace.

II

Veamos brevemente cuáles son algunas de las manifestaciones de esta crisis. En principio, llama la atención el hecho paradójico de que la misma sobreviene en medio de un notable renacimiento de la filosofía política: cátedras que se abren por doquier, seminarios y conferencias organizados en los más apartados rincones del planeta; revistas dedicadas al tema y publicadas en los cinco continentes; obras enteras de los clásicos en la Internet, y junto a ellas una impresionante parafernalia de informaciones, referencias bibliográficas, anuncios y convocatorias de todo tipo. Estos indicios hablan de una notable recuperación en relación a la postración imperante hasta finales de los sesenta, cuando la filosofía política era poco menos que una especialización languideciente en los departamentos de ciencia política, totalmente poseídos entonces por la fiebre conductista. Poco antes Peter Laslett había incurrido en el error, tan frecuente en las ciencias sociales, de extender un prematuro certificado de defunción al afirmar que “en la actualidad la filosofía política está muerta” (Laslett, viii). Para esa misma época David Easton ya había oficiado un rito igualmente temerario al exorcizar de la disciplina a dos conceptos, poder y estado, que según él por largo tiempo habían ofuscado la clara visión de los procesos políticos, y al proponer el reemplazo de la anacrónica filosofía política por su concepción sistémica y la epistemología del conductismo (Easton, 106). Los acontecimientos posteriores demostraron por enésima vez que quienes adoptan tales actitudes suelen pagar un precio muy caro por sus osadías. A los pocos años la filosofía política experimentaría el extraordinario renacimiento ya apuntado y todas esas apocalípticas predicciones se convirtieron en cómicas anécdotas de la vida académica. ¿Quién se acuerda hoy de la *systems theory*?

No es nuestro objetivo adentrarnos en el examen de las causas que explican el actual reverdecer de la teoría política. Otros trabajos han emprendido tal tarea y a ellos nos remitimos (Held, 1-21; Parekh, 5-22). Digamos tan sólo que, una vez que se hubo agotado el impulso de la “revolución conductista”, la enorme frustración producida por este penoso desenlace abrió el camino para el retorno de la filosofía política. Factores concurrentes al mismo fueron la progresiva ruptura del “consenso sobre los fundamentales” construido en los dorados años del capitalismo keynesiano de posguerra y el concomitante resurgimiento del conflicto de clases en las sociedades occidentales. La Guerra de Vietnam, las luchas por la liberación nacional en el Tercer Mundo y el florecimiento de nuevos antagonismos y movimientos sociales en los capitalismo avanzados, entre los que sobresale el Mayo francés desempeñaron también un papel sumamente importante en la demolición del conductismo y la preparación de un nuevo clima intelectual conducente al renacimiento de la teoría

política. La creciente insatisfacción ante el “cientificismo” y su fundamento filosófico, el rígido paradigma del positivismo lógico, hizo también lo suyo al socavar ya no desde las humanidades sino desde las propias ciencias “duras” las hasta entonces inmovibles certezas de la “ciencia normal”. Por último, sería injusto silenciar el hecho de que esta reanimación de la tradición filosófico-política de Occidente fue también impulsada por la creciente influencia adquirida por el marxismo y distintas variantes del pensamiento crítico vinculadas al mismo desde los años sesenta, especialmente en Europa Occidental, América Latina, y en menor medida en los Estados Unidos.

Sin embargo, es necesario evitar la tentación de caer en actitudes triunfalistas. ¿Por qué? Porque todo este impresionante resurgimiento de la filosofía política ha dado origen a una producción teórica crecientemente divorciada de la situación histórica concreta que prevalece en la escena contemporánea, dando lugar a una tan notable como ominosa disyunción entre sociedad y filosofía política. Por esta vía ésta última se convierte, en sus orientaciones hoy predominantes, en una suerte de “neoescolástica” tan retrógrada y despegada del mundo real como aquella contra la cual combatieran con denuedo Maquiavelo y Hobbes. En su desprecio por el mundo “realmente existente”, la filosofía política corre el riesgo de convertirse en una mala metafísica y en una complaciente ideología al servicio del capital.

Revisemos por ejemplo el índice de los últimos diez años de *Political Theory*, sin duda un canal privilegiado para la expresión del *mainstream* de la filosofía política. En ella, así como en publicaciones similares, encontraremos un sinfín de artículos sobre las múltiples vicisitudes de las identidades sociales, los problemas de la “indecidibilidad” de las estructuras, el papel del discurso en la constitución de los sujetos sociales, la política como una comunidad irónica, el papel de los juegos de lenguaje en la vida política, la cuestión de las “redescripciones pragmáticas”, el asunto de la “realidad como simulacro”, etc. Un dato sintomático: entre febrero de 1988 y diciembre de 1997, *Political Theory* le dedicó más atención a explorar los problemas políticos tematizados en el pensamiento de Arendt, Foucault, Heidegger y Habermas que a los que animaron las reflexiones de autores tales como Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel, Marx y Gramsci, mientras que Karl Schmitt ocupaba una situación intermedia.

No negamos la importancia de la mayoría de los autores preferidos por los editores de *Political Theory* ni la relevancia de algunos de sus temas favoritos. Con todo, hay un par de comentarios que nos parecen imprescindibles. En primer lugar, para expresar que nos resulta incomprensible y preocupante la presencia de Heidegger y Schmitt en esta lista, dos intelectuales que fueron simultáneamente encumbrados personajes del régimen Nazi: el primero como Rector de la Universidad de Friburgo, el segundo como uno de sus más influyentes juristas. Heidegger, por ejemplo, no encontró obstáculo lógico o ético alguno en su abstrusa y barroca filosofía para exaltar “la profunda verdad y grandeza” del movimiento Nazi (Norris, 1990: p. 226). La crítica de Theodor W. Adorno a la filosofía heideggeriana – “fascista hasta en sus más profundos componentes” – es acertada, y no se fundamenta en las ocasionales manifestaciones políticas de Heidegger en favor del régimen sino en algo mucho más de fondo: la afinidad electiva entre su mistificada ontología del Ser y la retórica Nazi sobre el “espíritu nacional” (Norris, 1990: p. 230). Sobre este punto se nos ocurre que una breve comparación entre Jorge Luis Borges y Heidegger puede ser ilustrativa: el escritor argentino también incurrió en aberrantes extravagancias, tales como manifestar su apoyo a Pinochet o a los militares argentinos. Pero, a diferencia de Heidegger, en el universo exuberante y laberíntico de sus ideas no existe un “núcleo duro” fascista o tendencialmente fascista. Por el contrario, podría afirmarse más bien que lo que se encuentra en el fondo del mismo es una crítica corrosiva y biliosa – que sintetiza elementos discursivos de diverso origen: anarquistas, socialistas y liberales – hacia las ideas-fuerza del fascismo, tales como orden, jerarquía, autoridad y verticalismo, para no citar sino algunas. En síntesis: tanto los reiterados exabruptos políticos proferidos por Heidegger como las tenebrosas afinidades de su sistema teórico con la ideología del nazismo, arrojan espesas sombras de dudas acerca de los méritos de su sobrevaluado sistema filosófico y sobre la sobriedad de quienes en nuestros días acuden a sus enseñanzas en busca de inspiración y nuevas perspectivas para repensar la política.

Schmitt, por su parte, desarrolló un sistema teórico que no por casualidad tiene fuerte reminiscencias nazis: la importancia del *führerprinzip* y la radical reducción de la política al acto de fuerza corporizado en la diada “amigo-enemigo”. Un régimen autocrático apenas disimulado por las instituciones de una democracia fuertemente plebiscitaria y hostil a todo lo que huelga a soberanía popular, y una burda simplificación de la política, ahora concebida, recorriendo el camino inverso al de von Clausewitz, como la continuación de la guerra por otros medios, con lo cual toda la problemática gramsciana de la hegemonía y la complejidad misma de la política quedan irremisiblemente canceladas: éstos son los legados más significativos que deja la obra del jurista alemán. A diferencia de Heidegger, cuyo apoyo al régimen se fue entibiando con el paso del tiempo, la admiración de Schmitt por el nacional socialismo y por la concepción de la política que éste representaba se mantuvo prácticamente inalterable con el paso del tiempo. Por eso mismo su “rescate” por intelectuales y pensadores encuadrados en las filas de un desorientado progresismo – postmarxistas, postmodernos, reduccionistas discursivos, etc. – resulta tan inexplicable como el innecesario predicamento que ha adquirido en los últimos tiempos la obra de Heidegger.

Bien distinta es la situación que plantean los otros autores de la lista de los favoritos de *Political Theory*. Más allá de las críticas que puedan merecer sus aportes, los análisis de Arendt sobre el totalitarismo y las condiciones de la vida republicana, los de Foucault sobre la omnipresencia microscópica del poder, y las preocupaciones habermasianas en torno a la constitución de una esfera pública, son temas cuya pertinencia no requiere mayores justificaciones, especialmente si sus reflexiones superan cierta tendencia “aislacionista” y se articulan con el horizonte más amplio de problemas que caracterizan la escena contemporánea. Además, a diferencia de Heidegger y Schmitt, ninguno de los tres puede ser sospechado de simpatías con el fascismo o de una enfermiza admiración por ciertos componentes de su discurso. Con todo, la relevancia de la problemática arendtiana, foucaultiana o habermasiana se resiente considerablemente en la medida en que sus principales argumentos no toman en cuenta ciertas condiciones fundamentales del capitalismo de fin de siglo. Así, pensar la institucionalidad de la república, o la dilución microscópica del poder, o la arquitectura del espacio público, sin reparar en los vínculos estrechos que todo esto guarda con el hecho de que vivimos en un mundo donde la mitad de la humanidad debe sobrevivir con poco más de un dólar por día; o que el trabajo infantil bajo un régimen de servidumbre supera con creces el número total de esclavos existentes durante el apogeo de la esclavitud entre los siglos XVII y XVIII; donde algo más de la mitad de la población mundial carece de acceso a agua potable; o donde el medio ambiente y la naturaleza son agredidos de manera salvaje; donde el 20 % más rico del planeta es 73 veces más rico que el 20 % más pobre, no parece ser el camino más seguro para interpretar adecuadamente –¡ni hablemos de cambiar!– el mundo en que vivimos. Que la filosofía política discorra con displicencia ignorando estas lacerantes realidades sólo puede entenderse como un preocupante síntoma de su crisis.

Dicho lo anterior, una ojeada a los avatares sufridos por los principales filósofos políticos a lo largo de la historia es altamente aleccionadora, y permite extraer una conclusión: que el oficio del filósofo político fue, tradicionalmente, una actividad peligrosa. ¿Por qué? Porque ésta siempre floreció en tiempos de crisis, en los que tanto la reflexión profunda y apasionada sobre el presente como la búsqueda de nuevos horizontes históricos se convierten en prácticas sospechosas, cuando no abiertamente subversivas, para los poderes establecidos. “El búho de Minerva”, recordaba Hegel, “sólo despliega sus alas al anochecer”, metáfora ésta que remite brillantemente al hecho de que la teoría política avanza dificultosamente por detrás del sendero abierto por la azarosa marcha de la historia. Cuando ésta se interna en zonas turbulentas, la “fortuna” de quienes quieren reflexionar e intervenir sobre los avatares de su tiempo no siempre es serena y placentera. Repasemos si no la siguiente lista:

- 399 ac: Sócrates es condenado a beber la cicuta por la “justicia” de la democracia ateniense.
- 387 ac: Platón: la marcada inestabilidad política de Atenas lo obliga a buscar refugio en Siracusa. Disgustado con las ideas de Platón, el tirano Dionisio lo apresa y lo vende como esclavo.
- 323 ac: Aristóteles fue durante siete años tutor de Alejandro de Macedonia. En 325 AC el sobrino del filósofo es asesinado en Atenas. A la muerte de Alejandro surge un fuerte movimiento anti-macedónico, y amenazado de muerte, Aristóteles tuvo que huir. Un año después, la que muchos consideran la cabeza más luminosa del mundo antiguo moría en el exilio a los 62 años.
- 430: San Agustín muere en Hipona, en ese momento sitiada por los vándalos.
- 1274: Tomás de Aquino, introductor del pensamiento de Aristóteles en la Universidad de París (hasta entonces expresamente prohibido), muere en extrañas circunstancias mientras se dirigía de Nápoles a Lyon para asistir a un Concilio.
- 1512: Maquiavelo es encarcelado y sometido a tormentos a manos de la reacción oligárquico-clerical de los Médici. Recluido en su modesta vivienda en las afueras de Florencia, sobrevive en medio de fuertes penurias económicas hasta su deceso, en 1527.
- 1535: Tomás Moro muere decapitado en la Torre de Londres por orden de Enrique VIII al oponerse a la anulación del matrimonio del rey con Catalina de Aragón.
- 1666: exiliado en París durante once años, Tomás Hobbes debió huir de esta ciudad a su Inglaterra natal a causa de nuevas persecuciones políticas. En 1666 algunos obispos anglicanos solicitaron se le quemara en la hoguera por hereje y por sus críticas al escolasticismo. Pese a que la iniciativa no prosperó, a su muerte sus libros fueron quemados públicamente en el atrio de la Universidad de Oxford.
- 1632-1677: Baruch Spinoza, perseguido por su defensa del racionalismo. Expulsado de la sinagoga de Amsterdam. Amenazado, injuriado y humillado, terminó sus días en medio de la indignancia más absoluta.

No quisiéramos fatigar al lector trayendo a colación muchos otros casos más de teóricos políticos perseguidos y hostigados de múltiples maneras por los poderes de turno. Entre ellos sobresalen los casos de Jean-Jacques Rousseau, Tom Paine, Karl Marx, Friedrich Nietzsche y, en nuestro siglo, Antonio Gramsci y Walter Benjamin.

Por el contrario, en nuestros días la filosofía política ha dejado de ser una “afición peligrosa” para convertirse en una profesión respetable, rentable y confortable, y en no pocos casos, en un pasaporte a la riqueza y la fama. Veamos: ¿cuáles

son las probabilidades de que Jean Baudrillard, Ronald Dworkin, Jürgen Habermas, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Charles Taylor, Robert Nozick, John Rawls y Richard Rorty, por ejemplo, sean condenados por la justicia norteamericana o europea a beber la cicuta como a Sócrates, o a ser vendidos como esclavos (como Platón), o al destierro (como Aristóteles, Hobbes, Marx, Paine), o de que sean sometidos a persecuciones (como casi todos ellos), o que los encarcelen y torturen (Maquiavelo y Gramsci), los decapiten (como a Tomás Moro) o cual Santo Tomás de Aquino, mueran bajo misteriosas circunstancias? Ninguna. Todo lo contrario: no es improbable que varios de ellos terminen sus días siguiendo los pasos de Milton Friedman, quien con el apogeo del neoliberalismo, y habida cuenta de la extraordinaria utilidad de sus teorías para legitimar la reestructuración regresiva del capitalismo puesta en marcha a comienzos de los años ochenta, pasó de ser un excéntrico profesor de economía de la Universidad de Chicago a ser una celebridad mundial, cuyos libros se publicaron simultáneamente en una veintena de países constituyendo un acontecimiento editorial sólo comparable al que rodea el lanzamiento de un *best seller* de la literatura popular.

Corresponde preguntarse en consecuencia por las razones de esta distinta “fortuna” de los filósofos políticos contemporáneos. La respuesta parece meridianamente clara: al haber perdido por completo su filo crítico, la filosofía política se convirtió en una práctica teórica inofensiva que, con su falsa rigurosidad y la aparente sofisticación de sus argumentos, no hace otra cosa que plegarse al coro del *establishment* que saluda el advenimiento del “fin de la historia”. Un “fin” que debido a inescrutables contingencias habría encontrado al capitalismo y a la democracia liberal como sus rotundos y definitivos triunfadores.

La filosofía política se transforma así en un fecundo terreno para la atracción de espíritus otrora inquietos, que poco a poco pasan de la discusión sobre temas sustantivos –tránsito del feudalismo al capitalismo, la revolución burguesa y el socialismo, entre otros– a concentrar su atención en la sociedad ahora concebida como un texto interpretable a voluntad, en donde temas tales como la injusticia, la explotación y la opresión desaparecen por completo de la agenda intelectual. Doble función, pues, de la filosofía política en este momento de su decadencia: por un lado, generar discursos tendientes a reafirmar la hegemonía de las clases dominantes consagrando a la sociedad capitalista y a la democracia liberal como la culminación del proceso histórico, al neoliberalismo como la “única alternativa”, y al “pensamiento único” como el único pensamiento posible; por el otro, co-optar e integrar a la hegemonía del capital a intelectuales originariamente vinculados, en grados variables por cierto, a los partidos y organizaciones de las clases y capas subalternas, logrando de este modo una estratégica victoria en el campo ideológico. En consecuencia, no hacen falta mayores esfuerzos para percibir las connotaciones fuertemente conservadoras de la filosofía política en su versión convencional.

III

En todo caso, las causas de la deserción de los intelectuales del campo de la crítica y la revolución –¿una reversión de la “traición de los intelectuales” tematizada por Julien Benda en los años de la posguerra?– son muchas, y no pueden ser exploradas aquí. Baste con decir que la formidable hegemonía ideológico-política del neoliberalismo y el afianzamiento de la “sensibilidad posmoderna” se cuentan entre los principales factores, los cuales se combinaron para dar ímpetus a un talante “antiteórico” fuertemente instalado en las postrimerías del nuestro siglo. Todo esto tuvo el efecto de potenciar extraordinariamente la masiva capitulación ideológica de la gran mayoría de los intelectuales, un fenómeno que adquirió singular intensidad en América Latina.

Tal como lo hemos planteado anteriormente, en el clima ideológico actual dominado por la embriagante combinación del nihilismo posmoderno y tecnocratismo neoliberal ha estallado una abierta rebelión en contra de la teoría social y política, y muy especialmente de aquellas vertientes sospechosas de ser herederas de la gran tradición de la Ilustración (Boron, 1998 b). Obviamente, la filosofía política, al menos en su formato clásico, se convirtió en una de las víctimas predilectas de este nuevo *ethos* dominante: cualquier visión totalizadora (aún aquellas anteriores al Siglo de las Luces) es despreciada como un obsoleto “gran relato” o una ingenua búsqueda de la utopía de la “buena sociedad”, metas éstas que desafinan con estridencia en el coro dominado por el individualismo, el afán de lucro y el egoísmo más desenfrenado.

En la ciencia política, una disciplina que en los últimos treinta años ha estado crecientemente expuesta a la insalubre influencia de la economía neoclásica, y en fechas más recientes del posmodernismo en sus distintas variantes, la crisis teórica asumió la forma de una “huida hacia adelante” en pos de una nueva piedra filosofal: los microfundamentos de la acción social, que tendrían la virtud de revelar en su primigenia amalgama de egoísmo y racionalidad las claves profundas de la conducta humana. A partir de este “hallazgo”, toda referencia a circunstancias históricas, factores estructurales, instituciones políticas, contexto internacional o tradiciones culturales, fue interpretada como producto de una enfermiza nostalgia por un mundo que ya no existe, que ha estallado en una miríada de fragmentos que sólo han dejado en pie —triunfante y erguido en medio del derrumbe— el “hollywoodesco” héroe del “relato” neoliberal y posmoderno: el individuo.

La consecuencia de este lamentable extravío teórico ha sido la fenomenal incapacidad, tanto de la ciencia política de inspiración *behavioralista* como de la filosofía política convencional, para predecir acontecimientos tan extraordinarios como la caída de las “democracias populares” de Europa del Este (Przeworski, 1991: 1). Fracaso, conviene no olvidarlo, análogo en su magnitud e implicaciones a la ineptitud de la teoría económica neoclásica para anticipar algunos de los acontecimientos más conmocionantes de los últimos años: la crisis de la deuda en 1982, el *crack* bursátil de Wall Street en 1987, y las crisis del Tequila en 1994 y del Sudeste asiático en 1998. Pese a ello, en la ciencia política se continúa caminando alegremente al borde del abismo profundizando la asimilación del arsenal metodológico de la economía neoclásica – reflejada en el auge apabullante de las teorías de la “elección racional”– a la vez que se abandona velozmente a la tradición filosófico-política que, a diferencia de las corrientes de moda, siempre se caracterizó por su atención a los problemas fundamentales del orden social. No por casualidad la ciencia política ilustra en el universo de las ciencias sociales el caso más exitoso de “colonización” de una disciplina a manos de otra, vehiculizado en este caso por la abrumadora imposición de la metodología de la economía neoclásica como “paradigma” inapelable que establece la “cientificidad” de una práctica teórica. Ni en la sociología ni en la antropología o la historia los paradigmas de la “elección racional” y el “individualismo metodológico” han alcanzado el grado formidable de hegemonía que detentan en la ciencia política en sus más variadas especialidades con las consecuencias por todos conocidas: pérdida de relevancia de la reflexión teórica, creciente distanciamiento de la realidad política, esterilidad propositiva. El resultado: una ciencia política que muy poco tiene que decir sobre los problemas que realmente importan, y que se declara incapaz de alumbrar el camino en la búsqueda de la buena sociedad.

La crisis teórica a la que aludimos se potenció con la confluencia entre el neoliberalismo y el auge del posmodernismo como una forma de sensibilidad, o como un “sentido común” epocal. Frederick Jameson ha definido al posmodernismo como la “lógica cultural del capitalismo tardío”, y ha insistido en señalar la estrecha vinculación existente entre el posmodernismo como estilo de reflexión, canon estético y formas de sensibilidad, y la envolvente y vertiginosa dinámica del capitalismo globalizado (Jameson, 1991).

Ahora bien: lo que queremos señalar aquí es que las diversas teorías que se construyen a partir de las premisas del posmodernismo comparten ciertos supuestos básicos situados en las antípodas de los que animan la tradición de la filosofía política, comenzando por un visceral rechazo a nociones tales como “verdad”, “razón” y “ciencia” (Torres y Morrow, 413). Estos conceptos fueron y aún son, en su formulación tradicional, objeto merecido de una crítica radical por parte del pensamiento marxista al desenmascarar sus límites y sus articulaciones con la ideología dominante. En el racionalismo que prevaleciera desde los albores del Iluminismo, y que luego habría de ser mortalmente atacado por la obra de Marx, Freud y en menor medida Nietzsche, los tres conceptos aludían a realidades eternas e incommovibles, situadas más allá de las luchas sociales y de los intereses de las clases en conflicto. En la apoteosis positivista de la Ilustración, “Verdad”, “Razón” y “Ciencia” se escribían así, con mayúsculas, denotando de este modo la supuesta supratemporalidad de fenómenos a los cuales se les atribuía rasgos metasociales. Fue precisamente Marx el primero en socavar irremediamente los cimientos del credo iluminista al instalar la sospecha en contra del optimismo de la Ilustración, desnudando la naturaleza histórico-social de la mencionada trilogía y proponiendo una novedosa epistemología que rechazaba el absolutismo racionalista sin por eso caer en las trampas del relativismo. Si un sentido tiene la obra de la Escuela de Frankfurt, es precisamente el de haber transitado y profundizado por el camino abierto por la crítica marxiana, desmitificando la “Razón” del Iluminismo y poniendo al desnudo las contradicciones que se desatarían apocalípticamente en nuestro siglo durante el nazismo. Es por eso que nos parece oportuno aclarar que el sentido asignado en este trabajo a las voces “verdad”, “razón” y “ciencia” para nada remite al consenso establecido por la dominante filosofía anglosajona en relación a estos temas, y sobre cuyas insanables limitaciones no habremos de ocuparnos aquí.

Habría que agregar a lo anterior que el así llamado “giro lingüístico” que en buena medida ha “colonizado” a las ciencias sociales, remata en una concepción producto de la cual los hombres y mujeres históricamente situados se difuminan en espectrales figuras que habitan en “textos” de diferentes tipos, constituyendo su gaseosa identidad como producto del influjo de una miríada de signos y símbolos heteróclitos. Dado que estos textos contienen paradojas y contradicciones varias, nos enfrentamos al hecho de que su “verdad” es indefinible. La extrema versatilidad de los mismos contribuye a generar un sinfín de interpretaciones acerca de cuya “pertinencia” o “verdad” nada podemos decidir. Es bien conocida la argumentación de Umberto Eco en relación a los absurdos a los cuales se puede llegar a partir de la ilimitada capacidad interpretativa que Richard Rorty confiere al sujeto que descifra el texto. En su polémica con el filósofo norteamericano, Eco sostuvo que luego de haber leído con mucha atención los Evangelios llegó a la conclusión de que lo que las Sagradas Escrituras indicaban unívocamente era que alguien como Rorty merecía ser sometido al fuego purificador de la hoguera. La capitulación del posmodernismo ante todo criterio de verdad y coherencia no dejó a Rorty otro camino que aceptar la humorada del novelista y semiólogo italiano, quien de este modo puso admirablemente sobre la mesa las inconsistencias del “universo ilimitado de lecturas textuales” propuesto por los filósofos posmodernos. Es innecesario insistir en demasía sobre el hecho de que el radical ataque del posmodernismo a la noción misma de verdad, y no sólo a la versión ingenua del racionalismo, comporta una crítica devastadora a toda concepción de la filosofía no sólo como un saber comprometido con la búsqueda de la verdad,

el sentido, la realidad o cualesquiera clase de propósito ético como la buena vida, la felicidad o la libertad, sino que, de manera más terminante aún, con la propuesta de una filosofía como arma al servicio de la transformación histórica de las sociedades capitalistas. Marx no estaba interesado en producir la “verdad” del capitalismo para satisfacer una mera curiosidad intelectual. Lo movilizaba la urgente necesidad de trascenderlo como régimen social de producción, para lo cual previamente era necesario contar con una descripción y un análisis riguroso de su estructura, funcionamiento y lógica de desenvolvimiento histórico. En lugar de esto, las distintas corrientes que animan al nihilismo posmoderno proponen metas mucho menos inquietantes, que para nada pueden conmover la placidez del quehacer de la filosofía política en nuestros días: el “pragmatismo conversacionalista” de Rorty, la “paralogía” de Lyotard, las nietzchianas “genealogías” de Foucault, la “democracia radicalizada y plural” de Laclau y Mouffe, y no sin cierto esfuerzo, la “deconstrucción” derridiana (Ford, 292). Claro está que en este heteróclito conjunto de autores habría que trazar una distinción entre quienes proclaman la necesidad de alejarse cuanto antes de Marx, renegando escandalosamente de sus antiguas convicciones, y quienes como Derrida, por ejemplo, partiendo desde posiciones antagónicas a la del marxismo reconocen la necesidad de ir a su encuentro e iniciar un diálogo con él (Derrida, 1994).

Es precisamente por esto que Christopher Norris señaló con acierto que, en su apoteosis, el posmodernismo termina instaurando “una indiferencia terminal con respecto a los asuntos de verdad y falsedad” (Norris, 29). Lo real pasa a ser concebido como un gigantesco y caleidoscópico “simulacro” que torna fútil y estúpido cualquier intento de pretender establecer aquello que Nicolás Maquiavelo, sin la menor duda un orgulloso hombre de la “modernidad”, llamaba la *verità effettuale delle cose*, es decir, la verdad efectiva de las cosas. Las fronteras que delimitan la realidad de la fantasía, así como las que separan la ficción de lo efectivamente existente, se desvanecieron por completo con la marea posmodernista. Para la sensibilidad posmoderna, en cambio, la realidad no es otra cosa que una infinita combinatoria de juegos de lenguaje, una descontrolada proliferación de signos sin referentes ni agentes, y un cúmulo de inquebrantables ilusiones, resistentes a cualquier teoría crítica empeñada en develar sus contenidos mistificadores y fetichizantes. Como bien observa Norris, la obra de Jean Baudrillard llevó hasta sus últimas consecuencias el irracionalismo posmoderno: “no nos es posible saber” si realmente la Guerra del Golfo tuvo lugar o no, decía Baudrillard mientras las bombas norteamericanas llovían sobre Bagdad (Norris, 29). La consecuencia de esta postura es que la realidad se convierte en un “fenómeno puramente discursivo, un producto de los variados códigos, convenciones, juegos de lenguaje o sistemas significantes que proporcionan los únicos medios de interpretar la experiencia desde una perspectiva sociocultural dada” (Norris, 21).

Si razonamientos como éstos –“ocurrencias” más que “ideas”, para utilizar la apropiada distinción frecuentemente empleada por Octavio Paz– significan un ataque a mansalva a la misma noción de la verdad, y por extensión a la de teoría y ciencia, el ensañamiento posmoderno con la herencia de la Ilustración no se limita sólo a esto. Igual suerte corre la noción de “historia”, y junto con ella, a juicio de Ford, las de “causalidad, continuidad lineal, unidad narrativa, orígenes y fines”. También aquí la distinción entre realidad y ficción histórica queda completamente borrada, y la primera puede ser cualquiera del infinito número de juegos de lenguaje posibles (Ford, 292; Norris, 29). Va de suyo que estas nuevas posturas no son tan sólo el resultado de puras rencillas epistemológicas, como a veces se pretende argumentar. Por el contrario, llevan en su frente la indeleble marca de la política. Aún el observador más inexperto no dejaría de advertir la funcionalidad de ciertos planteamientos posmodernos para el conglomerado de monopolios que domina la economía mundial: los mercados son máquinas impersonales en donde no existen clases dominantes, y las diversas formas de opresión y explotación son sólo construcciones retóricas de los irreductibles enemigos del progreso y la civilización. Tal como lo planteara Hayek en su incondicional apología de la sociedad de mercado, a nadie hay que responsabilizar por las desventuras e infortunios propios de la posición que nos ha asignado la lotería de la vida (Hayek, p. 31 y ss.).

IV

La “sensibilidad posmoderna” ha dado lugar a la coagulación de un “clima cultural” cuyo desprecio y hostilidad hacia la reflexión filosófico-política no son difíciles de identificar. Dentro del vasto conglomerado que constituye la cultura posmoderna en nuestra región quisiéramos subrayar, siguiendo las penetrantes observaciones de Martín Hopenhayn, aquellas dos que nos parecen más pertinentes en relación a nuestro tema (Hopenhayn, 1994). La primera es la radical resignificación de la existencia personal alentada por el posmodernismo: aquella adquiere ahora sentido a partir de una suma de “pequeñas razones” –el crecimiento personal, el pragmatismo político, la promoción profesional, las transgresiones morales, la exaltación de la importancia de las formas y el estilo, etc.–, que vinieron tardía y muy imperfectamente a sustituir a la perdida “razón total” que guiaba la vigilia y el sueño de los revolucionarios sesenta. El resultado ha sido una notable revalorización del individualismo (otrora una actitud en el mejor de los casos sospechosa, cuando no abiertamente repugnante) y el desprestigio de todo lo que “huela” a colectivismo (partidos, sindicatos, movimientos sociales). También, el abandono de reglas elementales de coherencia personal en materia de valores y sentidos y su sustitución por la exaltación de los aspectos formales, el diseño y el estilo. (Hopenhayn, p. 19)

En segundo lugar, según nuestro autor, la desaparición del “estado terminal” prefigurado por la revolución ha instalado el “adhoquismo” y una vertiginosa provisoriedad que exigen la constante readecuación de los objetivos e instrumentos de la acción individual y colectiva a los cambiantes vientos de la coyuntura. Las consecuencias políticas de este cambio cultural no podían ser más perniciosas: por una parte, una perversa transformación de las estrategias, que de ser medios para el logro de un fin noble y glorioso se transforman en fines en sí mismas, todo lo cual remata en la práctica renuncia a pensar siquiera – ¡no digamos construir!– una sociedad diferente. Por la otra, la instauración de una suerte de “imperio de lo efímero”, parafraseando a Lipovetsky, con el consiguiente auge del “cortoplacismo” que en la esfera política remata en la metamorfosis de las formas, de lo táctico y lo estratégico, de los estilos y de lo discursivo, monstruosamente reconvertidos en fines autonomizados por completo de cualquier utopía, o, en términos menos exigentes, de cualquier ideal mínimamente trascendente. “Si con la imagen de la revolución las acciones podían inscribirse sobre un horizonte claro y distinto, sin esa imagen la visión tiende a conformarse con el corto plazo, el cambio mínimo, la reversión intersticial” (Hopenhayn, p. 19).

Como bien reconoce Hopenhayn, la cultura del posmodernismo hace que la mera indagación acerca del sentido y los ejes de la historia se torne prácticamente imposible de formular sin cuestionar de raíz los fundamentos mismos de la cultura dominante. Ya no se trata de discutir la validez, alcance o viabilidad política de una propuesta revolucionaria o genuinamente reformista. Es mucho más grave: en el posmodernismo concebido como la “lógica cultural del capitalismo tardío”, no hay lugar en el espacio simbólico para pensar en una historia con sentido o cuyo desarrollo transite sobre ciertos ejes ordenadores que permitan diferenciar entre alternativas (Jameson, 1991). De ahí la extraordinaria importancia, tanto teórica como práctica que asumen en los tiempos actuales la lucha ideológica y el desarrollo de una “contrahegemonía” gramsciana que desarme los mecanismos de la dominación simbólico-cultural exitosamente instalados por las clases dominantes en esta fase de reestructuración neoliberal y reaccionaria del capitalismo. Sin la mediación de dicha operación no existen posibilidades de una reflexión teórica rigurosa y profunda que permita comprender los rasgos específicos e idiosincráticos del capitalismo de fin de siglo y las ciencias sociales: la ciencia política, la economía, la sociología, etc., involucionan hasta convertirse en una engañosa regurgitación de los lugares comunes de la ideología dominante, en fórmulas legitimizantes –vía un saber pretendidamente “científico y neutral”– del *status quo*, precisamente en un período en el cual las injusticias sociales y la explotación clasista han superado los límites alcanzados en las etapas más crueles y salvajes de la historia del capital. Obviamente, la reconstrucción de una teoría crítica, en la cual, como ya dijéramos, el marxismo ocupa un lugar privilegiado– es una condición necesaria, si bien no suficiente, para el desarrollo de una praxis política transformadora. Desde sus escritos juveniles Marx se esmeró por subrayar la productividad histórica del vínculo teoría/praxis, y sus numerosas observaciones empíricas al respecto son más válidas hoy que ayer. La construcción político-intelectual de la contra-hegemonía es imprescindible no sólo para una correcta comprensión del mundo, sin la cual no se lo podrá cambiar, sino también para su necesaria transformación. El pertinaz avance del capitalismo hacia su desenlace bárbaro imprime al proceso de recuperación teórica de la filosofía política una urgencia y una trascendencia excepcionales.

El argumento precedente implica también rechazar el supuesto, común entre los intelectuales representativos de la “sensibilidad posmoderna”, de que dicha cultura constituya una “etapa superior” e irreversible destinada, *ad usum* Fukuyama, a “eternizarse” junto con el capitalismo y la democracia liberal. Nada autoriza a pensar que la coagulación de los elementos que han cristalizado en la cultura posmoderna pueda permanecer incólume hasta el fin de los tiempos. Se trata de una época especial, transitoria como todas las demás, de un modo de producción históricamente determinado y sujeto a una dialéctica incesante de contradicciones, cuyo resultado no puede ser otro que una transformación radical del sistema. Llegados a este punto conviene recordar la sabia advertencia de Engels cuando decía que había que cuidarse de “convertir nuestra impaciencia en un argumento teórico”: el reconocimiento de la creatividad del “viejo topo” de la dialéctica histórica y la actualización de la historicidad y la finitud del capitalismo no pueden dar lugar a planteamientos milenaristas que lleven a esperar el “desenlace decisivo” de la noche a la mañana, como sueñan algunas sectas de la izquierda. La descomposición y crisis final del capitalismo como sistema histórico-universal y su reemplazo superador será un proceso largo, violento y pletórico de marchas y contramarchas. Lo importante, como decía Galileo, es que ya se encuentra en movimiento: *Eppur si muove!*

Por lo tanto, cualquier tentativa de interpretar la problemática integral de nuestra época dando las espaldas al proceso histórico está condenada a convertirse en un artefacto retórico al servicio de la ideología dominante. Por otra parte, es preciso tener en cuenta que aún cuando la pareja “neoliberalismo/posmodernismo” haya logrado establecer en el capitalismo de fin de siglo una hegemonía ideológica sin precedentes, ésta dista mucho de ser completa y de someter a sus dictados a las distintas clases, sectores y grupos sociales por igual. El grado desigual de esta penetración ideológica es inocultable, y el espacio potencial que se encuentra disponible para una crítica radical no debería ser subestimado. Una filosofía política reconciliada con el pensamiento crítico podría cumplir un papel muy importante en este sentido.

Recapitulando: no hace falta insistir demasiado sobre el “conservadurismo” del clima de opinión predominante. Es evidente que el ataque del nihilismo e irracionalismo posmodernos a las fuentes mismas de la filosofía política culmina en el

liso y llano renunciando a toda pretensión de desarrollar una teoría científica de lo social. Quienes adhieren a esta perspectiva, cuyas connotaciones conformistas y conservadoras no pueden pasar inadvertidas para nadie, suelen refugiarse en un solipsismo metafísico que se desentiende por completo de la misión de interpretar críticamente al mundo, y con más énfasis todavía, de cambiarlo. La famosa “Tesis Onceava” de Marx queda así archivada hasta nuevo aviso, y la filosofía política se convierte en un saber esotérico, inofensivo e irrelevante. Chantal Mouffe ilustra esta capitulación de la filosofía política con palabras que no tienen desperdicio:

“Por eso, cuando hablo de filosofía política ... siempre insisto en que lo que estoy tratando de hacer es una filosofía posmetafísica. También podría llamarla una filosofía política ‘debole’, para retomar la expresión de Vattimo. Es justamente pensar qué queda del proyecto de la filosofía política una vez que se acepta realmente la contingencia, cuando se acepta situarse en un campo posmetafísico. ... Una filosofía política posmetafísica ... consiste en formular argumentos, formular vocabularios que van a permitir argumentar en torno a la libertad, en torno a la igualdad, en torno a la justicia. ... Lo que debe ser abandonado completamente es la problemática de Leo Strauss acerca de la definición del buen régimen; eso es el tipo de pregunta que una filosofía posmetafísica rechaza” (Attili, pp. 146-147).

La modesta y fragmentaria misión de la filosofía política sería elaborar discursos y acuñar vocabularios que nos permitan “argumentar” en torno a la libertad, la igualdad y la justicia. Pero, eso sí, se trata solamente de “argumentar”: ni plantear una crítica al orden social existente ni, menos todavía, proponer unas vías de superación para salir del lamentable estado de cosas en que nos debatimos. Y además, dichas argumentaciones sólo serán bienvenidas a condición de que las mismas sean por completo indiferentes ante cualquier noción de “buena sociedad” y se abstengan de incurrir en cuestionamientos a la “anti-utopía” realmente existente. Es decir, a condición de que tan oportunos razonamientos sobre la libertad, la igualdad y la justicia sean discursos intrascendentes o bellas palabras que dulcifiquen las condiciones imperantes en el capitalismo de fin de siglo. ¿Argumentaciones o divagaciones?

V

Llegados a este punto cabría preguntarnos: ¿qué puede ofrecer el marxismo a la filosofía política? La respuesta debería, a nuestro juicio, orientarse en tres direcciones: (a) una visión de la totalidad; (b) una visión de la complejidad e historicidad de lo social; (c) una perspectiva acerca de la relación entre teoría y praxis.

(a) En lo tocante a la visión de la totalidad, es conveniente recordar las observaciones que Gyorg Lukács —en su célebre *Historia y Conciencia de Clase*— hiciera a propósito de su crítica a la fragmentación y reificación de las relaciones sociales en la ideología burguesa. El fetichismo característico de la sociedad capitalista tuvo como resultado, en el plano teórico, la construcción de la economía, la política, la cultura y la sociedad como si se tratara de otras tantas esferas separadas y distintas de la vida social, cada una reclamando un saber propio y específico e independiente de los demás. En contra de esta operación, sostiene Lukács, “la dialéctica afirma la unidad concreta del todo”, lo cual no significa, sin embargo, hacer *tabula rasa* con sus componentes o reducir “sus varios elementos a una uniformidad indiferenciada, a la identidad” (Lukács, 1971: 6-12). Esta idea es naturalmente una de las premisas centrales del método de análisis de Marx, y fue claramente planteada por éste en su famosa *Introducción de 1857* a los *Grundrisse*: “lo concreto es lo concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto unidad de lo diverso” (Marx, 1973: 101). No se trata, en consecuencia, de suprimir o negar la existencia de “lo diverso”, sino de hallar los términos exactos de su relación con la totalidad. En un balance reciente de la situación de la teoría política, David Held lo decía con total claridad: parecería que conocemos más de las partes y menos del todo, “y corremos el riesgo de conocer muy poco aún acerca de las partes porque sus contextos y condiciones de existencia en el todo están eclipsadas de nuestra mirada” (Held, 4). Está en lo cierto Lukács cuando afirma que los determinantes sociales y los elementos en operación en cualquier formación social concreta son muchos, pero la independencia y autonomía que aparentan tener es una ilusión puesto que todos se encuentran dialécticamente relacionados entre sí. De ahí que nuestro autor concluya que tales elementos “sólo pueden ser adecuadamente pensados como los aspectos dinámicos y dialécticos de un todo igualmente dinámico y dialéctico” (Lukács, 12-13).

Es necesario, por lo tanto, adoptar una metodología que habilite al observador para producir una reconstrucción teórica de la totalidad socio-histórica. Este método, sin embargo, nada tiene que ver con el monocausalismo o el reduccionismo economicistas, puesto que como bien lo recuerda nuevamente Lukács:

“No es la primacía de los motivos económicos en la explicación histórica lo que constituye la diferencia decisiva entre el marxismo y el pensamiento burgués sino el punto de vista de la totalidad. ... La separación capitalista del productor y el proceso total de la producción, la división del proceso de trabajo en partes a expensas de la humanidad individual del trabajador, la atomización de la sociedad en individuos que deben producir continuamente, día y noche, tienen que tener una profunda influencia sobre el pensamiento, la ciencia y la filosofía del capitalismo” (Lukács, 27).

La visión marxista de la totalidad, claro está, es bien distinta de la imaginada por los teóricos posmodernos, que la conciben como un archipiélago de fragmentos inconexos y contingentes que desafía toda posibilidad de representación intelectual. Tal visión hipostasiada de la totalidad hace que ésta se volatilice bajo la forma de un “sistema” tan omnipresente y todopoderoso que se torna invisible ante los ojos de los humanos e incólume a cualquier proyecto de transformación. No sólo eso: como bien lo anota Terry Eagleton, “(H)ay una débil frontera entre plantear que la totalidad es excelsamente irrepresentable y asegurar que no existe”, tránsito que los teóricos posmodernos hicieron sin mayores escrúpulos (Eagleton, 23).

El concepto de totalidad que requiere no sólo la filosofía política sino también el programa más ambicioso de reconstrucción de la ciencia social, nada tiene pues en común con aquellas formulaciones que la interpretan desde perspectivas “holistas” u organicistas que, como observara Kosik, “hipostasian el todo sobre las partes, y efectúan la mitologización del todo”. Este autor observó con razón que “la totalidad sin contradicciones es vacía e inerte y las contradicciones fuera de la totalidad son formales y arbitrarias”; que la totalidad se diluye en una abstracción metafísica si no considera simultáneamente a “la base y la superestructura” en su recíprocas relaciones, en su movimiento y desarrollo; y finalmente, si no se tiene en cuenta que son los hombres y mujeres “como sujetos históricos reales” quienes crean en el proceso de producción y reproducción social tanto la base como la superestructura, construyen la realidad social, las instituciones y las ideas de su tiempo, y que en esta creación de la realidad social los sujetos se crean a sí mismos como seres históricos y sociales (Kosik, 74).

Como se comprenderá, de lo anterior se desprende una conclusión contundente: si la filosofía política tiene algún futuro, si ha de sobrevivir a la barbarie del reduccionismo y la fragmentación características del neoliberalismo o al nihilismo conservador del posmodernismo, disfrazado de “progresismo” en algunas de sus variantes, tal empresa sólo será posible siempre y cuando se reconstituya siguiendo los lineamientos epistemológicos que son distintivos e idiosincrásicos de la tradición marxista y que no se encuentran, en su conjunto, reunidos en ningún otro cuerpo teórico: su énfasis simultáneo en la totalidad y en la historicidad; en las estructuras y en los sujetos hacedores de la historia; en la vida material y en el inconmensurable universo de la cultura y la ideología; en el espíritu científico y en la voluntad transformadora; en la crítica y la utopía. Es precisamente por esto que la contribución del marxismo a la filosofía política es irremplazable.

(b) en relación a la visión de la complejidad e historicidad de lo social que provee el marxismo, es más que nunca necesaria en situaciones como la actual, cuando el “clima cultural” de la época es propenso a simplificaciones y reduccionismos de todo tipo. Es importante subrayar el hecho de que este tipo de operaciones ha sido tradicionalmente facilitado por la extraordinaria penetración del positivismo en la filosofía y en la práctica de las así llamadas “ciencias duras”. Sin embargo, tal como muy bien lo observa el *Informe Gulbenkian*, los nuevos desarrollos en dichas ciencias, cuyo método las ciencias sociales trataron arduamente de emular bajo la hegemonía del positivismo, produjeron un radical cuestionamiento de los supuestos fundamentales que guiaban la labor científica hasta ese entonces. En efecto, las nuevas tendencias imperantes

“han subrayado la no-linealidad sobre la linealidad, la complejidad sobre la simplificación y la imposibilidad de remover al observador del proceso de medición y ... la superioridad de las interpretaciones cualitativas sobre la precisión de los análisis cuantitativos” (Gulbenkian, 61).

Estas nuevas orientaciones del pensamiento científico más avanzado no hacen sino confirmar la validez de algunos de los planteamientos metodológicos centrales del materialismo histórico, tradicionalmente negados por el *mainstream* de las ciencias sociales y que ahora, por una vía insólita, recobran una inesperada actualidad. En efecto, la crítica a la linealidad de la lógica positivista, a la simplificación de los análisis tradicionales que reducían la enorme complejidad de las formaciones sociales a unas pocas variables cuantitativamente definidas y mensuradas, a la insensata pretensión empirista –compartida por la misma sociología comprensiva de Max Weber– de la “neutralidad valorativa” de un observador completamente separado del objeto de estudio, y por último, la insistencia clásica del marxismo en el sentido de procurar una interpretación cualitativa de la complejidad que superase las visiones meramente cuantitativistas y pseudo-exactas del saber convencional, han sido algunos de los rasgos distintivos de la crítica que el marxismo ha venido efectuando a la tradición positivista en las ciencias sociales desde sus orígenes. Conviene, por lo tanto, tomar nota de esta tardía pero merecida reivindicación.

En este sentido debería celebrarse también la favorable recepción que ha tenido la insistencia de Ilya Prigogine, uno de los redactores del *Informe Gulbenkian*, al señalar el carácter abierto y no pre-determinado de la historia. Su reclamo es un útil recordatorio para los dogmáticos de distinto signo: tanto para los que desde una postura supuestamente marxista –en realidad anti-marxista y no dialéctica– creen en lo inexorable de la revolución y el advenimiento del socialismo, como para los que con el mismo empecinamiento celebran “el fin de la historia” y el triunfo de los mercados y la democracia liberal. Lamentablemente, el empeño que muchos “posmarxistas” ponen en criticar al reduccionismo economicista y el determinismo no parece demasiado ecuánime: mientras se ensañan destruyendo con arrogancia al “hombre de paja” marxista construido por ellos mismos –en realidad, un indigesto cocktail de stalinismo y “segundainternacionalismo”–, su filo crítico y la

mordacidad de sus comentarios se diluyen por completo a la hora de enfilear los cañones de su crítica al fundamentalismo neoliberal y el hiper-determinismo que caracteriza al “pensamiento único”.

Según el marxismo la historia implica la sucesiva constitución de coyunturas. Claro que, a diferencia de lo que proponen los posmodernos, éstas no son el producto de la ilimitada capacidad de combinación “contingente” que tienen los infinitos fragmentos de lo real. Existe una relación dialéctica y no mecánica entre agentes sociales, estructura y coyuntura: el carácter y las posibilidades de esta última se encuentran condicionados por ciertos límites histórico-estructurales que posibilitan la apertura de ciertas oportunidades a la vez que clausuran otras. Sin campesinado no hay revuelta agraria. Sin capitalistas no hay revolución burguesa. Sin proletariado no hay revolución socialista. Sin “empate de clases” no hay salida bonapartista. Los ejemplos son numerosos y rotundos en sus enseñanzas: las coyunturas no obedecen al capricho de los actores ni tienen el horizonte ilimitado del deseo o de las pulsiones inconscientes. Bajo algunas circunstancias, Marx *dixit*, los hombres podrán hacer la historia. En otras, no. Y en ambos casos, tendrán ante sí la tarea prometeica de tratar de convertirse en hacedores de la historia bajo condiciones –historia, estructuras, tradiciones políticas, cultura– no elegidas por ellos. Por eso la coyuntura y la historia son para el marxismo construcciones abiertas: la dialéctica del proceso histórico es tal que, dadas ciertas condiciones, debería conducir a la trascendencia del capitalismo y al establecimiento del comunismo. Pero no hay nada que garantice este resultado. Marx lo dijo con palabras inolvidables, “olvidadas” tanto por sus adeptos más fanatizados como por sus críticos más acerbos: “socialismo o barbarie”. Si los sujetos de la revolución mundial no acuden con puntualidad a su cita con la historia, la maduración de las condiciones objetivas en el capitalismo puede terminar en su putrefacción y la instauración de formas bárbaras y despóticas de vida social.

En los años finales de su vida, conmovido por la caída del Imperio alemán y el triunfo de la revolución en Rusia, Weber acuñó una fórmula que conviene recordar en una época como la nuestra, tan saturada por el triunfalismo neoliberal: “sólo la historia decide”. Pero sería un acto de flagrante injusticia olvidar que fue el propio fundador del materialismo histórico quien una y otra vez puntualizó el carácter abierto de los procesos históricos. Para Marx lo concreto era lo concreto por ser la síntesis de múltiples determinaciones y no el escenario privilegiado en el cual se desplegaba tan sólo el influjo de los factores económicos. Fue por ello que Marx sintetizó su visión no determinista del proceso histórico cuando pronosticó que en algún momento de su devenir las sociedades capitalistas deberían enfrentarse al dilema de hierro enunciado más arriba. No había lugar en su teoría para “fatalidades históricas” o “necesidades ineluctables” portadoras del socialismo con independencia de la voluntad y de las iniciativas de los hombres y mujeres que constituyen una sociedad. Las observaciones de Prigogine deben por esto mismo ser bienvenidas en tanto que refutican, desde una reflexión completamente distinta originada en las “ciencias duras” que abre novedosas perspectivas, algunas importantes anticipaciones teóricas de Marx.

(c) Finalmente, creemos que el marxismo puede efectuar una contribución valiosa a la filosofía política insuflándole una vitalidad que supo tener en el pasado y que perdió en épocas más recientes. Vitalidad que se derivaba del compromiso que aquélla tenía con la creación de una buena sociedad o un buen régimen político. Más allá de las críticas que puedan merecernos las diversas concepciones teóricas que encontramos en el seno de la gran tradición de la filosofía política, lo cierto es que todos ellas tenían como permanente telón de fondo la preocupación por dibujar los contornos de la buena sociedad y el buen estado, y por encontrar nuevos caminos para hallar la felicidad y la justicia en la tierra. Que la propuesta fuese la república perfecta de Platón, el asombroso equilibrio del “justo medio” aristotélico, el sometimiento de la Iglesia a los poderes temporales como en Marsilio, la intrigante utopía de Moro, la construcción de la unidad nacional y del Estado en Italia como en Maquiavelo, la supresión despótica del terror como en Hobbes, la comunidad democrática de Rousseau o la sociedad comunista de Marx y Engels, para nada invalida el hecho que todos estos autores, a lo largo de casi veinticinco siglos, siempre concibieron su reflexión como una empresa teórico-práctica y no como un ejercicio onanístico que se regodeaba en la manipulación abstracta de categorías y conceptos completamente escindidos del mundo real.

Llegados a este punto es necesario reconocer sin embargo que el complejo itinerario recorrido por el marxismo como teoría social y política dista mucho de estar exento de problemas y contradicciones. Lo que Perry Anderson denominara “el marxismo occidental” –la producción teórica comprendida entre comienzos de la década del veinte y finales de los años sesenta– se caracterizó precisamente por “el divorcio estructural entre este marxismo y la práctica política”, un fenómeno, aunque no idéntico, bastante similar al que caracteriza en nuestro tiempo a la filosofía política convencional (Anderson, p. 29). Las raíces de esta reversión se hunden tanto en la derrota de los proyectos emancipadores de la clase obrera europea en los años de la primera postguerra y la frustración de las expectativas revolucionarias ocasionadas por el estalinismo como en los efectos paralizantes derivados de la inesperada capacidad del capitalismo para sobreponerse a la Gran Depresión de los años treinta y la espectacular recuperación de la postguerra. Este divorcio entre teoría y práctica y entre reflexión teórica e insurgencia popular, que tan importante fuera en el marxismo clásico, tuvo consecuencias que nos resultan harto familiares en nuestro tiempo: por una parte, la desorbitada concentración de los teóricos marxistas sobre tópicos de carácter epistemológico y en algunos casos puramente metafísicos; por el otro, la adopción de un lenguaje crecientemente especializado e inaccesible, plagado de innecesarios tecnicismos, oscuras argumentaciones y caprichosa retórica. Tal como lo

observa Anderson, “la teoría devino ... en una disciplina esotérica cuya jerga altamente especializada era una medida de su distancia de la vida política práctica” (Anderson, p. 53).

La situación imperante en la filosofía política hoy se encuentra lamentablemente dominada por tendencias similares que la separan tajantemente de la realidad social. Al igual que el caso del marxismo occidental, este divorcio se manifiesta en los rasgos solipsistas y esotéricos que caracterizan a la mayor parte de su producción actual. Si bien su predominio comienza a dar algunas claras muestras de resquebrajamiento, lo cierto es que el golpe decisivo para volver a reconstituir el nexo teoría/praxis y sacar a la filosofía política de su enfermizo ensimismamiento, sólo podrá aportarlo la contribución de un marxismo ya recuperado de su extravío “occidental” y reencontrado con lo mejor de su gran tradición teórica. De ahí que su reintroducción en el debate filosófico-político contemporáneo sea una de las tareas más urgentes de la hora, especialmente si se cree que la filosofía política debería tener algo que ofrecer a un mundo tan deplorable como aquél en que vivimos.c

* Ponencia presentada a las Primeras Jornadas Nacionales de Teoría y Filosofía Política, organizadas por EURAL y la Carrera de Ciencia Política bajo el auspicio del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO. El autor desea agradecer a Alejandra Ciriza por sus incisivas críticas a una versión preliminar de este trabajo.

Bibliografía

- Anderson, Perry 1976 *Considerations on Western Marxism* (Londres: New Left Books)
- Attili, Antonella 1996 “Pluralismo agonista: la teoría ante la política. (Entrevista con Chantal Mouffe)”, en *Revista Internacional de Filosofía Política* (Madrid: Diciembre de 1996), N° 8
- Boron, Atilio A. 1998a “El ‘Manifiesto Comunista’ hoy. Lo que queda, lo que no sirve, lo que hay que revisar” (mimeo: CLACSO)
- Boron, Atilio A. 1998b “¿Una teoría social para el siglo XXI?”, ponencia presentada al XIV° Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Sociología (Montreal: Canadá, 1998)
- Boron, Atilio A. 1997 *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina*. (Buenos Aires: CBC/Eudeba, 3ra. edición)
- Boron, Atilio A. 1996 “El ‘postmarxismo’ de Ernesto Laclau”, en *Revista Mexicana de Sociología*, N° 1.
- Boron, Atilio A. y Oscar Cuéllar 1984 “Notas críticas acerca de una concepción idealista de la hegemonía”, en *Revista Mexicana de Sociología*, N° 2.
- Bosoer, Fabián y Francisco Naishtat, 1998 “Filosofía y Política a fin de siglo. Entrevista a Etienne Tassin y John Searle”, en *Zona*, suplemento dominical de *Clarín* (Buenos Aires: 5 de Julio de 1998) pp. 8-9.
- Derrida, Jacques 1994 *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International* (New York and London: Routledge)
- Easton, David 1953 *The Political System* (New York: Knopf)
- Eagleton, Terry 1997 *Las ilusiones del posmodernismo* (Buenos Aires: Paidós)
- Ford, David 1989 “Epilogue: Postmodernism and Postscript”, en David F.
- Ford, compilador, *The Modern Theologians*, vol. 2, (Oxford: Basil Blackwell), pp. 291-297.
- Gulbenkian Commission 1996 *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences* (Stanford, CA: Stanford University Press)
- Hayek, Friedrich A. 1976 *Law, Legislation and Liberty*. Volume 2: “The Mirage of Social Justice” (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976) Held, David (compilador) 1991 *Political Theory Today* (Cambridge: Polity Press)
- Hopenhayn, Martín 1994 *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la Modernidad en América Latina* (Santiago: Fondo de Cultura Económica)
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno 1944 *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires: Sur [1969])

- Jameson, Fredric 1991 *Ensayos sobre el Posmodernismo* (Buenos Aires: Imago Mundi)
- Kosik, Karel 1967 *Dialéctica de lo Concreto* (México: Grijalbo)
- Lukács, Georg 1971 *History and Class Consciousness* (Cambridge: MIT Press), pp. 6-12.
- Laslett, Peter 1956 "Introduction", en Peter Laslett, compilador, *Philosophy, Politics and Society* (Oxford: Oxford University Press)
- Marx, Karl 1973 *Grundrisse* (New York: Vintage Books), p. 101.
- Morrow, Raymond A. y Carlos A. Torres 1995 *Social Theory and Education. A critique of theories of social and cultural reproduction* (Albany, SUNY Press)
- Norris, Christopher 1990 *What's wrong with postmodernism. Critical Theory and the Ends of Philosophy* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press)
- Norris, Christopher 1997 *Teoría Acrítica. Posmodernismo, Intelectuales y la Guerra del Golfo* (Madrid: Cátedra)
- Parekh, Bhikhu 1996 "Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea", en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la Sociedad*. (Barcelona/Buenos Aires: Paidós)
- Przeworski, Adam 1991 *Democracy and the Market. Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Sánchez Vázquez, Adolfo 1971 *Filosofía de la praxis* (México: Grijalbo)
- Wallerstein, Immanuel 1998 "The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science" Mensaje Presidencial, XIVº Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Sociología (Montreal)
- Weber, Max 1973 *Ensayos sobre metodología sociológica* (Buenos Aires, Amorrortu, 1973), pp. 39-101. Véase asimismo, del mismo autor, *Economía y Sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1964) pp. 692-694.

EL REPUBLICANISMO Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

◌ Roberto Gargarella

¿Qué republicanismo?

Con raíces en la antigüedad clásica, el republicanismo representa una corriente de pensamiento que ha comenzado a “renacer”, a finales del siglo XX, a partir del trabajo de un notable grupo de historiadores -norteamericanos en su mayoría- que, desde fines de los ‘60, rastrearon los orígenes teóricos de la tradición política-institucional angloamericana en fuentes hasta ese entonces no consideradas.¹ J. Pocock, por ejemplo, hizo referencia a las conexiones entre la tradición mencionada y el humanismo cívico que se desarrollara en la Italia renacentista. B. Bailyn demostró que las principales apoyaturas teóricas de los revolucionarios norteamericanos se encontraban tanto en el Iluminismo o el puritanismo como en el radicalismo inglés (siglos XVII y XV), y más notablemente en el pensamiento clásico. Este revisionismo de la historia angloamericana implicaba desafiar los entendimientos hasta entonces compartidos, según los cuales las principales influencias intelectuales de dicha cultura política se vinculaban, casi exclusivamente, con un pensamiento liberal e individualista.

La reconsideración y revalorización del republicanismo, sin embargo, no quedó como prenda exclusiva de los historiadores. Juristas, politólogos y filósofos también se apoyaron en aquellas influencias republicanas a los fines de re-examinar algunas de las discusiones propias de sus respectivas disciplinas. Autores liberales igualitarios vieron con simpatía este reverdecer del republicanismo, y apelaron a él dándole forma, en algunos casos, a un “republicanismo liberal” en el que encontraron fuente para asentar sus críticas frente al liberalismo conservador.² El pensamiento filosófico comunitarista fue, de todos modos, el que apareció más rápida y sólidamente asociado con el republicanismo. Ello, sobre todo, a partir de fundamentales preocupaciones comunes (por ejemplo, en relación con determinados valores cívicos, o ideales como el del autogobierno). Sin embargo, aún a pesar de tales aparentes “parentescos teóricos,” el republicanismo puede seguir considerándose una visión teórica con contenido propio.

Ahora bien ¿qué es, en definitiva, lo que podemos entender por republicanismo? Hasta cierto punto, el significado propio del republicanismo resulta demasiado vago e inasible (y quizás resida en dicha vaguedad parte del atractivo repentino generado por esta corriente). Alexander Hamilton pudo afirmar, al respecto, que la noción de republicanismo a la que se

apelaba en su tiempo era empleada con demasiados sentidos diferentes; y John Adams confesaba no haber llegado a entender nunca el significado de dicho término (más aún, sostenía que nadie que él conociese había alcanzado tal entendimiento).³

De todos modos, tampoco es cierto que nos encontremos frente a una situación de indeterminación conceptual radical. La historia habitualmente asociada con el republicanismo remite a autores, tiempos, y temas más o menos repetidos: el pensamiento clásico, en general (Homero, Sófocles, Eurípides, Tucídides, Herodoto, Plutarco, Cato, Ovidio, Juvenal, Cicerón, Séneca), y la república romana, en particular; el resurgimiento de la idea de república en algunas ciudades-estado de la Italia renacentista; las provincias holandesas apenas liberadas de la monarquía hispana; el republicanismo inglés que alcanza su principal expresión en el influyente modelo de la (así llamada) “Constitución mixta” los años fundacionales del constitucionalismo norteamericano, sobre todo desde los años inmediatamente posteriores a la independencia; parte del ideario propio de la revolución francesa.⁴

Por supuesto, las épocas, las regiones y los nombres mencionados nos hablan de ciertos elementos que, efectivamente, podríamos considerar como distintivos del republicanismo. Sin embargo, los mismos datos citados nos refieren también a la presencia de factores muy disímiles dentro de tales versiones del republicanismo. Consciente de tales posibilidades y problemas, en este escrito me inclinaré por presentar al republicanismo distinguiéndolo a partir de lo que podríamos denominar un “mínimo común denominador”: ciertas notas aparentemente comunes “propriadamente republicanas”- que no niegan la presencia de fuertes diferencias por encima y por debajo de tal “mínimo común”, ni la existencia de diferencias respecto a cómo interpretar, aún, tales notas comunes.

En la búsqueda, también, de dicho núcleo común, Philip Pettit destaca la concepción “anti-tiránica” -contraria a toda dominación- del republicanismo.⁵ La reivindicación de la libertad -la ausencia de dominio, la vida en un “estado libre” -unificaría, sintéticamente, a las distintas visiones republicanas. Q. Skinner, preocupado, especialmente, por el examen de lo que podríamos llamar el “republicanismo clásico” remite también a la defensa del “estado libre” como ideal republicano más característico. En su opinión,

“[e]ste enfoque decididamente deriva de la filosofía moral romana, y especialmente de aquellos autores que reservaron su mayor admiración para la condenada república: Livio, Salustio y particularmente Cicerón. Dentro de la teoría política moderna, su línea de argumentación fue recogida por la Italia del Renacimiento y empleada para defender las tradicionales libertades de las ciudades-estado tanto contra los signori como contra los poderes de la Iglesia. De los muchos autores que abrazaron la causa del vivere libero en su etapa de formación, el más importante fue, sin duda, Maquiavelo en sus Discorsi sobre los primeros diez libros de la Historia de Roma de Livio. Una defensa similar de los “estados libres” fue emprendida con posterioridad -bajo la clara influencia de Maquiavelo- por James Harrington, John Milton y otros republicanos ingleses en el curso de la revolución constitucional del siglo diecisiete. Incluso más tarde, varios elementos de la misma perspectiva fueron condensados...en la oposición al absolutismo de la Francia del siglo dieciocho y, con particular nitidez, en el análisis de la virtud republicana que Montesquieu desarrolla en *Deg Esprit des Lois*.”⁶

Esta dimensión reactiva, distintiva del republicanismo, se acompañó sin embargo de al menos otra dimensión igualmente característica de esta corriente: la persistente defensa de ciertos valores cívicos, indispensables, según se asumía, para el logro de la libertad buscada. La lista de valores defendidos por el republicanismo es muy extensa. Los pensadores inscriptos dentro de dicha corriente tendieron a exaltar, por ejemplo, la igualdad, la simplicidad, la prudencia, la honestidad, la benevolencia, la frugalidad, el patriotismo, la integridad, la sobriedad, la abnegación, la laboriosidad, el amor a la justicia, la generosidad, la nobleza, el coraje, el activismo político, la solidaridad y, en general, el compromiso con la suerte de los demás. De acuerdo con Maquiavelo, por ejemplo, este compromiso con los demás podía llegar al extremo de requerir que cada ciudadano luchase y diese la vida por el bien común. Sólo de este modo -sólo gracias a la presencia de ciudadanos así dispuestos hacia su comunidad- es que la república iba a tener chances de sobrevivir frente a contratiempos seguros.

Frente a valores como los citados, los republicanos contrapusieron otra larga lista de males sociales y vicios de conducta. Así, tendieron a denostar la ambición, la avaricia, el orgullo, el egoísmo, la prodigalidad, la ostentación, el refinamiento, el cinismo, la cobardía, la extravagancia y el lujo -lujo en el vestir, comer, tomar, o en el mismo modo de adornar el propio hogar. Sus principales críticas sociales apuntaban, normalmente, hacia la corrupción y las actitudes opresivas de los sectores gobernantes. La monarquía aparecía, entonces, como la obvia fuente generadora de los males mencionados.

Así caracterizada, la propuesta de los republicanos implicaba fuertes demandas sobre los ciudadanos, y fuertes riesgos para la vida común en el caso de que tales demandas no resultaran satisfechas. Para ellos, conforme a Pocock, “[l]a comunidad debe representar una perfecta unión de todos los ciudadanos y todos los valores dado que, si fuera menos que eso, una parte gobernaría en el nombre del resto [consagrando así] el despotismo y la corrupción de sus propios valores. El ciudadano debe ser un ciudadano perfecto dado que, si fuera menos que eso, impediría que la comunidad alcanzase la perfección y tentaría a sus conciudadanos. . .hacia la injusticia y la corrupción...La negligencia de uno solo de tales

ciudadanos, así, reduce las chances de todo el resto, de alcanzar y mantener la virtud, dado que la virtud [aparece] ahora politizada; consiste en un ejercicio compartido donde cada uno gobierna y es gobernado por los demás.”⁷

En la articulación de dicho discurso contrario a toda dominación y defensor del autogobierno, los republicanos fueron desarrollando los rasgos más radicales de su postura. De hecho, podría decirse siguiendo a Gordon Wood que el republicanismo constituyó en buena medida “una ideología radical.” Ello, fundamentalmente, a través de su desafío de cada una de “las principales prácticas y presupuestos de la monarquía -su jerarquía, su desigualdad, su devoción por el nepotismo, su patriarquía, su patronazgo, y su dependencia. [Frente a ella, supo defender] concepciones nuevas sobre el individuo, la familia, el estado, y las relaciones del individuo con la familia, el estado, y los demás individuos. El republicanismo ofreció nada menos que nuevas formas de organizar la sociedad. Desafió y disolvió las viejas conexiones monárquicas y le presentó a la gente tipos de compromiso alternativos, nuevas formas de relaciones sociales. Transformó la cultura monárquica y preparó el camino para los levantamientos revolucionarios de fines del siglo dieciocho.”⁸

En la sección que sigue, completaremos el cuadro presentado sobre el republicanismo y sus principales características, examinando el significado de estas nuevas relaciones entre el individuo y el estado a las que se refería G. Wood.

Las precondiciones de la vida republicana

Las consideraciones hechas hasta aquí nos ayudan a reconocer cuáles son y cómo se articulan los engranajes fundamentales del republicanismo. 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, debía contribuir a mantener y desarrollar estas precondiciones, y apoyar la presencia de ciudadanos virtuosos, políticamente activos.⁹ Quedamos aquí de este modo enfrentados a lo que tal vez represente la principal enseñanza del viejo republicanismo para nuestros días: la idea de que el auto-gobierno exige que las instituciones básicas de la sociedad -y así, el modo en que se organiza el sistema de gobierno,¹⁰ y el modo en que se regula la economía- queden bajo pleno control de los ciudadanos, y se orienten a favorecer el ideal de ciudadanía asumido por ellos.¹¹

Ahora bien, y más específicamente ¿qué medidas podría sugerir un defensor del republicanismo, con el objeto de alcanzar los fines que se propone? ¿Cómo habría de organizar, efectivamente, el sistema político y económico de la república buscada?

En cuanto a las instituciones políticas de la sociedad, podría decirnos el republicanismo, ellas deberían orientarse, en primer lugar, a asegurar la independencia de las personas: a asegurar su no-dominación. Por supuesto, son múltiples los mecanismos a los que, teóricamente, dicha corriente teórica podría recurrir con el objeto de satisfacer esta primera finalidad. Pero vale la pena mencionar algunos de los mecanismos concretos a los que, de hecho, recurrieron los republicanos en distintos tiempos y circunstancias.

A pesar de las distintas versiones del republicanismo con las que podemos encontrarnos, muchos de los autores o dirigentes políticos que podríamos inscribir dentro de dicha tradición tendieron a defender mecanismos políticos más o menos similares. Para asegurar aquella no-dominación, los republicanos buscaron herramientas capaces de facilitar el control de los ciudadanos sobre sus representantes, y capaces, al mismo tiempo, de tornar posible una más plena expresión de aquellos.¹² Por ejemplo, en Roma “[e]l punto clave del tipo ideal de la res publica según Haakonssen- era el de que la gente (populus, dando el adjetivo publicus) tuviera la palabra decisiva en la organización del ámbito público.”¹³ En consonancia con dicho ideal, un incipiente republicanismo aparecido en las primeras comunas italianas formadas en los siglos XI y XII, así como en Florencia y Venecia durante la época del renacimiento, recurrió a mecanismos de lotería para la selección de funcionarios públicos: dicho mecanismo parecía asegurar mejor que cualquier otro alternativo, por un lado, una adecuada representación de la sociedad, y por otro, una deseada neutralidad en la selección de los funcionarios, frente a los riesgos impuestos por el faccionalismo que distinguía a la política local.¹⁴ Macquiavelo, por su parte, consideraba también que el pueblo debía involucrarse activamente en la aceptación o el rechazo de los planes de gobierno propuestos por sus líderes. A partir de criterios semejantes, muchos republicanos ingleses, claramente desde fines del siglo XVII, tendieron a defender, por ejemplo, una extensión de los derechos políticos restringidos por ese entonces a una pequeñísima elite, y a reclamar una mayor frecuencia en la convocatoria de dicha ciudadanía a elecciones políticas (esto último, especialmente, frente al espaciamiento de los comicios reclamado por el conservadurismo). En muchos estados norteamericanos se defendieron, por razones similares -y normalmente, también, bajo la inspiración del radicalismo inglés- la convocatoria a elecciones anuales (“cuando se terminan las elecciones anuales afirmaban- comienza la esclavitud”); la adopción de métodos de rotación obligatoria en los cargos (método ya empleado en la antigua Grecia y en el republicanismo florentino para impedir que los ciudadanos electos pudieran llegar a abusar de sus posiciones de poder);¹⁵ instrucciones para los representantes (con el

objeto de limitar la discrecionalidad de aquellos en sus decisiones); o derechos de revocatoria de los mandatos (a ser utilizados frente a los mandatarios que desafiaron las demandas de sus electores y los compromisos asumidos frente a estos últimos).¹⁶

Junto a estas instituciones dirigidas a asegurar la independencia de los ciudadanos -y a disminuir, así, los riesgos de abuso por parte de los gobernantes- los republicanos tendieron a valorar aquellas *instituciones que alentaban la discusión pública en torno al bien común*. La discusión sobre el bien común era vista como una forma de servir al auto gobierno - de permitirle a la ciudadanía que tuviera voz respecto del modo en que pretendía que se organizase la vida dentro de su comunidad.¹⁷ Por ejemplo, conforme a algunos autores, y en una afirmación que podríamos considerar bastante polémica, las bases del sistema constitucional diseñado en los Estados Unidos en el siglo XVIII deben entenderse como fundamentalmente dirigidas a la implementación de un sistema político deliberativo. Para Cass Sunstein, por caso, “el sistema de frenos y contrapesos, el bicameralismo, y el sistema federal responden a la fundamental idea republicana según la cual el desacuerdo puede constituir una fuerza creativa.”¹⁸ Los incentivos presentados por dicha organización institucional en favor del debate público resultan -conforme a Sunstein bastante obvios. Así, los poderes de gobierno iban a verse obligados a discutir entre sí antes de tomar una determinación legal; y los distintos estados, de modo similar, iban a verse forzados a llegar a acuerdos a través de sus órganos representativos. Mientras tanto, las comunidades locales preservaban un espacio para el ejercicio de su derecho a la autodeterminación a nivel local: A la vez que el diseño general aprobado tendía a quitar poder de influencia a las facciones y grupos de interés en la toma de decisiones públicas: un poder de influencia que, conforme a esta descripción, resultaba poco menos que irrefrenable en la época previa a la adopción de la constitución norteamericana, lo cual afectaba claramente la posibilidad de que las decisiones públicas que se adoptaran fueran principalmente un producto de la discusión colectiva.¹⁹

En definitiva, para el republicanismo lo que distingue a la política es “como Arendt y Aristóteles dijeron...la posibilidad de una intervención activa, compartida, colectiva, deliberada, sobre nuestro propio destino, sobre lo que resultaría, de otro modo, el mero subproducto de decisiones privadas. [Ello, porque] sólo en la vida pública es que podemos, de modo conjunto, y como una comunidad, ejercer nuestra capacidad humana para ‘pensar lo que hacemos’ y hacernos cargo de la historia en la que estamos constantemente comprometidos.”²⁰

En su habitual defensa de las virtudes cívicas, los republicanos se preocuparon, también, por asegurar el establecimiento de un tipo particular de *organización económica*, funcional al surgimiento de tales virtudes. Así, por ejemplo, algunos pensadores republicanos defendieron el establecimiento de una “república agraria” o, en otros casos, de una “república de artesanos,” en donde los individuos podían llegar a tener una relación más cercana con los medios de producción, y en donde iba a resultar más fácil que prevalecieran los valores más apreciados por el republicanismo. Por similares razones, los republicanos acostumbraron a mirar críticamente a aquellas sociedades organizadas a partir de la industria o el comercio, dado que, según entendían, dichas sociedades iban a tender a alentar el desarrollo de cualidades disvaliosas, como la codicia o el afán de lucro.

Un excelente ejemplo de lo señalado lo representa el inglés James Harrington quien, ya en 1656, se pronunciaba en favor de reorganizar la vida económica de su comunidad de modo tal de ponerla al servicio de la república. Harrington defendió, en tal sentido, la adopción de estrictas normas destinadas a limitar la adquisición de tierras y, así, las desigualdades profundas en la riqueza. Su ideal de república, manifestado en su obra “Oceana”, se vinculaba con una sociedad igualitaria, con ciudadanos dedicados fundamentalmente a la agricultura.

En el ámbito americano, muchos republicanos parecieron adoptar un modelo ideal similar. Reconocemos así, notablemente, el caso de Thomas Jefferson y su firme convicción de que debía organizarse una república agraria, dado que sólo de ese modo iban a poder obtenerse buenos ciudadanos. En sus “Notas sobre el Estado de Virginia,” escritas en 1787, Jefferson criticaba el desarrollo industrial incipiente de su país, y aconsejaba la importación de bienes manufacturados. Ello era preferible, decía, al aliento de la corrupción moral y las formas de comportamiento que normalmente aparecían asociadas a la producción de manufacturas. En un sentido similar, John Adams sostenía “[I]a virtud y la simplicidad de modales son indispensables en una república, en todos los órdenes y grados humanos [. Sin embargo continuaba- nos encontramos con] tanta corrupción y venalidad, tanta avaricia y ambición...que a veces dudo de que exista el grado de virtud pública necesario para el mantenimiento de la república.”²¹

Para Jefferson, como para muchos republicanos, la defensa de una particular organización de la economía, como la economía agraria (alejada de la industria y el comercio), no sólo iba a ayudar al desarrollo de ciertas cualidades de carácter, sino que también iba a resultar beneficiosa al permitir el mantenimiento de relaciones más o menos igualitarias dentro de la sociedad. Una economía agraria, de ese modo, iba a limitar la influencia perniciosa del dinero entre los ciudadanos y dentro del poder. “Si hubiese algo así como una igualdad [en la distribución de] propiedades -afirmaban los antifederalistas norteamericanos-, ello ayudaría mucho a la preservación de la libertad civil.” “El lujo -agregaban- es siempre proporcional a la desigualdad de riqueza.”²² En este sentido, el también antifederalista Charles Lee proponía alcn7ar una “Esparta

igualitaria,” una sociedad simple, agraria, y libre de los efectos perniciosos del comercio. Con las limitaciones arriba señaladas, los republicanos veían en este igualitarismo una vía segura hacia el establecimiento de una sociedad más unida y homogénea.

Ahora bien, y para comprender los verdaderos y más bien preocupantes alcances de las demandas del republicanismo, conviene enfatizar lo que en ellas estaba implicado: resulta razonable, para dicha concepción, disponer el aparato coercitivo del estado, directamente, para el “cultivo” de ciertas virtudes y el desaliento de otras. Esto es, para el republicanismo resulta aceptable que el estado se comprometa activamente con cierto/s modelo/s de excelencia humana. Este reclamo, debe advertirse, implica un directo desafío frente a otra concepción teórica, al menos igualmente atendible, y seguramente más difundida que la republicana, que sostiene lo siguiente: las instituciones políticas y económicas de la sociedad deben ser compatibles, en principio, con que las personas adopten cualquier modelo de virtud personal. Más aún, podría defenderse plausiblemente que las instituciones, más que ser meramente compatibles con cualquier modelo de virtud personal, se orienten, fundamentalmente, a hacer posible que las personas puedan optar por y desarrollar libremente, el modelo de vida que prefieran.

Una formulación clara de los alcances del compromiso republicano con cierto ideal de excelencia humana aparece, por ejemplo, en palabras del citado Charles Lee. Para Lee, los ciudadanos debían ser “instruidos desde su más temprana infancia para considerarse a sí mismos como propiedad del Estado...para encontrarse siempre dispuestos a sacrificar sus preocupaciones en favor de los intereses de aquel.” Lo sostenido por Lee representaba una muestra más o menos habitual dentro del pensamiento propio del antifederalismo norteamericano.²³

Para autores como Sandel, tal tipo de compromisos republicanos habrían marcado la historia de los Estados Unidos, al menos hasta principios de siglo,²⁴ época en la que habrían comenzado a predominar ideales más propios de la tradición liberal (tradición a la que describe como “neutralista” y “procedimentalista”).²⁵ Tal historia estaría plagada de ejemplos capaces de mostrarnos los alcances efectivos del republicanismo, en su presupuesto según el cual el carácter moral de los individuos resulta una cuestión de interés público y no privado.²⁶ Así, Sandel alude, por ejemplo, al modo en que el pensamiento constitucional pasó desde un acercamiento a la libertad religiosa entendida como “libertad de conciencia en un área que todos consideran de especial importancia,” a un enfoque que comenzó a juzgar a dicha libertad como formando parte de un más amplio derecho a la libertad de elección en el ámbito de lo personal. Del mismo modo, Sandel muestra de qué modo el constitucionalismo pasó de una defensa de la privacidad como una forma de alentar ciertas instituciones sociales (por ejemplo, el matrimonio), a un enfoque que defendió la misma como modo de proteger la autonomía individual; o cómo se dejó de lado una jurisprudencia capaz de amparar ciertas sanciones frente a quienes causaban *ofensa a los símbolos patrios*,²⁷ para comenzar a defender una jurisprudencia sostenedora de la neutralidad estatal.²⁸

En su decidido respaldo a instituciones orientadas a promover la discusión pública sobre el bien común, mecanismos capaces de dar mayor voz a la ciudadanía, una economía al servicio de la virtud cívica, o el uso de la coerción estatal para sostener eventualmente una determinada religión, o alentar la identificación de los ciudadanos con su comunidad, el republicanismo aparece como una concepción distintivamente anti-liberal. En la sección siguiente nos detendremos a examinar con mayor detalle esta afirmación.

E1 republicanismo contra el liberalismo

El análisis presentado en la sección anterior nos ayuda a reconocer cuáles son las principales diferencias que separan a republicanos de liberales. Fundamentalmente, el republicanismo intenta disolver cualquier distinción drástica entre el ámbito de lo público y lo privado: dado el principal interés republicano por contar con una ciudadanía activa, comprometida con la salud política del Estado, resultaban justificables, luego, los intentos de promover ciertas cualidades de carácter en los individuos. El liberalismo, por el contrario, aparece normalmente caracterizado a partir de una actitud directamente opuesta: la pretensión de distinguir, del modo más firme y tajante posible, las esferas de lo público y lo privado, lo político y lo personal. Para el liberalismo, los individuos preexisten a cualquier organización social, y son más importantes que los grupos a los que pueden pertenecer. Como seres “independientes” y “separados” entre sí, merecen ser protegidos contra cualquier sacrificio que se les pretenda imponer en nombre de los demás. En tal sentido, el liberalismo reclama, habitualmente, que el estado no interfiera con la moral privada de los individuos. En particular, al liberalismo le interesa “blindar” o “acorar” la vida personal de cada uno frente a las preferencias circunstanciales que, al respecto, pueda tener el gobierno de turno (reclamando, por ejemplo, ciudadanos activos, o valerosos, o religiosos, o castos). Este tipo de ejercicio en favor de la neutralidad hace que se asocie al liberalismo con un “arte de la separación.” Ello, en contraposición con una visión orgánica de la sociedad, más afín con el republicanismo, en donde la sociedad es vista como un todo cuyas partes deben convivir armónicamente e integradas entre sí.²⁹

Las consideraciones anteriores se vinculan a, y nos ayudan a reconocer, otra diferencia fundamental entre las concepciones republicanas y las liberales: el modo muy diferente en que examinan la relación entre los derechos individuales y las políticas orientadas a maximizar el bienestar general.³⁰ El punto resulta importante dado que, para el liberalismo, tales políticas para el bien común han de reconocer un límite infranqueable en los derechos individuales. En términos de R. Dworkin, los derechos deben ser vistos como “cartas de triunfo” frente a las pretensiones mayoritarias. Tanto es así que, en caso de que la norma en cuestión carezca de esa capacidad de “bloqueo” ante políticas orientadas a maximizar el bienestar general, ello debe tomarse como una muestra de que no nos encontramos frente a un derecho. Para el republicanismo, en cambio, dicha relación debe ser vista de modo inverso: los derechos deben encontrar su límite en las políticas del bien común.

La posición del liberalismo en materia de derechos tiene su origen, probablemente, en la amenaza más temida por dicha concepción: la “tiranía de la mayoría.” A partir de tal riesgo es que le preocupa sostener un conjunto de derechos individuales inviolables, y a partir de allí, también, es que concibe a la libertad como “libertad frente a la voluntad democrática” -esto es, como límite a, y no continuidad de, la política democrática.³¹ El republicanismo, por el contrario, busca apoyarse en, más que ponerle límites a, la voluntad mayoritaria. La principal amenaza, en este caso, parece provenir de minorías opresoras. Desde esta cosmovisión, luego, el republicanismo tiende a concebir a la libertad no como libertad frente a las mayorías, sino como consecuencia del autogobierno de la comunidad: “soy libre en la medida en que soy miembro de una comunidad que controla su propio destino, y participante en las decisiones que gobiernan sus asuntos.”³² Este ideal del autogobierno -objeto central de la política republicana- parece resistido, en cambio, por la política liberal: un énfasis en el mismo tendería a abrir la puerta a aquella temida amenaza tiránica de las mayorías.

Como resultado de los mencionados contrastes, ambas tradiciones se plantean interrogantes diferentes en materia de diseño institucional. Conforme viéramos, uno de los elementos distintivos del republicanismo a lo largo de toda su historia ha sido el de subordinar la organización política y económica de la sociedad a la obtención de buenos ciudadanos -una pretensión que ha tendido a ser rechazada por el liberalismo. Sandel ha resumido los desacuerdos entre ambas corrientes del siguiente modo: “El liberal comienza preguntándose de qué modo el gobierno debería tratar a sus ciudadanos, y procura obtener principios de justicia capaces de tratar a las personas de modo equitativo en su persecución de intereses y fines distintos. El republicano comienza preguntándose de qué modo es que los ciudadanos pueden alcanzar su autogobierno, y procura obtener las formas políticas y las condiciones sociales que promuevan su ejercicio significativo.”³³

Republicanismo y comunitarismo

La descripción hasta aquí presentada acerca del republicanismo nos muestra significativos puntos de contacto entre esta concepción y las corrientes de pensamiento comunitaristas, reaparecidas en los años ‘80 en continuación de pasadas tradiciones teóricas de raíz hegeliana. Obviamente, corresponde examinar estas posibles coincidencias con cuidado, ya que son tantas las versiones diferentes del republicanismo y, sobre todo, del comunitarismo, que siempre resultará posible, en principio, encontrar alguna versión de una y otra concepción que coincidan o que difieran radicalmente. De todos modos, es dable pensar que si tomamos un cierto “mínimo común denominador” del republicanismo, y un “mínimo común denominador” del comunitarismo, asumiendo que es posible encontrar tales “mínimos comunes”, siempre tenderemos a encontrar un margen de coincidencias sustantivas entre ambas posturas.

Pensando en estas coincidencias posibles podríamos señalar las siguientes. Ante todo, y según vimos, el republicanismo aparece unido al comunitarismo en su crítica al pensamiento liberal. Esa vinculación no tiene que ver, exclusivamente, con el hecho de tener un “enemigo común” al que se enfrentan. Más bien, y lo que es más importante, critican al mismo “blanco” pero a partir de razones comunes -a partir, esto es, de la forma similar en que miran muchos de los problemas más importantes de nuestras sociedades. Comunitarios y liberales, en primer lugar, coinciden en criticar al liberalismo por su individualismo, su “atomismo.” Coinciden en su particular visión de la libertad: la libertad no debe ser vista como una mera “libertad frente al estado” ni como libertad frente a la “tiranía de las mayorías”. Coinciden también en la prioridad que le otorgan a las políticas en favor del bien común, una prioridad que les permite justificar, aún, el desplazamiento de derechos individuales fundamentales en nombre de los intereses generales. Ambas concepciones le otorgan un lugar fundamental a la “ética de las virtudes.” Ambas valoran, en particular, ciertas virtudes cívicas que consideran indispensables para el mantenimiento del buen orden político y así, el mantenimiento del ideal del autogobierno.

En honor de las virtudes que privilegian, y a partir de la visión que tienen acerca de la relación bien común - derechos individuales, tanto el republicanismo como el comunitarismo aceptan que el estado aparezca comprometido con una cierta concepción del bien y proponen que abandone su pretensión de neutralidad valorativa. Para tales corrientes de pensamiento, no resulta irrazonable que el estado haga uso de su poder coercitivo en el ámbito de lo que el liberalismo denominaría la moral privada; que organice las instituciones políticas y la economía de modo tal de ponerlas al servicio de un cierto ideal de la ciudadanía, y que aliente o desaliente, así, determinadas concepciones del bien.

Ahora bien, y a pesar de lo dicho, las coincidencias entre liberales y comunitarios encuentran límites significativos. Un primer punto de desencuentro que puede mencionarse se relaciona con el modo en que tales concepciones se vinculan con la historia y las tradiciones propias de la comunidad: ¿cómo valorar tales tradiciones? ¿hasta qué punto respetarlas? Por una parte, muchos comunitaristas coinciden en señalar que la mejor guía para la toma de decisiones futuras se encuentra, justamente, en el pasado: debemos volver nuestra mirada hacia atrás, y tratar de encontrar las respuestas que buscamos en las mejores o más asentadas tradiciones de nuestra comunidad. Para muchos comunitaristas, a la hora de decidir cuál es el modelo de vida -el ideal del bien- que vamos a seguir, nuestra pregunta debe tender a responder, prioritariamente, interrogantes del tipo ¿de dónde vengo? o ¿cuál es la comunidad a la que pertenezco? El republicanismo, sin embargo, no parece en absoluto comprometido con ese tipo de mirada al pasado. Se mirará al pasado, en todo caso, en busca de ejemplos valiosos, si es que los hay. Sin embargo, resulta claro que la preocupación republicana no tendrá un “anclaje” necesario en el pasado. Nuestra pregunta principal, como miembros de una misma comunidad, seguirá siendo una pregunta abierta al futuro: “¿qué tipo de comunidad queremos constituir?” “¿qué es lo que anhelamos, colectivamente, llegar a ser?” En este sentido, la respuesta republicana se encontrará, en principio, libre de las ataduras del pasado.

Por lo dicho, y contra la idea habitualmente asociada al comunitarismo según la cual la identidad de las personas se define a partir de su pertenencia a una determinada comunidad a partir de su inserción en una “narración” que trasciende su propia vida-, el republicanismo va a tender a vincular esta definición de la identidad con lo que podamos concluir a partir de un diálogo que hoy podamos llevar a la práctica: la comunidad viviente -las generaciones actuales deben tener autonomía para decidir cuál es el modo en que quieren vivir. 34

De hecho, muchos de los pensadores más notables asociados con el republicanismo erigieron sus principales argumentos políticos en contra del valor de las tradiciones. Ese fue, típicamente, el caso de Thomas Paine, quien escribió buena parte de sus trabajos en contra de Edmund Burke y el pensamiento conservador (pensamiento que, junto con Burke, reivindicaba las “buenas tradiciones inglesas”).³⁵ Frente al conservadurismo inglés, Paine sostuvo el principio de que cada generación tenía derecho a su autogobierno -la idea de que “el derecho de los que viven” debía prevalecer ante “la autoridad de los muertos.”³⁶ Thomas Jefferson, amigo personal de Paine y republicano también, se afirmó como aquél en la idea de que “la tierra pertenecía a los que estaban vivos.” Tanto como Paine, Jefferson objetó la posibilidad de que “la mano muerta del pasado” pretendiese seguir gobernando sobre las generaciones presentes: ni las mejores tradiciones, ni siquiera los documentos constitucionales escritos por la generaciones anteriores, debían preservarse como autoridad indiscutible, luego de un tiempo prudente (siendo éste, por ejemplo, el tiempo propio de la generación que hubiera redactado dicho documento constitucional).³⁷ A partir de estas citas podemos reconocer una línea de pensamiento coherentemente republicana, y claramente anti-comunitarista, al menos teniendo en cuenta versiones más o menos centrales del comunitarismo.³⁸

Lo dicho nos refiere también a otro punto, relativo al marco de coincidencias que vinculan al republicanismo con el comunitarismo. Conforme señaláramos más arriba, ambas concepciones parecían coincidir en la propuesta que el estado se comprometiese con determinados valores morales para poner su aparato coactivo al servicio de los mismos. Sin embargo, han quedado sugeridas también las distancias que aún separan a ambas posturas, a pesar de aquella inicial coincidencia. En efecto, el republicanismo no necesita comprometerse con el respeto de una concepción moral robusta, sino con ciertos valores, en todo caso, “institucionalmente circunscriptos.” Puede desinteresarse, en principio, del modo particular en que vivan los ciudadanos, sus ideales del bien, las prácticas que adopten o dejen de lado, el modo en que se relacionen con los demás, en tanto y en cuanto preserven un compromiso activo con el bien público, con la suerte de los demás, y así, con la suerte de su comunidad. El comunitarismo, en cambio, no se mantiene indiferente frente a aquellas áreas de la moral: las elecciones más íntimamente vinculadas con mi vida privada pueden resultar, en principio, aceptables o reprochables conforme al mundo moral en donde me encuentre inserto. Llegados a este punto, un buen resumen de las diferencias que separan a comunitarios y republicanos en este terreno podría ser el siguiente:

“Un rasgo notable del republicanismo tradicional es él de que, a pesar de todo su prédica en relación con las virtudes, raramente presenta algo que pueda ser llamado una teoría moral. En todo caso, puede haber una invocación de Aristóteles o de algunas ideas neo-estoicas para apoyar lo que resulta, en definitiva, poco más que una idea intuitiva y tradicionalista acerca de la totalidad del carácter que se le exige al ciudadano independiente. De todos modos, estas partes del carácter total se encuentran en buena medida determinadas a partir de las funciones públicas o los cargos requeridos por la maquinaria constitucional republicana. Por supuesto, se enfatiza el respeto de las formas republicanas y, en tal sentido, se termina incluyendo un “ethos” republicano. Pero ello está muy lejos del modo de vida ético detallado por los comunitaristas y otros moralistas contemporáneos. Los tradicionales ataques republicanos contra la “corrupción” y el “lujo” tenían muy poco que ver con la inmoralidad como tal, sino que eran, más bien, protestas contra la posibilidad de mezclar la propia vida privada, ya sea ésta buena o mala, con el ámbito público, y especialmente en cuestiones económicas. De allí que la virtud republicana represente una visión parcial, e institucionalmente circunscripta, de la vida moral, y la república constituya la

institucionalización de los deberes públicos tradicionales y los derechos a ellos asociados, del hombre de medios independientes.”³⁹

Una nueva mirada sobre las relaciones entre republicanismo y liberalismo

En las páginas anteriores examinamos, en primer lugar, la existencia de diferencias muy significativas entre ciertas vertientes del liberalismo y las versiones más comunes del republicanismo.⁴⁰ Tales distinciones parecían colocar a ambas como concepciones más bien antitéticas. En esta sección, quisiera examinar la plausibilidad de tal afirmación: ¿hasta qué el republicanismo y el liberalismo representan teorías antagónicas?

Adviértase que, cuando comparamos en un segundo estadio de nuestra tarea comparativa el republicanismo con el comunitarismo, reconocimos que la primera de tales visiones se abstenía de dar algunos pasos “anti-liberales” que el comunitarismo sí se animaba a dar. Recuérdese, por ejemplo, que el republicanismo se resistía a otorgarle una relevancia moral especial a las prácticas tradicionales de la comunidad, frente a las decisiones presentes de los miembros de tal comunidad (esta “resistencia,” por caso, parece de algún modo emparentada con la idea rawlsiana según la cual “el yo antecede a sus fines”). Recuérdese también que el republicanismo no parecía comprometido, como el comunitarismo, con una concepción moral especialmente “robusta” (coincidiendo, aquí también, con algunas de las prevenciones propias del liberalismo frente al comunitarismo). Piénsese, además, que una defensa genuina y coherente del ideal del autogobierno, como la que el republicanismo pretende asumir, puede requerirle un compromiso muy fuerte con ciertos derechos “liberales” tradicionales (el derecho a una amplia libertad de expresión; el derecho a la libertad de asociación; etc.).

Según entiendo, aunque las diferencias entre el republicanismo y el liberalismo resultan innegablemente importantes, el tipo de “antagonismo” teórico que los republicanos parecen reclamar resulta muy claro sólo cuando escogemos, como contrincante liberal, a la versión más conservadora del liberalismo. Sin embargo, es dudoso que el liberalismo igualitario defendido por autores como Rawls o Dworkin pueda ser visto como una opción antitética a la ofrecida por el republicanismo. El liberalismo igualitario, más bien, parece coincidir con el republicanismo en muchos de sus reclamos más interesantes. Por ejemplo, el ideal del autogobierno defendido por el republicanismo no parece chocar directamente con algunas de las principales preocupaciones del igualitarismo. Ambas concepciones también coinciden en considerar, como parte de su misión esencial, la de criticar radicalmente y formular reformas para las instituciones básicas de la sociedad. Las reformas que se sugieren, en ambos casos, se orientan a ayudar a que los ciudadanos tomen mayor control sobre los destinos de su comunidad. Piénsese, por ejemplo, en las explícitas sugerencias hechas por Rawls o Dworkin en relación con la influencia del dinero en política. Ambos autores, para tomar algún ejemplo relevante, han criticado fervorosamente fallos como “Buckley v. Valeo,”⁴¹ en donde la Corte Suprema norteamericana mostró su escepticismo frente a las regulaciones que el legislativo pudiera establecer, tratando de establecer límites sobre el dinero que podía utilizarse en campañas electorales. Dichas críticas se fundaron no sólo en la necesidad de asegurar una más amplia intervención e influencia de la ciudadanía en política, sino también en una valoración de la importancia de la igualdad cívica, y aún de la necesidad de reducir los riesgos de comportamientos corruptos.⁴² La preocupación de teóricos como los mencionados por la igualdad y por el diseño de instituciones más igualitarias también es conocida. De hecho, los escritos más importantes de Rawls o Dworkin se dirigen, fundamentalmente, a reflexionar sobre tales cuestiones.⁴³ Por otra parte, autores como los mencionados se han distinguido también, en sus escritos en torno a la democracia, por rechazar inmediatamente (tal como lo hace el republicanismo contemporáneo) el “pluralismo” de grupos de interés como concepción plausible de lo que tal democracia debe resultar. En el caso particular de Rawls, tales discusiones lo han llevado a suscribir, directamente, un modelo deliberativo de la democracia, que implica un obvio y abierto compromiso con la necesidad de crear y defender la creación de foros públicos en donde la ciudadanía pueda debatir y ponerse de acuerdo acerca de cómo resolver los conflictos centrales que se presentan en su comunidad.⁴⁴

Lo dicho no nos debe llevar a pensar en una posible identificación entre el liberalismo igualitario y el republicanismo, dado que, tal como señaláramos, persisten entre ambas concepciones diferencias importantes, pero al menos nos sirve para rechazar la pretensión republicana de mostrarse como una propuesta más bien antagónica frente al liberalismo.⁴⁵

Algunos interrogantes sobre el republicanismo

Luego de presentar la concepción republicana y mostrar las posibles relaciones entre tal concepción y otras visiones teóricas igualmente significativas, nos queda por analizar, al menos, algunas de las principales afirmaciones con las que el

republicanismo aparece identificado. A falta de espacio, plantearé aquí sólo algunos de tales problemas básicos, que dejaré esencialmente pendientes para una investigación futura.

En primer lugar, no resulta obvia la idea, habitualmente expuesta por el republicanismo, según la cual la decadencia del “autogobierno colectivo” (o, para decirlo de un modo más claro, la crisis de representación política y la actual apatía política de la ciudadanía asociada con dicha crisis) se vincula efectivamente con una falta de compromiso público para con el “cultivo” de ciertas virtudes o cualidades de carácter. Dicha afirmación no resulta obvia, ante todo, como afirmación descriptiva. Habría muchos casos con los que podríamos “testear” a la misma, pero voy a detenerme aquí sólo en uno de tales casos, especialmente pertinente para la tradición republicana: el caso de los Estados Unidos.

Si aceptamos que hubo un momento genuinamente republicano en los orígenes del constitucionalismo en dicho país (un presupuesto, éste, que tampoco resulta obvio), quedan muchas dudas de que esa cultura republicana haya decaído a partir de un menor involucramiento público con la promoción de ciertas virtudes cívicas. Alguien podría señalar, por ejemplo, que el asumido incremento de la apatía política de la ciudadanía se debió, más bien, a la desaparición del tipo de mecanismos institucionales más adecuados frente a las exigencias republicanas que llegaron a existir en el período post-independentista. Los mecanismos a los que me refiero, y que, en buena medida, podrían haber sido defendidos también por el liberalismo “neutralista”, resultaron desplazados rápidamente al tiempo que se consolidaba la adopción de la Constitución nacional. En efecto, la aprobación de este documento implicó la adopción de numerosas instituciones “contra-mayoritarias”, que contradecían la presión republicana en favor de una democracia más claramente “mayoritaria.” Dentro de las novedades institucionales que acompañaron a la aprobación del nuevo documento constitucional se encontraron las siguientes: la inclusión de un Senado unánimemente considerado como “aristocrático” por el pensamiento “antifederalista”; la adopción primero implícita y luego explícita de un sistema de revisión judicial de las leyes; la dotación de poderes sustantivos al poder ejecutivo (entre ellos, fundamentalmente, un poder de veto sobre el legislativo); el rechazo de las propuestas “antifederalistas” en favor de las elecciones anuales, la rotación en los cargos, el derecho de revocatoria. Del mismo modo, cabe reconocer que el establecimiento de la nueva Constitución fue seguido por un pronto desaliento de las prácticas de las “asambleas ciudadanas” o “town meetings”, que constituían hasta entonces las formas más distintivas del auto gobierno local en muchos de los estados de la Confederación.⁴⁶

Una descripción como la anterior nos llama la atención sobre la presencia de variables explicativas diferentes de aquellas que más interesan al republicanismo. Tal vez sea más sencillo y más acertado explicar los males políticos que describe el republicanismo a partir del desplazamiento de este tipo de instituciones, que por el decaimiento de ciertas virtudes cívicas. En este sentido, uno podría tender a ver la decadencia de ciertas virtudes cívicas más como una consecuencia de un radical cambio en los incentivos institucionales existentes, que como una causa motora fundamental de la apatía política.

Más allá de esta disputa acerca de la mejor descripción de una historia como la norteamericana, interesa dejar afirmados algunos puntos teóricos vinculados al tema. Por un lado, no parece haber buenas razones para pensar que el “cultivo público de ciertas virtudes cívicas” constituya una condición suficiente para asegurar la posibilidad del “autogobierno colectivo.”⁴⁷ Hay muchos otros factores a los que, intuitivamente, tendemos a asignarle igual o mayor importancia que a la presencia de ciertas virtudes públicas (por ejemplo, la adopción de procedimientos políticos aptos para facilitar la intervención política de los ciudadanos). Por otro lado, tampoco parece razonable pensar que dicha promoción de las virtudes cívicas constituya una condición necesaria para el logro del deseado autogobierno, aunque quepan pocas dudas de la obvia importancia de tales virtudes, a los fines de contar con una ciudadanía que se “autogubierne”. Es dable imaginar, en efecto, una situación en donde una comunidad tiene un control estricto de los temas que más le interesan, sin que sus miembros tengan desarrollado un alto grado de compromiso con la suerte de los demás. Pensemos, por ejemplo, en el caso de una empresa cooperativa cuyos miembros son, efectivamente, los que toman todas las decisiones importantes dentro de dicha sociedad, pero en la cual tales miembros ya sea por acostumbramiento, cansancio, u otras razones no se sienten activamente motivados por los destinos de sus pares. Si, frente a este tipo de casos, el republicanismo quisiera denegar la existencia de un “real autogobierno”, luego necesitaría definirnos con mucha mayor precisión -y más allá de lo que parece ser el entendimiento compartido al respecto- qué es lo que realmente entiende por autogobierno colectivo, y por qué debemos suscribir tal polémica definición, aparentemente contradictoria con lo que parece sugerirnos el sentido común.

Ahora bien, cuando llegamos a este punto y reconocemos que existen diferentes estrategias capaces de favorecer tal autogobierno colectivo, necesitamos evaluar cuál de tales estrategias resulta la más eficiente o la menos costosa para el logro del deseado autogobierno. Es importante señalar esto dado que, en principio, la propuesta republicana, al pedirle al estado que se comprometa activamente con cierta concepción del bien, involucra riesgos muy altos para los resultados que promete. En efecto, el compromiso público con el desarrollo de ciertas virtudes cívicas requiere de acciones y decisiones demasiado peligrosas para la libertad de la comunidad por parte del poder público. Así, podríamos estar pagando un precio no sólo innecesario sino además demasiado alto para los fines que nos proponemos. Sandel admite algo de esto al reconocer que “[la política republicana] es una política de riesgo, una política sin garantías...Otorgarle a la comunidad política un rol en la

formación del carácter de sus ciudadanos es conceder la posibilidad de que malas comunidades formen malos caracteres. La dispersión del poder y la existencia de múltiples sitios para dicha formación cívica pueden reducir tales riesgos pero no pueden eliminarlos. Esta es la verdad en la queja liberal sobre la política republicana.”⁴⁸

Buena parte de lo señalado hasta aquí nos mueve en una misma dirección: necesitamos mayores precisiones sobre algunos de los conceptos básicos a los que apela el republicanism. En lo que queda de este escrito, me detendré brevemente en uno solo de tales conceptos: el referido a la idea de autogobierno.

Alguien podría sostener, razonablemente, y ante algunos reclamos de raíz republicana, que un autogobierno “completo”, “pleno”, requiere que las personas no sólo puedan intervenir decisivamente en los asuntos de su comunidad, sino también, y sobre todo, que puedan tener control sobre los aspectos más importantes de su propia vida. Dicho autogobierno, en cuanto control de la propia vida, resultaría al menos instrumentalmente necesario para alcanzar un “completo” control de la vida política de la comunidad. En efecto, podríamos pensar que la posibilidad de intervenir de modo significativo en las discusiones públicas resultaría socavada si parte de los miembros de dicha comunidad son discriminados, molestados o perseguidos por algunas de sus convicciones más íntimas. Violentados en sus convicciones más íntimas, tales individuos tenderían a perder confianza en su comunidad, o a marginarse de la misma, si es que ya no han sido, de hecho, excluidos de ella. Aunque no está claro qué tipo de medidas podría justificar el republicanism con el objeto de promover el desarrollo de ciertas virtudes cívicas, el mismo parecería inaceptable si reconociera como válidas amplias intervenciones públicas sobre el ámbito de la moral individual. Podríamos decir al respecto que, del mismo modo en que una discusión pública significativa requiere que las personas no sean censuradas en sus opiniones, dicha intervención pública requiere que ninguna persona deje de ser tratada como un igual, capaz de determinar por sí mismo cuáles son sus principales convicciones. Sobre el tema, por ejemplo, el filósofo Jürgen Habermas señala que “[s]in derechos básicos que aseguren la autonomía privada de los ciudadanos, tampoco habría ningún medio para la institucionalización legal de las condiciones bajo las cuales tales ciudadanos puedan hacer uso de su autonomía pública. Así, la autonomía privada y la pública presuponen mutuamente a cada una de las otras en tal forma que ni los derechos humanos ni la soberanía popular pueden reclamar primacía sobre su contraparte.”⁴⁹

Podríamos decir, además, que el valor de que sean los mismos individuos quienes tengan el completo control de sus propias vidas no necesita ser defendido simplemente por su carácter instrumental -por su contribución al autogobierno colectivo. En efecto, si alguien no puede seguir el modelo de virtud personal que prefiere porque su comunidad se lo impide o lo desalienta, luego, la afirmación de que tal individuo se autogobierna plenamente comienza a aparecer como demasiado dudosa por más que tenga amplias posibilidades de intervenir en política. Un entendimiento habitual, sensato, de la idea de autogobierno, debe dar cuenta de la importancia que le asignamos tanto al control colectivo sobre los destinos de la comunidad, como a la posibilidad de que cada persona escoja por sí misma la dirección que quiere imprimirle a su vida.

Las observaciones anteriores representan sólo una primera mirada sobre el republicanism, y sobre algunos de los problemas que lo aquejan. Un examen más detenido de estos temas, sin embargo, debe quedar para una próxima oportunidad. c

Bibliografía

Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967).

De Francisco, Andrés, “Nuevo Republicanismo y Modernidad”, manuscrito por publicarse, Universidad Complutense (Madrid, 1998).

Dworkin, R., “The Curse of Money,” en *The New York Review of Books*, vol. XLIII, n. 16, 1996, 19-22.

“What is Equality? Part I: Equality of Welfare”; *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10 n. 3, 185-246.

“Part II: Equality of Resources” en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n.4, 285-345.

Gargarella, R., *Nos los representantes* (Miño y Dávila, Bs. Aires, 1995).

Haakonssen, K., “Republicanism,” en *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, ed. por Robert Goodin y Philip Pettit (Oxford: Basil Blackwell, 1993), 568-574.

Habermas, J., “Retrospective Comments on Faktizität und Geltung,” manuscrito presentado en “The Program for the Study of Law, Philosophy & Social Theory,” New York University (otoño de 1997).

Holmes, S., “Precommitment and the Paradox of Democracy,” *Constitutionalism and Democracy*, ed. J. Elster y R. Slagstad, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 195-240.

Larmore, C., *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Manin, B., “Elections, Elites and Democracy: On the Aristocratic Character of Elections,” Manuscrito (Universidad de Chicago, 1993).

The Principles of Representative Government (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Michelman, F., “Law’s Republic,” *The Yale Law Journal*, vol. 97, n. 8 (julio de 1988), 1493-1538.

Petit, P., *Republicanism* (Oxford: Clarendon Press, 1997).

“Reworking Sanders Republicanism,” *The Journal of Philosophy*, vol. XCV, n.2 (febrero de 1998), 73-96.

Pitkin, H. “Justice: On Relating Private and Public,” *9 Political Theory* 327 (1981).

Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975).

Rawls, J., *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

The Idea of Public Reason Revisited,” *The University of Chicago Law Review* vol. 64, n. 3 (1997), 765-807.

Sandel, M., *Democracy’s Discontent* (Cambridge: The Belknap Press, 1996).

Sandel, M., “The Constitution of the Procedural Republic: Liberal Rights and Civic Virtues,” *Fordham Law Review*, vol. LXVI, n. 1 (octubre de 1997), 1-20.

Schneewind, J. B., “Classical Republicanism and the History of Ethics”, *Utilitas*, vol. 5, n.2 (1993), 185-207.

Skinner, Q., “About Justice, the Common Good and the Priority of Liberty,” *Dimensions of Radical Democracy*, ed. C. Mouffe (London: Verso, 1992)

C. Sunstein, “Beyond the Republican Revival,” *The Yale Law Journal*, vol. 97, n. 8 (julio de 1988), 1539-91

The Partial Constitution (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

Wood, G., *The Creation of the American Republic, 1776-1787* (Chapel Hill, North Carolina, University of North Carolina Press, 1969).

The Radicalism of the American Revolution (New York: Alfred Knopf, 1992).

NOTAS

1 Bailyn (1967); Pocock (1975); Wood (1969).

2 Pienso, por caso, en autores como Cass Sunstein y Frank Michelman. Ver, especialmente, Sunstein (1988) y Michelman (1988).

3 Wood (1992).

4 Haakonssen (1993), p.569.

5 Petit (1997)

6 Skinner, (1992). El párrafo citado lo tomo de la traducción de S. Mazzuca, en *Agora* n. 4 (Bs. Aires, 1996), pp. 107-8.

7 Pocock (1975), p. 75.

8 Wood (1992), pp. 96-7. De todos modos, los mencionados atractivos “radicales” del republicanismo no debieran llevarnos a ver en ésta una concepción radicalizada en el sentido que hoy podríamos darle al término, ni debieran hacernos ignorar sus rasgos más opacos. En efecto, si bien es cierto que, en su rechazo de los regímenes opresivos, el republicanismo defendió un orden político más abierto a la ciudadanía, también resultó habitual, dentro de la historia de esta corriente, vincular el reconocimiento de la ciudadanía al previo cumplimiento de requisitos muy exigentes en materia de propiedad (la posesión de propiedad privada aparecía como una exigencia necesaria, ante todo, para que el votante desarrollara vínculos de pertenencia y un sentido de responsabilidad hacia la comunidad de la que formaba parte). Ello, hasta el punto tal que algunos hablan de la tradición republicana como una tradición “básicamente antidemocrática” y distintivamente “propietaria” (ver, por ejemplo, de Francisco, 1998). Por otro lado, en su búsqueda de la armonía e integración sociales, el republicanismo tendió a ser relativamente desconsiderado frente a los derechos individuales, sobre-exigente con las cualidades de carácter de la ciudadanía (volveremos sobre estos puntos más adelante), y más bien hostil hacia el pensamiento disidente y la heterogeneidad social en general. Como señala Sunstein, “mucho de lo que forma parte propia del pensamiento republicano tradicional nos da pocas razones para la celebración. Existe una diversidad de estrategias de exclusión -de los no-propietarios, los negros, las mujeres-internas a la tradición republicana. La creencia republicana en la deliberación sobre el bien común se encontró siempre asociada a estas prácticas de exclusión.” (Sunstein, 1988, p. 1539). Finalmente, cabe dejar en claro, también, que en su rechazo a la autoridad despótica, el republicanismo no pretendió avanzar una concepción definitivamente anti-jerárquica y hostil a la autoridad. Más bien, dada su confianza en las virtudes de la ciudadanía, tendió a asumir la posibilidad de una plena entrega del individuo a su comunidad, entrega que -se esperaba- iba a traducirse en una ordenada y respetuosa relación con la autoridad. La “verdadera libertad” era vista, entonces, como “la libertad natural restringida de manera tal que convirtiese a la sociedad en una gran familia; donde cada uno debe consultar la felicidad de sus vecinos tanto como la propia” (testimonio citado en Wood, 1969, p. 60).

9 Por otra parte, una vez que conocemos las condiciones de posibilidad de la libertad política, se nos hace más fácil reconocer cuáles son las condiciones que la amenazan y frustran. En efecto, y según vimos, para el republicanismo los ciudadanos menos independientes y menos virtuosos son más proclives a la corrupción, y los incrementos en la corrupción socavan las bases de la libertad. Para Maquiavelo, por ejemplo, la ambición personal resultaba la peor de tales amenazas para la libertad: la ambición del gobernante tendía a mover a éste a la conquista de comunidades vecinas; la ambición de los dirigentes, por otro lado, podía llevar a la propia comunidad a situaciones riesgosas, sobre todo si tales dirigentes obtenían cargos militares de relevancia o utilizaban sus riquezas para corromper a sus pares y aumentar así su poder. Sin un fuerte componente de virtud cívica en los ciudadanos y sus gobernantes, dichas desgracias resultaban, más bien, inevitables. Skinner (1996), pp. 109-110.

10 Para el republicanismo, entonces, la justificación del activismo del gobierno no resultaba difícil. Una vez que se adjudicaba tal importancia institucional a la presencia de ciudadanos dotados de ciertas “disposiciones morales” específicas (un sentido de pertenencia a la comunidad, una preocupación distintiva por la suerte de los demás), la indiferencia del gobierno frente a las concepciones del bien adoptadas por sus ciudadanos resultaba simplemente absurda, ininteligible, inaceptable. Un grupo dirigente preocupado de modo genuino por asegurar las condiciones del “autogobierno” de la ciudadanía no podía sino tratar de “promover” aquellas virtudes cívicas que se considerasen indispensables para hacer posible tal ideal.

11 Conviene notar que los compromisos del republicanismo pueden (y suelen) extenderse más allá del establecimiento de ciertos procedimientos y ciertas condiciones básicas para la obtención de la libertad política. En efecto, el republicanismo puede defender, también, la adopción de ciertas decisiones sustantivas particulares por parte de los funcionarios públicos (por ejemplo, la promoción de un sentimiento de integración con la comunidad), o de una forma particular de argumentar en la discusión acerca de cómo utilizar la coerción estatal.

12 En principio, el solo dictado de una Constitución republicana era visto como una necesidad imperiosa. Para John Adams, por ejemplo, la adopción de una constitución republicana podía ayudar a introducir “el conocimiento entre la gente.” “Dicha Constitución continuaba- iba a inspirar a tales sujetos a “convertirse en hombres libres; [e iba a ayudar a

que] tenga lugar una emulación general en donde el buen humor, la sociabilidad, las buenas maneras, la buena moral [llegarían a convertirse en] hábitos comunes. “Es la Forma de Gobierno -concluía Adams- lo que da el Color decisivo a los Modales del Pueblo, más que cualquier otra Cosa.” Citado en Wood (1969), pp. 119-120.

13 Haakonssen (1993), p. 569.

14 Bernard Manin, “Elections, Elites and Democracy: On the Aristocratic Character of Elections,” Manuscrito, Universidad de Chicago, 1993. Actualmente, el artículo forma parte de Manin (1997), cap. 2.

15 La rotación en los cargos era defendida tanto con el objeto de asegurar una mayor apertura política (con cargos rotativos iban a ser más los ciudadanos que iban a poder tomar control directo de los asuntos de la comunidad), como para impedir que los gobernantes, desde sus posiciones de poder, instrumentaran los medios para permanecer en sus cargos de por vida. En tal sentido, por ejemplo, muchos estados norteamericanos, luego de la independencia, modificaron sus constituciones para incluir, entre otras cosas, cláusulas de este tipo. En las constituciones de New York, Delaware, y Virginia, por ejemplo, se reguló la posibilidad de reelección de los senadores. En Pennsylvania se restringió dicha posibilidad aún para la cámara baja. En todos los estados mencionados, y en North Carolina y Georgia, se obligó también a la rotación del gobernador y los más altos funcionarios ejecutivos.

16 Mucho antes, en el ámbito británico, se habían comenzado a defender prácticas similares. En su famoso libro “Oceana,” publicado en 1656, James Harrington había defendido, por ejemplo, la obligatoriedad de la rotación en los cargos públicos. El inglés James Burgh y su discípulo John Cartwright se habían pronunciado, también, por una estricta subordinación de los representantes a sus representados. El radical Joseph Priestley, en idéntico sentido, defendió la adopción de instrucciones obligatorias hacia los representantes, a los fines de asegurar una estrecha relación entre electores y elegidos. Esa vinculación tan cercana iba a obligar a que los representantes se abstuvieran “por un sentido de pudor, de proponer o consentir [cualquier tipo] de medidas que los electores no aprobarían.” Haciéndose eco de tales reclamos, muchos estados norteamericanos pidieron por la inclusión de instrucciones y derechos de revocatoria, en la propia Constitución, cuando la misma fue puesta a ratificación popular. Análisis este tipo de remedios institucionales en Gargarella (1995).

17 Por otra parte, cabe anotar que esta defensa de la discusión pública acerca del bien común, entre otras cosas, implica rechazar la visión “pluralista” de la democracia según la cual “los intereses primarios de los ciudadanos aparecen como pre-políticos, y la política, de modo acorde, resulta un medio secundario e instrumental para la protección o el avance de aquellos intereses ‘exógenos.’” Michelman (1988), p. 1503.

18 Sunstein (1998), p. 1562. En idéntico sentido, en Sunstein (1993), cap. 1.

19 Ibid.

20 Pitkin (1981).

21 Citado en Sandel (1996)

22 Testimonios citados en Wood (1969), p. 70.

23 Citado en G. Wood (1969), p. 53.

24 Sobre el período fundacional del constitucionalismo norteamericano, los mejores ejemplos del republicanismo original, sus implicaciones y sus consecuencias jurídicas se encuentran en el excelente trabajo de Wood. Según el historiador, en el contexto del republicanismo norteamericano la primacía de las políticas del bien común resultaba obvia. En su opinión, “[e]l sacrificio de los intereses individuales en beneficio del bien mayor de la totalidad constituyó la esencia del republicanismo viniendo a representar, para los americanos, el objetivo idealista de su Revolución” (Wood, 1969, p. 63-4). Las partes -se decía entonces debían ser consideradas como inferiores al todo, y sus intereses subordinados a los intereses de la totalidad. De acuerdo con su análisis, hacia fines del siglo XVIII, los republicanos no concebían a los derechos individuales tal como hoy tendemos a concebirlos. Puestos frente a la voluntad de la mayoría, resultaba obvio que tales derechos debían ceder hasta dejar paso a las políticas en pos de la comunidad. Para ellos, por tanto, no resultó preocupante el hecho de que, luego de la revolución, algunos derechos resultaran fuertemente restringidos. Así, y a partir de presupuestos tales, algunos republicanos sugirieron la adopción de leyes agrarias destinadas a establecer claros límites sobre la propiedad privada, y otros llegaron a proponer normas contra los bienes suntuarios, el lujo, y los gastos extravagantes en bienes de uso personal. Finalmente, otros no reconocieron ninguna contradicción entre su defensa de amplios márgenes de libertad individual, y la adopción de muy estrictas leyes contra los denominados “libelos infamantes” (ibid., pp. 63-4).

25 Contra las propuestas sugeridas por el republicanismo, y de acuerdo con Sandel, el liberalismo parecería comprometido exclusivamente con el establecimiento de un marco equitativo -un simple esquema de procedimientos- a partir del cual cada individuo pudiese, libremente, escoger los valores que prefiriera. Conforme a Sandel, el liberalismo pretende mantenerse “neutral” respecto de los distintos valores que los individuos pueden suscribir, y considera inaceptable la posibilidad de alentar o desalentar la adopción de ideales del bien mediante el uso del aparato coercitivo del estado.

26 Para un análisis de la presentación de Sandel, ver también, Petit (1998).

27 Sandel piensa, sobre todo, en casos como “*Minersville School District v. Gobitis*” (310 U.S. 586, 1940), en donde la Corte avaló la expulsión de un niño de su escuela por haberse negado a saludar a la bandera. El juez Frankfurter, en dicho caso, apeló a consideraciones republicanas para señalar que el estado podía requerir el saludo a la bandera como medio para inculcar en los ciudadanos más jóvenes el sentimiento de cohesión social del que la libertad dependía. Sandel (1997), pp. 4-5.

28 Sandel se refiere, además (y más allá de estos radicales cambios en la jurisprudencia), al impacto de esta forma de pensar “liberal” en los modos habituales de hacer política en la actualidad norteamericana: una práctica política que parece abrir más espacio a la negociación entre grupos de interés que a la cooperación y la discusión pública como medios privilegiados en la persecución del bien común. El abandono de esta última actitud, nuevamente, aparecería vinculado -según Sandel- con el afán liberal de defensa de la neutralidad: el estado neutral-liberal no acepta poner bajo escrutinio el valor de los distintos intereses en juego. Todos ellos, en principio, cuentan como intereses aceptables, sujetos al juego político.

29 De acuerdo con Charles Larmore, “El liberalismo es visto...como un ‘arte de la separación,’ opuesto a la idea de la sociedad como un todo orgánico. Esta visión encuentra su exposición paradigmática en las teorías de la tolerancia de Bodin, Locke y Bayle, para quienes la importancia suprema de la religión es compatible con el hecho de que el estado se oriente a asegurar la paz civil antes que la salvación. Y ha sido el objeto de oprobio por parte de numerosos pensadores políticos, desde Rousseau a Marx y otros tantos quienes, viendo en esta diferenciación entre ámbitos una vía abierta para la ‘alienación’, han tendido a defender al hombre como ‘totalidad.’” Larmore (1987), p. 76.

30 Nuevamente, en este punto, se reconoce la vinculación que existe entre el pensamiento republicano y el comunitarista en su crítica frente al liberalismo.

31 Sandel (1996), cap. 2.

32 Ibid., p. 26.

33 Ibid., p. 27. Desde otra óptica -la del “republicanismo clásico”- pero mostrando preocupaciones similares a las de Sandel, Q. Skinner reafirma el orden de prioridades defendido por el republicanismo. De acuerdo con este autor, para el republicanismo la maximización de la libertad requiere de individuos decididos a entregar su vida, incondicionalmente, a la causa pública. El ideal del bien común debe ser puesto por encima de cualquier otra consideración relacionada con la obtención de beneficios individuales (Skinner, 1996, p. 108). Pero ¿por qué es tan necesaria -de acuerdo con la presentación que hace Skinner- esta defensa prioritaria del bien común? En primer lugar, ello se debe a que, para el “republicanismo clásico,” sólo una ciudadanía que privilegié los destinos de su comunidad sobre los propios puede defender a su comunidad contra las fuerzas externas que la amenazan. Y, parece claro, si la propia comunidad cae doblegada frente a otras externas, luego, la libertad y hasta la vida de sus miembros quedan expuestas a los peores riesgos. En segundo lugar, el contar con una ciudadanía activa resulta indispensable, también, para evitar que la comunidad quede a la merced de la ambición de algunos gobernantes o la voracidad de ciertos grupos facciosos. A partir de estos presupuestos, el republicanismo “clásico” pudo considerar “indispensable para el mantenimiento de un gobierno libre que todo el cuerpo político de los ciudadanos esté imbuido de un sentido de la virtud pública tan poderoso que no pueda ser sobornado ni obligado a que las fuerzas externas o las ambiciones facciosas socaven el bien común” (ibid., p. 110). Si el ciudadano no reuniese las condiciones apuntadas -concluye Skinner- hablaríamos de “un ciudadano corrupto, por oposición a virtuoso; y el precio de la corrupción es siempre la esclavitud. El único camino que lleva a la libertad individual [entonces] es el sendero del servicio público” (ibid.).

34 Distinguiendo al liberalismo, el comunitarismo, y el republicanismo, Q. Skinner señala lo siguiente: “El liberalismo contemporáneo, especialmente en su forma libertaria, amenaza con arrebatar de la arena pública toda noción diferente del interés egoísta y los derechos individuales. Los moralistas que se indignan ante semejante empobrecimiento generalmente suponen que la mejor alternativa es revivir la idea aristotélica de que la ciudadanía es esencialmente una cuestión de propósitos morales compartidos. Como Alasdair MacIntyre recientemente señalara en *After Virtue*, “la

dicotomía moral crucial enfrenta al individualismo liberal, en cualquiera de sus versiones, con la tradición aristotélica. Intenté sostener que ésta es una oposición falsa. La suposición aristotélica de que una vida pública saludable debe fundarse en una concepción objetiva del Bien no es en absoluto la única alternativa de la que disponemos para desafiar los presupuestos y desnudar las limitaciones del liberalismo contemporáneo. Tenemos abierta la posibilidad de investigar la potencial relevancia de una teoría que nos dice que, si pretendemos maximizar nuestra libertad personal, no debemos depositar nuestra confianza en los príncipes; debemos, por el contrario, hacernos cargo nosotros mismos de la arena pública.” Skinner (1996), pp. 113-4.

35 Burke, en efecto, insistía en su crítica al radicalismo de Thomas Paine o Richard Price, a la idea de autogobierno defendida por aquellos, a la vez que se pronunciaba en favor de las doctrinas que fueran compatibles con las prácticas sociales que hubieran sobrevivido al paso del tiempo.

36 Analizo estos debates en Gargarella (1995), cap. 1.

37 Ver, al respecto, Holmes (1988).

38 Así, para el republicanismo, la veneración de las tradiciones tendió a ser vista, en principio, como contraria al ideal del autogobierno, como una manera habitual y siempre repudiable de obstaculizar la concreción de dicho ideal. El rechazo republicano frente a las tradiciones tampoco implicó, de todos modos, un rechazo indiscriminado frente a las mismas. Muchos autores republicanos invocaron, de hecho, ciertas tradiciones de pensamiento (por ejemplo, ciertas tradiciones dentro del pensamiento clásico), como Paine mismo pudo invocar las “genuinas” tradiciones inglesas (que él consideraba indudablemente igualitarias) frente a las tradiciones conservadoras que invocaba Burke. Pero éste fue, en todo caso, un uso instrumental, estratégico, de las tradiciones: algunas tradiciones tenían sentido en la medida en que estuvieran al servicio de la causa del autogobierno.

39 Haakonsen (1995), p. 571.

40 La posición liberal, según vimos, era criticada por su “atomismo”, por partir de una concepción inadecuada de la libertad, por su defensa privilegiada de los derechos individuales frente al bien común; por su despreocupación frente al hecho de que la ciudadanía se distinga o no por sus “virtudes cívicas”, por su falta de compromiso con la creación de foros públicos en donde discutir acerca de dicho “bien común”, por su defensa de la neutralidad estatal; y, en el mismo sentido, por su visión “procedimentalista,” que desconoce la importancia que puede tener una cierta organización de las instituciones políticas y económicas en el fomento de tales virtudes.

41 424 U.S. 1 81976.

42 Rawls (1991), pp. 359-63. Para Rawls, en dicho caso, la Corte “no reconoció el punto esencial según el cual un procedimiento político justo requiere del valor equitativo de las libertades políticas, y que para asegurar dicho valor equitativo es necesario impedir que aquellos con mayores propiedades y más dinero, con las mayores capacidades organizativas que los acompañan, controlen el proceso electoral en su propio beneficio.” Y agrega “si no se da un reconocimiento público de que la justicia del esquema general se mantiene, los ciudadanos tienden a dejarse llevar por el cinismo, el resentimiento, y la apatía. Son estos tipos de estados mentales los que convierten a la corrupción en un problema serio e incontrolable. Ibid., pp., 360, 363. Ver, también, R. Dworkin, “The Curse of Money,” en *The New York Review of Books*, vol. XLIII: n. 16, 1996, pp. 19-22.

43 Ver, especialmente, los trabajos de Dworkin sobre la igualdad y, en particular, “What is Equality? Part I: Equality of Welfare”; y “Part II; Equality of Resources” en *Philosophy and Public Affairs*, 10/3-4: 185-246, 285-345.

44 John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited,” *The University of Chicago Law Review* vol. 64, n. 3 (1997), pp. 765-807.

45 Autores como Cass Sunstein (1988) muestran la posibilidad cierta de tender puentes entre el liberalismo igualitario y el republicanismo. Sunstein, por ejemplo, defiende una versión liberal del republicanismo, que caracteriza con cuatro notas centrales: la importancia asignada a la deliberación política; la igualdad de los actores políticos (que conlleva un “deseo de eliminar las agudas disparidades que existen para la participación política o la influencia entre individuos o grupos sociales”); la noción de acuerdo colectivo como ideal regulativo; un compromiso con la noción de ciudadanía, expresado en la amplia garantía de derechos de participación política. Cass Sunstein (1988). Ver, también, Frank Michelman (1988).

46 Desarrollo una idea similar en *Nos los representantes* (Miño y Dávila, Buenos Aires, 1995).

47 Un tratamiento detenido de estos problemas tendría que tratar de develar, ante todo, cuál es el modo en que los republicanistas tienden a definir ideas tales como “autogobierno”; o los alcances de las acciones del estado en la promoción de las virtudes cívicas.

48 Sandel (1996), p. 321. Para Macquiavelo por caso, el comportamiento virtuoso “desplegado espontáneamente por los grandes héroes y legisladores, no era asumido naturalmente por la mayoría de la población.” De allí, entonces, que dicha mayoría debiera ser “[forzada a asumir tal comportamiento virtuoso], tal vez a través de medidas drásticas.” J.B.Schneewind, “Classical Republicanism and the History of Ethics,” *Utilitas*, vol. 5, n. 2 (1993), p. 186.

49 Jurgen Habermas, “Retrospective Comments on Faktizitat und Geltung,” manuscrito presentado en “The Program for the Study of Law, Philosophy & Social Theory,” New York University (otoño de 1997).

q

EL ESTADO Y SU CONDICIÓN DE POSIBILIDAD EN EL PENSAMIENTO AGUSTINIANO

◌ Miguel Angel Rossi

Introducción

Tratar la noción del Estado en el pensamiento agustiniano implica necesariamente retrotraernos a tres grandes tradiciones de pensamiento anteriores al Hiponense. Este hecho radica, fundamentalmente, en que ha sido Agustín el que ha transitado tal camino, y además - cuestión nada irrelevante – en que se sabe heredero de tales herencias clásicas.

Es en tal sentido que creemos que su pensamiento es fundante para la historia y la subjetividad del pensamiento político occidental hasta nuestros días, dado que en él se reúnen, mezclan y redefinen las tres grandes tradiciones que nos constituyen: griega, romana y hebrea.

Sin embargo, es pertinente señalar que, en la formación de su pensamiento político, la tradición teórica griega no posee el mismo status axiológico que la romana, en la medida en que Agustín toma de la perspectiva filosófica política griega los corolarios generales, como por ejemplo la politicidad del *ánthropos* aristotélico². Pero en cuestiones de índole específica, y para configurar su noción de Estado como República según la variante del mundo antiguo, no cabe duda de que el acento está puesto del lado romano, acento que combinará exhaustivamente con la tradición Judeocristiana.

Nuestro objetivo primario consiste en realizar un abordaje teórico de la génesis del Estado en el pensamiento agustiniano, a partir de indagar su condición de posibilidad que deduciremos en referencia a las nociones de “sociabilidad” e “insociabilidad” como conceptos intrínsecos a la dinámica de las relaciones humanas y fundantes del Estado.

La Sociabilidad humana

“Nuestra más amplia acogida a la opinión a que la vida del sabio es vida de sociedad. Porque ¿de dónde se originaría, cómo se desarrollaría y cómo lograría su fin la ciudad de Dios - objeto de esta obra cuyo libro XIX estamos escribiendo ahora - si la vida de los santos no fuese social?”³

De esta cita destacamos dos niveles de reflexión, el primero de los cuales sitúa a Agustín en plena sintonía con la tradición filosófica clásica con respecto a la idea de sociabilidad humana, simbolizada por la expresión *“nuestra más amplia acogida a la opinión”*. El segundo aspecto consiste en significar que dicho concepto de sociabilidad encuentra su mayor fundamentación en la vida de los santos como ciudadanos de la Civitas Dei.

A partir de concebir la naturaleza humana como esencialmente social, Agustín se va a preocupar por explicar cuál es la génesis de la ciudad y su ordenamiento secuencial como dinámica inherente al desarrollo social.

“Después de la ciudad o la urbe viene el orbe de la tierra, tercer grado de la sociedad humana, que sigue estos pasos: casa, urbe y orbe. El universo es como el océano de las aguas; cuanto mayor es, tanto más abunda en escollos (...). El primer foco de separación de escollos es la diversidad de las lenguas. ...”⁴

Notamos que la génesis de la ciudad está en estricta relación con un criterio histórico evolutivo, impulsado por la propia dinámica de la naturaleza humana en su necesidad de vivir en sociedad. Tal secuencia también la encontramos en la *Política* de Aristóteles, con algunas diferencias y convergencias respecto del Hiponense.

“Por tanto la comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa, (...); y la primera comunidad constituida por varias casas en vista de las necesidades no cotidianas es la aldea (...), la comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de la necesidad de la vida, pero existe ahora para vivir bien”⁵.

Destaquemos puntos de coincidencias y diferencias entre ambos pensadores.

Para ambos, y a diferencia del paradigma moderno en su variante contractualista, la sociabilidad, y por ende sus instituciones que la pautan, son del orden de la naturaleza. Claro que en Agustín, a diferencia del filósofo griego, existe una apertura a lo sobrenatural o estado de trascendencia, propia de todo pensador cristiano. Ambos utilizan un método histórico evolutivo como recurso epistemológico para explicar el surgimiento de la polis o ciudad, si bien en el caso del Hiponense algunos autores han hablado de una visión contractualista⁶ de la génesis social, sustentada por un célebre pasaje de las *“Confesiones”*: *“Respecto a los pecados que son contra las costumbres humanas, también se han de evitar según la diversidad de las costumbres a fin del que concierto mutuo entre pueblos y naciones, firmado por la costumbre o la ley, no se quebrante por ningún capricho de ciudadano o forastero, porque es indecorosa la parte que no se acomoda al todo.”⁷*

Ambos hacen alusión a una teoría orgánica de la vida social, donde es justamente el todo el que preside y da sentido a cada una de las partes.

Para Aristóteles, la esfera de lo político sólo puede comprenderse diferenciada del ámbito de lo doméstico o privado: *“No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados, y no específicamente; que el que ejerce su autoridad sobre pocos es amo, el que ejerce sobre más administrador de su casa, y el que más aún, gobernante o rey. Para ellos en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña. ...”⁸*

En el esquema aristotélico, que tomamos como la expresión más acabada del mundo griego sobre el tema, se manifiesta con claridad que lo que diferencia el espacio público o político del doméstico no puede nunca justificarse por un criterio cuantitativo, sino todo lo contrario, dado que el orden de lo político es cualitativamente diferente del doméstico, que incluye a la familia.

Para Agustín, empapado en este aspecto del contexto romano, la dicotomía aristotélica de lo público y de lo privado queda en parte superada por la simple razón de que la categoría de familia adquiere también resonancia política. Basta con tener en cuenta la importancia de la figura del padre de familia como arquetipo político-social conjuntamente con el carácter institucional que esta noción revestirá como legado de Occidente. De esta manera, el estado social se presenta para el Hiponense como una institución natural que surge de la proliferación de la comunidad familiar y se inserta a su vez en una sociedad mayor, la del linaje humano: *“Después de la ciudad o la urbe viene el orbe de la tierra, tercer grado de la sociedad humana, que sigue estos pasos; casa, urbe y orbe.”⁹* Es en este sentido que el Hiponense sostiene que entre familia y ciudad no hay una diferencia de esencia, sino de grado: la familia juega en dirección al orden de la ciudad. Sin embargo, Agustín no es unívoco en este punto, pues si bien muchas veces acentúa el carácter de continuidad entre la familia y el Estado, otras tantas pone especial énfasis en remarcar sus abismales diferencias. Al respecto, creemos que el concepto de familia pertenece para el pensador al orden de la naturaleza, al cual también pertenece el Estado considerado en su fundamento social. Es por esta razón que puede pensarse al Estado como a una gran familia con existencia previa al pecado. Pero el Estado considerado

como entidad política sólo cobra existencia y sentido a partir del pecado original, y así encontramos una gran diferencia cualitativa entre el orden familiar y el Estado social con respecto al Estado entendido como entidad política, que posee como nota específica el ejercicio de la coerción social¹⁰.

Por otra parte, anticipamos que la lógica que impera en el orden familiar es la del servicio, mientras que la que anima la esencia del Estado es la lógica de la sujeción y el dominio, en tanto que alteración del primer orden natural.

Cierto es que el teólogo necesita concebir una articulación armónica entre la familia, a la que considera la célula básica de la sociedad, y el Estado, que como entidad superior debe demarcar la ley a la que debe ajustarse el orden doméstico: *“De donde se sigue que el padre de familia debe guiar su casa por las leyes de la ciudad, de tal forma que se acomode a la paz de la misma.”*¹¹. Sólo hay un caso en que el orden familiar puede y debe ir en contra del orden estatal: cuando nos encontramos con un Estado que prohíbe el culto al verdadero Dios.

La familia tiene dos leyes bien definidas que debe seguir y obedecer: la natural y la civil. Y a su vez, tiene también dos fines: uno social y otro doméstico, interno. En tanto la ley civil no vaya contra la ley natural¹², la familia en su dinámica debe sujetarse a ella, siendo éste un medio óptimo para la conservación de la ciudad.

El otro aspecto decisivo por el cual cobra sentido hablar de la sociabilidad de la naturaleza humana se fundamenta en la vertiente judeocristiana. Desde esta perspectiva, es digno de apreciar uno de los ítems por los cuales el hombre puede diferenciarse cualitativamente del animal. Entre los animales irracionales las especies no proceden de un único individuo, a diferencia del género humano proveniente de Adán. Tal hecho conlleva la idea de la humanidad como gran familia, que por otra parte enfatiza también la valoración positiva agustiniana del principio social de la reunión, especialmente a partir de los lazos de parentesco: *“Y ésta es la razón por la cual plúgole a Dios el que de un hombre dinaminaran todos los demás hombres, a fin de que se mantuviesen en una sociedad, no sólo conglutinados por la semejanza de la naturaleza, sino también por los lazos de parentescos.”*¹³

También el concepto de sociabilidad puede pensarse desde dos instancias. La primera se refiere al contexto de la propia observación y acción divina a través de la cual se crea a la mujer como complemento social del hombre: *“Después dijo Yavé “no es bueno que el hombre esté sólo. Haré pues, un ser semejante a él para que lo ayude.”*¹⁴ Por otra parte, si el hombre es creado a imagen y semejanza de lo divino, es el propio concepto de la divinidad, expresado en el misterio de la Trinidad, el que recibe también un carácter de infinita sociabilidad.

En el comienzo de su opúsculo Agustín afirma que *“Cada hombre en concreto es una porción del género humano y la misma naturaleza humana es de condición sociable”*¹⁵

La insociabilidad humana

El terreno de la insociabilidad humana en el pensamiento agustiniano sólo puede comprenderse y fundamentarse en alusión a la irrupción del *pecado original*. Es a partir de él que se trastocaron y pervirtieron los vínculos humanos, dando lugar a un estado de insociabilidad. Creemos indispensable señalar que esta irrupción tiene alcance universal y trastoca toda la realidad en sus múltiples manifestaciones. Sin embargo, no debemos incurrir en el error de pensar que este estado de pecado, de insociabilidad, anula o borra las huellas de la primera creación divina, cuando el hombre era un sujeto enteramente sociable. Por esta razón, todos los hombres pueden retrotraerse, reconocerse y remitirse introspectivamente a la primera creación de Dios.

Profundicemos en este aspecto de la doctrina agustiniana. El pensamiento de Agustín puede ser trazado por dos dimensiones de carácter cualitativamente diferente. Un primer estadio que podemos denominar pre-adánico, y un segundo que podemos denominar post-adánico. Precisemos ambas dimensiones.

1) Dimensión pre-adánica: en ella debemos incluir todas las consideraciones relacionadas con la primera creación y sus múltiples consecuencias, como por ejemplo el estado de sociabilidad. El hombre estaba llamado a convivir con el mundo, a guardar vínculos de horizontalidad. Debía solamente depender de Dios, sujetarse únicamente al gobierno divino, y ser señor de la naturaleza y de las demás criaturas irracionales. Tal era el orden de la creación plasmado por la voluntad divina: *“Esto es prescripción del orden natural. Así creo Dios al hombre. Domine, dice, a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todo reptil que se mueva sobre la faz de la tierra. Y quiso que el hombre racional, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia. Este es el motivo de que los primeros justos hayan sido pastores y no reyes. Dios con esto manifestaba qué pide el orden de las criaturas y qué exige el conocimiento de los pecados. El yugo de la fe se impuso con justicia al pecador. Por eso en las escrituras no vemos empleada la palabra siervo antes de que el justo Noé castigara con ese nombre el pecado de su hijo. Este nombre lo ha merecido, pues, la culpa, no la naturaleza”*¹⁶

2) Dimensión post-adánica: con la introducción del pecado, la naturaleza humana queda imbuida de éste. Podemos hablar de “naturaleza humana caída”, siendo una de las consecuencias más graves el estado de insociabilidad, ya sea real o potencial, de los humanos entre sí. Sin embargo, como precisamos anteriormente, el pecado que incide en todos los órdenes de la realidad no logra borrar el primer tipo de orden natural que Dios había impreso en el hombre al crearlo a imagen y semejanza suya. Por lo tanto, hay una antropología que la falta no logra anular.

Cabría preguntarse cuál ha sido entonces la causa del pecado, cuestión fundante en el pensamiento agustiniano y que sólo puede responderse en alusión al mal uso que hizo el hombre de su libre arbitrio: “*Poco se puede obrar bien si no es por el libre albedrío, y afirmaba que Dios nos lo había dado para este fin (...), si entre los bienes corporales se encuentran algunos de los que el hombre puede abusar, ¿qué hay de sorprendente si en el alma hay igualmente ciertos bienes de los que también podemos abusar?*.”¹⁷

Agustín no desarrolla mucho la problemática de la insociabilidad humana en lo que interesa al aspecto político. Sin embargo, podemos extraer algunas consecuencias fundamentales que el pecado provocó en este aspecto.

Una de las más importantes consiste en el quebrantamiento de la comunicación entre todos los hombres: “*El primer foco de separación entre los hombres es la diversidad de las lenguas... Supongamos que en un viaje se encuentran un par de personas, ignorando una la lengua de la otra, y que la necesidad les obliga a caminar juntas un largo trecho. Los animales mudos, aunque sean de diversa especie, se asocian más fácilmente que estos dos, con ser hombres. Y cuando únicamente por la diversidad de las lenguas los hombres no pueden comunicar entre sí sus sentimientos, de nada sirve para asociarlos la más pura semejanza de la naturaleza. Esto es tan verdad, que el hombre en tal caso está de mejor gana con su perro que con un hombre extraño.*”¹⁸

Otra de las consecuencias del pecado que guarda estricta relación con nuestra tesis en tanto fundamento del Estado, consiste en la introducción de relaciones vinculares de jerarquía - y no de horizontalidad - en los vínculos humanos. Desde esta óptica surge la categoría de dominio, o más precisamente de “servidumbre”. Sin embargo, es esencial enfatizar que estas relaciones de jerarquía presentes en la Sociedad Terrena son necesarias al mantenimiento del cuerpo social, y por lo tanto sería impensable y contraproducente pretender que éstas dejen de existir. Más aún, ellas pueden considerarse un límite al estado de insociabilidad. Ese límite impide un estado de anarquía que, sumado al problema de la insociabilidad, precipitaría a los hombres en una guerra de todos contra todos.

“*La primera causa de la servidumbre es, pues, el pecado, que se someta un hombre a otro hombre con el vínculo de la posesión social. Esto es efecto del juicio de Dios, que es incapaz de injusticia y sabe imponer penas según el merecimiento de los delincuentes*”¹⁹

En tal sentido hay que distinguir el hecho de que, que algo sea consecuencia del pecado, no necesariamente indica que posee la marca de éste. Agustín se distancia en este punto de algunos autores de la patrística anteriores a él, para quienes el Estado y la política, que implican relaciones de jerarquía, son productos del demonio, y por lo tanto se infiere que un verdadero cristiano jamás debería participar en estos asuntos temporales.

Quien dice Estado dice también subordinación de unos miembros con respecto a otros, estando los que mandan situados en el polo de la autoridad. Al respecto, nos parece muy interesante la observación de Antonio Truyol Y Serra, quien distingue dos aspectos diferentes en relación con el concepto de autoridad: el aspecto directivo y el aspecto coercitivo. El primero, afirma este autor, hubiese existido sin la caída original. El segundo, en cambio, deriva absolutamente de ella: “*Por consiguiente, dice muy acertadamente José Corts que en la autoridad cabe distinguir dos aspectos: el directivo y el coercitivo. El primero hubiese existido aún sin la caída original, el segundo es el que deriva de ella, y así el hombre, por desobedecer los preceptos suaves de Dios, ha de soportar autoridades férreas y tiranías.*”²⁰

Nosotros acordamos con esta diferenciación, sustentada en marcar la diferenciación del Estado considerado en su dimensión social con respecto al Estado considerado como entidad política. En el segundo caso entendemos por Estado al ente político que detenta el monopolio legítimo de la coerción, y que no puede entenderse sin la subordinación de unos hombres a otros. El Estado, en esta segunda acepción, no tiene existencia en la primera creación, lo cual no implica la deconstrucción de toda autoridad. Nos referimos específicamente a la autoridad directiva, como por ejemplo la del padre de familia, o aún la propia autoridad divina. En cambio, en una dimensión escatológica -y en este aspecto hay que diferenciar el paraíso adánico del fin de los tiempos en el que tendrá lugar el juicio final²¹- sí podremos hablar, para los ciudadanos de la Civitas Dei, de la anulación del concepto de autoridad tanto en un sentido coercitivo como directivo, pues estos ciudadanos quedarán confirmados en el Sumo Bien.

Tratemos entonces de dilucidar por qué para Agustín puede fundamentarse la condición de posibilidad de las instituciones y del Estado en particular a partir de la constante tensión de “la sociable insociabilidad” de los hombres en la Sociedad Terrena.

Nosotros entendemos que una vez que el pecado original hace su irrupción, el gran mal que percibe el Hiponense es el de la disgregación del cuerpo social, especialmente a partir de la constante tensión entre las sociables y al mismo tiempo insociables relaciones humanas. Justamente, para administrar y regular tal tensión es que pueden pensarse las instituciones, y específicamente el Estado como instrumento que evita la “guerra de todos contra todos”.

Cabría entonces preguntarnos por qué el Estado es garante de la vida en sociedad, pregunta que sólo puede contestarse en referencia a su función básica, que es el ejercicio legítimo de la coerción. Sin este requisito no habría en la sociedad terrena garantías, tanto a nivel real como potencial, tanto a nivel individual como colectivo, de que la vida material de los hombres pudiera funcionar, aunque más no sea bajo un mínimo de colectividad. Sin coerción la existencia del cuerpo social no tendría garantías de subsistencia. Es por esta razón que la posibilidad de pensar el Estado se transmuta en su propia necesidad, objetivada bajo tres instancias:

1. Porque el Estado, al ser pensado como el dispositivo coercitivo por excelencia, es el único que puede garantizar la vida del cuerpo social imponiendo un límite al estado de pecado.
2. Porque el Estado, a través del ejercicio de la coerción, es el único capaz de restaurar el funcionamiento colectivo de la humanidad, quebrantada en su naturaleza por el pecado original.
3. Porque el Estado, a través del ejercicio de la coerción, es el único con capacidad de garantizar el orden y la paz, conceptos más que necesarios tanto para cristianos como para paganos.

Agustín y el Estado como República

Agustín construye su concepto de Estado-República valiéndose de las categorías filosófico-políticas ciceronianas. Más aún, muchas veces nos es difícil descubrir cuándo termina Cicerón y empieza Agustín. Al respecto, Marshall²² puntualiza que, al usar tantos argumentos de Cicerón, el teólogo parece agregar muy poco. Sin embargo, pueden distinguirse tres instancias no ciceronianas:

- 1) la interpretación estrictamente teológica de iustitia;
- 2) las implicancias de que el pueblo romano haya vivido impío habiendo recurrido a los demonios;
- 3) el concepto de Dios tomado en un sentido definitivamente cristiano.

Con respecto a la noción de Estado como República, nos encontramos en Agustín con líneas de pensamiento divergentes entre sí. Particularmente, nos interesa enfatizar aquella que considera que el Hiponense rompe con la interpretación clásica del Estado. Tal postura fue hegemónica a partir de la Segunda Guerra mundial, especialmente en la vertiente protestante anglosajona. Entre los representantes de este paradigma se encuentran Peter Brown, Robert Markus, F. Edward, Ernest L. Fortin y R.T. Marshall.

En esta cosmovisión se parte de la tesis de que Agustín no se rige por la teoría clásica del Estado en sus escritos maduros. En tal perspectiva, el Hiponense se alejaría progresivamente de las doctrinas platónicas, neoplatónicas y estoicas del Estado, según las cuales el Estado y el ejercicio del poder descansan y se legitiman en el principio de Justicia. Esto se manifiesta ante todo en la forma en que nuestro pensador se opone a las concepciones de Marco Tulio Cicerón. Como alternativa, postularía una teoría del Estado con fuerte sustento psicológico, en la cual toma un lugar central la idea del amor colectivo.

Los pensadores mencionados afirmaban que el Hiponense no creía que la vida comunitaria pudiese legitimarse por la definición de Justicia, porque la vida social se encuentra en el estadio de un desorden irracional, donde no es posible la justicia. En contraposición con esta óptica, Cicerón define la noción de Estado en los siguientes términos: *“Desarrollada esta cuestión cuanto le parece suficiente, Escipión vuelve de nuevo a su discurso interrumpido, y recuerda y encarece una vez más su breve definición de república, que se reduce a decir que es una cosa del pueblo. Y determina al pueblo diciendo que es no toda concurrencia multitudinaria, sino una asociación basada en el consentimiento del derecho y en la comunidad de intereses”*²³

Recurriendo al historiador romano Salustio, Agustín quiere probar que en Roma nunca ha dominado la justicia. Desde que Rómulo asesinó a su hermano Remo, el Estado romano se fundó en el afán de mando, el poder, y la injusticia: por esta razón, para Agustín, en términos ciceronianos, Roma nunca fue una auténtica República, porque nunca reinó en ella la verdadera justicia.

En esta línea interpretativa, él percibiría la definición de Cicerón como muy idealista, y en consonancia con su interpretación, intentaría probar que el camino de Cicerón conduce a un callejón sin salida, dado que las auténticas Justicia y Virtud sólo son posibles en una armonía del orden natural y del orden de la voluntad, es decir, cuando las almas se someten a

Dios. En última instancia, la verdadera justicia sólo puede realizarse en el Reino de Dios, cuyo fundador y conductor es Cristo, para los cristianos más un objeto de fe y esperanza que una realidad presente.

Hemos dicho ya que según la definición ciceroniana Roma jamás fue para Agustín una República, porque nunca reinó en ella la verdadera Justicia. Sin embargo, para poder argumentar que Roma ha sido una auténtica República, Agustín introduce una nueva definición cuya legitimación se centraría en la figura del “Amor” como el fundamento de toda posible República, en estricta relación con la unificación de un “pueblo” por la elección del objeto que ama. Es por esta razón que, en su definición de vertiente psicológica, utiliza más el término pueblo que el concepto abstracto de República.

“Y si descartamos esa definición de pueblo y damos esta otra: “El pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados”, para saber qué es cada pueblo, es preciso examinar los objetos de su amor. No obstante, sea cual fuere su amor, si es un conjunto, no de bestias, sino de seres racionales, y están ligados por la concorde comunión de objetos amados, puede llamarse, sin absurdo ninguno, pueblo.”²⁴

Para nuestro pensador, el fundamento de la sociedad es el objetivo común valorado y amado por todo el pueblo, una especie de concordia mínima acerca de cuál es el bien común.

Agustín ve el poder del Estado como un requisito inevitable. El creador no ha creado las relaciones de sumisión interhumanas, pero utiliza esta calamidad como una suerte de gobierno de necesidad, con la cual pueden ser contenidas las fuerzas destructivas de la vida, justamente por posibilitar un cierto orden social. *“Sin embargo, por naturaleza, tal como Dios creó al principio al hombre, nadie es esclavo del hombre ni del pecado. Empero, la esclavitud penal está regida y ordenada por la ley, que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo.”*

Para Agustín y como fundamento de un Estado es suficiente el mantenimiento de una unificación de la masa de 25 seres racionales de algún tipo, masa que tiene un objeto de amor común.

En el estado de pecado es bueno que algún tipo de comunidad pueda sostenerse. Por esta razón los cristianos deben obedecer a la autoridad pública y trabajar en conjunto con los no cristianos, para sostener al menos la vida mortal.

Con respecto a nuestra propia posición, compartimos muchos de los supuestos de este paradigma, pero no creemos que Agustín anule la definición ciceroniana, sino que por el contrario se vale de ella, de las categorías que están implícitas en la definición ciceroniana de República, para elevarla a una dimensión teológico-política trascendental²⁶. Al respecto, nos interesa explicitar la óptica de Etienne Gilson en su libro “Las metamorfosis de la Ciudad de Dios”. Acordamos con Gilson que pueden encontrarse en Agustín dos tesis contrapuestas respecto de si hubo o no República romana, pero creemos que tal dicotomía no obedece a un requisito lógico o estructural, sino a un dispositivo discursivo y retórico del propio Agustín, a quien en determinadas ocasiones le interesa resaltar las auténticas virtudes de la antigua Roma para contraponerlas al Imperio, y en otras le interesa confrontar toda República humana con la República de la Civitas Dei.

En favor de la primera tesis, Gilson argumenta: *“Dios, escribía él a Marcelino en el 412, ha querido manifestar el fin sobrenatural de las virtudes cristianas, permitiendo a la Roma antigua prosperar sin ellas. Era reconocer a las virtudes cívicas de los paganos una cierta eficacia temporal, y a Roma misma el carácter de una antigua sociedad”²⁷.*

Si acentuamos una perspectiva apologética y ética, advertimos que hay en Agustín una valoración positiva hacia las virtudes de la antigua Roma, pues su intención es contraponer la antigua República a la corrupción de las costumbres del Imperio Romano.

Si acentuamos una perspectiva ontológica o metafísica, debemos concluir que la única República que merece tal nombre es la *Civitas Dei*, porque sólo en ella, y no en esta sociedad terrena, reina la “Verdadera Justicia”. Sin embargo, nosotros creemos que esta noción de “Verdadera Justicia”, lejos de proyectar sobre la sociedad terrena un imaginario de imposibilidad e impotencia hacia toda praxis política, se presenta como una idea regulativa, en tanto que enseña a los hombres que toda construcción humana posee el sello de la corruptibilidad, imposibilitando de esta manera caer en una lógica de los absolutismos.

Por otra parte, Agustín no piensa los vínculos sociales únicamente en términos de Verdadera Justicia. Si tal fuera el caso, entonces tendríamos que considerar que el Hiponense legitima un estado de anarquía y rebelión a la autoridad pública mundana, que no es la expresión de la Verdadera Justicia, cayendo en un desprecio por lo terrenal y todo lo que ello implica. Recordemos que, por el contrario, él establece una jerarquía dentro de la escala de bienes, caracterizando bienes superiores, medios e inferiores.²⁸ Él considera que las instituciones y el Estado, si bien no pueden ser considerados bienes superiores, son valorados positivamente, sobre todo teniendo en cuenta que el mayor mal terrenal para el Hiponense es el estado de anarquía.

*“¡ Mira cómo el universo mundo está ordenado en la humana República: por qué instituciones administrativas, qué órdenes de potestades, por qué constituciones de ciudades, leyes, costumbres y artes! Todo esto es obra del alma, y esta fuerza del alma es invisible.”*²⁹

La definición de República Ciceroniana de la que Agustín parte, puede definirse en estos términos: *“Había dicho Escipión en el fin del libro segundo que así como se debe guardar en la cítara, en las flautas y en el canto y en las mismas voces una cierta consonancia de sonidos diferentes, la cual, mutada o discordante, los oídos adiestrados no pueden soportarla, y esta consonancia, por la acoplación de los sonos más desemejantes, resulta concorde y congruente, así también en la ciudad compuesta de órdenes interpuestos, altos, bajos y medios, como sonidos templados con la conveniencia de los más diferentes, formaba un concierto. Y lo que los músicos llaman armonía en el canto, esto era en la ciudad la concordia, vínculo el más estrecho y suave de consistencia en toda república, la cual sin la justicia es de todo punto de vista que subsista”*³⁰

Los elementos que definen o caracterizan una auténtica República pueden puntualizarse del siguiente modo: debe haber armonía en la disparidad, lo cual supone la existencia de un orden social heterogéneo, aunque los distintos intereses pueden converger sobre un interés en común. Es justamente este aspecto aquél por el cual se hace necesaria la coerción de la autoridad pública en la medida en que esta convergencia, en alusión al pecado original, jamás puede darse con fuerza de necesidad por el camino de la mera espontaneidad o bondad de los vínculos humanos. La noción de armonía en la disparidad queda suficientemente explícita en la alusión a la melodía musical.

Con respecto a la noción de pueblo, implícita en la definición de República, habría que distinguir dos instancias: en la primera se acentúa la noción de República como tarea, construcción o empresa del pueblo, y por lo tanto como interés primordial de éste.

En la segunda, se pone especial énfasis en distinguir los conceptos de pueblo y multitud. Lo que constituye a una República es un pueblo y no una multitud, y la abismal diferencia radica en que el primero sólo puede entenderse, y más aún, constituirse como tal, en alusión a la aceptación de un cuerpo jurídico en común a través del cual rigen sus vidas y conductas todos sus miembros sin excepción.

Es justamente esta referencia a un cuerpo jurídico común la que va a garantizar las condiciones de armonía y civilidad entre los miembros de una república. Si bien es cierto que la noción de derecho, por lo menos en la Antigüedad, no debe interpretarse como ordenamiento jurídico positivo sino como justicia entendida como virtud cívica, no cabe la menor duda de que en la mirada del Hiponense ésta sólo puede ser garantizada en el marco de una teoría del orden, posibilitada por la función del Estado.

Nuestro objetivo al tratar el concepto de República en Agustín no obedece a un criterio exegético del mismo. Nuestra intención fue partir del caso concreto y específico del que partió el Hiponense, y a partir del análisis de esta forma histórica concreta abstraer alguna nota esencial que nos ayude a mentar la categoría de Estado como categoría teórica. **c**

Bibliografía

- San Agustín, “Epístolas”, *Obras de San Agustín*, Tomo VIII, Madrid, BAC (1958).
- San Agustín. *Confesiones*, Madrid, BAC (1991).
- San Agustín, *De boni conjugali*, Madrid, BAC (1958).
- San Agustín, *De Ordine*, Madrid, BAC (1958).
- San Agustín, *Del Libre albedrío*, Madrid, BAC (1958).
- San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Madrid, BAC (1958).
- San Agustín, *Sermones*, Madrid, BAC (1958).
- Alvarez Díez, “La Ciudad de Dios y su arquitectura interna”, *Estudios sobre la ciudad de Dios*, Madrid, CLXVII (1954), (T.I,65), p.116.
- Anderson, Perry, *La lucha de clases en el mundo Antiguo*, Madrid, Jorge Reverte (1986).
- Anderson, Perry, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, México, Siglo XXI (1979).
- Arbesmann, R., “The Idea of Rome in the Sermons of St. Augustine”, *Augustiniana* 4, (1954).
- Barnes, T.D., “Aspects of the Background of the City of God”, *Rev. Univ.*, Ottawa, N°52 (1882).
- Boget Bozzo, Giovanni, “La teología de la historia en la CD”, *Agustinus Tomo I y II*, vol. 35, pp. 321, 367., (1990).
- Bulacz, Bruce, “Destino y voluntad nacional de la ciudad terrena. De Civitate Dei”, *Agustinus*, Vol. 31, (1986).
- Dempf, Alois, *Ética de la Edad Media*, Madrid, Edaf (1977).
- Donnelly, D., “The City of God and Utopía. A revaluation”, *Aug. Studies* VIII, (1977).
- Duchrow, Ulrich, “Reino de Dios, Iglesia y sociedad humana en San Agustín”, *Agustinus* XII, (1967) 45-48, pp. 139-160.
- Fédou, René, *El Estado en la Edad Media*, Madrid, Edaf (1977).
- Franchi, A., “Da una difficillima quaestio dal De Civitate Dei alla metamorfosi del pensiero utopico”, *Sapienza*, N°36 (1983).
- Gallego Blanco, Enrique, “Relaciones entre la iglesia y el estado en la Edad Media”, *Revista de Occidente* (1973), Madrid.
- Gilson, Etienne, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, Bs.As., Troquel (1954).
- Giordano, A., “Sant Agostino e la política”, *Filosofía oggi*, N° 7 (1984).
- Jeuneau, Édouard, *La filosofía medieval*, Bs. As., Eudeba, (1965).
- Lauras-Rondet, “Le thème des deux cités dans l’oeuvre de Saint Augustin”, *Études Augustiniennes*, Paris, (1953).
- Lombardo, Gregoy J., “La doctrina de San Agustín sobre la guerra y la paz”, *Agustinus*, Vol 36, (1991).
- Magnavacca, Silvia, “La crítica de San Agustín a la noción ciceroniana de república”, *Pat. Et. Med. III*, (1982).
- Marshall, R.T., *Studies in the Political and Socio-Religious Terminology of the De Civitate Dei*, Washington, Cath. Univ. of America Press (1952).
- Orlandi, T., “Imperium e respublica nel De Civitate Dei”, *Rend. Lett.*, Istituto Lombardo (1967).

- Oroz Reta, José, “San Agustín y la cultura clásica”, *Agustinus*, Vol VIII, (1963), pp. 5-20.
- Perrini, M., “La visione agostiniana della città politica”, *Humanitas*, Brescia, nro. 32, (1977), pp. 1, 3-17.
- Truyol Y Serra, Antonio, “El Derecho y el Estado en San Agustín”, *Revista del Derecho Privado*, Madrid, (1944).
- Ulman, W., *Historia del pensamiento de la Edad Media*, Barcelona, Ariel (1983).
- Ulman, W., *Principios de gobierno político en la Edad Media*, Madrid, Alianza (1985).
- Wolin, Sheldon, *Política y perspectiva*, México, Siglo XXI (1974).

Notas

- 1 Profesor de Filosofía y Teoría Política en la Facultad de Ciencias Sociales. UBA
- 2 Recordemos que Agustín no tuvo contacto directo ni con un texto de Platón, ni con un texto de Aristóteles.
- 3 San Agustín. *La Ciudad de Dios*, B.A.C, L.XIX, 5, p 1381. .
- 4 San Agustín. *Op. cit*, L.XIX, 7, p 1385
- 5 Aristóteles. *La Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989. LI, p 23
- 6 Creemos que utilizar la noción de contrato como génesis de la sociedad política sería caer en un anacronismo. El acento está puesto en la costumbre como la manera de determinar el ethos de una comunidad.
- 7 San Agustín. *Las Confesiones*, B.A.C, Madrid 1991, LIII, 8, 6, p 146
- 8 Aristóteles. *Op. cit*, p 1
- 9 San Agustín. *Op. Cit*, XIX,7,pp 1385
- 10 Arriesgo de caer en un anacronismo, creemos que se hace presente en Agustín, la temática de la legitimidad coercitiva del estado a la manera weberiana, es decir el estado como aquel que detenta el monopolio legítimo de la coerción.
- 11 San Agustín. *Op. cit*, L. XIX, 17, p 1407
- 12 No existe en Agustín un tratamiento sistematizado que distinga el concepto de ley natural y ley civil a la manera tomista, el acento está puesto en la naturaleza como orden universal, como primer orden creado.
- 11 San Agustín. *De boni conjugali*, B.A.C, p 129
- 13 Gen 2, 18:
- 14 San Agustín. *Op. cit*, II, 26, p 127
- 15 San Agustín. *La Ciudad de Dios*, XIX, 15, p 1403
- 16 San Agustín. *Acerca del libre arbitrio*, B.A.C, XVIII, pp 47, 48
- 17 San Agustín. *La Ciudad de Dios*, XIX, 15, p 1385
- 18 San Agustín. *Op. cit*, XIX, 15 p 1387
- 19 Truyol Y Serra, Antonio. *El derecho y el Estado en San Agustín*. Revista de derecho privado, Madrid 1944.pp. 142
- 20 Una de las diferencias básicas entre el paraíso y la tierra prometida, es que en esta última habrá confirmación en el bien, con lo cual no tendrá sentido la coerción.
- 21 En su texto *Studies in the Political and Socio – Religious Terminology of the Civitate Dei*, Washington, Cath. Univ.Of. América Press, 1952
- 22 San Agustín. *Op. cit*, II, 21, p 171
- 23 San Agustín. *Op. Cit*, XIX, 24, pp. 1425
- 24 San Agustín. *Op. Cit*, XIX, 15, pp. 1404

25 Sobre esta temática nos parece muy interesante el trabajo de Silvia Magnavacca. *La Crítica de Agustín a la noción ciceroniana de República*, en Pat. Et Med III, 1982

26 Gilson, Etienne. *Las Metamorfosis de la Ciudad de Dios*,. Troquel S.R.L, Bs.As. 1954, Cap.II, p 50

27 Hay en Agustín una jerarquía de bienes con sentido de objetividad e inmutabilidad. Habrá que esperar a Abelardo para comenzar a pensar una axiología subjetivista.

28 San Agustín. *In Joannis Evangelium*,. B.A.C, VII, 2 p.131

29 San Agustín. *La Ciudad de Dios*. II, 21, p 171

q

EL USO DE LA *CAUSALIDAD* EN LA REFLEXIÓN POLÍTICA DE FINES DEL SIGLO XIII Y PRINCIPIOS DEL XIV 1

c Francisco Bertelloni

1- Introducción

El título de este trabajo requiere formular algunas observaciones previas, de carácter metodológico, cuyo objetivo es contribuir a precisar el alcance y a definir los límites del mismo.

La primera concierne al modo de analizar los textos y a sus objetivos. Ese análisis sólo apuntará a mostrar de qué manera es utilizada la idea de causalidad en los momentos teóricos más decisivos de esos textos, aún cuando ese uso sea tácito. Intentaré pues definir de qué modo, en algunos tratados políticos de la baja edad media, el uso explícito o implícito de la idea de causa constituye un recurso teórico clave en los momentos resolutivos de las teorías políticas expuestas en esos tratados.

La segunda observación está referida a las limitaciones que he debido introducir en la elección de los textos que constituyen el objeto de mi análisis. Especialmente durante el período que se extiende entre la segunda mitad del siglo XIII y la primera del siglo XIV, el medioevo conoce un notable incremento tanto cuantitativo como cualitativo de literatura política. Ese incremento tiene sus causas en una coyuntura histórico-filosófica que ya ha sido estudiada por numerosos autores y que no es el caso analizar aquí.

Frente a esa inmensa cantidad de textos políticos, sería utópico pretender abarcar en un trabajo de las reducidas dimensiones de éste, con la profundidad que el tema exige y merece, el problema del uso que la teoría política hizo de la idea de *causa*. De allí que haya debido limitar mi análisis del problema del uso de la idea de causalidad a dos textos: el *De regimine principum* de Tomás de Aquino, y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano.

La tercera observación tiene que ver con los motivos que me han orientado hacia la elección de estos dos tratados. Además de su interés doctrinal e histórico, he intentado escoger dos piezas textuales a partir de las cuales

resultará posible colegir alguna reflexión que permitirá mostrar que la teoría política medieval tiene, aún hoy, alguna vigencia. Esa vigencia no se limita a la que mostraré aquí, sino que va más allá de ella. Los textos de Tomás y de Egidio, considerados conjuntamente, y por los motivos que procuraremos poner de manifiesto, permiten esa reflexión. Se trata de dos textos que pueden ser leídos con interés para comprender mejor algunos problemas de la teoría política contemporánea.

2. Sociedad y politicidad en el *De regimine principum* de Tomás de Aquino

Tomás de Aquino escribe su *De regimine principum* 2 como un espejo de príncipes. Este género queda definido cuando, en el proemio, fija como uno de sus objetivos la determinación de los deberes del gobernante³. El discurso que desarrolla en el tratado es rigurosamente teórico, pues a ese objetivo inicial agrega el de explicar racionalmente el origen de la función del gobernante⁴. Aclara que lo hace como teólogo⁵, pero que sus fuentes serán, además de los datos de las Escrituras, los ejemplos de los mejores gobernantes tal como los muestra la historia, y por último los principios de la filosofía⁶.

Para Tomás, explicar el origen de la función del gobernante es equivalente a demostrar y legitimar *racionalmente* que el hombre necesita ser gobernado, es decir, que existen fundamentos teórico-rationales que hacen necesaria la subordinación de los súbditos a un gobernante. Para demostrarlo, parte de dos premisas.

La primera es un dato de la naturaleza: el hombre no vive solo, sino con otros. El instinto gregario es más fuerte en el hombre que en los otros animales, dotados por la naturaleza para satisfacer las necesidades de su vida con medios con los que el hombre no cuenta⁷. Mientras el medio natural de que disponen los animales para satisfacer esas necesidades son los instintos y las defensas con que fueron dotados sus cuerpos, el hombre, en cambio, fue dotado por la naturaleza, por una parte, con la razón⁸, y por la otra con una tendencia gregaria: el vivir con otros en sociedad⁹.

La segunda premisa es un dato de la estructura ético-antropológica: el hombre tiende a un determinado fin, al que se ordenan todas las acciones de su vida. Ello puede ser colegido a partir del hecho de que el hombre es un agente que obra mediante el intelecto, del cual es específico el obrar tendiendo a fines¹⁰. A pesar de que Tomás no lo diga de modo explícito en el comienzo del tratado, podemos suponer que la deducción tomista de la naturaleza humana como teleológica respecto de un fin determinado, realizada a partir de la naturaleza intelectual del hombre, implica que para él ese fin es un fin intelectual.

Cuando confluyen estas dos premisas -tendencia gregaria y naturaleza intelectual-, el primer problema que se presenta es que, puesto que el hombre no vive solo sino con otros, no existe por parte de todos los hombres que viven en sociedad un uso unánime del intelecto para llegar al fin específico del hombre¹¹. Aquí Tomás recurre al *principio de economía*: puesto que es mejor que lo que se ordena a un fin se dirija a él directamente y por el camino más corto¹², por ello los hombres deben ser dirigidos a su fin por un gobernante¹³. En cierto modo, el gobernante cumple la función de una *concordantia discordantium*. Si el hombre viviera solo, no necesitaría de la dirección de nadie, pues no habría discordancia: le bastaría su razón sin necesidad de ser dirigido¹⁴. Pero como vive con otros, la racionalidad divergente de cada uno de éstos respecto de los demás debe sufrir una suerte de proceso unificador. Por ello, la utilización que cada hombre hace de su razón para buscar el camino que en su vida social lo debe conducir al fin objetivo al que el hombre está ordenado, debe someterse a una dirección correctiva. Podría decirse que la tarea política del gobernante, entendida como función de subordinación de sus súbditos para conducir todas sus razones por el camino más directo al fin específico del hombre, es una exigencia resultante de la confluencia de las dos premisas mencionadas: la naturaleza racional y la naturaleza social del hombre. La función política del gobernante es así una consecuencia de un hecho social: el uso divergente de la racionalidad de todos los hombres que viven en sociedad.

Del mismo modo en que Tomás insiste en que la tarea política del gobernante debe ser entendida como una suerte de uniformización del ejercicio divergente del conjunto de la racionalidad de todos sus súbditos realizada desde la razón del gobernante, así también insiste en que la sociedad, como fenómeno anterior a la politicidad, es necesaria en la medida en que constituye un esfuerzo de mutua y colectiva colaboración de todos los hombres¹⁵, pues la racionalidad de un solo hombre es impotente para conocer las cosas que son necesarias para la vida¹⁶.

Con ello Tomás parece sugerir que tanto a nivel social como a nivel político surge una suerte de imperativo de unificación de esfuerzos. En el orden social, esa unificación debe verificarse desde la base de la sociedad, es decir desde abajo. Ella consiste en que, en virtud de la impotencia de un solo hombre aislado para adquirir el saber (*cognitio*) de lo que necesita para la vida, todas las razones deben unirse en una tarea común. En el orden político, en cambio, la

unificación la efectúa el gobernante desde arriba: su función es unificar el camino de la conducción del hombre hacia su fin objetivo específicamente humano.

Sin embargo, la tesis de la uniformización en el orden social, según la cual debe verificarse necesariamente una unificación de esfuerzos en virtud de la impotencia de un solo hombre aislado para saber (*cognitio*) lo que necesita para la vida, sólo en apariencia contradice la tesis sostenida por Tomás, según la cual, si el hombre viviera solo, le bastaría su razón para llegar por sí mismo, sin necesidad de gobierno, a su propio fin. Pues la primera tesis concierne a la *sociabilidad* del hombre y, según ella es imposible que el hombre aislado y solo pueda llegar a conocer lo necesario para la vida. La segunda tesis, en cambio, concierne a la *politicidad* del hombre, y según ella, si el hombre no viviera en sociedad, sino solo, no necesitaría de gobierno para llegar a su fin último. Pero el hombre vive en sociedad y por ello necesita de gobierno.

Tomás vuelve a insistir en la distinción entre sociedad y política cuando afirma que la politicidad -entendida como el gobierno sobre la multitud que vive naturalmente en sociedad, ejercido por alguien que está colocado por encima de ella- es necesaria porque el hombre vive en una sociedad plural¹⁷, y porque en una sociedad plural sin dirección cada miembro se preocupa de su propio bien y no del bien de todos. Por ello es necesario que algún principio actúe como directivo y conduzca a los hombres hacia el *bonum commune*¹⁸.

Para demostrar la necesidad de gobierno Tomás recurre a dos principios. Uno de carácter cosmológico-organológico, fundado en la idea de orden, que tiende a mostrar la necesidad de que en toda pluralidad lo mejor de ella mande sobre el resto de las partes: en el orden de los cuerpos celestes el primer y mejor cuerpo dirige los otros, en el orden humano el alma dirige el cuerpo, y en el orden del alma la razón dirige la parte irascible y concupiscible. Del mismo modo, en el orden de la vida social debe haber uno que manda y otros que son mandados¹⁹. El segundo principio es de carácter casi empírico-mecanicista, y tiende a salvar la integridad de la sociedad amenazada cuando cada uno privilegia su propio beneficio: si cada uno atiende sólo a lo que es propio de sí, la sociedad se disgrega y se destruye. Si en cambio todos atienden a lo que es común, la sociedad se unifica²⁰. De allí la necesidad de un gobernante que dirija al bien común²¹.

3. El *bonum commune* y las formas de gobierno

A partir de aquí, y asegurado ya teóricamente el lugar del gobernante político como un plus respecto de la sociedad, Tomás continúa con el problema del bien común y del bien individual, y utiliza la diferencia entre ambos para introducir el tema de la tiranía y de las distintas corrupciones de las formas de gobierno. En efecto, es posible que la búsqueda exclusiva del bien individual en desmedro del común tenga lugar no sólo por parte de los gobernados, sino también por parte del gobernante. Es el caso que se verifica cuando el gobernante no gobierna en favor del bien común de la sociedad, sino en beneficio de su propio bien individual. En este caso la política se desnaturaliza desencadenando posibles deformaciones²², a partir de las cuales Tomás desarrolla su teoría de las corrupciones de las formas de gobierno, que no analizaré aquí.

Sí interesa insistir brevemente sobre el tema del *bonum commune*, pues él introduce algunas dificultades en el hilo de la argumentación. En efecto, cuando Tomás introduce el problema del bien individual de cada súbdito y del bien común de toda la sociedad, su discurso no mantiene la claridad original. Hasta aquí había hablado de dos momentos concernientes a la vida en común de los hombres. En primer lugar, de la sociedad como entidad de necesidad natural gracias a la cual los hombres, en un esfuerzo común, colaboran entre sí para llegar a conocer, todos en conjunto, lo que un hombre solo no puede llegar a conocer: *quae necessaria sunt humanae vitae*. Y en segundo lugar, dio un paso más allá y habló de la necesidad de que, en la vida social, los hombres sean sometidos a un gobierno como medio necesario para que cada uno de ellos pueda llegar más directamente *ad finem, ad quem tota vita eius et actio ordinatur*. En este segundo caso es claro que Tomás habla de un fin específico del hombre, distinto de las necesidades de la vida, y es claro también que anuda con fuerza la política -como establecimiento de vínculos de subordinación de unos a otros- con la realización del hombre como tal alcanzando el fin intelectual último propio de su naturaleza. Ahora, en tercer lugar, viene a hablar de la necesidad de una dirección política que se adjunta a la vida social, pero que no es justificada en la necesidad de que el hombre sea conducido a su fin último, sino en la necesidad de que la sociedad no se disgregue y logre llegar al *bonum commune* que le es propio.

En este tercer caso Tomás no aclara si ese *bonum commune* significa las necesidades de la vida satisfechas por la vida social, o el fin intelectual específicamente humano al que objetivamente están ordenados todos los actos de la vida

humana y al que el hombre debe ser conducido por el gobernante. Quizá pueda entenderse por *bonum commune* un bien objetivo, de carácter colectivo, a cuya consecución contribuyen, como paso previo, las necesidades de la vida logradas en la vida social, pero que a su vez no parece ni que pueda agotarse en las cosas necesarias para la vida que emanan de la vida en sociedad, ni que pueda identificarse con el fin intelectual específicamente humano -*ad quem tota vita et actio ordinatur*- a que hace referencia Tomás a comienzos del tratado. El *bonum commune*, pues, por una parte, es bastante más que *ea, quae necessaria sunt humanae vitae*, y por la otra es menos que el fin *ad quem tota vita [hominis] et actio ordinatur*, pues para Tomás, este fin no se alcanza en este mundo. Quizá podría decirse que el *bonum commune* es el bien que se logra en la vida política y que, aunque no coincide con el fin último del hombre -pues ese bien común se verifica también en los estados paganos²³- , debería contribuir eficazmente a que el hombre pueda realizar su fin intelectual específicamente humano, que Tomás identifica con el fin último del hombre.

El discurso tomista sobre el *bonum commune* continúa con la identificación del gobernante que conduce a los súbditos al bien común con el rey medieval ²⁴. Se trata de una identificación que carece de interés teórico, pues está absolutamente condicionada por una circunstancia histórica: en esos años el paradigma del estado es el reino y el paradigma del gobernante es el rey. De allí que parte de los esfuerzos de Tomás en su tratado estén orientados a demostrar la conveniencia de la monarquía como mejor régimen político. A nosotros, sin embargo, no nos interesa quién es el gobernante, sino la demostración de la necesidad de que haya uno. De allí la necesidad de la política.

Aunque en todo el tratado Tomás no define qué es el *bonum commune*, lo utiliza permanentemente como criterio y patrón de medida para evaluar, a partir de él, el mayor o menor grado de justicia y de corrupción de cada una de las formas de gobierno. Así, la mejor forma es la monarquía, porque ella concentra la virtud en un gobernante, y esa concentración es más eficaz para lograr los efectos deseados en el orden político que la dispersión de la virtud en muchos. Del mismo modo, la peor forma es la tiranía, que es corrupción de lo mejor porque uno solo concentra la fuerza, no para promover el *bonum commune* de la sociedad como la hace la monarquía, sino para hacer de ese *bonum commune* un beneficio para sí ²⁵. En síntesis, el *bonum commune* permite definir la bondad o la perversidad de cada forma de gobierno según el siguiente principio: cuando más se aleja del bien común o de las posibilidades de llevarlo a cabo, tanto más injusta es ²⁶.

4. El fin del individuo y el fin de la multitud

Cuando se trata de definir la función del gobernante, el encadenamiento de los argumentos se precipita de modo lineal hasta confluir en la formulación del pensamiento de Tomás acerca de las relaciones entre el poder temporal y espiritual. Esa cadena de argumentos comienza reiterando una afirmación ya conocida: del mismo modo en que en todos los niveles de la realidad se verifica una relación de subordinación de muchos que obedecen a uno que manda, esa relación también tiene lugar en la multitud de hombres, que es gobernada por la razón de uno solo: el rey ²⁷. Pero gobernar es conducir lo gobernado a su fin ²⁸. Puesto que el hombre, además de los fines que debe alcanzar en esta vida, debe lograr su máxima felicidad en la visión de Dios después de la muerte, el hombre debe prepararse ya en esta vida para alcanzar un fin extrínseco que exige que no solamente sea gobernado por el poder temporal, sino también por otro poder que lo conduzca a ese fin último que es su eterna salvación ²⁹.

Tomás tiene muy claros dos problemas: en primer lugar, que la preparación del camino hacia ambos fines comienza ya en esta vida (*quamdiu [homo] mortaliter vivit*); en segundo lugar, que la identificación del fin último extrínseco del hombre con la visión divina en la vida futura plantea el problema de la relación, ya en esta vida, entre el poder temporal, que debe conducir al hombre a su fin en este mundo, y un segundo poder, *alia spiritualis cura*, la de los *ministri Ecclesiae Christi* ³⁰, que debe conducirlo a su fin último en la vida futura. Su respuesta al problema eclesiológico-político de la relación entre el poder político y el eclesiástico está construida, pues, sobre la base de su respuesta al problema ético-antropológico de la relación entre fines.

Puesto que es la relación entre fines la que define la relación entre poderes, la respuesta de Tomás está formulada en términos rigurosamente teleológicos. Es aquí donde aparece el problema de la causalidad en términos de causalidad final. Aunque en la argumentación tomista del *De regimine* la presencia de la causalidad es tácita, es sin embargo evidente, dado que es la concepción antropológica del fin último del hombre identificado con la *visio Dei* la que define, en términos de causalidad final, el problema político concreto de las relaciones entre el poder temporal y el espiritual.

Hemos visto ya que para Tomás la política se define como la conducción de una multitud por uno que la gobierna hacia su fin debido. Para definir ese fin debido, procede en dos pasos. Primero lo analoga al fin último del individuo ³¹. Luego, procede a la determinación del fin último individual de modo similar a como procede Aristóteles

en la *Ética Nicomaquea* cuando, en su búsqueda de un bien soberano, descarta como fin último del hombre todos aquellos bienes que no sean queridos por sí mismos, sino en vistas de otros bienes³². Pero la similitud con Aristóteles es sólo aparente, pues Tomás no llega en este tratado a una demostración filosófica de cuál es el fin último del hombre, sino que simplemente se rehusa a aceptar como fin último todo aquel que conduzca -como consecuencia de la analogación del fin de la multitud al fin individual- a la transformación de la sociedad en una multitud gobernada en vistas a alcanzar otro bien que no sea la virtud.

El hecho de que Tomás llegue a la virtud como fin del hombre individual y, por ende, de la multitud, parece constituir un momento relevante de su teoría política. Y ciertamente lo es, pero no de una teoría filosófica, sino de una teoría teológica de la política. En efecto, mientras Aristóteles procede como filósofo y descarta como últimos todos los bienes cuya carencia de autonomía impide considerarlos como fin último, Tomás en cambio procede como teólogo y descarta como fin del hombre en sociedad todos los bienes que no sean la virtud que ordena al hombre, como dirá de inmediato, a la visión divina³³. Así descarta que el fin del hombre sea la salud corporal, pues en ese caso el médico debería gobernar la multitud. Descarta que sea la riqueza, pues en ese caso gobernaría el economista. Y descarta que sea la verdad, pues en ese caso gobernarían los doctores³⁴. Si los hombres se reunieran sólo para vivir *-propter solum vivere-* o sólo para adquirir riquezas *-propter acquirendas divitias-*, el resultado de esa reunión o bien en nada diferiría de la vida de los animales, o bien sólo sería un acuerdo entre hombres de negocios³⁵. Pero Tomás quiere más que eso para la política, quiere anudarla a la virtud.

Insiste en afirmar que el fin del hombre individual es la virtud *-bona vita est secundum virtutem-* y que, por ello, también el fin de la multitud es la vida virtuosa³⁶. Pero se trata de una vida virtuosa que, aunque es el fin de la multitud, no es su fin último. Tomás juega aquí con el binomio fin/fin último en torno del que gira su posición frente al problema. Sin duda que la vida según la virtud es el fin de la multitud. En este sentido, esa vida según la virtud es un ámbito específico de la vida de la ciudad que, como tal, debe estar al cuidado del gobernante temporal. Pero al mismo tiempo, esa vida según la virtud no es un fin último de la vida de la multitud, porque la propia naturaleza de la virtud lleva implícita la potencia de conducirnos hacia la *fruitio Dei* en la vida futura. Así, por una parte, y en la medida en que los hombres en comunidad deben vivir según la virtud guiados a ella por el gobernante, ésta se encuentra atada al mundo natural; pero por la otra, Tomás afirma que esa misma virtud está ordenada *ad ulteriorem finem*, y en este sentido le atribuye la potencia de superar el mundo natural y conducir los hombres a la vida sobrenatural.

En otros términos, si bien el fin de la *multitudo congregata* es *vivere secundum virtutem*³⁷, con todo, ese *vivere secundum virtutem* no logra demarcar un ámbito de autonomía del orden social y político temporal, porque esa virtud no es un fin, sino sólo un medio que posibilita el salto a un fin ulterior consistente en la *fruitio Dei* ³⁸. De allí que el fin último de la vida social y política no sea vivir según la virtud sino, mediante esa virtud, llegar a la visión de Dios. Aunque Tomás parece jugar con las palabras -la virtud es el fin del orden político, pero no es el fin último del orden político-, sin embargo su lenguaje referido a este punto se hace muy claro cuando escribe: “El fin último de la vida en común [*multitudo congregata*], no es vivir según la virtud, sino llegar, por medio de la vida virtuosa, al gozo de Dios” ³⁹. Esa virtud, pues, no es sólo una virtud natural que logre su plena realización en el orden natural, sino una virtud en la que en cierto modo está comprometida la visión de Dios en la vida futura. Así, la virtud esconde la paradoja de ser una virtud natural cuya función es ser medio hacia el mundo sobrenatural. De ese modo, el orden político natural no tiene un fin último específico, propio y autónomo respecto del mundo sobrenatural, sino un fin sólidamente anudado y subordinado a nuestra salvación en la vida futura. El *vivere secundum virtutem* parece para Santo Tomás más importante como medio hacia la otra vida que como fin de la vida política.

Sobre la base de las reflexiones precedentes podemos formular dos preguntas. La primera, si este programa político-teológico de Tomás puede ser entendido también filosóficamente. En la respuesta a esta pregunta surgirá el problema de la causalidad en términos de finalidad. La segunda pregunta concierne a quién es el protagonista de este programa de gobierno político-teológico. En la respuesta a esta pregunta aparecerá la posibilidad de relacionar a Tomás con Egidio, y de mostrar en qué medida éste formula algunas ideas que superan a Tomás y que pueden servir para entender mejor ciertas cuestiones de la teoría política contemporánea.

5. La función de la causalidad en la teoría política tomista

En relación con la primera pregunta, debe recordarse que, siempre que Tomás denuncia una proposición filosófica como falsa porque es contraria a una verdad cristiana, no se contenta con denunciarla *teológicamente* como contraria al Cristianismo, sino que procura mostrar que, si es falsa teológicamente, debe serlo también *filosóficamente*. En el caso que nos ocupa ahora procederá de modo análogo pero inverso, es decir, introduciendo en el discurso filosófico una proposición teológica -no puede ser fin último del hombre ningún bien que no ordene al hombre a la visión divina-

pero procurando mostrar que ella es verdadera no porque sea una verdad de la teología cristiana, sino porque puede ser demostrada como verdadera filosóficamente.

En efecto, sabemos que para Tomás no solamente la sociedad, sino también la misma politicidad es natural. Sin embargo su fin último, paradójicamente, no está en la naturaleza, sino en el orden de la sobrenaturaleza. La paradoja expresada por esta proposición podría aceptarse como formulación válida teológicamente. Pero de lo que se trata es de procurar demostrar también filosóficamente la proposición según la cual la *vita secundum virtutem* propia de la *multitudo congregata* deja de ser fin para convertirse en medio hacia la *fruitio Dei* en la vida futura. ¿Por qué, pues, para Tomás, la virtud, como fin de la sociedad y de la politicidad naturales, es medio para alcanzar un fin sobrenatural?

Precisamente, el problema de la *vita secundum virtutem*, que en el *De regimine* aparece como el fin de la vida del hombre, pero no como el fin último de la vida del hombre, tiene su paralelo -casi podría decirse, encuentra su respuesta teórica más radical- en la *Suma contra Gentiles*. Allí Tomás trata el problema del conocimiento como fin último natural del hombre en términos absolutamente teleológicos y de causalidad final, y escribe:

“El fin de todo lo que está en potencia es ser puesto en acto. A este acto tiende a través del movimiento por medio del cual es movido hacia el fin. Ahora bien todo lo que está en potencia tiende a estar en acto en la medida en que le es posible; algo del cual toda la potencia puede pasar al acto, existe en potencia y su fin es pasar totalmente al acto... Ahora bien, el intelecto está en potencia respecto de todo lo inteligible, de lo cual resulta que toda la potencia del intelecto posible puede pasar al acto. Éste es el requisito para alcanzar su fin último que es la felicidad”⁴⁰.

Paradójicamente, ese fin último natural que el hombre desea satisfacer poniendo en acto toda la potencia posible de su intelecto, no encuentra su satisfacción ni su cumplimiento en el orden natural, sino recién en la contemplación que en el mundo sobrenatural y en la vida futura podemos tener de Dios, que es lo máximo inteligible⁴¹. En otros términos, del mismo modo en que la vida según la virtud es un fin, pero no es un fin último, así también el deseo natural de conocimiento es un fin del hombre, pero no su fin último, porque el intelecto humano está en potencia hacia todo lo inteligible⁴², y la actualización de esa potencia natural, abierta a todo lo inteligible, no puede ser alcanzada por el hombre en esta vida por medios naturales, sino en la vida futura por medio de la gracia⁴³.

De allí que la formulación política de Tomás en el *De regimine*, a la que ya hemos aludido, según la cual el último fin de la *multitudo congregata* no es vivir según la virtud, sino llegar por medio de la vida virtuosa a la *fruitio divina*, tenga su paralelo en la siguiente afirmación de la *Suma contra Gentiles* en la que Tomás expresa la realización última del fin del hombre, pero no en términos políticos sino ético-antropológicos:

“Para alcanzar la felicidad humana, es decir el último fin [del hombre], no es suficiente cualquier conocimiento intelectual, sino tiene lugar el [nuestro] conocimiento divino [i. e. de Dios], que culmina nuestro deseo natural como su fin último. El último fin del hombre es, pues, el conocimiento de Dios mismo”⁴⁴.

Tomás transforma el conocimiento que la ‘creatura’ puede tener de Dios en causa final del movimiento del apetito de la ‘creatura’ hacia aquello en lo cual descansa ese apetito o deseo. ¿Porqué el conocimiento que la ‘creatura’ puede tener de Dios es el fin último o causa final de la ‘creatura’? Porque el fin último o bien supremo del hombre debe residir en la realización plena de aquello que el hombre tiene de más específico y propio: el intelecto. Ya a comienzos del tratado, Tomás había afirmado que es un dato de la estructura ético-antropológica que el hombre tiende a un determinado fin al que se ordenan todas las acciones de su vida, tal como puede ser colegido del hecho de que él es un agente que obra mediante el intelecto, del cual es específico el obrar tendiendo a fines⁴⁵. Si bien allí no se había expedido aún sobre el fin último, lo hace aquí, cuando define el problema mediante el recurso al principio según el cual la operación es especificada por el objeto. Puesto que en el orden de lo inteligible el conocimiento de lo más perfecto es el fin último, Dios es el fin último porque es lo más perfecto, i.e. aquello que de modo excelente especifica el objeto.

6. El protagonista del programa político-teológico de Tomás

En relación con la pregunta concerniente al protagonista de este programa de gobierno político-teológico, del mismo modo como Tomás deslinda con cuidado la vida presente de la futura, así deslinda las funciones del rey de las del sacerdote. Existe una vida que los hombres pueden vivir bien en este mundo⁴⁶; a ella se ordenan los bienes materiales, la salud, el dinero, el saber⁴⁷, todos bienes suficientes para vivir bien⁴⁸, todas cosas que, en general son *officia humana*⁴⁹ a cargo del *regimen humanum*⁵⁰ u *officium regis*⁵¹.

En síntesis, el gobernante debe ocuparse de cuidar a sus súbditos tanto en el orden interno como en el externo⁵². Tomás dedica cuatro capítulos del Libro II a describir en detalle el *officium regis*⁵³, es decir las obligaciones o

deberes del gobernante que deben hacer de esta vida terrena una vida virtuosa. No niega pues que exista la función del gobernante, y menos aún que éste ejerza o deba ejercer una tarea en el gobierno de sus súbditos. Antes bien, el gobernante tiene a su cargo un extenso repertorio de funciones, pero todas ellas se ordenan a conducir a sus súbditos hacia la visión divina por medio del buen vivir y de la vida virtuosa a que él los conduce en este mundo. Siempre sigue siendo definitivo en la evaluación del pensamiento de Tomás el texto que presenta la vida política sólo como un medio en relación con la felicidad de la vida futura: “El fin último de la vida en común [*multitudo congregata*] no es vivir según la virtud, sino llegar, por medio de la vida virtuosa, al gozo de Dios” 54.

En última instancia, lo que parece interesar a Tomás en este tratado no parece ser tanto el establecimiento de las obligaciones del gobernante en relación con sus súbditos en este mundo, sino la función que cumplen esas obligaciones dentro de la economía general del gobierno que debe conducir a los hombres hacia sus fines en éste y en el otro mundo. Dentro de este contexto más general, el gobierno temporal se transforma en un medio, y la función del gobernante temporal se transforma en una función subordinada a las funciones de quien, ya en este mundo, nos prepara el camino para llegar hacia el mundo futuro. De allí que, puesto que por una parte, según el *De regimine*, el fin último de la *multitudo congregata* es llegar a la visión de Dios por medio de la vida virtuosa, y puesto que por la otra, según la *Suma contra Gentiles*, la vida política puramente humana, i. e. la pura naturaleza humana es impotente para conducir al hombre a esa visión de Dios, por ello no es el gobierno político el encargado de operar dicha tarea, sino un gobierno divino⁵⁵.

El tránsito desde ese gobierno divino a la mención de quién debe ejercer ese gobierno divino es inmediato: Cristo 56 o, en la actual situación histórica de la humanidad, su vicario, el Papa⁵⁷. La introducción por parte de Tomás de la figura del Papa precipita su conclusión concerniente a las relaciones entre el sacerdocio y el reino: “Así pues, quienes tienen a su cuidado los fines anteriores deben subordinarse a aquél a quien concierne el gobierno de los fines últimos”⁵⁸.

Si tenemos en cuenta nuestro ex curso a la *Suma contra Gentiles* donde Tomás fundamenta la imposibilidad de que el hombre natural pueda realizar su naturaleza por medios puramente naturales, el razonamiento de Tomás en el *De regimine* parece impecable. También es absolutamente impecable su conclusión referida a la subordinación del poder temporal al espiritual, ya que ésta no es otra cosa que la formulación política de una tesis ética.

Con todo, Tomás no contempla la posibilidad de que el poder temporal y el espiritual protagonicen un conflicto causado por ejemplo por el hecho de que el poder temporal no cumpla su función de preparar la *multitudo congregata* para vivir la *vita secundum virtutem* que, a su vez, debe conducirla a su fin último. Esa debería ser considerada como una situación grave, pues descuidar la *vita secundum virtutem* es equivalente a descuidar el medio a través del cual podemos acceder al fin último. Tomás sabe que la Cristiandad acaba de salir de un conflicto serio entre el Papado y el emperador Federico II, y sin embargo se limita a hablar de una subordinación de un poder a otro en situaciones absolutamente normales en las cuales el poder temporal respeta al espiritual y cumple sus propias funciones adecuándose al orden que hemos expuesto. Pero ¿qué sucede cuando no tiene lugar lo que debería suceder normalmente según las prescripciones del orden de subordinación del poder temporal al espiritual, y tiene lugar en cambio una situación excepcional en la cual el poder temporal, que según Tomás es instrumental, falla en su funciones? ¿Qué sucedería en ese caso? ¿Puede el poder espiritual, en caso de que el poder temporal no se adecue a este sistema, ejercer directamente una *potestas in temporalibus* y neutralizar de ese modo la jurisdicción del poder temporal? Y si puede, ¿en virtud de qué principio o de qué teoría puede hacerlo? Es verdad que para Tomás el poder temporal es absolutamente instrumental y subordinado, pero ello no implica -por lo menos en la teoría que expone- su automática anulación en casos de que la teoría de la subordinación no funcione. La misma reticencia que muestra en presentar una teoría de los casos de excepción la revela cuando habla del tirano. Su tendencia es aconsejar tolerarlo para evitar casos mayores. Pero tratándose de un caso de absoluta anormalidad del orden político, bien podrían esperarse algunos principios teóricos que permitan remover al tirano.

Estas preguntas tienen respuestas en un discurso político que no es naturalista sino netamente teocrático: el *De ecclesiastica potestate*, de Egidio Romano. En este tratado Egidio formula algunas ideas que superan a Tomás y pueden ser interpretadas como antecedente de algunas ideas de la teoría política contemporánea.

7. La estructura metafísica del orden de los poderes temporal y espiritual en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano

En el Libro I, capítulo IV del tratado *De ecclesiastica potestate*⁵⁹, Egidio recurre a un argumento tomado del tratado *De angelica hierarchia* del Pseudo Dionisio. Lo hace para mostrar que la realidad está organizada de modo tal que en ella se verifica una reducción de lo menor a lo mayor -o de lo inferior a lo superior- mediante