
» *Estudios Temáticos* »



La República entre lo antiguo y lo moderno

⇐ Liliana A. Demirdjian *

⇐ Sabrina T. González **

“Ninguna civilización - artefacto hecho por el hombre para albergar a sucesivas generaciones - hubiera sido posible sin un marco de estabilidad para facilitar el fluir del cambio. Fundamentales entre los factores estabilizadores, más resistentes que las costumbres, las maneras y las tradiciones, son los sistemas legales que regulan nuestra vida en el mundo y nuestros asuntos cotidianos con los demás” (Arendt, 1999: p. 86).

La preocupación por la construcción de un orden estable es un dato insoslayable en la tradición del pensamiento de la filosofía política. Un segundo plano suele destinarse a la consideración de las situaciones críticas, que por lo general son la antesala para la concepción, madurez y puesta en marcha de proyectos políticos creados con el solo fin de atemperar los ánimos imperantes. Es así como, conforme lo señala Sheldon Wolin, todo filósofo político se encuentra alguna vez interpelado por la siguiente pregunta: “¿Qué tipo de conocimiento necesitan gobernantes y gobernados para que se mantenga la paz y la estabilidad? (Wolin, pp. 17-8).

Una respuesta posible a tal interrogante es la opción por un sistema republicano de gobierno. Así, la noción de república aparece entre los clásicos de la antigüedad, el humanismo cívico de la Italia renacentista, el radicalismo inglés y el constitucionalismo norteamericano (Gargarella, 1998: p.40) como alternativa ante el dilema siempre acuciante que impone el dirimir una realidad caracterizada en términos de orden y conflicto ¹.

* Licenciada en Ciencia Política y Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Docente e investigadora en la Facultad de Ciencias Sociales de la mencionada institución.

** Licenciada en Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires. Docente e investigadora en la Facultad de Ciencias Sociales de la mencionada institución.

Nos interesa entonces hacer hincapié en la categoría de república como significativa con la cualidad de adoptar diversos significados según el contexto en el que su fórmula se despliegue. En particular, al menos dos aspectos dotan a esta categoría de un contenido propio que permite establecer un hilo conductor entre períodos históricos tan distantes. En primer lugar, la república es recuperada como parte de una tradición de pensamiento que encuentra en el carácter mixto del régimen un reaseguro de estabilidad alternativo a las formas simples de gobierno, como por ejemplo la monárquica. En segundo término, esta reedición no es mecanicista ni mucho menos lineal, sino que requiere de instituciones y condiciones materiales que adapten y/o trasciendan su diseño primigenio. En otras palabras, se trata de una república siempre renovada ante las exigencias de cada realidad, según las condiciones que está última imponga, tales como una mayor extensión territorial y un aumento demográfico considerable que se torna imperioso integrar dentro de un proyecto de país.

Justificar ambas afirmaciones nos impone circunscribir un recorrido, ante el peligro de disgregar la argumentación al punto de tornarla incomprensible y por lo tanto absolutamente inútil. Asimismo, sucede que es difícil escapar de la influencia de los dos grandes hitos de la tradición occidental: el modelo romano y el norteamericano.

Para definir la historia de la antigua Roma de modo restringido, nos remitiremos a su transformación de ciudad-estado en Imperio. Con la expulsión del último rey romano, Tarquino el soberbio (509 a.C.), la república es fundada a partir de la sustitución del monarca por la institución del Magisterio.

Así, la conducción de los asuntos romanos no era ya una cuestión regia: el gobierno se transformó en “cosa del pueblo”, esto es, en *res publica*.

En el primer apartado transitaremos los aportes de Polibio, Cicerón, Bodin y Maquiavelo en lo que de esencial nos permita trazar una lógica argumental que nos conecte con los años fundacionales del constitucionalismo norteamericano. En un segundo acápite daremos cuenta de la república posible que plasma *El Federalista*, considerado una de las fuentes de primer orden para una exégesis de la Constitución norteamericana. Respecto del mismo, nos interesa trascender la impronta de sus mecanismos político institucionales y fijar la mira en el tipo de ciudadano que requiere la particular forma de organización económico-política a la que aspira una nación con deseos de apropiarse de un futuro de grandeza. Finalmente, y sólo con el objeto de ejemplificar la reconocida influencia de los mecanismos e instrumentos institucionales legados por la constitución norteamericana en el contexto latinoamericano –aún cuando la circulación y difusión de dichos debates no fue inmediata ni mucho menos masiva–, tomaremos sucintamente la fórmula presentada por Juan Bautista Alberdi en las *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* como modelo que reproduce la república restrictiva pautada en *El Federalista*, que encontrará en sus li-

neamientos fundamentales expresión institucional en el proyecto constitucional de 1853.

Según lo expuesto hasta aquí, sólo nos resta explicitar que partimos del siguiente presupuesto básico: no existe proyecto institucional alguno que pueda ser considerado objetivo ni mucho menos inocuo; siempre está inscripto dentro de una particular selección y distribución de premios y proscipciones, a las que nos referiremos brevemente en las conclusiones.

Un derrotero posible a partir de la noción de República

En la antigüedad el concepto de república connotaba un signo de estabilidad definido en virtud de su carácter mixto. Elemento éste que implicaba la fusión de magistraturas, que tendrían como cualidad incorporar a los sectores sociales fundamentales. A continuación consideraremos algunos de los principales cambios a tener en cuenta para entender por qué esta forma de gobierno se torna pasible de ser retomada ante diferentes situaciones de crisis.

Inicialmente cabe preguntarse por qué la república inaugura su tradición en Roma y no en Grecia. Ante tal interrogante, baste recordar que dentro del pensamiento griego la aproximación analítica es siempre totalizante y subsume la posibilidad de lo diverso en la unicidad como lugar de la suma perfección. Por ello, Grecia no es el ámbito donde podrá concebirse una idea acabada de república como forma de organización de las magistraturas. Por el contrario, Roma facilitará la posibilidad de pensar lo disímil como lugar de la integración en vistas a la conformación de un orden. La aceptación de lo diverso imprime al diseño institucional romano un modelo que expresa en cada uno de los tres espacios público-institucionales (el consulado, el senado y el tribunado de la plebe) la lógica de lo heterogéneo. Este entramado se amplifica y entra en crisis con el paso de la urbe al orbe.

No obstante lo antedicho, resta explicar por qué Aristóteles merece ser mencionado entre los clásicos de la antigüedad. Al respecto, retomemos a Aristóteles cuando incorpora en *La Política* a la politeia o mejor régimen posible como la fusión de dos regímenes desviados: oligarquía y democracia. Si bien Aristóteles no resuelve la fórmula republicana en el mismo sentido que Roma, proyecta la pluralidad y el interés material dentro de la tensión entre lo público y lo privado.

En continuidad con aquello que anticipáramos en la introducción, la estabilidad de los regímenes es el horizonte de la búsqueda que el fundador del Liceo emprende en su estudio de las diversas constituciones griegas. La armonía de las polis griegas se lograría con el desarrollo de un amplio sector medio que distendiera la tensión entre dos polos igualmente perniciosos para la ciudad: la excesiva posesión de bienes, y la extrema pobreza. Esta pugna entre ricos y pobres es

una distinción supuesta como natural, a partir de la cual se comprende por qué la igualdad es siempre un atributo del ciudadano, que se resuelve por lo tanto en el ámbito específico de lo público, pero que de ninguna manera implica o presupone condiciones de igualdad material entre los habitantes de la polis.

Ya insertos en la experiencia romana como momento fundacional respecto de la concepción del término república, es Polibio quien sienta escuela respecto de la tradición clásica, al explicitar que el ciclo de degeneración de los regímenes es producto del carácter simple de los mismos. En tanto pensador de la historia y no mero compilador cronológico, Polibio aporta como originalidad una mirada griega sobre la realidad romana². Sólo desde tal perspectiva puede comprenderse una de sus afirmaciones más fuertes, la teoría de los ciclos sempiternos³, y la consecuente necesidad de estructurar un régimen mixto que resuelva el dilema de la inestabilidad y genere estructuras de equilibrio.

En concordancia con la tradición griega, Polibio distingue tres formas buenas y tres formas desviadas de regímenes políticos. En el primer caso sitúa entre los buenos regímenes a la monarquía, la aristocracia y la democracia según gobiernen uno, los mejores, o el pueblo. Entre los segundos -según gobiernen uno, los ricos, o el populacho- nombra a la tiranía, la oligarquía y la oclocracia⁴.

En este sentido, podemos señalar respecto de la ubicación de la democracia, que, en tanto para Aristóteles aparece como el primero de los gobiernos no rectos y en este sentido es contraparte de su construcción republicana, para Polibio el gobierno del pueblo ya se instaura como una forma buena de mandato.

“Estaba persuadido de que toda especie de gobierno simple y constituida sobre una sola autoridad era peligrosa, (...) porque fomenta en sí mismo la causa de su destrucción; del mismo modo cada especie de gobierno alimenta dentro de sí un cierto vicio que es la causa de su ruina. Por ejemplo, la monarquía se pierde por el reino, la aristocracia por la oligarquía, la democracia por el poder desenfrenado y violento” (Polibio, 1965: p.348).

Para Polibio, entonces, el gobierno de la república romana descansaría en tres cuerpos, en los cuales los derechos están balanceados y distribuidos de tal modo, que de ninguno puede darse certidumbre respecto de si se está frente a un gobierno aristocrático, democrático o monárquico⁵. El pasaje entre las distintas formas de gobierno que propone Polibio responde a la siguiente secuencia: monarquía, tiranía, aristocracia, oligarquía, democracia y oclocracia. Esta última forma, la oclocracia, es concebida no como el poder del pueblo en el sentido positivo de la práctica participativa, sino en tanto expresión del desprecio por la ley y la violenta movilización de las masas.

Llegado este punto en la trama de nuestro desarrollo, un segundo momento de reflexión exige recurrir a la innovación que aporta el pensamiento ciceroniano.

En *Sobre la República* Cicerón enaltece la vida práctica y nos presenta una reflexión pragmática respecto de las prácticas del pueblo romano, pero conjugada con una alta concepción de la vida política ⁶. El hombre ciceroniano existe para servir a los demás y perfeccionarse en la virtud. Y, en este sentido, no hay virtud más excelsa que la que se expresa en la práctica de quien se esfuerza por ejercer el gobierno de la república.

Es por boca de Escipión que Cicerón afirma:

“Así, pues, la cosa pública (república) es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual” (Cicerón,1995: § 25,39).

La república es entonces la gestión pública del gobierno del pueblo, entendido éste como aquel agregado humano que posee el derecho común al servicio de todos, a partir de un acto voluntario - racional asociativo.

Según el pensar ciceroniano, cada uno de los regímenes clásicos tiene desventajas. En la monarquía los restantes ciudadanos quedan apartados en demasía de las actividades en el derecho y el gobierno. Si dominan los mejores se dificulta el acceso de las mayorías, cuya posibilidad de participación se ve cercenada por no poseer potestad para la toma de decisiones. En el caso de que quien detente el poder sea el pueblo, dado su carácter igualitario se torna inexistente la distinción de grados de dignidad. Aún cuando no exista perfección en ninguna de las formas tradicionales rectas, sin embargo aconseja la tolerancia en virtud de cierta estabilidad.

“Cualquiera de estas tres formas sirve para mantener aquel vínculo que empezó a unir en sociedad pública a los hombres, no es perfecta ciertamente, ni ninguna de ellas, en mi opinión, es la mejor, pero sí es tolerable, y cada una puede tener ventajas sobre las otras. En efecto, un rey justo y sabio, o los principales ciudadanos selectos, incluso el mismo pueblo, aunque esto sea lo menos deseable, puede ofrecer cierta estabilidad, siempre que no interfieran injusticias y codicias” (Cicerón,1995: § 26,42).

Ahora bien, Cicerón se posiciona finalmente a favor de la forma mixta de gobierno cuando detalla que es ésta la que conjuga la fortaleza de la monarquía con el respeto por la libertad de los mejores propio de la aristocracia y la atención de los intereses de todo el pueblo presente en la democracia.

“Siendo esto así, es con mucho la mejor forma de gobierno de aquellas tres primeras a mi juicio, la de los reyes, pero mejor que ésta será aquella forma combinada y moderada que se compone de los tres primeros tipos de repúblicas. En efecto, conviene que haya en la república algo superior y regio, algo impartido y atribuido a la autoridad de los jefes, y otras cosas reservadas al arbitrio y voluntad de la muchedumbre” (Cicerón,1995: § 45,69).

Para finalizar este apartado nos parece imprescindible mencionar un contrapunto entre dos autores que comparten la misma época del viejo continente, ya que en ellos podemos ver dirimida la polémica entre la opción 'monarquía' o 'república' desde posturas divergentes: Jean Bodin y Nicolás Maquiavelo.

En primer lugar, Bodin es terminante y no acepta la posibilidad de existencia de una forma política mixta. La razón de tal negación es interesante porque remite al concepto de soberanía. En otras palabras, Bodin dice que el término 'república' implica una contradicción respecto del principio de indivisibilidad inmanente a la lógica soberana.

“El principal atributo de la república -el derecho de soberanía-, sólo se da y conserva en la monarquía. En una república sólo uno puede ser soberano; si son dos, tres o muchos, ninguno es soberano, ya que nadie por sí solo puede dar ni recibir ley de su igual” (Bodin, 1997: p. 289).

En este sentido, Bodin sostiene que sólo las tres formas simples de regímenes pueden sustentar este principio esencial para la materialización de estados soberanos. Entre ellas opta claramente por la potestad regia, y retoma una visión anárquica y desventajosa respecto de los gobiernos populares⁷. Así, Bodin se pregunta:

“¿Cómo puede un pueblo, es decir, un animal de muchas cabezas, sin entendimiento ni razón, aconsejar nada bueno? Pedir consejo al pueblo, como se hacía antiguamente en las repúblicas populares, significa tanto como pedir cordura al loco” (Bodin, 1997: p. 282).

En contrapunto con Bodin, Maquiavelo observa en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* el carácter cíclico en el que giran los regímenes políticos, y afirma: “Un país podría dar vueltas por tiempo indefinido en la rueda de las formas de gobierno” (Maquiavelo, 1997: p. 35).

Al igual que Polibio, Maquiavelo establece el ritmo y las causas por las cuales ningún régimen simple logra mantenerse a través del tiempo. La secuencia del pasaje va de la monarquía a la tiranía, de ésta a la aristocracia, de aquí a la oligarquía, que deviene en democracia, y finalmente ésta resulta en un gobierno semejante a la anarquía, especialmente una vez extinguida la generación que la había organizado.

A partir de la comparación entre las experiencias de Atenas y Esparta, Maquiavelo afirma que la constitución de formas de gobierno simple produce inestabilidad. El diseño institucional que Solón concibió para la primera ciudad y Licurgo definió para la segunda, condicionó el breve destino de la una y el largo camino recorrido por la otra.

“Entre los que merecieron más alabanzas por haber dado constituciones de este tipo mixto se encuentra Licurgo, que ordenó sus leyes de Esparta de ma-

nera que, dando su parte de poder al rey, a los nobles y al pueblo, duró mas de ochocientos años, con suma gloria para él y quietud para su ciudad. Sucede lo contrario con Solón, el que dio leyes a Atenas, pues organizándolo todo según gobierno exclusivamente popular, lo construyó de vida tan breve que antes de morir vio cómo nacía la tiranía de Pisístrato (...); así que, sólo por no haber incorporado a su gobierno el poder del principado y el de la nobleza, vivió Atenas muy breve tiempo en comparación con Esparta” (Maquiavelo, 1997: pp. 35-6).

Maquiavelo rescata la experiencia republicana según la lectura que Tito Livio hace de la historia romana. Nuestro autor hace hincapié en la incorporación del consulado, el senado y el tribunado de la plebe como instrumentos que operan a la manera de un resorte que proporciona estabilidad al régimen.

En este sentido, sostenemos que Maquiavelo hace una opción clara en favor de la república. Si bien no desconocemos la disyuntiva existente en referencia a si hay continuidad o ruptura en la forma de interpretación de la relación entre *El Príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio Discorsi*⁸, al respecto compartimos con Antonio Negri la perspectiva que él asume entre las dos tradiciones: la italiana y la anglosajona.

“Anosotros, en contra de lo que ambas escuelas interpretativas sostienen, nos parece que la estrechísima interdependencia de *El Príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, lejos de determinar la renuncia, comporta por el contrario la exaltación del principio republicano. La absolutez de lo político, inventada en *El Príncipe*, es hecha vivir en la república: sólo la república, sólo la democracia es gobierno absoluto” (Negri, 1994: pp.90-1).

Para introducir el próximo apartado, baste mencionar que la revolución norteamericana rompe con el mito de la república del pequeño estado donde funciona la democracia directa. La extensión territorial y la expansión demográfica re-dimensionan en diversos sentidos a las modernas repúblicas.

La república como fórmula operativa de gobierno

El resurgimiento de la noción de república -en las comunas de la Italia renacentista, entre los constitucionalistas ingleses del siglo XVII e incluso entre los opositores al absolutismo francés- exaltó valores opuestos a los que se consideraban causantes de la corrupción y los males sociales en que devinieron las formas monárquicas. Como señala Roberto Gargarella:

“Ante todo, en su rechazo de la dominación y la tiranía, el republicanismo reivindicó una idea robusta de libertad. Dicha libertad precisaba, para su sostenimiento, de la virtud de los ciudadanos; y dicha virtud, a su vez, requería de ciertas precondiciones políticas y económicas. Un buen gobierno, así, de-

bía contribuir a mantener y desarrollar estas precondiciones, y apoyar la presencia de ciudadanos virtuosos, políticamente activos” (Gargarella, 1999: p.42).

Si bien, tal como proponía Aristóteles, el ciudadano encuentra sólo en la vida pública el espacio donde dirimir aquello que le atañe como parte de la comunidad, dicha realidad, como Jano, presenta dos caras. Al rechazo de los regímenes opresivos y la defensa de un orden político más abierto a la ciudadanía, se contraponen una multiplicidad de estrategias de exclusión para el acceso al título de ciudadano. Así, los no-propietarios, los negros y las mujeres tienen denegado el derecho a deliberar sobre el bien común de aquella comunidad de la cual también forman parte.

Cabe preguntarse entonces: ¿qué organización política y económica requiere la república buscada?

Tomaremos para responder el ejemplo norteamericano a partir de los artículos compilados bajo el título de *El Federalista*, publicados en ocasión del debate previo a la aceptación de la Constitución realizada en la Convención Constituyente de Filadelfia de 1787.

La república plasmada en *El Federalista* se aleja del modelo clásico en dos sentidos. Por un lado, dada la situación demográfica y territorial cuantitativa y cualitativamente disímil, que torna a la temática de la unificación y la resolución de las tensiones internas un tema de primer orden. Por otra parte, desde la implementación de la separación de las magistraturas, que desde un aspecto formal representa a la totalidad de la ciudadanía, organizando dentro de diferentes esferas administrativas un orden político centralizado. Este nuevo marco institucional, lejos de ser ocioso, se desarrolla con miras a consolidar un estado nacional con expectativas hegemónicas.

En relación al primer tema, la unión, al proyectar una nación más extensa, aporta las cualidades necesarias para evitar la sedición y convertirse al mismo tiempo en una nación competitiva dentro del concierto internacional. De este modo, la nueva versión de la república permite la expresión de un potencial crecimiento, en el marco del cual se concebía el glorioso futuro de los Estados Unidos de la América del Norte en un contexto diferente del vivenciado por las típicas democracias directas de la antigüedad clásica.

“Una firme Unión será inestimable para la paz y la libertad de los Estados como barrera contra los bandos domésticos y las insurrecciones. Es imposible leer la historia de las pequeñas repúblicas griegas o italianas sin sentirse asqueado y horrorizado ante las perturbaciones que las agitaban de continuo, y ante la rápida sucesión de revoluciones que las mantenían en un estado de perpetua oscilación entre los extremos de la tiranía y la anarquía” (Hamilton, Madison y Jay, 1998: p.32).

Con un tinte claramente hobbesiano, es aceptada como fuerza innata la propensión de la humanidad a caer en animadversiones mutuas. En este sentido, el más común de los conflictos se suscita cuando deben dirimirse cuestiones respecto de la propiedad. Una vez más la recurrente preocupación de los antiguos por evitar las distancias pronunciadas entre ricos y pobres se inmiscuye entre los modernos como principal fuente de perturbación al interior de un estado.

La defensa de la organización de la unión en detrimento de las posibilidades de fortaleza o autonomía de los estados, construirá los cimientos para la argumentación sobre los beneficios de aquellas repúblicas grandes, y nunca de las pequeñas. Las primeras permiten que el número de representantes con facultades de gobierno sea un grupo de ciudadanos reducido -en proporción a la totalidad de electores-, pero además reúnen un mayor número de ciudadanos y una extensión territorial mucho más amplia. En otras palabras, a diferencia de Platón y Aristóteles, quienes se preocupaban por conseguir un marco de estabilidad y autosuficiencia dado por ciudades que no fueran ni excesivamente grandes ni desmedidamente pequeñas, los constituyentes americanos asociaban la magnitud a la posibilidad de dispersión de los intereses encontrados y al potencial de desarrollo económico. Así, la sociedad norteamericana se construye bajo la égida de los colonos propietarios:

“El espacio es el horizonte constitutivo de la libertad americana, de la libertad de los propietarios. (...) La república expansiva será por tanto aquella que sepa trasladar los conflictos hacia la frontera, una frontera de apropiación siempre abierta” (Negri, 1994: p.184).

No es ocioso señalar que, aún cuando se reconoce como origen de la legitimidad del poder al pueblo, éste es definido como un universal restringido -en los términos que explicáramos al inicio de este apartado- y es convocado tan pronto como descartado como fuente de este poder constituyente.

“Como el pueblo constituye la única fuente legítima del poder y de él procede la carta constitucional de que derivan las facultades de las distintas ramas del gobierno, parece estrictamente conforme a la teoría republicana volver a la misma autoridad originaria (...) Como toda apelación al pueblo llevaría implícita la existencia en el gobierno de algún defecto, la frecuencia de estos llamados privaría al gobierno, en parte, de esta veneración que el tiempo presta a todas las cosas y sin la cual es posible que ni los gobiernos más sabios y libres poseerían nunca la estabilidad necesaria” (Hamilton, Madison y Jay, 1998: pp. 214-5).

Los mecanismos institucionales planteados a fin de evitar los mandatos vitalicios y limitar la discrecionalidad de quienes detentan la autoridad para la toma de decisiones, parecen delinear un sistema de mayor imbricación y control entre el ciudadano y sus representantes. Sin embargo, la impronta de Montesquieu no

se deja ver solamente respecto de la cuestión de la división de poderes - y los debates en torno a ella generados- o la virtud republicana (Gargarella, 1999), sino que también es identificable en su posicionamiento favorable respecto de una república restringida.

“Hay siempre en los Estados personas distinguidas por su nacimiento, su riqueza o sus honores que si estuvieran confundidas como el pueblo y no tuvieran más que un voto como las demás, la libertad común sería esclavitud para ellas y no tendrían ningún interés en defenderla, ya que la mayor parte de las resoluciones irían en contra suya. La parte que tomen en la legislación debe ser, pues, proporcionada a las demás ventajas que poseen en el Estado, lo cual ocurrirá si forman un cuerpo que tenga derecho a oponerse a las tentativas del pueblo, de igual forma que el pueblo tiene derecho a oponerse a las suyas. (...) De este modo, el poder legislativo se confiará al cuerpo de nobles y al cuerpo que se escoja para representar al pueblo; cada uno de ellos se reunirá en asambleas y deliberará con independencia del otro y ambos tendrán miras e intereses separados” (Montesquieu, 1998: p.110).

A fin de recapitular, Negri nos permite volver al tratamiento clásico de la república desarrollado en el apartado anterior, para consignar que la relación existente entre la constitución y el espacio en la revolución norteamericana marca un corte respecto del esquema polibiano de sucesión histórica temporal. Un orden constitucional que debe concebirse en términos de espacio -no ya de tiempo- modifica incluso la concepción sobre el pueblo. Desde una perspectiva clásica, un pueblo considerado como una masa indiferenciada permite, tal como lo registra Polibio, una relación unívoca entre la segmentación social y las formas de gobierno. Cuando el pueblo es concebido como el ciudadano que avanza sobre un territorio, se define la ruptura con la clásica polis y la participación directa en la vida política (Negri, 1994).

Coincidimos con Hannah Arendt cuando afirma que la preocupación por una república libre e igualitaria pero ante todo duradera que cristalizara en instituciones perdurables, se encontraba presente en posturas enfrentadas como las de Jefferson y Hamilton. Así, respecto de los debates constituyentes norteamericanos Arendt afirma:

“De este modo toda la discusión en torno a la distribución y equilibrio de poder, el tema central de los debates constitucionales, giró parcialmente en torno a la vieja idea de una forma mixta de gobierno que, por combinar los elementos monárquico, aristocrático y democrático en el mismo cuerpo político, fuera capaz de detener el ciclo de cambio sempiterno, el nacimiento y caída de los imperios, y de establecer una ciudad inmortal” (Arendt, 1992: p. 239).

El caso argentino

Un breve comentario acerca de los orígenes institucionales que conformaron el estado nacional argentino nos permite disentir con aquel lugar común que da por sentada la gravitación inmediata y consecuente importación de la Constitución norteamericana al resto de Latinoamérica. En principio, se tiene constancia, dado que la traducción de estos debates no fue inminente, de que sólo algunos intelectuales latinoamericanos de la época tuvieron acceso a la misma. Entre ellos, en el caso argentino, Juan Bautista Alberdi es desde entonces uno de los fundados profetas de la república posible, resumida por Julio Argentino Roca durante su presidencia (1880-86) como ideal de una generación bajo el lema ‘paz y administración’.

Estas dos palabras implicaron en su contexto imponer definitivamente el régimen de respeto a la Constitución y a las leyes como corolario superador de años de disputas entre peninsulares y criollos, unitarios y federales, porteños y provincianos. Supusieron además promover el desarrollo económico y la organización de un Estado fuerte y con designios de grandeza, especialmente para los grupos dominantes.

“Este doble propósito de asegurar la juridicidad y el progreso correspondía bastante exactamente al sistema de principios liberales y positivistas que predominaba en el ambiente intelectual de la época. Se perfeccionaba con el designio inequívoco de extender el orden liberal hacia otros campos, como por ejemplo, el de la conciencia individual, imponiendo el laicismo en la educación, e imponiendo la jurisdicción del Estado en ciertos dominios donde antes imperaba la Iglesia” (Romero, 1987: p.36).

Para cumplir con este objetivo, la generación del ‘80 al menos tenía tres problemas claves para resolver: la integridad territorial, la identidad, y la organización de un régimen político. En este sentido, la fórmula constituyente argentina será en lo fundamental alberdiana en su carácter prescriptivo y luego operará creando un sistema de legitimidad vinculado con las expectativas, valores e intereses de los sectores dominantes. Es interesante entonces:

“Observar un régimen político como un orden de dominación donde algunos -y no todos – tienen el privilegio de fijar metas, elegir medios y alternativas, adjudicar, en fin recompensas y sanciones” (Botana, 1986: p.42).

En *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Alberdi conjuga las libertades civiles con un estricto control del acceso a las funciones gubernamentales. Tomando como ejemplo la forma norteamericana de gobierno, y al parecer ignorando las diferencias estructurales entre ambos países, señala:

“De las tres formas esenciales de gobierno que reconoce la ciencia, el monár-

quico, el aristocrático y el republicano, este último ha sido proclamado por la revolución americana como el gobierno de estos países. No hay, pues, lugar a cuestión sobre forma de gobierno” (Alberdi, 1991: p. 134).

Ahora bien, Alberdi retoma a los antiguos para definir restrictivamente quiénes poseen facultades y aptitudes para decidir en las cuestiones de gobierno.

“Todo el éxito del sistema republicano (...) depende del sistema electoral. No hay pueblo, por limitado que sea, al que no pueda aplicarse la República, si se sabe adaptar a su capacidad el sistema de elección o de sus leyes. A no ser por eso, jamás habría existido la República en Grecia y en Roma, donde el pueblo sufragante sólo constaba de los capaces, es decir, de una minoría reducidísima en comparación del pueblo inactivo (Alberdi, 1991: pp. 160-1).

De esta manera, la fórmula alberdiana avala una distinción entre ‘habitante’ y ‘ciudadano’ que le permite propiciar un trasvase cultural. Su proyecto de país requería de determinados contingentes inmigratorios y del ingreso de elementos industriales y técnicos. En todo momento, para preservar la estabilidad del orden conseguido, se dan por sentado el resguardo de la propiedad y la toma de decisiones en manos de unos pocos.

Reflexiones finales

Nuestro recorrido retomó la noción de república, dando cuenta sucintamente de su raigambre en la antigüedad clásica y de su reedición en los orígenes institucionales angloamericanos. Forma parte de una discusión posterior el planteo de sus conexiones en términos de semejanzas y diferencias con tradiciones conservadoras, liberales y comunitaristas, desarrollo que excede las intenciones de este artículo.

Nos interesa simplemente remarcar que es cuando menos apresurado unificar las nociones de ‘república’ y ‘democracia’, habida cuenta que la primera, en sus diferentes versiones, no cesó de remarcar un estricto respeto por la autoridad, y en este sentido no fue anti-jerárquica ni mucho menos horizontal, al menos en sus comienzos.

Ciertamente, si nos quedamos con la mirada de Tocqueville, Estados Unidos contó en sus orígenes constitucionales con ventajas inapreciables: la ausencia de vecinos, la inexistencia de una capital fuerte que pretendiera imponerse, la eficacia de pequeños colonos propietarios y un país vacío, avidez por apoderarse de las soledades del Nuevo Mundo (Tocqueville, 1996).

No podemos calificar ni siquiera de ingenua a aquella mirada que pase por alto el sesgo de tales aportes de la providencia. Ni el territorio estaba vacío, ni la república construida fue la única opción posible. Y esto es igualmente válido pa-

ra el caso argentino, donde los latifundistas no avanzaron sobre tierras desiertas ni el fraude electoral se impuso dentro de un sistema que en las letras prescribía el sufragio universal sin integrar a gran parte de sus habitantes dentro de la categoría de ciudadanos.

Entre líneas puede leerse el terror que los protagonistas de la época sentían frente a la participación de las mayorías. Un Montesquieu precavido señalaba en *El espíritu de las leyes*:

“La gran ventaja de los representantes es que tienen capacidad para discutir los asuntos. El pueblo en cambio no está preparado para esto, lo que constituye uno de los grandes inconvenientes de la democracia”(Montesquieu, 1994: p. 109).

Existe en la construcción de estos modelos republicanos una violencia constitutiva, de la cual usualmente no dan cuenta las visiones juricistas. Este origen, que surge bajo la forma de conquista, expropiación y avasallamiento del otro, es desatendido por lecturas que acentúan los aspectos formales de la institucionalización de un orden.

De esta manera, y para finalizar, compartimos la advertencia de Antonio Negri cuando afirma:

“Olvidar esta dimensión salvaje de la libertad americana, (...) tiene como efecto la conclusión formalista (y potencialmente pesimista) de Tocqueville o peor aún la empalagosa utopía expansiva de Hannah Arendt; olvidan (...) que la expansión, cuando el espacio salvaje termina, se traduce en expansionismo e imperialismo” (Negri, 1994: p.183).

Bibliografía

- Alberdi, Juan Bautista 1991(s/d) *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (Buenos Aires: Editorial Plus Ultra).
- Arendt, Hannah 1999 (1969) *Crisis de la República* (Madrid: Taurus).
- Arendt, Hannah 1992 (1963) *Sobre la Revolución* (Buenos Aires: Alianza).
- Bodin, Jean 1997 (1576) *Los seis libros de la República* (Madrid: Tecnos).
- Boron, Atilio A. 1996 “Entrevista a Noam Chomsky” en *Doxa. Revista de Ciencias Sociales* (Buenos Aires) Año 7 .
- Botana, Natalio R. 1986 (1977) *El Orden Conservador* (Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones Argentina).
- Botana, Natalio R. 1997 (1984) *La tradición republicana* (Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones Argentina).
- Ciceron, Tulio M. 1995 (s/d) *Sobre la República* (Buenos Aires: Planeta De Agostini).
- Diamond, Martin 1996 (1963) “El Federalista” en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comp.) *Historia de la Filosofía Política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Gargarella, Roberto 1999 “El republicanismo y la filosofía política contemporánea” en Boron, Atilio A. (comp.) *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras* (Buenos Aires: Clacso- Eudeba).
- Gargarella, Roberto 1995 *Nos los representantes* (Buenos Aires: Miño y Dávila).
- Hamilton, Alexander; Madison, James y Jay, John 1998 (1780) *El Federalista* (México D.F.: Fondo Cultura Económica).
- Maquiavelo, Nicolás 1997 (1986) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Madrid: Alianza).
- Montesquieu 1998 (1985) *Del Espíritu de las Leyes* (Madrid: Tecnos).
- Negri, Antonio 1994 (s/d) *El Poder Constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. (Madrid: Libertarias/Prodhufi).
- Polibio 1965 (s/d) *Historia Universal* (Buenos Aires: Ediciones Solar).
- Romero, José Luis 1987(1965) *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX* (Buenos Aires: Edición Biblioteca Actual).
- (De) Tocqueville, Alexis 1996 (1835) *La Democracia en América* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Wolin, Sheldon S. 1993 (1960) *Política y Perspectiva. Continuidad y Cambio en el Pensamiento Político Occidental* (Buenos Aires: Amarrortu).

Notas

1. El hecho que las mencionadas versiones encuadradas dentro de la tradición del republicanismo presenten diferencias entre sí, no invalida aquello que de común poseen en los términos del presente estudio temático, es decir, su carácter mixto como alternativas a formas simples de gobierno.
2. Polibio de Megalópolis, historiador griego deportado a Roma después de la conquista de Grecia, escribió la primera historia apologética de Roma anterior a la de Tito Livio.
3. Sobre el carácter natural a partir del cual Polibio caracteriza los cambios cíclicos de los regímenes al estilo antiguo ver Arendt, H., 1992: pp. 22-3.
4. Etimología del término oclocracia: Okhlos (multitud, masa, chusma, plebe).
5. Como fundamento para sostener esta posición, Polibio recurre a la historia de Esparta: “Atento a esto, Licurgo formó su república, no simple ni uniforme, sino compuesta de lo bueno y peculiar que halló en los mejores gobiernos, para que ninguna potestad saliese de su esfera y degenerase en el vicio connatural. En su república estaban contrapesadas entre sí las autoridades para que la una no hiciese ceder ni declinar demasiado a la otra, sino que estuviesen en equilibrio y balance” (Polibio, 1965: p. 348). Retomaremos esta cuestión al final del presente apartado a partir de la lectura que del mismo hecho realiza Nicolás Maquiavelo en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*.
6. En el Sueño de Escipión se consuma esta combinación entre praxis y excelencia en el ejercicio de la política, estrechamente relacionada con una crítica mirada sobre la moral romana a la que Cicerón describe, desde la trascendencia de las cuestiones terrenales, como abiertamente decadente. Finalmente otorga la gloria en los cielos no ya al eximio filósofo, sino al gobernante virtuoso que ha logrado conjugar su hacer político con una moral superior.
7. Cabe aclarar que sólo las formas rectas clásicas de gobierno son reconocidas por este autor, en tanto que aquéllas que conocemos como desviadas o corruptas carecen de status propio.
8. Antonio Negri señala dos tradiciones contrapuestas. Por un lado la vertiente italiana, que insiste sobre la síntesis de las dos obras dentro de una sola línea de pensamiento, y tiende a fijar la primacía en *El Príncipe* y a exaltar el concepto de autonomía de la política. En el otro extremo, la corriente interpretativa anglosajona plantea la sustancial divergencia de las obras y tiende a privilegiar los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* por su tono republicano y por la idea de gobierno mixto que lo recorre.

*Maquiavelo y el liberalismo: la necesidad de la República**

≡ André Singer**

“(...) decir de una ciudad que está en posesión de la libertad es equivalente a decir que se mantiene independiente de cualquier autoridad, excepto de la comunidad misma. La libertad viene así a quedar equiparada al autogobierno” (Skinner, Maquiavelo, 1998: p. 69)

Introducción

De acuerdo con Giovanni Sartori, el liberalismo político (distinto, para él, del liberalismo económico) debe ser entendido así: “El liberalismo puede ser considerado, muy simplemente, la teoría y la práctica de la defensa jurídica, a través del Estado constitucional, de la libertad política individual, de la libertad individual” (Sartori, 1984: pp. 162-3). El liberalismo, por lo tanto, de acuerdo con la definición sugerida por Sartori, se articula en relación con dos elementos fundamentales. Por un lado la libertad política individual, y por el otro aquello que la garantiza: el Estado constitucional. Este artículo pretende argumentar que tal definición de liberalismo podría enriquecerse con un tercer elemento, la participación política, fundamental en la tradición republicana, una de las fuentes históricas del liberalismo. Tal tradición, que será ilustrada aquí por la obra de Maquiavelo, tiene particular importancia para nosotros, los sudamericanos, en cuanto herederos del modelo republicano de los Estados Unidos, el cual fue inspirado también por las ideas renacentistas de auto-gobierno.

* Traducción Javier Amadeo y Miguel Angel Rossi.

** Profesor Doctor del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de San Pablo, (USP), Brasil.

En la historia del pensamiento político los dos polos formados por libertad y Estado, lejos de ser un par armónico, presentan tensiones difícilmente reconciliables a no ser por intermedio del ejercicio de la virtud pública, esto es, de la participación política. De ahí la importancia actual de la obra de Nicolás Maquiavelo (1467-1529). En este texto se indica brevemente cómo la relación entre esos conceptos aparece en las dos obras principales del autor florentino (*El Príncipe* y los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*) y cómo para él sólo es posible escapar de la contradicción entre Estado y libertad mediante la participación política o en sus propios términos por el ejercicio de la *virtù*. En otras palabras, mirando la historia desde el ángulo de Maquiavelo se percibe que la fórmula liberal de *libertad política individual* garantizada por el *Estado constitucional*, como pretende Sartori, depende de una tercera idea, la de *participación política*.

Antes de que una justa acusación de anacronismo sea levantada contra las intenciones de este texto, conviene explicar por qué un autor del siglo XVI puede ser invocado para debatir temas típicos de los siglos XIX y XX. Efectivamente, en tiempos de Maquiavelo los estados nacionales apenas empezaban a ejercer su larga hegemonía que marcaría indeleblemente la modernidad, pese a que la noción de Estado constitucional todavía tardaría unos cuantos siglos en aparecer y consolidarse. ¿Qué tiene que ver entonces Maquiavelo con una teoría que pretende garantizar la libertad individual por medio de una forma de Estado que todavía no se había plenamente desarrollado en su tiempo?

La respuesta es doble. Por una parte, está el hecho de que el estado constitucional antes de ser constitucional es Estado. Esto es, posee una característica que el hecho de ser constitucional no elimina: la de detentar el monopolio del uso de la violencia legítima en un determinado territorio (Weber 1993). En segundo lugar, el ideal de un Estado que garantice la libertad política nace justamente con los humanistas cívicos del Renacimiento, y será por lo menos en parte con referencia a él que el liberalismo se irá gestando como el pensamiento político dominante en Occidente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, como apuntan Pocock (1975) y Skinner (1996).

Una última aclaración es necesaria a fin de destacar la importancia del objeto de este texto para el pensamiento político progresista contemporáneo. En la concepción de liberalismo ofrecida por Sartori encontramos componentes fundamentales de los sistemas políticos democráticos, lo que no significa que la democracia se agote en ellos. Siempre se puede argumentar que, limitada a la práctica liberal, la democracia acaba siendo una traición a sí misma. Pero si el liberalismo, tal como es visto por Sartori, no agota la democracia, es difícil imaginar que la democracia puede prescindir de él. Para decirlo claramente: las libertades políticas y las libertades individuales son elementos *sine qua non* de los regímenes democráticos. De ahí el interés, desde el ángulo democrático y progresista, en dialogar con el pensamiento liberal. Este artículo quiere así contribuir a una in-

terpretación del liberalismo que pueda ayudar en los esfuerzos de construcción de democracias participativas en las repúblicas latinoamericanas.

I. Estado y moralidad

Pensador del Estado y de la soberanía, el florentino Maquiavelo fue no pocas veces retratado como defensor de la tiranía. Para quien lee *El Príncipe* (1973) por primera vez, y con ojos desnudos, la acusación no resulta absurda. Execrado por los propios comentaristas de su propio siglo y de los siguientes, al punto de haberse hoy convertido la voz “maquiavélica” en sinónimo de inmoralidad, no es fácil percibir lo que Maquiavelo tiene que ver con el liberalismo y la democracia. Pero contrariamente a las primeras apariencias, la obra de Maquiavelo es fundamental para pensar tanto al estado cuanto a la libertad, y especialmente la relación entre ambos. El problema, según veremos, no está sólo en una lectura ingenua o mal intencionada de la obra de Maquiavelo. Tiene que ver además con la naturaleza contradictoria de la conexión entre Estado y libertad. El Estado, tal como es presentado por Maquiavelo en *El Príncipe*, es impuesto por la fuerza. ¿Cómo es posible entonces que algo impuesto a los hombres sea el instrumento de su propia libertad? Son las originales respuestas a esas preguntas fundamentales las que hacen la grandeza de la obra del ex-secretario de la República de Florencia.

En *El Príncipe*, su libro más popular, se encuentra una incómoda lista de consejos poco escrupulosos para aquel que desea construir un Estado nuevo. El realismo de Maquiavelo lo lleva a percibir e insólitamente, a declarar que un Estado sólo puede ser construido con la violencia, en tanto que se trata simultáneamente de eliminar la competencia externa e interna. Quien quiera organizar un Estado necesita lograr que un determinado territorio quede a salvo de las invasiones de fuerzas extranjeras, así como impedir que otra facción interna se arme para intentar ocupar el poder por medio de las armas. En otras palabras, no hay Estado si las fronteras son inseguras o existe la amenaza, o la realidad de una guerra civil. En resumen, cuando las dos condiciones, paz externa e interna, están satisfechas se puede hablar de Estado, o sea, de un poder que permanece, que es estable (*stato*), y que por tener esa estabilidad garantiza paz y orden a la población que vive en el territorio gobernado por él.

Lo que impresiona de *El Príncipe*, aún casi cinco siglos después de haber sido escrito, es la naturaleza cruel de la lucha por el poder, tal como Maquiavelo la expone. En el libro, la competencia aparece como un factor inescapable de las relaciones humanas y, partiendo del hecho de que los hombres no son buenos por naturaleza –o sea, no obedecen a límites naturales–, la competencia tiende siempre a la guerra. Los hombres mienten, desprecian y atacan cuando están en juego los intereses propios. Desconocen la moral en la lucha por la victoria. De ahí que la violencia, la crueldad y la muerte sean el resultado inevitable de la dispu-

ta entre los hombres. El único modo de frenar esa guerra incesante – a la cual estaban habituadas las ciudades-Estado italianas de la época, entre ellas Florencia – es el predominio *militar* estable de una de las facciones, o sea, una victoria duradera de una de ellas, sin importar cuál. Es decisivo desde el punto de vista del bienestar de la población que, en primer lugar, una de ellas gane y consiga mantenerse en el poder. Cuando la lucha entre los partidos es pre-estatal - cuando no hay un poder común sobre ellos- no hay razón moral que legitime la victoria de una facción sobre otra, dado que no hay reglas comunes para juzgar lo cierto y lo errado.

Por eso, Maquiavelo puede darle consejos a cualquier príncipe, léase a cualquier dirigente político, de manera indistinta. Tanto Girolamo Savonarola, de haber estado vivo, como Lorenzo de Médici, podrían haber sacado provecho de sus descubrimientos. Los consejos de Maquiavelo consisten en el reconocimiento de leyes universales de lucha por el poder. Ellas sirven a quien quiera resolver disputas de poder, como cuatrocientos años más tarde reconocerá Weber (1993). Si bien el oportunismo orientó la conducta de Maquiavelo, un republicano que ofrecía consejos a un príncipe, es innegable que percibió que ciertas reglas políticas valen para todos los jugadores, y que se trata de reglas de las que nadie escapa, por buenas que sean sus intenciones. La primera de esas leyes tiene que ver con el justo valor a asignar a las armas, esto es, a la violencia.

La convivencia pacífica fundada en las normas mutuamente acordadas, a partir de las cuales la moralidad de las acciones puede ser juzgada, depende de un hecho anterior, a saber, de la constitución de un Estado que permita ordenar las relaciones humanas a partir de criterios racionales en un determinado territorio. De ahí el interés colectivo y moral en que surja un estado, y el valor colectivo y moral que posee la existencia de un verdadero príncipe, entendido como aquel que posee la *virtù* necesaria para fundar un Estado. Es ésta la extraña conexión entre fuerza y moralidad develada por Maquiavelo. De ahí que también pueda discutirse su supuesto oportunismo. Como veremos, las condiciones históricas imponen límites severos a una acción política.

II. Virtù y libertad

¿Pero que *virtù* es ésta que caracteriza a un Príncipe? Aquel que quiera construir un Estado necesita contar con tres factores. El primero es ajeno a su voluntad: las circunstancias deben ser favorables a la acción. Un contexto benigno no es suficiente para garantizar un resultado positivo, pero sin éste nada es posible. En otras palabras, hay condiciones objetivas que impiden la construcción de un Estado. En segundo lugar, se requiere del liderazgo para emprender una acción política. El dirigente es aquél que consigue unificar fuerzas sociales en torno de sí. En tercer lugar, es imprescindible tener coraje para realizar las acciones exigidas.

das por las vicisitudes de la contienda, incluso aquellas que repugnan al sentido moral del propio príncipe.

La paradoja está en ser capaz de actuar de modo inmoral para establecer la propia moral. En otras palabras, en estar dispuesto a usar de la violencia contra los oponentes hasta alcanzar una victoria final capaz de sustentarse en el tiempo, y con ello crear las condiciones para fijar límites en las relaciones humanas. Además de la fortuna, que es independiente de la voluntad del individuo y a su vez determina el contexto de su acción, comprobamos que la *virtù* que garantiza el liderazgo y la estabilidad del poder consiste en una combinación de coraje y capacidad de representar los intereses sociales, entre los cuales la libertad es fundamental. Véase la serie de historias ejemplares que aparecen en el capítulo VI de *El Príncipe*, en donde Maquiavelo ilustra con ejemplos históricos su tesis respecto de la construcción del Estado. De acuerdo con Chisholm (1998), en este capítulo se encuentran por entero los modelos de Príncipe de Maquiavelo como aquél que funda estados e instituciones duraderas. No casualmente el capítulo tiene por tema los “principados absolutamente nuevos”. Maquiavelo busca en la antigüedad, más precisamente en la trayectoria de Moisés, Ciro, Rómulo y Teseo, los consejos para los fundadores modernos. ¿Qué es lo que esos personajes tienen en común? En primer lugar, el hecho de encontrar condiciones propicias para su acción –tales circunstancias significan que la fortuna les sonrió. Sin ella, nada podría hacerse. Pero de no haber aparecido alguien para aprovecharla, tampoco nada hubiese ocurrido. Moisés liberó al pueblo de Israel esclavizado por los egipcios. Ciro guió a un pueblo descontento con el dominio meda. Rómulo sobrevivió y vengó una traición que había afectado a su linaje, adquiriendo el liderazgo necesario para fundar una ciudad. Teseo, por fin, “no habría podido revelar sus virtudes si no hubiese encontrado a los atenienses dispersos” (Maquiavelo 1973, p. 30). Si los hebreos, los persas, los habitantes de Alba y los griegos hubieran estado satisfechos con el orden al cual estaban sometidos, de nada hubiera valido la aparición entre ellos de un dirigente político dotado de características excepcionales como fueron Moisés, Ciro, Rómulo y Teseo. En resumen, el dirigente político no inventa la necesidad de la acción política. O ésta existe objetivamente, o toda su *virtù* no servirá para nada.

Ese es el papel de la fortuna o, si quisiéramos ser más precisos y actuales, de la Historia. ¿Cuántas oportunidades políticas habrán sido desperdiciadas por haber aparecido en momentos y lugares históricos en los cuales no eran necesarias? Y por otra parte, cuántas posibilidades históricas se habrán perdido por la ausencia de dirigentes dotados de las virtudes específicas adecuadas para actuar en una coyuntura en la cual los hombres estaban preparados para una conducción política? Aquí emerge la importancia crucial de la Historia en la construcción teórica de Maquiavelo. Será de la relación concreta entre coyunturas históricas específicas y hombres particulares que se encontraron allí, que surgirá –o no– una acción política capaz de fundar un orden nuevo.

Como dijimos anteriormente, no basta con que existan circunstancias favorables a la acción política para que ella acontezca. Incluso porque, como sostiene Maquiavelo (1973) en el capítulo XXV, la fortuna es mujer y para dominarla es preciso contrariarla. Esto es, no se puede desconocer el peso de la Historia (los hombres hacen la Historia en condiciones que no eligen, como diría Marx), pero toda acción política victoriosa depende de una decisión inicial en la cual hay cierta dosis de incertidumbre. Es, en suma, una iniciativa de riesgo. De ahí la relevancia de que exista o no un Príncipe, esto es, alguien que disponga de capacidad para unificar las fuerzas insatisfechas (liderazgo), y de coraje para emprender una acción peligrosa y audaz. Y al dar el primer paso es preciso saber que será necesario usar la violencia, sin la cual por un lado no se obtiene la victoria sobre el enemigo, y por otro no se garantiza la obediencia por parte de los propios comandados en el nuevo orden. Quien actúa con violencia sabe que la reacción será del mismo tipo, por lo cual es preciso coraje. Es comprensible por qué una tal descripción de la vida política inspiró: un pensador como Gramsci, fascinado por la idea de instituir un Estado de nuevo tipo que significara un nuevo comienzo en la Historia de la humanidad.

Estar dispuesto a liderar y tener un poder militar para ello son los requisitos de la victoria. Concluye Maquiavelo: “De este modo todos los profetas armados vencieron y los desarmados fracasaron” (1973, p. 31). De acuerdo con Chisholm, lo que caracteriza la acción de los cuatro modelos invocados por Maquiavelo es el haber tenido la osadía de sobrepasar los límites de la ética común para fundar un poder duradero. Por eso, sugiere Maquiavelo, luego retomado por Weber que, la ética política debe ser comprendida como una ética especial, separada de la moralidad común. Moisés necesitó desenvainar la espada y usarla para castigar a sus propios seguidores que, contrariando sus indicaciones, continuaban adorando al becerro de oro. “Sólo después de la masacre, que no puede ser considerada simplemente como un castigo justo, debido a que los ídólatras fueron diezmados arbitrariamente, es que Moisés puede proclamar la Ley para su pueblo” (Chisholm, 1998: p. 72). En la misma línea de acciones moralmente condenables, Ciro traicionó a su abuelo, Teseo llevó al padre al suicidio, y Rómulo cometió fratricidio. Tales acciones “inmorales” hicieron que su poder fuera efectivamente unificado, y que un orden público pudiera emerger.

¿Significa ello que Maquiavelo es un apólogo de la tiranía? ¿O que para él los fines justifican los medios? No. *El Príncipe*, y más tarde los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* (1979), muestran más bien que la libertad política, el derecho de oponerse pacíficamente a quien está en el poder, en un contexto de Estados nacionales, depende de un primer momento de no-libertad. Como en la realidad humana la disputa por el poder es inevitable, para que una comunidad sea libre es necesario que ésta cree una soberanía territorial frente a los demás, partiendo del hecho que el dominio de una fuerza extranjera significa la obediencia a designios heterónomos. Pero la creación de esa soberanía territorial

implica una unificación interna, es decir, la aceptación de una fuente única de poder interno. La división del planeta en Estados distintos obliga a que cada territorio acepte el dominio de un único poder local para poder quedar a salvo de los otros. La ventaja de adoptar un poder local consiste precisamente en la posibilidad de auto-gobierno. Es eso lo que el poder local tiene de superior en comparación con el poder extranjero, de forma tal que la grandeza y la justificación de la acción del Príncipe están en garantizar la libertad externa. Como veremos más adelante, la libertad interna será a su vez resultado de la necesidad de mantener el Estado: de ahí la opción por la forma republicana de gobierno.

Antes de proseguir, conviene abrir un paréntesis en la exposición. ¿Será que la actual decadencia de los Estados apunta hacia una forma de gobierno universal que puede prescindir del actuar del Príncipe alterando las leyes de la política descubiertas por Maquiavelo? El futuro es incierto, pero en todo caso, en la medida en que prevalezcan las condiciones observadas por Maquiavelo, la soberanía sólo puede garantizarse si existe una unificación de las fuerzas de la comunidad en torno de un, y solamente *un*, poder armado en determinado territorio. De ahí la necesidad de que una facción se imponga por medio de las armas sobre las otras. Weber muestra cómo ese proceso de unificación de la dominación ocurre históricamente. Primero un grupo toma el poder y desarma a los rivales. Después legitima su poder, y son las diversas formas de legitimación las que determinarán históricamente el carácter de cada una de ellas.

Maquiavelo destaca que el no-reconocimiento claro de las tareas necesarias para la construcción del Estado significa desde el principio encaminarse a su propia ruina. Por eso, quien lee *El Príncipe* puede tener la impresión de que Maquiavelo hace apología del uso de medios indiscriminados y arbitrarios para mantener el poder. En realidad, Maquiavelo está buscando dilucidar las acciones necesarias para obtener un bien más alto: la libertad política. No todo fin justifica cualquier medio, pero la libertad (que no existe sin Estado) justifica el uso de la violencia.

III. La opción republicana

Quien profundice en la obra de Maquiavelo podrá verificar que si bien la soberanía territorial armada es condición necesaria para la libertad externa no se sustenta sin libertad política *interna*, porque sólo ella lleva a los ciudadanos a actuar con *virtù*, o sea, a colocar los intereses públicos por encima de los intereses privados. Y si no existe una ciudadanía virtuosa, la independencia externa no puede mantenerse, toda una vez que nadie se aviene a luchar por ella. En el capítulo 24 del Libro II de los *Discursos*, Maquiavelo sostiene que la fuerza real de un Estado es función de la participación popular, la cual a su vez sólo surge cuando hay libertad de manifestación. En los *Discursos*, Maquiavelo toma partido claramen-

te a favor de la forma republicana de gobierno, o sea, en contra de la tiranía. El argumento aquí es el siguiente: Todo Estado tiende a corromperse y a debilitarse, pero donde exista libertad, la decadencia puede demorarse, y la grandeza y felicidad cívicas, ser más duraderas. Evitar la tiranía, que tiende a arruinar el Estado, es entonces un asunto que, analizado en los *Discursos*, continúa de manera lógica con los temas de *El Príncipe*. No hay contradicción entre ellos. *El Príncipe* muestra el arte necesario para fundar un Estado. Los *Discursos*, el arte necesario para mantenerlo. En el primer caso la libertad es la meta. En el segundo, la condición indispensable.

Es interesante notar que los teóricos florentinos del Renacimiento, y Maquiavelo en particular, tendían a enaltecer la experiencia republicana de la Roma antigua en detrimento de la etapa monárquica e imperial de la historia romana. Ellos creían que el auge de Roma se había dado durante la República, en la medida que el Imperio había significado el comienzo de la decadencia. La razón que llevó a los pensadores florentinos a defender la tesis mencionada es clara. Florencia era una república, así como Venecia y otras ciudades del norte de Italia. No obstante, aunque en la época de Maquiavelo Florencia estuviese pasando por otra forma de gobierno (principado), había allí una larga tradición de pensamiento republicano que se remontaba al siglo XI. En el contexto de la desorganización política del período feudal, algunas ciudades italianas del norte habían logrado conquistar su independencia tanto frente a los nobles rurales como al Sacro Imperio Romano-Germánico, al cual formalmente pertenecían. Algunas veces aliadas al papado (Gueifos), otras al Imperio (Gibelinos), habían desarrollado formas de gobierno republicanas en plena Edad Media. Esas ciudades eran gobernadas con mayor o menor participación popular y mayor o menor peso aristocrático, pero en ninguna de ellas se había establecido monarquías. De ahí que hubieran desarrollado una ideología republicana, de la cual Maquiavelo es la expresión más brillante.

Al proponer una salida republicana, Maquiavelo adhiere a una línea de pensamiento que constituye una de las grandes vertientes del liberalismo. La posición republicana de Maquiavelo tendrá influencia en el republicanismo americano, la primera república continental de la historia. Pocock (1975) defiende la hipótesis de que los padres fundadores de los Estados Unidos se decidieron a favor de la República (que a partir de entonces se tornará una de las formas de gobierno predominantes en el mundo, y particularmente influyente en América Latina) porque conocían la tradición republicana florentina.

Conclusión

El tema de la libertad es tomado por Maquiavelo bajo la perspectiva de dos asuntos entrelazados: por un lado cómo obtener la soberanía – en otras palabras, *fundar* el Estado, lo cual sólo puede ser lograrse por las armas – y por otro cómo

es posible *mantener* al Estado alejado el mayor tiempo posible de la corrupción. Para lograr el segundo objetivo es preciso adoptar la forma republicana de gobierno, la única que permite evitar en el largo plazo la guerra civil o la tiranía, porque en ella los ciudadanos desarrollan la *virtù* cívica. Los medios para preservar la libertad interna son: dar representatividad a las clases principales, permitir que una se oponga pacíficamente a otra, y aprovechar esos conflictos, aunque sea necesario contenerlos en límites adecuados, para hacer que la virtud de los ciudadanos se desarrolle. Sólo la República es capaz de ello, precisamente porque solo la República es capaz de garantizar la libertad.

La República se diferencia de la Monarquía por ser un gobierno de más de uno, pudiendo ser de muchos o de pocos (Aristocracia o Democracia), pero nunca de uno. Ahora bien, ¿qué es la tiranía? La tiranía es el régimen en el cual uno decide arbitrariamente y los demás se sujetan a esa decisión. Por oposición, la libertad es el régimen en el cual la voluntad de quien esté al mando admite la oposición pacífica de una o más fuerzas independientes. Ese derecho de oposición garantiza que la voluntad de quien ejerce el poder deba tolerar la de quien no lo está, ya sea para negociar, para ceder, o para convencer. En resumen, significa que la voluntad de los poderosos tiene límites. Pero para que haya esa oposición de fuerzas, es preciso que exista más de una fuerza: por ello el régimen no puede ser monárquico, donde uno solo concentra todo el poder. Las fuerzas que gobiernan la Aristocracia y la Democracia (los aristócratas y el pueblo) se pueden dividir, pero el rey no se puede dividir porque es uno solo. Por ello, algunas versiones del naciente liberalismo del siglo XVIII estarán asociadas al republicanismo.

Otras vertientes liberales serán inspiradas mayormente por Locke y Montesquieu, orientándose hacia una monarquía constitucional. Tales corrientes argumentan que para ser libre el gobierno tampoco puede ser democrático o aristocrático, porque en esos casos la *fuerza* del poder también es una sola (la aristocracia del pueblo). Como resultado, se postula que el Estado debe dividirse en diferentes poderes, siendo el del rey apenas el poder ejecutivo. La combinación de estas dos ideas - el valor de la República y la lucha entre las facciones, junto con la necesidad de dividir el poder - orientará la constitución norteamericana de 1787, a su vez tomada como modelo por los países de América Latina. Brasil ingresó tardíamente al club, preservando durante casi todo el siglo XIX la forma monárquica de gobierno, pero ahora navega desde hace más de un siglo en las aguas del republicanismo.

En la refundación que representó la independencia de los países americanos, la adopción del modelo que podríamos llamar republicano-constitucional tuvo múltiples consecuencias. Nuestros regímenes fueron desde el inicio diseñados para la libertad -aunque ésta haya tardado tanto alcanzarse en América Latina-, y para el auto-gobierno; tanto una como otro son postulados centrales del republicanismo.

El republicanismo tiene por su parte grandes exigencias para con la ciudadanía, dado que para él la libertad no es tan sólo la libertad negativa mencionada

por Sartori en la definición del liberalismo antes citada. El republicanismo equivale a una forma de gobierno en la cual los ciudadanos se auto-gobiernan. La consecuencia de esa manera de definir a una forma de gobierno es que ella requiere, para realizarse, la participación del ciudadano en política, o más precisamente, en la dirección del Estado (Bock et altri, 1990).

La disminución de la participación política, de antigua data en los Estados Unidos y más reciente en las democracias latinoamericanas, pone de relieve en los desafíos que nuestras repúblicas deben enfrentar. En este contexto, la recuperación de aquellos autores renacentistas – sobre todo Maquiavelo - que hacen de la República un ideal de auto-gobierno, puede ayudarnos a superar los importantes obstáculos para la construcción de una democracia participativa en el continente. Es probable que la noción de virtud cívica deba ser incorporada a la definición de liberalism, si queremos de hecho preservar la libertad.

Bibliografía

- Bock, Gisela et altri 1990 *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Chisholm, Robert 1998 “A ética feroz de Nicolau Maquiavel” en Quirino, Célia Galvão, Vouga, Claudio e Brandão, Gildo Marçal *Clássicos do pensamento político* (São Paulo: Edusp).
- Maquiavel, Nicolau 1973 *O Príncipe* (São Paulo: Abril).
- Maquiavel, Nicolau 1979 *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* (Brasília: UnB). En español *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*.
- Merquior, José Guilherme 1991 *O liberalismo, antigo e moderno* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira).
- Pocock, J.G.A. 1975 *The machiavellian moment* (Princeton: Princeton University Press).
- Sartori, Giovanni 1994 *A teoria de democracia revisitada* (São Paulo: Ática).
- Skinner, Quentin 1998 *Maquiavel* (São Paulo: Brasiliense). En español Skinner, Quentin 1994 *Maquiavelo* (Madrid: Alianza).
- Skinner, Quentin 1996 *As fundações do pensamento político moderno* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Weber, Max 1993 *Ciência e política, duas vocações* (São Paulo: Cultrix).

El contractualismo hobbesiano

(o de cómo para entender del derecho es necesario pensar al revés)

— Inés M. Pousadela*

“El terror del estado de naturaleza empuja a los individuos, llenos de miedo, a juntarse; su angustia llega al extremo; fulge de pronto la chispa de luz de la ratio y ante nosotros surge súbitamente el nuevo dios”
(Schmitt, 1990: p. 30)

I. La ciencia política como ciencia deductiva

En la construcción del monumental edificio teórico que aparece plasmado, en su forma más acabada, en el *Leviatán*, Thomas Hobbes despliega todas sus habilidades con miras a obtener el controvertido título de “Galileo de las Ciencias Sociales”. En efecto, Hobbes adopta como modelo para su empresa el de la ciencia demostrativa, que tiene como puntos de partida axiomas (verdades evidentes —o sea, verdaderas “en sí mismas”— captadas intuitivamente) basados en definiciones, a partir de los cuales se demuestran otras proposiciones llamadas teoremas.

¿Por qué adoptar el modelo de la geometría, e intentar hacer con las ciencias sociales lo que Galileo lograra para la física? Pues porque la filosofía se encuentra a menudo plagada de absurdos —“no puede haber nada tan absurdo que sea imposible encontrarlo en los libros de los filósofos”— (Hobbes, 1992: p. 35) debido a la falta de método, a la imprecisión del significado de las palabras y a la utilización de términos sin ninguna referencia concreta. Y el error, que en otros campos tan sólo obstaculiza el avance del conocimiento, tiene en este ámbito conse-

* Licenciada en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales de Universidad de Buenos Aires (UBA), y docente en el área de filosofía política de la mencionada institución.

cuencias espantosas. Cuando las palabras se vuelven “emotivas” y son utilizadas para enunciar preferencias personales en lugar de hechos, todo orden se vuelve imposible. Y si bien “todos los hombres, por naturaleza, razonan del mismo modo, y lo hacen bien, cuando tienen buenos principios” (Hobbes, 1992: p. 36), en el estado de naturaleza, en la situación de guerra civil, faltan esos “buenos principios” –y por ello están también ausentes la propiedad, la industria, la agricultura, el progreso, la ciencia. Para que ésta última (y, junto con ella, todo lo demás) sea posible, es necesaria ante todo la unidad de definiciones. El objetivo que persigue una ciencia de la política es la paz más que la “verdad” con mayúsculas. De todos modos, la verdad será siempre convencional a los ojos de Hobbes, y además –como dirá Edmund Burke mucho más tarde- ¿qué importa lo que pudiera ser metafísicamente verdadero si es, a la vez, políticamente falso?

Entonces: el desafío consiste en instaurar un orden *estable*, si bien “nada de lo que los hombres hacen puede ser inmortal, si tienen el uso de razón de que presumen, sus Estados pueden ser asegurados, en definitiva, contra el peligro de perecer por enfermedades internas” (Hobbes, 1992: p. 263). No existe un orden natural en los asuntos humanos: el orden debe ser creado. El mismo hombre que inventa la ciencia, la matemática, la filosofía, los valores e incluso la verdad, debe encargarse de construir Estados destinados a durar. Si cuenta con el método correcto –piensa Hobbes- es capaz de lograrlo. La política puede transformarse en una ciencia demostrable por la misma razón por la que puede serlo la geometría: somos nosotros los que creamos las figuras sobre las que razonamos; asimismo, somos también nosotros quienes creamos los Estados. El punto de partida a la hora de razonar sobre estas cuestiones no puede ser otro que el *hecho* ineludible de la Modernidad: la existencia de individuos libres e iguales, portadores de derechos. O sea, la convicción de que no hay obligación que no se derive de un acto voluntario de quien la contrae.

Ahora bien, un sistema deductivo, una vez completados los axiomas que lo ponen en movimiento, no agrega nada nuevo a lo que ya sabemos; sólo aclara relaciones antes no percibidas. A diferencia de la inducción no agrega información nueva, dado que las conclusiones están desde el primer momento contenidas en las premisas, lo cual significa que nada puede agregarse desde fuera una vez echado a andar el mecanismo: todo tiene que estar contenido en él desde un principio. En este caso, ello quiere decir que nada puede agregarse al estado de naturaleza para explicar el pasaje de éste al Estado, que debe ser *deducido* de la descripción con la que contamos, desde un principio, acerca del estado de naturaleza.

Pues bien, lo que según Hobbes resulta evidente para cualquiera (en otras palabras, funciona como axioma) es la descripción del hombre, de sus pasiones y de los mecanismos que lo mueven. El punto de partida es bien simple: se trata del supuesto de que todos los motivos e impulsos humanos derivan de la atracción o repulsión causadas por determinados estímulos externos. Toda conducta deriva

del principio de auto-conservación. Como puede apreciarse, el camino elegido por Hobbes no es empírico, si bien hay ciertos hechos que contribuyen a poner en evidencia la verdad indiscutible de los axiomas; véase por ejemplo la recomendación del autor al lector de mirar a su alrededor y, con total honestidad, hacia adentro de sí mismo, para de ese modo comprender qué es en definitiva el estado de naturaleza. A continuación, de esos axiomas deduce Hobbes el derecho natural y la configuración del estado de naturaleza. Del derecho natural deriva la ley natural, y finalmente busca, a partir de allí, derivar el Estado.

II. De adelante hacia atrás: el orden de la exposición

¿Puede, como pretende Hobbes, deducirse el Estado a partir del estado de naturaleza? Al final del capítulo XIII nuestro autor explica de qué modo sería posible salir de aquel deplorable estado en que no habiendo propiedad, nociones compartidas del bien, el mal, la justicia y la injusticia, ni oportunidad para la industria, las artes y las ciencias, “la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (Hobbes, 1992: p. 103). La solución de Hobbes es extremadamente sencilla: serían ciertas pasiones (básicamente, el temor a la muerte violenta a manos de otro hombre, junto con el deseo de una vida confortable) de la mano de la razón (a partir de la cual podrían conocerse las normas de paz, es decir, las leyes de la naturaleza que hacen posible la convivencia) las que permitirían poner fin a la guerra.

¿Es ello verdaderamente posible? Atengámonos a la descripción de la naturaleza humana que el propio Hobbes proporciona en los capítulos precedentes, y, en el mismo capítulo XIII del *Leviatán*, del estado de naturaleza en que se encontrarían dichos seres, con su razón y sus pasiones a cuestas, en ausencia de un poder común que los atemorizara a todos.

Razón y pasiones

¿Cómo es el hombre natural? Para empezar, sabemos que la naturaleza humana se compone tanto de pasión como de razón. El hombre es una especie de máquina de desear, y el objeto de su deseo constituye el *bien*, mientras que el objeto de su aversión recibe el nombre de *mal*. Las pasiones son los movimientos que impulsan a los hombres, y a su vez resultan de otros movimientos.

Ahora bien, ¿qué es lo específicamente humano en el hombre? En primer lugar, el *lenguaje* (convencional y adquirido), que hace posible la ciencia y por lo tanto la *razón*. Pero hay además una pasión que los hombres poseen y los animales no, o éstos la poseen en un grado ínfimo en tanto que en los hombres es primordial: la *curiosidad* -el “deseo de saber por qué y cómo” (Hobbes, 1992: p. 45). Gracias a ella, la existencia humana no se desarrolla en un espacio de deseos y

satisfacciones inmediatas, sino en un mundo condicionado por la muy humana ansiedad ante el aseguramiento de futuras satisfacciones. De ahí la constante búsqueda de medios que conduzcan a esas satisfacciones y de medios que sirvan para asegurar esos medios, o en otras palabras, el “perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte” (Hobbes, 1992: p. 79).

¿Qué es el poder? Según Hobbes, es poder todo aquello que pueda utilizarse como medio para conseguir un fin: dotes naturales, habilidades adquiridas con el tiempo y la experiencia, bienes externos de todo tipo. “Cualquiera cualidad que hace a un hombre amado o temido de otros, o la reputación de tal cualidad, es poder, porque constituye un medio de tener la asistencia y servicio de varios” (Hobbes, 1992: p. 70).

Es importante recalcar que los hombres no sólo desean *cosas*, sino también *vanagloria* (sentimiento de poder sobre otros hombres) y *honor* (reconocimiento de su poder), virtudes aristocráticas en competencia con las burguesas virtudes que apuntan al logro de la seguridad de la vida y los bienes. Se trata de un dato importante porque, como lo apunta Zarka, constituyen, de entre las tres grandes causas de discordia -competencia, desconfianza y gloria- la única verdaderamente *irracional* (Zarka, 1987: p. 308-9; Strauss, 1963 : p. 18).

El estado de naturaleza

Una vez disecado el individuo y puestos en evidencia sus mecanismos internos, es muy simple imaginar cómo sería el estado de naturaleza (por definición, toda situación en que los hombres viven juntos en ausencia de un poder común que imponga un orden que los contenga). Ya sabemos cómo es “el” hombre: ahora lo colocamos junto a otros que son exactamente iguales a él y observamos cómo se conducen unos respecto de otros.

En ese estado no existe límite alguno para el deseo, como así tampoco para el derecho. Todos los hombres tienen derecho a todo, de donde se sigue que nadie puede adquirir un derecho exclusivo a nada.

Los hombres -sostiene Hobbes- son iguales por naturaleza, tanto en fuerza (dado que hasta el más débil es capaz de matar al más fuerte) como en facultades mentales, puesto que por un lado la prudencia no es sino la experiencia, y por el otro nada prueba mejor la distribución equitativa de los talentos que el hecho de que cada uno está satisfecho con lo que le tocó. Y, lo que es aún más importante, Hobbes afirma que aunque de hecho no fueran iguales, deberían ser tratados como tales porque todos ellos así lo esperan. De ahí que esa sea la única forma de establecer un orden: “los hombres que se consideran a sí mismos iguales no entran en condiciones de paz sino cuando se les trata como tales” (Hobbes, 1992: p. 127). El horizonte de la “igualdad de condiciones” que tanto dará que hablar a

Alexis de Tocqueville, esa igualdad que no por imaginaria deja de tener efectos bien reales, ya se ha convertido en referente de la legitimidad moderna.

De la igualdad en cuanto a las capacidades, continúa nuestro autor, se deriva la igualdad de las esperanzas de alcanzar los fines propuestos. Si dos hombres desean lo mismo y no pueden disfrutarlo ambos, se vuelven enemigos. En síntesis, Hobbes identifica tres causas de discordia activas en el estado de naturaleza y procedentes de la naturaleza humana: la competencia (por el beneficio), la desconfianza (por la seguridad), y la gloria (por la reputación). Así, mientras no haya un poder común que atemorice a los hombres, el estado de naturaleza será un estado de guerra, real o potencial¹.

En un estado semejante las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia no son en absoluto pertinentes, ya que no constituyen otra cosa que cualidades referidas al hombre en sociedad. Lo mismo se aplica al derecho de propiedad, que es sustituido por la mera apropiación: cada uno “posee” aquello que puede obtener, y sólo mientras pueda conservarlo. La conclusión es que en estado de naturaleza nada puede ser injusto. La fuerza y el fraude se constituyen en las dos virtudes cardinales. O sea: el estado de naturaleza es, ante todo, un caos de subjetividad. En él cada uno puede utilizar libremente su razón para procurar sus propios fines; cada uno es juez de lo que es o no racional. Según veremos luego, éste se constituirá en un excelente argumento en contra del uso de la razón privada como lo opuesto de la ley, que es la conciencia pública: así, el soberano contará entre sus principales tareas las de controlar las doctrinas que se enseñan y predicán en sus dominios, impidiendo la difusión de “doctrinas sediciosas”. El lenguaje es una creación humana, y el vocabulario político, como todas las palabras, comunica significados arbitrarios. Pero se distingue de otros usos del lenguaje por el hecho de que, en este caso, sólo puede haber significados comunes si existe un poder capaz de imponerlos. Y lo fundamental aquí no es el contenido concreto que asuma el significado compartido, sino el hecho mismo de que sea compartido: importa mucho menos la verdad, acerca de la cual Hobbes se muestra escéptico, que la *certidumbre*. Después de todo, se trata ni más ni menos que de un simple dispositivo ordenado al logro de la paz y el orden, y opera del mismo modo que un semáforo: poco importa si es el verde o el rojo el color que nos ordena detenernos, siempre y cuando ese color signifique lo mismo para todos.

Ninguna pasión –ni tampoco los actos que de ella proceden– es pecado hasta que una ley la prohíba: “los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni puede hacerse una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo con respecto a la persona que debe promulgarla” (Hobbes, 1992: p. 103). Desde esta perspectiva, el soberano es ante todo quien actúa como “el Gran Definidor”², lo cual nos remite al problema del status de la ley natural.

Ahora bien, la ley natural no es (como sí lo será para John Locke) independiente –y por lo tanto limitante– de las pasiones humanas. El derecho natural lo es

menos aún: no es algo “objetivo” que se impondría a los hombres desde afuera (o más bien “desde arriba” -el Cielo- o “desde adentro” -la Razón-) como una limitación a sus acciones. El *derecho* de naturaleza tiene para Hobbes carácter facultativo, a diferencia de la *ley* de naturaleza, que es “obligatoria”, y hace referencia a la libertad entendida como “ausencia de impedimentos externos” que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera con el fin de conservar su propia vida. La *ley* fundamental de naturaleza, por el contrario, es una norma que prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla, o bien omitir aquello mediante lo cual cree que su vida puede quedar mejor protegida.

Pues bien, de esa ley fundamental se derivan otras, la primera de las cuales establece la obligación de “buscar la paz y seguirla”, pero aclarando que de resultar imposible obtenerla deben utilizarse todos los medios de la guerra. Dado que lo que debe hacerse es tender a la paz, la segunda ley natural proporciona los medios para lograrlo: “renunciar al derecho a todas las cosas y satisfacernos con la misma libertad que concedamos a los demás respecto de nosotros”. Le siguen otras leyes de naturaleza, tales como las que ordenan cumplir los pactos celebrados, mostrar gratitud por los beneficios obtenidos de otros (de donde surgirían la benevolencia y la confianza), el mutuo acomodo o complacencia, la facilidad para perdonar (garantía del tiempo futuro), evitar la venganza, no manifestar odio o desprecio por otros, no mostrarse orgulloso ni arrogante (y reconocer, en cambio, a los demás como iguales), juzgar con equidad, aceptar el uso común de las cosas que no pueden dividirse, etc. (Hobbes, 1992: cap. XV). Pero todas éstas, “cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia” son, según afirma Hobbes, “contrarias a nuestras pasiones naturales” (Hobbes, 1992: p. 137), es decir, sólo pueden ser efectivas cuando el actor se siente seguro de seguirlas sin que ello redunde en su propio perjuicio. De donde se sigue la necesidad de establecer condiciones en cuyo marco sea prudente obedecer las leyes de naturaleza. Estas leyes sólo lo son en sentido estricto en el interior de un Estado, cuando pueden ser impuestas, y su violación castigada, por el poder de la espada. Pero en ese caso derivan su validez ya no de su carácter de leyes divinas o racionales, sino del hecho de haber sido decretadas por el soberano.

En síntesis: *todas* las leyes son leyes civiles. Todas ellas, entonces, son válidas por el simple hecho de haber sido decretadas por el soberano. Así, las costumbres sólo son leyes si y cuando el soberano las ha aprobado (probablemente, consintiéndolas implícitamente). Del mismo modo, el poder soberano de legislar no está limitado por las leyes existentes: sólo está comprometido por su propia voluntad de prolongar su vigencia. En otras palabras, al estar atado tan sólo a sí mismo, no está limitado en modo alguno.

El imposible momento del contrato

Ahora bien, la idea original de Hobbes consiste en deducir al estado de naturaleza de la descripción del hombre y de sus pasiones, y a continuación derivar el estado a partir de ese estado de naturaleza. Pero lo único que se deduce del estado de naturaleza tal como lo describe Hobbes es la *necesidad* de un estado; no su *posibilidad*. En este sentido, el Estado jamás podría “surgir” del Estado de naturaleza. De modo que Hobbes enfrenta el problema opuesto al de Locke en lo que al momento contractual se refiere. En el caso del segundo, el problema está en la dificultad implicada por la necesidad de la presencia de un “momento hobbesiano”³. Parece claro cómo harían los hombres lockeanos para escapar al estado de naturaleza, pero en principio no resulta evidente por qué habrían de hacerlo. En el caso de Hobbes, las razones para salir de ese estado saltan a la vista; lo que no parece tan claro es *cómo*, exactamente, sería posible huir de él.

¿Cómo debería concebirse ese misterioso momento en que, como lo resalta cínicamente Carl Schmitt, “fulge de pronto la chispa de luz de la ratio y ante nosotros surge súbitamente el nuevo dios”? ¿Es posible, acaso, pensarlo como un (inexplicable) “relevo” de las pasiones por parte de la razón? Precisamente así lo expone, socarronamente, el propio Schmitt, con el objeto de poner en evidencia el absurdo de semejante ocurrencia. De hecho, una versión tan grotescamente simplificada de la teoría hobbesiana resulta insostenible incluso frente a la letra del texto, por no hablar de su “espíritu”. Todo parece apuntar en dirección opuesta a la idea de que en el estado de naturaleza predominarían las pasiones, mientras que “luego”, de algún modo, se impondría la razón. Puesto que ambas están presentes en el hombre que habita el estado de naturaleza, y en ese contexto la razón no actúa en modo alguno como contrapeso o moderador de las pasiones, sino más bien como la encargada de encontrar los mejores medios para satisfacer sus apetitos.

Según Hobbes, sería la razón, actuando junto con ciertas pasiones –el *temor* a la muerte violenta, el *deseo* de una vida confortable y la *esperanza* de alcanzarla por medio del trabajo-, la que proporciona reglas de paz para la vida en común. Se podría sugerir, como lo hace Berns, que “al comparar estas pasiones con las tres grandes causas naturales de enemistad entre los hombres, vemos que el miedo a la muerte y el deseo de comodidad se encuentran presentes tanto entre las inclinaciones a la paz como entre las causas de enemistad; la vanidad o el deseo de gloria está ausente del primer grupo. Así pues, la tarea de la razón [consistiría] en inventar medios de redirigir y de intensificar el temor a la muerte y el deseo de comodidad, de tal manera que se sobrepongan los efectos destructivos del deseo de gloria u orgullo” (Berns, 1996: pp. 381-2; Strauss, 1963). El mecanismo de salida del estado de naturaleza queda localizado en el juego de las pasiones: la clave estaría en que una de ellas, conducente a la paz (el temor), se sobrepondría a otra, conducente a la discordia (la vanidad). Sería entonces el temor (que apare-

ce aquí sobreestimado, según creo, en su capacidad para conducir a la paz) el encargado de sustituir a la razón en su papel de domadora de las pasiones dañinas.

Crear un orden estable es, precisamente, doblegar a la naturaleza humana. El modelo hobbesiano (a diferencia del aristotélico, por ejemplo ⁴) se compone de dos momentos opuestos (y no de una serie de momentos sucesivos, incrementales), y el contrato es el pasaje de un momento a su exacto contrario. Semejante pasaje, claro está, no puede ser más que producto de un artificio.

III. De atrás para delante: el orden de la argumentación y el argumento del orden

Volvamos a nuestro problema: quien podría actuar como garante del contrato –y que por cierto es condición indispensable para que se produzca, ya que “[l]os pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre” (Hobbes, 1992: p. 137)- no es sino su producto. En el estado de naturaleza no son posibles pactos, contratos o promesas de ninguna clase, pues la fuerza para que los compromisos sean respetados se reduce al miedo de los hombres a quienes se perjudica, y este temor es insuficiente, porque en ese estado “la desigualdad del poder no se discierne sino en la eventualidad de la lucha” (Hobbes, 1992: p. 116). De modo que, afirma Hobbes, todo lo que pueden hacer los hombres en estado de naturaleza es inducir al otro a jurar por el Dios que temen, pero semejante juramento nada puede añadir a la obligación.

La ausencia de un garante es, en efecto, el defecto mayúsculo del estado de naturaleza, y el pacto se realiza, precisamente, con el objeto de crearlo. En otras palabras, y parafraseando a Rousseau, sería necesario que el efecto pudiera volverse causa para que los hombres pudieran hacer, *antes* del Estado, y con el objeto de constituirlo, lo que sólo pueden hacer *bajo* un Estado ya constituido. Pero el efecto no puede volverse causa, mal que le pese a nuestro atribulado autor.

En esas condiciones, no hay contrato posible.

En otras palabras, ¿habría que rescatar la teorización hobbesiana del Estado exigiendo su fundamentación sobre otras bases, no contractualistas? Esto implicaría suponer que la teoría hobbesiana seguiría siendo la misma sin su ingrediente contractualista, el cual no sería entonces más que un complemento contingente que no modificaría su sustancia. Sin embargo, la idea de contrato tiene un papel fundamental en esta teoría. Pero probablemente, para comprender en qué sentido ello es así, sea necesario “pensar al revés”, lo que en este caso significa ‘leer de atrás para adelante’.

Efectivamente, la teoría hobbesiana no nos ofrece un relato de los orígenes del Estado sino más bien una base para la fundamentación de su autoridad sobe-

rana. Así, el estado de naturaleza no es otra cosa que la reconstrucción imaginaria (lo cual no significa, en absoluto, carente de relevancia empírica) de la amenaza omnipresente que se cierne sobre las sociedades humanas. Los hombres han vivido y viven bajo diversas formas de órdenes políticos más o menos defectuosos, más o menos inestables. El estado de naturaleza es la situación que amenaza con retornar cuando esos órdenes colapsan, muchas veces a causa del supremo mal de la desobediencia.

Para ver de qué modo razona Hobbes en este punto, detengámonos en su descripción de las diversas formas de alcanzar el poder soberano. En principio, dice nuestro autor, habría dos mecanismos para obtener el poder: la fuerza natural (que funda las relaciones entre padre e hijo y entre vencedor y vencido), de donde surge el Estado por adquisición, y los acuerdos mutuos, de donde surgiría el Estado por institución. Ahora bien, esta dicotomía es engañosa. El temor no es el elemento diferencial entre ambos “modelos”, ya que en ambos casos está presente, como temor al conquistador o como temor mutuo entre hombres libres e iguales. El temor está siempre presente en los asuntos humanos. Finalmente, el estado hobbesiano no es otra cosa que “la respuesta del miedo organizado al miedo desencadenado” (Bobbio, 1995: p. 91). Así, el temor resulta compatible con la libertad: “Generalmente todos los actos que los hombres realizan en los Estados, por *temor* a la ley, son actos cuyos agentes tenían *libertad* para dejar de hacerlos” (Hobbes, 1992: p. 172). Por otra parte, necesidad y libertad no son incompatibles: *todas* las acciones de los hombres proceden de su voluntad, y por lo tanto de su libertad (Hobbes, 1992: cap. XXI). “Los pactos estipulados por temor, en la condición de mera naturaleza, son obligatorios” (Hobbes, 1992: p. 114). El consentimiento sigue siendo libre aunque sea forzado; no es invalidado por el hecho de que la alternativa sea la muerte. Por el contrario, la radicalidad de la alternativa sólo vuelve más y más racional al acto de consentir.

En definitiva, cada una de esas formas de dominio puede reducirse a la otra, y de ambas formas de dominio se deducen los mismos derechos de la soberanía (Hobbes, 1992: cap. XX). La soberanía por institución es una hipótesis necesaria, aunque más no sea porque elude el problema de la regresión al infinito. Como afirma Goldsmith, ella precede *lógicamente* a la soberanía por adquisición porque responde a la pregunta: “¿cómo tiene derecho el líder de este ejército conquistador a gobernar su propio ejército? Si la respuesta fuera “por derecho de conquista”, se estaría partiendo de la desigualdad natural, hipótesis que Hobbes descarta desde el inicio. Por otra parte, la soberanía por institución es el “modelo”, puesto que pone al consentimiento en primer plano⁵. Sin embargo, ello no impide que cada una sea un caso especial de la otra: “al someterse al conquistador, los hombres autorizan e instituyen como soberano al poder que los amenaza; al instituir un soberano, los hombres crean un poder suficiente para mantenerlos supeditados, una autoconquista” (Goldsmith, 1988: pp. 163-4).

Ultimo paso. A la inversa de la tradición que entendía al poder político como una prolongación del dominio paternal, Hobbes va a describir al poder del padre (o, más bien, de la madre) sobre el hijo por analogía con el poder político. Así, sostendrá que ese poder no se justifica “por generación” sino que se adquiere por consentimiento de los hijos, quienes deben obedecer a quien los ha protegido y podría no haberlo hecho, “porque siendo la conservación de la vida el fin por el cual un hombre se hace súbdito de otro, cada hombre se supone que promete obediencia al que tiene poder para protegerlo o aniquilarlo” (Hobbes, 1992: p. 164). Y el consentimiento del hijo, como el del súbdito, puede ser o bien “expreso” o “declarado por otros argumentos suficientes” (Hobbes, 1992: p. 163).

Ahora bien, toda renuncia o transferencia de derechos es motivada, voluntaria. Como todos los actos voluntarios, su objetivo es proporcionar algún bien al renunciante. De donde se sigue que el “derecho básico de autopreservación” es indelegable e intransferible. Por eso, “[u]n pacto de no defenderme a mí mismo con la fuerza contra la fuerza, es siempre nulo”; “[p]or la misma razón, es inválido un pacto para acusarse a sí mismo, sin garantía de perdón” (Hobbes, 1992: pp. 114-5). Lo que no puede cederse voluntariamente no es la vida misma, sino el derecho, por ejemplo, a resistir a quien lo ataca para quitarle la vida.

Lo que se instaura con el contrato es la relación de protección y obediencia. “La obligación de los súbditos con respecto al soberano no dura ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos” (Hobbes, 1992: p. 180), porque el fin de la obediencia es la protección, y los hombres no renuncian al derecho natural de defenderse a sí mismos. El súbdito queda librado de la obediencia sólo si cae prisionero de otro soberano; si el soberano renuncia al gobierno en su nombre y el de sus herederos; si es desterrado; o si su soberano se constituye en súbdito de otro. Pero sólo en esos casos, y en ningún otro, porque la soberanía es absoluta. En este punto, los argumentos de Hobbes se suman y se refuerzan. Quien tiene derecho al fin tiene derecho a los medios. Frente al soberano no hay reclamo que valga, ya que de éste no puede suponerse que haya pactado, por dos razones: en primer lugar, él no existe en el momento del pacto; en segundo lugar, si él debiera responder ante los súbditos entonces no sería el “tercero imparcial” que se supone que es, de modo que haría falta colocar entre las partes en conflicto a un tercero, que si debiera rendir cuentas entonces no sería tal, y así sucesivamente, precipitándonos en una regresión al infinito. Finalmente, a partir de los pactos mutuos que constituyen el Estado, cada uno acepta reconocerse como autor de todos y cada uno de los actos del soberano. En síntesis, el deber de obediencia es absoluto.

Pero el Estado tiene una función que cumplir; fue instituido con un objeto bien definido: “asegurar la paz y defensa común” por medio de la utilización de “la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno” (Hobbes, 1992: p. 141). O más adelante: “procurar la *seguridad del pueblo*” (Hobbes, 1992: p. 275).

¿Puede entonces criticarse al gobierno por no estar cumpliendo correctamente su función? La respuesta es un no rotundo, sencillamente porque si existe, y por el mero hecho de su presencia, está cumpliendo la tarea que le fuera encomendada. Su función es preservar la paz y el orden, es decir, impedirnos caer en ese estado donde la paz y el orden no son posibles. El sentido del establecimiento de esta relación de protección-obediencia reside en que el consentimiento será siempre implícito, inferido de esa relación, tal como decía Hobbes en referencia a la relación padre-hijo, que en este sentido se constituye en el modelo más transparente: “cada hombre *se supone* que promete obediencia al que tiene poder para protegerlo o aniquilarlo” (Hobbes, 1992: p. 165; el énfasis es nuestro).

Así, el soberano no tiene ninguna obligación respecto de los súbditos: en primer lugar, no está sometido a las leyes civiles. Justamente, la idea de que el soberano está sujeto a las leyes que él mismo promulga es considerada por nuestro autor como una “opinión repugnante a la naturaleza de un Estado” (Hobbes, 1992: p. 265). Semejante afirmación no significa, en última instancia, que el soberano está “sujeto al Estado, es decir, al representante soberano, que es él mismo; lo cual no es sujeción, sino libertad de las leyes”. Pero lo grave de esta venenosa doctrina sediciosa reside en que, puesto que “coloca las leyes por encima del soberano, sitúa también sobre él un juez, y un poder para castigarlo; ello equivale a hacer un nuevo soberano, y por la misma razón un tercero, para castigar al segundo, y así sucesivamente, sin tregua, hasta la confusión y disolución del Estado” (Hobbes, 1992: p. 266). Sin embargo, en la misma frase arriba citada acerca de la seguridad del pueblo Hobbes afirma también que el soberano está obligado a cumplir con su misión “por la ley de naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios, autor de esta ley, y a nadie sino a él” (Hobbes, 1992: p. 275). Ahora bien, ¿qué significaría decir que el soberano está subordinado a las leyes naturales? Después de todo, ellas se caracterizan por la ausencia de contenidos sustantivos. En cuanto a la ley fundamental de naturaleza (la ley de auto-preservación), sólo implicaría que el soberano está obligado a conservarse a sí mismo. Si no lo hace, no hay nadie que pueda castigarlo. Como castigo bastará con las consecuencias naturales y lógicas de sus acciones: su propia disolución. En lo que se refiere a las restantes leyes naturales, aquéllas que necesitan de la existencia de un juez común para adquirir validez y a las cuales hemos calificado de “código de conducta para la vida civilizada”, no se aplican al soberano, que permanece en condición de naturaleza, del mismo modo en que tampoco eran aplicables al común de los mortales en ese estado.

Como afirmábamos más arriba, la tragedia del estado de naturaleza residía en la ausencia de significados compartidos (en esa clave puede interpretarse la diferencia con el estado de naturaleza lockeano). De ahí la importancia de que la ley civil funcione como conciencia pública.

El derecho se identifica con la moral, y la sociedad sólo tiene una voz y una voluntad: las del soberano que la constituye en sociedad. En efecto, puesto que la sociedad es producto de un acuerdo entre individuos que sólo tienen en común el haber adoptado cada uno la misma decisión de unirse en sociedad erigiendo un poder soberano, y dado que la sociedad y el soberano se crean en un mismo acto, aquélla sólo existe en virtud de la existencia de éste, y sólo puede actuar a través de él. En el marco de esta teoría, toda distinción entre sociedad y Estado es un error de graves consecuencias: a menos que a la cabeza del Estado haya una voluntad con fuerza suficiente para imponerse, ya no hay sociedad sino una multitud acéfala y desorientada.

IV. Conclusión: modernidad y contrato

Resulta asombrosa la forma en que Hobbes ensambla este monumental edificio cimentado sobre la relación de protección-obediencia a partir del reconocimiento pleno del desafío político que presenta la Modernidad: construir un orden estable, puramente terreno, contando por todo material con individuos libres e iguales, portadores de derechos naturales, pre-sociales, pre-cooperativos. En este sentido, el individualismo de Hobbes es, curiosamente, aún más radical que el de Locke. Y, en ambos casos, el poder del Estado y la autoridad del derecho se justifican únicamente porque contribuyen a la seguridad de los individuos. La única base racional de la obediencia y respeto a la autoridad es la presunción de que ellos darán por resultado una mayor ventaja individual que sus contrarias: la anarquía, la guerra civil, el estado de naturaleza. La sociedad y el Estado son un medio (el más eficaz) para la consecución de los egoístas fines individuales.

Es cierto que no podemos otorgar a Hobbes el título de “padre del liberalismo”, pese a las suspicacias de Schmitt al respecto. Dicho reconocimiento corresponde en buena ley a su compatriota John Locke, para el desarrollo de cuya obra, sin embargo, era necesario que alguien -Thomas Hobbes, en este caso- encarara una tarea lógica y cronológicamente anterior, puesto que el empeño por establecer un poder, cualquiera sea, es necesariamente previo a la tarea de reducirlo a sus justos límites.

El pensamiento de Hobbes está repleto de vericuetos y perplejidades. Ante todo, su teoría concluirá en la legitimidad de *todo* orden existente. Ahora bien, se supone que si existe algún motivo por el cual nos interesa pensar acerca de la legitimidad, el mismo ha de residir en nuestra creencia en que debe haber algún criterio para distinguir entre poderes legítimos y poderes ilegítimos. Sin embargo, Hobbes logra aunar la afirmación de que, siendo los hombres libres e iguales, el único orden legítimo y estable es el que se impone con su consentimiento, con la afirmación de que ni la ley natural ni mucho menos el contrato constituyen tal criterio de discriminación entre lo legítimo y lo ilegítimo. Respecto de las formas de gobierno, por ejemplo, Hobbes defiende explícita y enérgicamente la idea de que

sólo existen tres - monarquía, aristocracia y democracia ⁶-, y de que todas ellas son igualmente legítimas. Cualesquiera otras denominaciones, tales como tiranía u oligarquía, es decir, las clásicamente conocidas como formas “desviadas” o “corrompidas”, se refieren a esas mismas tres formas mal interpretadas (es decir, calificadas de ese modo por aquellos a quienes disgustan). Y la diferencia entre las únicas tres formas de gobierno existentes no reside en un diferencial de poder, sino en su mayor o menor aptitud para producir la paz y la seguridad. En ese sentido Hobbes considera que la monarquía exhibe algunas “evidentes” ventajas, aunque también reconoce que padece de algunos inconvenientes que le son intrínsecos, tal como el problema de la sucesión.

Pero, sin embargo, Hobbes ejecuta su magnífico número de prestidigitación reservando un lugar de privilegio para la noción de contrato, que, como hemos adelantado, no es un elemento del que su teoría pudiera fácilmente prescindir, en tanto constitutivo del carácter plenamente *moderno* de su pensamiento.

En efecto, podemos junto con Jacques Bidet definir a la modernidad por la presencia de una metaestructura contractual que determina que toda relación no contractual, es decir, no fundada sobre el consentimiento, haya perdido su legitimidad. La relación moderna por excelencia sería, así, una relación de legitimidad-dominación, puesto que incluso la dominación y la explotación se encuentran basadas en la igualdad y la libertad. En este sentido el “contrato social” se define por una cláusula única, la cual establece que las relaciones entre individuos serán exclusivamente contractuales, excluyendo cualquier forma de ejercicio arbitrario de una voluntad sobre otra. Por supuesto -recalca Bidet- este contrato afirma también ‘lo otro’ del contrato: el establecimiento de una soberanía, del legítimo poder de coaccionar a aquellos que pretendan escapar a ese orden contractual.

En este sentido, Hobbes es para Bidet el mayor exponente de un contractualismo central radical, y a la vez el autor que constituye *sotto voce* el orden liberal, puesto que funda la necesidad de un poder central en el simple hecho de que sin él no podría esperarse que los contratantes se mostrasen dispuestos a respetar sus compromisos. Sin Estado no serían posibles las relaciones contractuales interindividuales y asociativas: ni la sociedad ni el mercado.

En síntesis, el punto de partida de Hobbes es que el orden no es natural ni está garantizado, sino que el hombre, abandonado a su suerte por los poderes supraterranos, debe procurárselo por sus propios medios. Y si, por añadidura y tal como lo muestra la experiencia, ya no existe *el* hombre sino *los* hombres, siempre ya individuados, diferentes pero libres e iguales por naturaleza, el único modo de que ese orden pueda aspirar a la estabilidad es que no sea impuesto sino resultante del mutuo consentimiento. La jugarreta de Hobbes se muestra allí donde se hace evidente que ese consentimiento, siempre tácito, inferido, implícito, simplemente se deduce de la existencia misma del orden. Es allí, precisamente, donde la legitimidad se disuelve en facticidad.

Bibliografía

- Berns, Laurence 1996 “Thomas Hobbes [1588-1679]”, en Strauss, Leo y Joseph Cropsey (compiladores), *Historia de la filosofía política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bidet, Jacques 1993 *Teoría de la Modernidad*. Buenos Aires, Letra Buena/El Cielo por Asalto.
- Bobbio, Norberto 1995 *Thomas Hobbes* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero 1986 *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo jusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Elster, Jon 1993 *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales* (Barcelona: Gedisa).
- Galimidi, José Luis 1991^a “Violencia y conquista en la república-Leviatán”, en revista Cuadernos de Filosofía N° 36.
- Galimidi, José Luis 1991^b “Conquista y fundamento en la república-Leviatán”, en revista Cuadernos de Ética N° 11/12.
- Goldsmith, M. M. 1988 *Thomas Hobbes o la política como ciencia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Habermas, Jürgen (???); *Teoría de la Acción Comunicativa* Tomo I. (Madrid: Taurus).
- Hegel, G. F. 1986 *Filosofía del Derecho* (México: Juan Pablos Editor).
- Hobbes, Thomas 1992 *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Manent, Pierre 1990 *Historia del pensamiento liberal* (Buenos Aires: Emeccé).
- Novaro, Marcos (???); *Tesis Doctoral*, Cap. 2: “La forma de la representación política moderna: la Soberanía de Hobbes”: mimeo).
- Schmitt, Carl 1990 *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* (Buenos Aires: Struhart).
- Strauss, Leo 1965 *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press).
- Strauss, Leo 1963 *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis* (Chicago: University of Chicago Press).

Wolin, Sheldon 1973 *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (Buenos Aires: Amorrortu.).

Zarka, Yves Charles 1987 *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique* (Paris: Vrin).

Notas

1. Se denomina estado de guerra a aquel en que, aunque momentáneamente los hombres no se maten unos a otros, no existen garantías para que la paz pudiera durar; en otras palabras, su naturaleza consiste en la “disposición manifiesta a ella [la guerra] durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario” (Hobbes, 1992: p. 102). Resulta interesante la forma en que, en la concepción hobbesiana, el estado de naturaleza sobrevive como trasfondo permanente aun cuando existen la sociedad y el Estado que es su garante: así lo demuestra el comportamiento de los mismísimos hombres civilizados que viven bajo estados y se encuentran sujetos a sus leyes.

2. La expresión es de S. Wolin, 1973: p. 278.

3. Con esta expresión se refiere Pierre Manent a un momento teórico que debe estar presente en toda doctrina que hable del pasaje del estado de naturaleza al estado social, “puesto que sólo un estado de guerra insoportable, un mal intolerable puede explicar que los hombres se hayan puesto de acuerdo para abandonar un estado en el que, en principio, florecían sus derechos” (Manent, 1990: p. 114).

4. Véase la comparación entre ambos modelos en Bobbio y Bovero, 1986: pp. 56-68.

5. José Luis Galimidi (1991a), por su parte, hace hincapié en las diferencias más que en la unidad sustancial de las dos formas de soberanía, a la vez que resalta su carácter complementario (Galimidi, 1991b).

6. La llamada “monarquía limitada” no tiene real existencia, puesto que si el poder del rey estuviera limitado éste no sería superior a quienes tienen el poder de limitarlo, y por lo tanto no sería soberano. En ese caso la soberanía no residiría en el rey sino en la asamblea que lo limita, tratándose de una democracia o de una aristocracia, pero en modo alguno de una monarquía.

Pactos y Política

El modelo lockeano y el ocultamiento del conflicto

⇐ Sergio Morresi

“No es raro encontrarse con ladrones que predicán contra el robo para que los demás no les hagan la competencia”
Miguel de Unamuno

La historia de nuestro país es pródiga en ejemplos de convenios sociales, desde los pactos de San Nicolás de los Arroyos y el Cuadrilátero hasta el fallido Gran Acuerdo Nacional, desde el Tratado del Pilar hasta el célebre abrazo entre Perón y Balbín. Sin embargo, en la Argentina actual, hablar de ‘pacto’ suele retrotraer al lector —casi de manera inevitable— al documento suscrito en los noventa por Menem y Alfonsín.

Antes de que se firmara el Pacto de Olivos —1993—, la política era ‘tema de discusión’: la reelección o no reelección de Menem, el modelo sí o el modelo no eran cuestiones candentes que importaban a todos y que, a contracorriente, recentralizaban debates que habían estado prolijamente archivados. Luego del acuerdo, la política apenas sobrevivió unos meses. Así, el de Olivos, como tantos otros pactos, no supuso el punto culminante de lo político, sino por el contrario, el final del conflicto, el cierre oclusivo de la política.

* Licenciado en Ciencia Política (FSOC—UBA) y maestrando en la misma especialidad (FFLCHFLP—USP). Docente de las materias *Teoría Política y Social Moderna* (FSOC—UBA) y *Las Aventuras del Marxismo Occidental* (FSOC—UBA).

1. ¿Por qué volver al iusnaturalismo?

No son pocas las aproximaciones analíticas que ponen al pacto como una institución privilegiada del campo político. Sin embargo, de entre todos los corpus teóricos que podrían ser traídos a colación, nos parece interesante rescatar al de Locke. ¿Por qué Locke y no más bien Hobbes? La teoría hobbesiana trae aparejadas innovaciones que pueden considerarse como el punto de quiebre con el ‘modelo aristotélico’ y, así, la verdadera piedra fundamental del contractualismo moderno. Entre esas novedades se encuentra el *pactum unionis*, aquél que resume en una sola intervención la asociación de los individuos aislados y su sujeción a un tercero (Bobbio, 1986, p. 95). A partir de esta tesis sería posible trazar una línea divisoria no sólo entre Hobbes y los pensadores del contractualismo clásico, sino también entre Hobbes y los que, como John Locke, parecen sostener que hay dos pactos, uno que conforma la comunidad, y otro que pone a la misma bajo un gobierno civil ¹.

La idea que acabamos de presentar tiene un corolario de gran significancia: si el segundo pacto (el de sujeción) no es necesario sino opcional, cabe la posibilidad de no realizarlo o, llegado el caso, de deshacerlo cuando se lo crea oportuno. Esta pareciera ser la visión de, por ejemplo, Hannah Arendt, quien contraponen el modelo ‘vertical’ de Hobbes al ‘horizontal’ de Locke, distinguiéndose éste por su introducción de “una alianza entre todos los miembros individuales quienes contratan para gobernarse tras haberse ligado entre sí” (Arendt, 1999: p. 94). De este modo, la decisión de someterse a un gobierno aparece como un acto emprendido libre y racionalmente. En contra de esta postura, la hipótesis que quisiéramos defender aquí es que no hay en la teoría lockeana lugar para dos pactos independientes.

A pesar de que la discusión acerca de si Locke nos propone uno o dos pactos puede parecer una cuestión banal, que interesa solamente a los estudiosos del iusnaturalismo o a los neocontractualistas (ambas especies en franco retroceso), la problemática es axial. ¿Aquí se debe esta centralidad? Para comenzar, el corpus teórico de Locke es el que servirá de sustrato a la doctrina liberal decimonónica; dilucidar si ese basamento contempla una comunidad que se auto-organiza o más bien una que se auto-sujeta ² puede ser esencial. Por otra parte, aunque en ciertos ámbitos académicos (Rinesi, 1996: p. 18; Negri, 1994: cap. V, 3) es moneda corriente el considerar que es justamente el pacto de tipo hobbesiano el que termina con la política en lugar de darle origen, el caso de Locke, lo dijimos ya, aparece difuso a primera vista. La pregunta es entonces: ¿importa a Locke resguardar un espacio de debate político, o el ámbito que queda salvado es más bien una esfera de reglamentación que posibilita el bienestar de los individuos ‘incluidos’ mediante la contención de aquellos que quedaron afuera?

En el acápite siguiente tratamos el *pactum unionis* hobbesiano, comentamos algunas de las interpretaciones habituales con respecto a Locke y adelantamos nuestra posición. Luego damos los argumentos que creemos pertinentes para sostener nuestra tesis. A continuación, hacemos una recapitulación y arriesgamos las primeras conclusiones. Más adelante retomamos los interrogantes que planteamos al comienzo, ampliando el alcance de nuestras tesis. Por último volvemos sobre la cuestión política argentina para aplicar las conceptualizaciones vertidas a lo largo del trabajo.

2. De qué hablamos cuando hablamos de pactar

La idea de un Contrato Social no es precisamente moderna. Pertenece a la teoría clásica —de matriz escolástica y raigambre aristotélica— que propugnaba la formación del poder soberano como el resultado de un pacto entre un cuerpo (*populus*) y un Otro (*autoritas*) que se transformaba en la cabeza. La existencia de este cuerpo ‘natural’ está originada en el instinto gregario, y es un producto de la suma de núcleos, cada uno de los cuales se da una dirección de un modo propio. Así, las familias obedecen al padre, la aldea al jefe, la ciudad a su magistrado, etcétera (Bobbio, 1986: pp. 56-68). A contraluz, el aporte de los iusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII puede notarse con claridad: quienes se unen y se obligan no son los miembros de un pueblo sino una multitud, individuos más o menos aislados que resuelven (o se ven obligados a) salir del Estado de Naturaleza, que es *presocial* y/o *prepolítico*. En este sentido, no bastará el *pactum subiectionis*, se requerirá también de un *pactum societatis*.

Tenemos entonces un pacto que da lugar a un *populus* (pasaje de la serie al conjunto) y otro que da paso a una *autoritas* (pasaje del conjunto a la ordenación). Así expuestos, estos dos tránsitos parecen realizables en forma independiente: en primer lugar los individuos forman un cuerpo, y luego éste por medio de otro convenio da origen a un Estado/Gobierno (Bobbio, 1995: p. 52). Esto nos habilitaría a postular una sociedad sin gobierno, un Estado sin jerarquías que se autogoberna. Más adelante argumentaremos en contra de esta idea.

Hasta Pufendorf inclusive los pactos son claramente dos (Bobbio, 1986: pp. 88-90), pero Hobbes viene a cambiar radicalmente las cosas con el *pactum unionis*, un pacto de nuevo tipo que reúne en un solo acto jurídico lo que antes eran dos cosas distintas: los hombres se asocian y se sujetan a la vez.

“[...] un precepto o regla natural de la razón, en virtud de la cual cada hombre debe esforzarse por la paz mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla debe buscar y utilizar todas las ventajas de la guerra. [...] De esta ley fundamental... se deriva una segunda ley: que uno acceda si los demás lo hacen y mientras se considere necesario para la paz y defensa

de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad [v.g. del Derecho de Naturaleza], frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo...” (Hobbes, 1985: p. 140).

“El único camino para erigir semejante poder común [...] [el poder soberano] es conferir todos su poder a un hombre o a una asamblea de hombres... que represente toda su personalidad y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona...Esto... es la unidad real... como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado...” (Ib, pp. 179-180).

Los hombres, que en el Estado de Naturaleza viven embrutecidos y temiéndose constantemente (Hobbes: 1985, pp. 134-137), pactan entre sí la cesión de todos sus derechos (salvo el de su vida) a un tercero que no pacta y que se convierte en el depositario de los mismos y en el representante de la comunidad constituida por su propia existencia. Gracias a la formulación hobbeseana, lo que se obtiene es la conformación de un soberano indivisible, pues el soberano es una sola persona jurídica aunque puede ser una persona colectiva (Ib., p. 188), irrefrenable porque el representante no pacta y al quedar en Estado de naturaleza está por sobre los pactantes (Ib., pp. 181-185 y 325), e irrevocable, ya que el pacto de unión supone la sumisión de los individuos en favor de aquel o aquellos que se tornan en representantes (Ib. p. 184).

Las tesis de Locke son claramente distintas a las recién esbozadas, pero las diferencias no obedecen de hecho a que en el *Leviatán* figure un pacto y en el *Second Treatise* puedan rastrearse dos. Varios pensadores, como Macintyre (1970: pp. 155-159) y Bobbio (1986: pp. 91-92), acuerdan en que la teoría lockeana admite sólo un pacto político propiamente dicho, que da lugar al Gobierno Civil (*Civil Government*) y así al cuerpo social organizado como tal. Antes de eso, lo que hay es una pluralidad de ‘sociedades’ (servil, familiar, conyugal, comercial...) que corren peligro, pues cuando se desencadena la guerra en el Estado de Naturaleza el conflicto no cesa hasta la institución del Gobierno.

Por otra parte, desde el marxismo, C. B. McPherson ha establecido otra corriente de lectura, según la cual habría dos pactos: uno que establece la sociedad —burguesa— (con el surgimiento del dinero) y otro que establece el gobierno (con la aparición del juez supra-partes). De acuerdo con este hoy ya clásico abordaje, lo que hace la teoría lockeana es fosilizar la primera convención, la de darle al oro el papel de medio de intercambio general, ubicándola en el Estado de Naturaleza y asignándole así una primacía lógica y temporal a la vez. De este mo-

do, arguye McPherson, Locke posiciona a la sociedad de propietarios (el mercado) con antelación a y por encima de cualquier gobierno (McPherson, pp. 181-182; Bidet, pp. 31-39).

Nuestro objetivo es mostrar que en Locke hay un solo pacto propiamente dicho. Pero esto no implica un acuerdo con la visión liberal demócrata de Bobbio, la conservadora de Macintyre, la libertaria de Nozick (1991: pp. 62 y 179) o la liberal de Goldwin (1996, p. 212). Estos autores, a quienes podríamos reunir bajo el lato rótulo de centroderecha, tienen razón en el diagnóstico, pero no extraen del mismo algunas de las conclusiones que el mismo puede implicar. Hay en ellos una gran honestidad intelectual para analizar pero, a la vez, una todavía mayor miopía para dar un paso más allá. Así, quisiéramos entrar en la discusión partiendo del análisis liberal, y llegando a conclusiones marxistas que nos alejen de una visión ingenua (o malintencionada) según la cual tanto el mercado como el gobierno aparecen de forma natural y racional a la vez.

Entendemos que es un error considerar que haya dos pactos y que uno tenga prioridad sobre el otro. Propiedad y Gobierno son, hasta cierto punto, conceptos simbióticos: la propiedad requiere ser garantizada por un orden político y el orden político se instituye para proteger la propiedad³. Si, como propone McPherson (1970, pp. 172-182), damos a la propiedad una primacía absoluta, nos encontraríamos en un problema: en el afán de resguardar las posesiones, las pondríamos en riesgo, porque lo único que las protege es la salida del Estado de Naturaleza que las justifica. En síntesis: hay un único acuerdo, el cual da lugar a la sociedad política bajo un Gobierno y tiene como objetivo velar por la salvaguardia de las instituciones naturales (v. g.: la propiedad). En el punto siguiente trataremos de sumar elementos para esta hipótesis basándonos en el mismo Locke.

3. Cuatro estadios y un solo pacto

Antes de emprender un breve pero inevitable recorrido a través de algunas de las definiciones conceptuales y de los puntos nodales de los argumentos lockeanos, es necesario tener en cuenta cuál es el objetivo hacia el que se eleva el andamiaje teórico del autor del *Second Treatise*: la seguridad. En pocas palabras, lo que preocupa a Locke es obtener una teoría que justifique un Gobierno tal que, de entrar en crisis, no desencadene una situación explosiva que ponga en cuestión las bases de la sociedad civil/natural sobre las que se sustenta todo gobierno moderno, es decir, el derecho de propiedad.

Casi un siglo más tarde, Jean-Jacques Rousseau dirá que “... en plena guerra, un príncipe [gobierno] justo se apodera, en país enemigo, de toda la propiedad pública, pero respeta la persona y los bienes de los particulares, respeta los derechos sobre los que están fundados los suyos propios” (Rousseau, 1998: p. 51). Es-

ta frase del ginebrino ⁴ es una excelente muestra del espíritu por el cual se guía y hacia el cual se dirige Locke, para quien la preservación de la propiedad es a la vez fundamento y objeto, *raison d'être* y meta, revés y trama.

La infraestructura que va a montar Locke para cumplir con sus propósitos no posee la claridad expositiva ni el rigor matemático de Hobbes, pero aún así la argumentación es atractiva y sugerente. Partiendo del interrogante sobre el origen de los gobiernos y habiendo respondido que los mismos no pueden haber nacido de algo distinto al concurso de los hombres, Locke se pregunta cómo puede haber sucedido esto (Locke, 1990: §§1/3). La historia empieza por el principio, el Estado de Naturaleza.

Para Locke, el Estado de Naturaleza es “de perfecta libertad” (Ib. §4). No obstante, no es un estado “de licencia” (Ib.: §6). El suponer la posibilidad del libertinaje en el Estado de Naturaleza implica que ya está presente la moralidad. Según el autor, todos los hombres son iguales en su racionalidad, en el sentido de que tienen la capacidad de leer la Ley Natural (Ib.: §§ 4 y 6) y así distinguir lo justo de lo injusto y lo bueno de lo malo. En esto Locke contrasta claramente con Hobbes, quien sostiene que los hombres son seres de pasión y de razón, que muchas veces la primera se impone a la segunda, y que entonces —pero este ‘entonces’ es *ab ovo*— todos luchan contra todos (Hobbes, 1985: pp. 134-138). El planteo lockeano nos lleva, por oposición, a pensar en una situación pacífica, casi bucólica, normada únicamente por las leyes racionales que son accesibles a todos los hombres de ‘buena voluntad’. Así, el Estado de Naturaleza es un Estado de Paz *prima facie*. Sin embargo, el hecho de que todos los hombres tengan acceso a la Ley de la Naturaleza hace que se conviertan en intérpretes de la misma, que juzguen sus propias causas y se vuelvan verdugos de sus sentencias (Locke, 1990: §§ 8/11). Locke nos dice que “... aquellos que carecen de una autoridad común a la que apelar —me refiero a una autoridad en este mundo— continúan en estado de naturaleza” (Ib.: 87). Y esto es, se verá, sumamente peligroso.

En contraposición al de Naturaleza, el Estado de Guerra es de conflicto, de lucha, de brutalidad y decadencia (Ib.: §§16 y ss.). Es interesante resaltar que es el uso ilegítimo de la fuerza lo que provoca el pasaje de uno a otro estadio: (Ib.: §17). Más interesante aún es notar que al Estado de Guerra se puede llegar tanto desde el Estado de Naturaleza cuanto desde una Comunidad con Gobierno Civil (Ib.: §17). Pero no nos adelantemos tanto aún. Dijimos recién que las únicas leyes vigentes en el Estado de Naturaleza son las de la razón. Estas nos mandan a velar por la propiedad en sentido amplio: salvaguardar vida, salud, libertad y bienes, en primer lugar de uno mismo, pero, de igual forma y en la medida de lo posible, de toda la ‘humanidad’ (Ib: §6). Quien no respeta la vida, salud, libertad o bienes de un hombre cualquiera, no sólo ofende a ese particular sino también a todo el género humano. Como todos los seres racionales están bajo la Ley Natural ⁵, es obligación castigar a quien viola la norma, ayudando al deshonrado en su búsqueda de reparación o, incluso, tomando su lugar como castigadores.

Resumiendo: el Estado de Naturaleza es aquél en el que los hombres gozan de sus derechos naturales en forma directa y están sólo obligados a la Ley de la Razón. En palabras del autor: “Propiamente hablando, el Estado de naturaleza es aquél en el que los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos...” (Locke, 1990: §19). Este estadio es originalmente de Paz, pero como todos son jueces y ejecutores de sus propias causas —incluso, de todas las causas— es muy factible que alguien use la fuerza injustamente (en una medida mayor a la necesaria, por ejemplo).

“... la fuerza, o una intención declarada de usar la fuerza sobre la persona de otro individuo allí donde no hay un poder superior y común al que recurrir para encontrar en él alivio, es el estado de guerra... La falta de un juez común que posea autoridad pone a todos los hombres en estado de naturaleza; la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común como en los que no lo hay” (Ib: §19).

“Pero cuando la fuerza deja de ejercerse, cesa el estado de guerra entre quienes viven en sociedad... Más allá donde no hay lugar a apelaciones... por falta de leyes positivas y de jueces autorizados a quienes apelar, el estado de guerra continua una vez que empieza...” (Ib.: §20).

Para impedir la llegada del Estado de Guerra, terminar con él o evitar su permanencia, los hombres se asocian en un Estado (*Commonwealth*)⁶ y se ponen — en un mismo acto, esa es la hipótesis— bajo un Gobierno Civil.

“Veo al Estado como una sociedad de hombres constituida con el solo objeto de procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses civiles. Llamo intereses civiles a la vida, la libertad, la salud y la salud física, así como a las posesiones externas, tales como dinero, tierras y bienes muebles e inmuebles” (Locke, 1689: p. 2, la traducción es nuestra).

Esta cita es sintética y reveladora: resume en pocas palabras cuál es el objeto de la institución de una *Commonwealth* (el cuidado y la prosecución de los intereses civiles) y aclara que ésta es sólo uno de los tipos de sociedades posibles. De hecho, cuando defina a la Iglesia, Locke dirá que es una asociación libre y voluntaria (como el Estado) con objetivos y medios bien diferentes (Ib: p. 14). Del mismo modo, cuando se ocupe de tratar sobre la familia (Locke, 1990: cap. 6 y §77), expresará que ésta es una *natural society*, con lo que queda claro que si todo Estado es una asociación, no toda asociación es una *Commonwealth*. Concretamente, el poder político propio de la *Commonwealth* es definido por Locke en los siguientes términos:

“Considero pues que el poder político es el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, bajo penas menos graves, a fin de regular y

preservar la propiedad y ampliar la fuerza de la comunidad (community) en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado (Commonwealth) frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público” (Ib: §3).

A este Estado se llega por medio del acuerdo de los individuos racionales en Estado de Naturaleza, los que a su vez pueden formar parte de otras *societies* no políticas, ya que se da por sobreentendido que en el Estado de Naturaleza hay pactos expresos o no (Ib.: §§14, 47 y 50). Así pues, los hombres ceden a la comunidad sus derechos naturales a interpretar la Ley de Naturaleza, a juzgar y a castigar de acuerdo con ella. De este modo, la *Commonwealth*, por intermedio de un Gobierno Civil, puede actuar como un tercero suprapartes que se encarga de perseguir el objetivo de la Ley de Naturaleza: proteger la propiedad.

“Al nacer el hombre... no sólo tiene por naturaleza el poder de proteger su propiedad... sino también el de juzgar y castigar los infringimientos de la ley [natural]... y en el grado que la ofensa merezca... Ahora bien, como no hay ni puede subsistir sociedad política alguna sin tener en sí misma el poder de proteger la propiedad, y a fin de lograrlo, el de castigar las ofensas de los miembros de dicha sociedad, única y exclusivamente podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad... Aquellos que están unidos en un cuerpo y tienen una establecida ley común y una judicatura a la que apelar... forman entre sí una sociedad civil...” (Ib: §87).

“Así lo que origina y de hecho constituye una sociedad política cualquiera no es otra cosa que el consentimiento de una pluralidad de hombres que aceptan la regla de la mayoría y que acuerdan unirse e incorporarse a dicha sociedad. Eso es, y solamente eso, lo que puede dar origen a los gobiernos legales del mundo” (Ib: §99, itálicas nuestras).

Recapitulando lo expuesto, se distinguen en el modelo lockeano los siguientes cuatro estadios:

1. El Estado de Naturaleza: se caracteriza por la vigencia de la Ley Natural (que manda a proteger la propiedad en sentido amplio) como única norma, y por la ausencia de un juez suprapartes que dirima y sancione en razón de la misma.
2. El Estado de Guerra: se inicia por el uso injusto de la fuerza y se auto-define.
3. El Estado de Paz: se auto-define y se caracteriza por ser aquél en el que no hay un uso injusto de la fuerza.
4. El Estado, Sociedad Política o *Commonwealth*: se caracteriza por la presencia de un juez supra-partes con el poder de hacer cumplir sus sentencias,

que interpreta la Ley Natural, positivizándola y transformándola así en Ley Civil.

Hemos presentado dos pares opuestos (1-4 y 2-3). Como vimos, tanto 2. como 3. son estadios posibles dentro de 1. y de 4. Es decir: podemos tener un Estado de Naturaleza pacífico o belicoso, y lo mismo sucede con la *Commonwealth*.

Así pues, la de Locke no es una concepción triádica (Naturaleza—Sociedad Civil—Estado) sino una bi-binaria, en la que no hay espacio para una estación intermedia entre la condición de mera naturaleza (ausencia de Gobierno) y la propia de la *Commonwealth*. Sólo la cesión de los derechos de juzgar y castigar da lugar a un Estado con Gobierno. Cualquier convenio anterior carece de entidad a este respecto, pues "... no todo pacto pone fin al estado de naturaleza entre los hombres, sino solamente el que los hace establecer el acuerdo mutuo de entrar en una comunidad y formar un cuerpo político. Hay otras promesas y convenios que los hombres pueden hacer entre sí, sin dejar por ello el estado de naturaleza" (Ib: §14).

4. La fuerza de las cosas

Quienes defienden la tesis de que hay en Locke dos pactos, uno que da lugar a la *Society* y otro que da origen al *Government*, tienen en su favor palabras del mismo Locke, quien en ocasiones da por sentada esta idea, como por ejemplo cuando afirma que es necesario "... distinguir primero entre la disolución de la sociedad y la disolución del gobierno" (Ib.: §212). Pese a ello, convencidos de que la pura exegética carece de sentido, quisiéramos dar nuestro acuerdo a Goldwin, cuando afirma que:

"Locke hace una distinción entre sociedad política y gobierno, mas no pretende que la sociedad política pueda existir sin gobierno... Los hombres se unen en una sociedad política con el fin de gobernar según una ley establecida, y tal procedimiento sólo puede lograrse con el establecimiento de un poder legislativo y un poder ejecutivo, que son justo los términos en que Locke expresa el acto de crear un gobierno... Sociedad política y gobierno sólo pueden separarse en la mente, pero no tienen una existencia independiente: la sociedad política precisa del gobierno" (Goldwin, 1996: p. 475).

La Sociedad lockeana es una sociedad libre y voluntaria de individuos, de acuerdo, pero es una asociación que siempre, salvo en circunstancias extraordinarias, se pone a sí misma bajo un Gobierno⁷, un ente sin el cual no puede sobrevivir como tal y en cuya ausencia no se podrían proteger las instituciones 'naturales' presentadas por Locke. En efecto, "... la sociedad nunca puede... perder su nativo y original derecho a *autogobernarse, lo cual sólo puede hacerse mediante el establecimiento de un poder legislativo...*" (Locke, 1970: §220, itálicas nuestras). Más aún:

“La constitución del poder legislativo es el primero y fundamental acto de la sociedad y mediante este acto se asegura la continuidad de la unión de sus miembros bajo la dirección de ciertas personas y de lo que manden las leyes que han sido hechas por los legisladores con el consentimiento del pueblo y por encargo suyo” (Ib: §212).

Así pues, la libertad de la *Commonwealth* lockeana es una libertad que, como el resto de las libertades del mundo mercantil, se auto-cancela en su misma formación y por su mismo objetivo. En el régimen capitalista de producción, el trabajador es libre de vender su fuerza de trabajo y justamente por ello ve cancelada su Libertad⁸. Con la libertad propia del liberalismo sucede algo similar. Sólo gracias a la posibilidad que tienen los individuos que la integran de gobernarse a sí mismos, es que pueden enajenarse de su capacidad de autonomía. Ya que los hombres eligen “libremente” su sumisión a un gobierno, pasamos de forma natural a la dominación del hombre por el hombre. La centroizquierda pugna, aún hoy en día, por un ‘verdadero gobierno democrático’. Los liberales y los conservadores contestan, con razón, que ya existe uno. Efectivamente, tenemos (parafraseando la *Crítica al Programa de Gotha*) un ‘gobierno del gobierno del pueblo’, un gobierno que se pone por arriba de quienes pretenden autogobernarse.

Locke afirma que “... la comunidad es siempre el poder supremo; mas no es así mientras se halle bajo un gobierno, pues dicho poder del pueblo no puede tener lugar hasta que el gobierno sea disuelto” (Ib: §149). La consigna del autor debe ser captada en su doble -y sólo en apariencia paradójico- sentido. Por un lado, la sociedad civil/natural debe ser protegida, su preservación es prioritaria; por el otro, la conservación de las *natural societies* solamente es factible al subordinarlas a un *Civil Government* que se erija en rector y que juzgue incluso acerca de las prioridades y los medios para llevar su tarea a buen puerto. Locke llega a afirmar que un Gobierno está autorizado, por su naturaleza y siempre que sea en beneficio del Estado, a convertir el robo en un acto inocente (Locke: 1999: p. 38).

¿Por qué razón el adalid de la libertad individual pone al gobierno por encima del ‘pueblo’ y de la propiedad? Sencillo: porque lo necesita. Pero además, porque este pueblo tiene la libertad natural de resistir a (no de rebelarse contra)⁹ aquel Gobierno que se oponga a la Ley Natural, pues el poder de los individuos no ha sido simplemente cedido, sino entregado con la condición de ser utilizado para el ‘bien común’ de los ciudadanos.

“... el poder que cada individuo dio a la sociedad cuando entró en ella nunca puede revertir de nuevo a los individuos mientras la sociedad [política] permanezca... Asimismo, cuando la sociedad ha depositado el poder en una asamblea de hombres... ese poder legislativo tampoco podrá revertir de nuevo al pueblo mientras el gobierno permanezca... mas si el pueblo ha establecido límites... si aquellos que están en posesión de la autoridad pierden ese poder por causa de sus abusos, entonces el poder revierte a la sociedad...” (Locke, 1990: §243).

Aquellos que pueden resistir la rebelión del Gobierno son los ciudadanos de pleno derecho, los que han cumplido con el mandato divino de cultivar la tierra y por lo tanto se han vuelto propietarios y pactantes. Son ellos los que deciden cuál es el momento de aplicar la fuerza justa contra la injusta. (Ib: §§ 235 y 240) Sin embargo, “El pueblo no está tan predispuesto a salir de sus viejas formas de gobierno... Es muy difícil convencerlo de que tiene que corregir los errores declarados que tienen lugar dentro del régimen al que está acostumbrado” (Ib, §223); “...siempre está más dispuesto a sufrir que a luchar por sus derechos, no hace nada por sublevarse. No le mueven los ejemplos particulares de opresión o injusticia que haya visto aquí o allá...” (Ib, §230).

¿Por qué actúan con esta desidia los ciudadanos? Porque saben que sus propiedades —los objetos que los convierten en sujetos de derechos (Lukács, 1985: pp. 147-150)— dependen de la persistencia del Gobierno Civil como institución, de la obstrucción de la política en tanto conflicto (Grüner, 1997: pp. 31-38). Así, por la ‘fuerza de las cosas’ que parecen haber cobrado vida propia (Marx, 1994: p. 89), la idea de un único pacto toma sentido.

Conviene aquí explayarnos un poco más sobre lo dicho para evitar malentendidos o confusiones. Lo que venimos afirmando no es que no puedan rastrearse dos pactos en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, sino que en sentido político sólo puede hablarse de un pacto que puede dividirse analíticamente en dos pasos que no pueden darse de forma independiente o aislada, pues en cuanto se crea la propiedad, se funda un gobierno para velar por ella. Ahora bien, esta unicidad no impide que *a posteriori* un gobierno rebelde (injusto, que abusa de su poder) pueda caer a manos de los ciudadanos, sin que ello implique la abolición de las reglas del juego.

Como ya señalamos, el objetivo de Locke era la creación de un sistema tal que la institución gubernativa —y la propiedad, para cuya salvaguarda se instauraba— pudiese mantenerse a pesar de una crisis particular: esto es, si se desplomara un gobierno, no se llegaría necesariamente al replanteo de las condiciones que le dieron origen. En la concepción lockeana, el Poder Constituido puede mutar en su conformación, puede gobernar un parlamento más amplio o más restringido, pero el Poder Constituyente nunca regresa para hacer trastabillar el orden o para sumergir a todos en una lucha sin cuartel.

Locke aborrece el Estado de Guerra porque en él el resultado es incierto. Sabiendo que todo cuerpo formado por un número discreto de elementos se rige por la ley de la mayoría (Locke, 1990: §95), nada es tan peligroso como el conflicto, ya que éste podría desencadenar el enfrentamiento liso y llano entre los poseedores y los desposeídos. Siendo más, los pobres —las bestias, los que no han seguido el mandato divino de trabajar la tierra y hacerse con bienes— pueden ganar la batalla. En concreto, ¿a qué teme Locke? A que los ‘verdaderos niveladores’¹⁰ se salgan con la suya y lo despojen de lo que, por el mito del trabajo primigenio¹¹, le corresponde a él y a su clase.

5. Humano, demasiado humano

Hasta aquí intentamos presentar una lectura del modelo lockeano de acuerdo con la cual hay un solo pacto propiamente dicho. Este pacto puede ser dividido en dos momentos analíticos, pero carece de 'realidad' si no es mediante la unión de los dos pasos. Asimismo, vimos algunas de las consecuencias teóricas y políticas que tiene esta interpretación. Ahora, podemos regresar al interrogante que nos planteamos al principio y arriesgar algunas apreciaciones más.

En el punto 1. nos preguntábamos si la teoría lockeana del contrato social resguardaba un espacio para el debate y la confrontación o si el ámbito 'político' que quedaba salvado en ella era más bien una esfera de reglamentación para la protección de los propietarios. Creemos que ya contamos con el material necesario para contestar a esta cuestión.

El contrato lockeano puede, como acabamos de decir, ser diseccionado en dos fragmentos, pero ninguno de ellos tiene existencia independiente más que en un nivel abstracto, y es por eso que en nuestra opinión no cabe hablar de dos pactos. La primera parte del pacto es la que funda la propiedad, y con ella se establece una diferenciación entre los hombres que son poseedores (y por ende racionales) y aquellos que no lo son. El primer grupo de individuos es el que constituye la *Commonwealth*, pero para que ésta persista se necesita un gobierno que proteja a sus miembros de los excluidos y de las desaveniencias internas que podrían poner en peligro a todo el conjunto. Este gobierno, claro, es la segunda sección del contrato.

Ahora bien, para que el gobierno pueda cumplir con su cometido, el conflicto en tanto tal debe ser, si no erradicado, ya que esto es imposible en términos absolutos, encausado y controlado. Pero lo más interesante es que para poder llegar a su fin el gobierno no necesita ni debe recurrir a la violencia en forma regular, sino sólo de modo coyuntural. En efecto, siendo que se instituyó para terminar con el uso injusto de la fuerza, el Poder Legislativo (órgano supremo del gobierno) debe hacer el menor uso posible de la represión. ¿Cómo logra esto? Por medio del contrato que le da vida y que, al mismo tiempo, gatilla un mecanismo de borrado de huellas que oculta el enfrentamiento y posibilita transformar la heteronomía en una dominación aceptada, que genera ese espíritu de rebaño al que hacía referencia Nietzsche.

Mientras que la política trata, en gran parte, de luchas entre necesidades o intereses opuestos, la idea del pacto parece ocuparse de la concordancia, del acuerdo pacífico. Sin embargo, la firma del convenio no implica la negación superadora del conflicto. Lejos de eso, lo que hace es reificar el triunfo coyuntural de uno de los bandos en pugna e iniciar un proceso de renegación (ver *infra*), por el cual el perdedor/pactante internaliza la sujeción como si fuese su decisión.

Creemos, junto con Grüner (1997, pp. 31-33), que la violencia es un factor constitutivo, aunque no el único, del Orden Político (que no es lo mismo que 'lo político'). El acto violento es el origen de la Ley y su condición fundacional y persistente, en el sentido de que, en el momento de la fundación de la Ley (y entonces del Estado), la violencia se le incorpora, haciéndola su exclusivo ámbito legítimo. Esto es bien claro en un pensador como Hobbes, pero no tanto en Locke, quien realiza un proceso de ocultamiento, de 'difuminación del rastro', privilegiando las nociones de consenso y representatividad, a las que vuelve fundantes en lugar de fundadas.

La violencia, piedra basal del estado moderno, requiere el olvido del ciudadano para que el pacto lógica e históricamente posterior aparezca como singular y legítimo fundador. Este mismo escamoteo del rol del conflicto es parte constitutiva de la violencia, porque ésta aparece como recurso extraordinario y extemporáneo, siendo, en la práctica, omnipresente. Solamente así es posible comprender el Estado que hoy nos domina, no con terror, sino mediante una operación de obliteración de la memoria: la 'renegación'. Este concepto proveniente de la psicología alude a un proceso inconsciente, en este caso de la sociedad, que obtura las percepciones y los recuerdos... 'ya lo sé, pero aún así' (Grüner, 1996: pp. 39-49).

Veamos ahora de qué modo se aplica en Locke lo que acabamos de exponer.

De acuerdo con el autor inglés, el gobierno se origina en el hecho de que los hombres no pueden vivir juntos de forma apacible sin la existencia de leyes, y por tanto de un gobierno que los proteja de la violencia injusta. Dado semejante origen del gobierno, es lógico que la seguridad misma sea la vara con la cual medir el alcance de las normas y dividir lo que el magistrado puede hacer con justicia de lo que no (Locke, 1999: pp. 23-4).

En este punto surge la pregunta sobre qué acciones, opiniones y doctrinas son aceptables y qué es lo que el Príncipe debe hacer con aquéllas que considere peligrosas de acuerdo al baremo estipulado, es decir, la seguridad de la *Commonwealth* y consecuentemente la supervivencia del *Government* (Ib., pp. 33 - 38). En palabras de Locke:

“El legislador no tiene competencia alguna acerca de las virtudes y los vicios morales y no debería obligar a que se cumplan los deberes de la segunda tabla, excepto en la medida en que éstos sirvan para lograr el bien y la preservación de la humanidad bajo gobierno” (Ib.: p. 36, itálicas nuestras).

La recomendación de Locke a los Gobiernos en general y a la Inglaterra de su tiempo en particular es no usar la violencia más que en casos puntuales y extremos, cuando parezca no haber otra salida, y aún entonces buscar siempre una alternativa (Ib., pp. 41-2).

¿Por qué? ¿Por qué no destruir simplemente a los sectarios que se oponen a la propiedad y a los valores imperantes? ¿Por qué no emplear la violencia contra los *diggers* y los grupos como ellos? ¿Por qué la compulsión es el peor de los medios para imponer el orden (Ib.: pp. 42 - 52)? Pues porque sería arriesgado convertir al territorio en una galera (Ib.: p. 51) La esclavitud no es más que un estado de guerra continuado (Locke, 1990: §24) y en cualquier momento la relación de fuerzas puede cambiar, sobre todo porque los perseguidos tienden a unirse entre sí y se hacen más fuertes cuando más se los ataca (Locke, 1999: pp. 53-4). Entonces, para evitarle riesgos a la *Commonwealth* es más prudente no usar la fuerza, aunque se trate de una fuerza justa. En primer lugar porque sería necesario usar mucha y de manera constante, pero también porque:

“...las gentes así divididas en distintas facciones serán mejor controladas si se practica con ellas la tolerancia; pues al sentir que no podrán ser mejor tratadas bajo un sistema diferente... no apoyarán a otro Gobierno que no saben si las tratará tan bien” (Ib.: 54).

Pero si no se los puede suprimir con el uso del terror, ¿por qué no obligarlos a subordinarse reprimiéndolos? ¿Por qué no tener a raya a aquellos que por su irracionalidad no están de acuerdo con las almas nobles que guían la Comunidad? Esto es un poco más complejo. Dice Locke: “...el bienestar del Reino, que consiste en riquezas¹² y poder... se consiguen... con [el] número y el trabajo de sus súbditos”. Excluir a los opositores acarrearía la pobreza del reino. Entonces, no hay que eliminar a los pobres que quieren más de lo que les corresponde, hay que integrarlos:

“...es necesario que los fanáticos sean de utilidad y asistencia y que permanezcan leales al gobierno para que éste se vea así protegido contra disturbios domésticos e invasiones extranjeras; lo cual sólo puede lograrse haciendo que los espíritus de los fanáticos se conviertan a la fe que nosotros profesamos, o, si esto no es posible, que abandonen su animosidad y se hagan amigos del Estado” (Ib.: p. 49).

¿Cómo se logra la inclusión de los excluidos? ¿Cómo es posible que los opositores se transformen en participantes activos del Estado que los domina mediante un Gobierno del que ellos no participan? Mediante el pacto y el proceso de renegación al que hicimos referencia más arriba. Es de este manera, repetimos, que se puede concluir que el pacto lockeano no origina la política, que se da por finalizada o puesta en pausa, sino la administración, que es de lo que se ocupa al cabo el *Civil Government* lockeano para que los ganadores/incluidos/propietarios disfrutaran del botín obtenido¹³.

6. Ganadores y perdedores

Antes de finalizar, retornemos un momento al comienzo del artículo y al Pacto de Olivos. La firma del acuerdo entre los dos ex-mandatarios fue, en su momento, duramente criticada por algunos sectores y ensalzada por otros, por razones diversas en ambos casos. Entre quienes opinaron favorablemente, se destacaron ciertos analistas que interpretaron el acto como un síntoma de “madurez” cívica. En varios editoriales de diarios, revistas, radios y canales de televisión se mostró a las claras que en la Argentina existen ciertos estratos sociales que se sienten particularmente atraídos por la idea de un pacto de unión, una comunión de intereses “que saque el país adelante”. De hecho, no son pocos los políticos que, en consonancia con esa postura, proclaman a los cuatro vientos, y siempre en los momentos en los que la fase agónica de la política está en auge, que ha llegado el momento de la calma y que es necesario llegar a un acuerdo... “De eso se trata la política”, dicen, “lo otro es puro electoralismo, politiquería barata”.

Los acuerdos políticos aparecen con el supuesto objeto de acabar con la lucha, pero sólo pueden ser efectivos cuando el conflicto está evidentemente terminado, cuando es obvio que ya hay un ganador... Cuando Alfonsín pactó con Menem lo hizo porque la oposición a la reelección ya había fracasado⁴ y lo único que restaba era internalizar la derrota, incluyéndose así en un nuevo mapa político.

Si uno se atiene a las palabras de los contratantes, pareciera que los convenios políticos son siempre juegos de suma positiva, de mutua conveniencia. Aunque cabría estudiar caso por caso, no hay muchas razones para que sea así. Más bien hay argumentos para creer lo contrario, para pensar que los ganadores aseguran su posición de poder y los perdedores aceptan su lugar subordinado porque no les queda otro remedio.

¿Por qué, entonces, quienes pactan pretenden demostrar las múltiples ventajas de su accionar? Porque el contrato, al mismo tiempo que termina con el conflicto, transforma la sujeción en auto-sujeción. Como bien vio Locke, al incluir a los perdedores dentro del sistema no sólo se evitan los riesgos de continuar la batalla, sino que se asegura la colaboración o la anuencia de aquellos que podrían ponerlo todo en peligro.

Platón dividía a la política en dos fases: la agonal y la arquitectónica. Quienes comulgan con la idea de los pactos como instituciones fundamentales de lo político parecen olvidar que para llegar a construir, siempre es necesario destruir primero, que la faz agonal es —al menos en el mundo que conocemos— inevitable. El modelo social imperante en la Argentina de hoy no está construido *ex nihilo*, sino sobre miles y miles de muertos, desaparecidos, exiliados, empobrecidos y desempleados. El pacto de hoy es la derrota de ayer. Al ocultar el conflicto, lo que esconde el pacto es su origen mismo, su razón de ser. Pero no sólo eso, pues tiene como efecto sucedáneo una suerte de plusproducto político: la legitimación de un resultado particular a través de su universalización¹⁵ y así la transformación del dominio en alienación.

Bibliografía

- (De) Tocqueville, Alexis 1996 (1835) *La Democracia en América* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica).
- Arendt, Hannah 1999 (1969) *Crisis de la República* (Madrid: Taurus).
- Bidet, Jacques 1993 (1990) *Teoría de la Modernidad* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto—Letra Buena).
- Bobbio, Norberto 1986 (1979) “El modelo iusnaturalista” en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero *Sociedad y Estado en la Filosofía Política* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica).
- Bobbio, Norberto 1991 (1984) *El Futuro de la Democracia* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica).
- Bobbio, Norberto 1995 (1985) *Thomas Hobbes* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica).
- Derrida, Jacques 1995 (1995) *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (Madrid: Trotta).
- Goldwin, Robert 1996 (1987) “John Locke” en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.) *Historia de la Filosofía Política*, 3^{ra} ed. (México D. F.: Fondo de Cultura Económica).
- Grüner, Eduardo 1996 *Las formas de la Espada. Miserias de la Teoría Política de la violencia* (Buenos Aires: Colihue).
- Habermas, Jürgen 1993 (1963) *Teoría y Praxis* (México D. F.: REI).
- Hill, Christopher 1983 (1972) *El mundo Trastornado* (Madrid: Siglo XXI).
- Hobbes, Thomas 1985 (1688) *Leviatán*, edición en 2 tomos (s/d: Sarpe).
- Locke, John 1980 (1690) *Second Treatise of Government* (Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company).
- Locke, John 1990 (1690) Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. (Madrid: Alianza Editorial).
- Locke, John 1996 (1689) *A Letter Concerning Toleration* (Internet Encyclopedia of Philosophy).
- Locke, John 1999 (1666) “Ensayo sobre la Tolerancia” en *Ensayo y Carta sobre la tolerancia* (Madrid: Alianza).
- Luckás, Georg 1985 (1922-1967) *Historia y Conciencia de Clase* (2 vols.) (Sarpe: s/d).
- Macintyre, Asladir 1970 *Historia de la Ética* (Buenos Aires: Paidós).

- Marx, Karl 1994 (1872) *El Capital. Crítica de la Economía Política* Tomo I (3 vols.) (México D. F.: Siglo XXI).
- Mcperson, C. B. - 1979 (s/d) *La Teoría Política del individuo posesivo* (Barcelona: Fontanella).
- Mcperson, C. B. 1991 (1977) *La democracia liberal y su época* (Buenos Aires: Alianza Editorial).
- Negri, Toni 1994 (s/d) *El Poder Constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad* (Madrid: Libertarias/Prodhufo).
- Nozick, Robert 1991 (1971) *Anarquía, Estado y Utopía* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica).
- Rinesi, Eduardo 1996 "Acción Política y Ética Democrática en Revista" *Icaro* (Buenos Aires) N° 2.
- Rousseau, Jean-Jacques 1998 (1762) *Del Contrato Social* (Buenos Aires: Losada).
- Zizek, Slavoj 1992 (1989) *El sublime objeto de la ideología* (México D. F.: Siglo XXI).

Notas

1. Aunque aquí consideramos a Locke dentro de la tradición del contractualismo moderno, no hay un acuerdo completo sobre ello (Habermas, 1993: p. 97).
2. Mientras que la autoorganización implica que el poder reside en los sujetos pactantes tanto en el origen como en el desarrollo del gobierno, la auto-sujeción implica la enajenación de ese poder una vez que la jerarquía es instituida.
3. Con esto no buscamos menospreciar el rol que puede jugar un gobierno liberal en pos de las libertades políticas. Sin embargo, véanse los últimos párrafos del punto 6 de este trabajo.
4. Ciertamente, la cita está sacada del contexto del Contrato Social, pero sirve perfectamente a nuestros propósitos.
5. Es necesario hacer notar que la Ley Natural de Locke es bien diferente de la de Hobbes. Mientras que en este último las leyes naturales eran poco más que prescripciones de la prudencia (reglas de la razón en tanto cómputo medios/fines) y eran leyes sólo en la medida en que se suponen emanadas del Cielo, en el caso de Locke se presentan como una mixtura entre las nociones de jus (derecho como facultad) y de lex (derecho como obligación).

6. Nótese el vocablo original y distíngaselo del State anglosajón. Si bien ambos términos pueden traducirse por “Estado”, Commonwealth implica un énfasis en lo social mientras que State se utiliza en un sentido más claramente político gubernativo. Por último, con la palabra Government se está aludiendo al grupo de hombres que llevan adelante los asuntos de la Commonwealth.

7. Como ejemplo, véase el pacto social de indudable influencia lockeana, acordado por los ‘pilgrims’ en la fundación de Plymouth: “...convenimos... en formarnos en cuerpo de sociedad política con el fin de gobernarnos... y en virtud de este contrato convenimos en promulgar leyes, actas, ordenanzas y en instituir... magistrados a los que prometemos sumisión y obediencia” (New England’s Memorial, citado por Alexis de Tocqueville, 1996: pp. 58-59).

8. En el ejercicio de la libertad de vender su fuerza de trabajo, el trabajador del capitalismo se ve compelido tanto a la explotación como a la alienación.

9. De acuerdo con Locke, un gobierno se rebela (re-bellum, vuelve al Estado de Guerra) al hacer un uso injusto de la fuerza, como por ejemplo al aumentar los impuestos sin el consentimiento de los ciudadanos. Cuando estos últimos se vuelvan contra ese gobierno no estarán rebelándose (pues ya se está en guerra), sino resistiendo la injusticia. (Locke, 1990: §§ 199, 204, 222 y 235)

10. Los movimientos de los levellers —niveladores— y los diggers —cavadores, también llamados ‘verdaderos niveladores’— tuvieron su auge durante la juventud de John Locke, entre 1640 y 1660 (Locke obtiene su cargo de Censor en Oxford en 1659). Los primeros, como bien acota McPherson, son en cierto modo un anticipo de Locke pues su programa contemplaba que el fundamento de la ley reside en el pueblo y en el consenso de éste, pero respetaban el derecho de propiedad. Por su parte, los diggers, que eran percibidos como elementos peligrosos, sostenían una idea de sociedad sin clases y buscaban la vida en comunidad, la liberación sexual y la abolición de la propiedad privada. Es más que probable que Locke se refiera a ellos cuando habla de “los fanáticos” que hay que contener en lugar de reprimir (Locke, 1999: pp. 47-49). Véase infra. Adicionalmente, para un estudio más profundo del tema, consúltese la obra de Christopher Hill: *El mundo trastornado*.

11. Siguiendo el razonamiento lockeano, uno podría llegar a la conclusión de que quienes ya no poseen nada se lo tienen merecido por haber vagado en lugar de trabajar para adueñarse de las cosas y hacer así que el mundo entero se enriqueciera. Es notable la similitud de este argumento con el que sostenía la derecha estadounidense en la era Reagan o el que pregonaban los adláteres de los militares argentinos durante el Proceso: como somos todos iguales, todos tenemos oportunidad de trabajar y llegar a ser propietarios; si hay po-

bres es porque hay quienes no quieren ganarse el sustento con el sudor de su frente y entonces pretenden aprovecharse del resto, haciendo un uso injusto de la fuerza, exigiendo al gobierno que les provea de cosas a través de la expropiación de los legítimos dueños.

12. Recuérdese que para Locke el valor de la mercancía no depende sólo de la oferta y la demanda, sino también del trabajo incorporado (que es, por cierto, el que otorga el derecho de propiedad).

13. Este botín, por cierto, no es un producto natural, ni siquiera el efecto de 'la fuerza de las cosas': es el simple resultado de la lucha entre los hombres, un momento de la lucha de clases.

14. Si hiciera falta alguna 'prueba adicional', considérese ¿qué tanto pudo controlar la oposición a la segunda administración de Menem? ¿Qué tan efectiva resultó la renovada ingeniería institucional ideada por sus cuadros?

15. Véase un estudio de esta idea en Zizek: 1992, pp. 47-87.

Rousseau y la búsqueda mítica de la esencialidad

— Daniel Kersffeld*

“Soy tan libre como primero hizo al hombre la naturaleza.
Antes que comenzaran las infames leyes de la servidumbre,
Cuando corría silvestre por los bosques el salvaje noble.”
John Dryden, La conquista de Granada (1670-71)

El análisis de la obra de Jean Jacques Rousseau resulta crucial para poder comprender las distintas encrucijadas y contradicciones intelectuales y políticas de un siglo tan complejo y agitado como efectivamente fue el XVIII. En las páginas de sus textos, mientras resuenan los cuestionamientos hacia el uso de la racionalidad en el Iluminismo y arrecian las críticas hacia la apropiación privada de tierras (como efectivamente Rousseau se encarga de manifestarlo en su *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad entre los hombres*), por otra parte no hay lugar para dudas cuando se trata de apelar a la razón como factor esencial para la construcción contractual de una nueva sociedad de pequeños propietarios en la que preponderen, al mismo tiempo, la libertad y la igualdad de todos ellos (según puede desprenderse de la lectura del *Contrato Social*). Igualmente, si todavía existen en Rousseau una visión funesta sobre el futuro de la humanidad y una interpretación trágica sobre el destino de los individuos debido a sus comportamientos hipócritas y egoístas (como se afirma en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*), no por ello deja de subsistir como un bálsamo la posibilidad de una recuperación moral a partir de la educación de los hombres (conforme al análisis del *Emilio*).

* Licenciado en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, U.B.A. Estudios de maestría en Ciencias Sociales en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Docente de la materia Teoría Política y Social II, cátedra Boron, en la carrera de Ciencia Política, U.B.A.

Sin embargo, quizás uno de los puntos de mayor confluencia de la obra rosseauiana se refiera a su rechazo a los presupuestos materiales y éticos que incidieron en la constitución histórica de la sociedad moderna tal como él la conoció. Será justamente sobre este eje que el filósofo ginebrino definirá la temática principal de varios de sus escritos más importantes. En este sentido, fue primero con el *Discurso sobre las ciencias y las artes* (ganador en 1749 del concurso organizado por la Academia de Dijon sobre la cuestión de si el desarrollo científico y artístico había contribuido o no al mejoramiento del alma humana), y luego con la composición en 1754 del *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad*, que Rousseau ofreció los lineamientos básicos de su interpretación evolutiva de los individuos y de las sociedades, desde un pasado idealizado y ejemplificador en su virtud hasta nuestro presente de corrupción y de maldad absoluta. Pero si el rechazo a la decadencia en la modernidad se explicaba bajo términos sobre todo morales en el primero de los dos discursos, sólo podrá convertirse en una reflexión de tipo económica y política en el segundo de ellos, cuando se revele que la primera fuente del mal, que la raíz de la opresión en las sociedades actuales, proviene de la apropiación y de la desigualdad social ¹.

El contexto en el cual Jean Jacques Rousseau concibió su clásico *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad entre los hombres* fue el de la efectiva entrada de Francia al desarrollo industrial capitalista. Preocupado por recuperar la auténtica esencialidad del hombre en una época en que éste pasaba a convertirse en un mero medio para que otro pudiese conseguir sus propios beneficios, en un tiempo en que los individuos vanamente trataban de reemplazar su libertad e independencia naturales por una vida atada a la esclavitud del lucro, Rousseau puso en práctica la introspección como método para el conocimiento de su propio mundo interior, todavía a salvo de la artificialidad creada por la modernidad. En su indagación mística en búsqueda del verdadero ser, del *ser natural*, el pensador ginebrino situó la crítica social a los efectos perniciosos del capitalismo en las comunidades tradicionales y agrarias dentro del marco de una corriente filosófica y política contestataria; al contraponer la negatividad del presente a la bondad original del Estado de Naturaleza, recuperó el antiguo mito de la Edad de Oro, del paraíso perdido; por último, como expresó Michel de Certeau, al desnudar al *homo economicus* de la Sociedad Civil de sus atributos, Rousseau halló la esencialidad del *buen salvaje*, del hombre en armonía con la naturaleza y como parte imposible de escindir de ella (Bartra, 1997: p. 32).

Como testigo privilegiado del proceso de industrialización, el filósofo ginebrino pudo percibir no sólo la multiplicación por cuatro de la producción industrial y el extraordinario incremento poblacional de más del treinta por ciento ocurrido entre principios y fines del siglo XVIII, sino que asistió además al aumento del sesenta por ciento de los ingresos provenientes del campo, al crecimiento de la flota y de la red vial de carreteras, todo lo cual redundó en un fuerte impulso al comercio, tanto hacia adentro como hacia afuera de las fronteras nacionales

de una Francia que comenzaba a apreciar los beneficios del progreso capitalista. Sin embargo, y aunque el desarrollo económico de este país igualaba (y en distintos aspectos superaba) al desarrollo de la Revolución Industrial en Inglaterra, se debe tener en cuenta, como el mismo Rousseau fue capaz de apreciarlo, que la minoría beneficiada con este proceso sólo estaba compuesta por la burguesía y por ciertas fracciones de una aristocracia con mentalidad claramente capitalista.

La modernización económica francesa también significó un empeoramiento de la situación social de otros sectores. Así, los rápidos cambios operados sobre todo bajo la monarquía de Luis XV, implicaron en medios urbanos profundas crisis inflacionarias que impactaron negativamente en los magros salarios percibidos por la clase artesanal. En tanto, fue en el ámbito rural donde se dieron las más profundas transformaciones: aquí el desarrollo capitalista significó, además de los recurrentes brotes inflacionarios, el constante empeoramiento de los campesinos (por entonces, la clase mayoritaria de Francia) a costa de sus señores feudales, quienes incentivados por su nueva mentalidad comercial no dudaron en eliminar sistemáticamente las antiguas formas de producción basadas en las pequeñas parcelas típicas de la alta y de la baja Edad Media a través de un uso cada vez más intensivo y racional de la tierra. Por otra parte, a este proceso de cercamientos y a la creciente pauperización de los campesinos se sumó la existencia de un sistema tributario absolutamente desigual que, a través de una amplia y pesada variedad de impuestos, tuvo al sector de los trabajadores rurales como único contribuyente, y al fin y al cabo, como verdadero sostén de la economía y del Estado franceses.

En suma, las intensas transformaciones económicas y sociales provocadas por el desarrollo del modo de producción capitalista en Francia desde fines del siglo XVII y durante casi todo el siglo XVIII tuvieron un carácter plenamente negativo para la mayor parte de la población campesina. El progresivo empobrecimiento, las sucesivas crisis inflacionarias y recesivas, los graves desajustes financieros y fiscales (como los provocados por la intervención francesa en distintos enfrentamientos bélicos como la Guerra de Sucesión Austríaca entre 1740 y 1748 o por su participación en el proceso de la independencia de Estados Unidos), las dificultades cada vez mayores para procurarse un mínimo nivel de vida, la ruptura de las antiguas redes de solidaridad social entre los campesinos y su reemplazo por un creciente aislamiento individual, y finalmente el fenómeno creciente de la expulsión del campo y la búsqueda de mayores oportunidades en las ciudades, fueron todos factores determinantes en la transformación capitalista de las vastas áreas rurales que todavía seguían existiendo bajo una forma de producción, en muchos casos, típicamente feudal.

Frente a las alteraciones substanciales que la modernización técnica estaba fomentando en la geografía económica y social de las áreas rurales, y en rechazo a la destrucción de las antiguas, tradicionales y puras formas de vida de los tra-

bajadores agrícolas, cobró ímpetu desde principios del siglo XVI un nuevo tipo de expresión contestataria, tanto teórica como práctica, caracterizada por su alto tono reivindicativo y por su fuerte oposición al sistema industrial que con visible éxito se estaba implantando en las áreas todavía vírgenes de Europa occidental. Aunque esta crítica muchas veces podía hallar su sustento esencial en la estructura de mitos primordiales (originarios o directamente mesiánicos), lo cierto es que fue formulada en la modernidad con el fin de acusar los rasgos más injustos, desiguales y nefastos que el nuevo orden capitalista, simbolizado en la propiedad privada, pretendía introducir en las sociedades más tradicionales, identificadas desde un principio con las pequeñas comunidades agrícolas. Como de manera más acabada y general expondría Rousseau, a partir del trazado de una clara divisoria en la historia de la humanidad en la que la apropiación de la tierra y el surgimiento de la industria fueron considerados como hitos demarcatorios, se procedió a contraponer un pasado ciertamente idealizado, una Edad de Oro pastoril en la que todos los individuos podían explotar al máximo su libertad e independencia dentro de un marco de paz bucólica y de armonía con la naturaleza circundante, frente a un presente marcado por el engaño, por el lucro capitalista y por la esclavitud de los hombres. En definitiva, esta corriente de protesta, literaria pero también política, se forjó en la modernidad en respuesta a los estímulos otorgados por las expropiaciones de tierra y la proletarización del pequeño campesino, y posteriormente muchos de los elementos críticos presentes en ella sirvieron como base para la creación futura del socialismo marxista en el siglo XIX.

Como en efecto se puede apreciar en el *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad* de J. J. Rousseau, el repudio hacia los efectos socialmente negativos y disgregadores generados por el desarrollo capitalista entronca directamente, por una parte, con los aportes teóricos de pensadores como Tomás Moro (autor de *Utopía*), Tommaso Campanella (*La ciudad del sol*), Francis Bacon (*La Nueva Atlántida*) y George Harrington (*La república de Oceana*), todos ellos creadores de auténticas “utopías sociales” críticas de la deshumanización producto de la industrialización en Europa entre los siglos XVI y XVII. Por otra parte, y en un plano directamente político y práctico, enlaza con los reclamos contrarios a la *anti-natural* propiedad privada formulados por Thomas Müntzer durante las guerras campesinas alemanas de principios del siglo XVI, y con las reivindicaciones de los Niveladores (*Levellers*), y fundamentalmente de los Cavadores (*Diggers*), movimientos sociales y políticos de destacada intervención frente a la cruel práctica de los cercamientos y de las expropiaciones de tierras hacia mediados del siglo XVII en Inglaterra. Dicha familiaridad en el pensamiento resulta evidente cuando se puede notar, en una manera similar a como Rousseau razonaría en su *Discurso* casi cien años más tarde, que Gerrard Winstanley, máximo líder de los Cavadores, también reafirmó la idea de que la tierra había sido otorgada por la naturaleza como un “tesoro común” del que toda la humanidad, al menos en su estado “natural”, tenía derecho a sacar lo necesario para vivir y que, en conse-

cuencia, la propiedad privada (que tenía como origen a la ambición y la avaricia humanas) era la causa principal del mal y de todas las formas de abuso y de corrupción sociales (Bravo, 1976: p. 46).

En una forma parecida a la anterior experiencia inglesa, las ideas sociales consagradas definitivamente por el *Discurso* de Rousseau fueron formuladas en concordancia con los aportes intelectuales desarrollados por los llamados representantes del “socialismo ilustrado” (el abate Meslier, Morelly y Gabriel Bonnot de Mably) quienes, en el curso del siglo XVIII, también efectuaron una decisiva crítica dirigida, en general, hacia las formas adquiridas por el capitalismo agrario en auge por aquella época en Francia, y en particular hacia la centralidad económica asumida por la propiedad privada. En este sentido, Meslier, en la crítica al capitalismo presente en su principal obra (*Testamento*), favoreció la supresión de la propiedad privada pensando que gracias a esta medida se podría sistematizar de una manera equitativa la producción y el consumo de bienes entre los trabajadores del campo, considerados éstos de ahí en más como integrantes de una gran familia. Por su parte, Morelly, en su *Código de la Naturaleza*, optó por la transformación del orden social antes que por los cambios políticos: para él la propiedad privada era la causa más importante de todos los males ya que la naturaleza les había dado a los hombres “el campo en propiedad indivisible”. Por último, Mably propuso la creación de leyes agrarias que restringiesen la posesión de tierras, ya que en un Estado debía haber la mayor igualdad posible con el objetivo de erradicar a la desigualdad y a sus hijas, la avaricia y la tiranía.

Más allá de las diferencias que puedan encontrarse entre todas estas teorías y manifestaciones de protesta, surge sin embargo la común coincidencia de considerar la existencia de una clara contraposición entre la naturaleza y la cultura, entre el campo y la ciudad, entre los perdidos pero siempre añorados rasgos puros y transparentes de las primeras formas de vida del hombre de naturaleza frente a la artificialidad y la hipocresía expuestas por quienes integran la actual Sociedad Civil. En este aspecto, una de las sobrevivencias medievales escogida por la modernidad para pensar el devenir fue precisamente la figura mitológica del ser salvaje: la imagen del hombre salvaje, que en la Edad Media permitió afirmar por contraste la idea de un ser civilizado, fue usada por Rousseau como crítica, como metáfora trágica, para construir el espacio histórico que separa la vida en la Sociedad Civil de la vida en el Estado de Naturaleza². Sacado de las cuevas marginales y puesto en el altar central del Iluminismo, el salvaje rousseauiano se ocupó de retomar el antiguo mito del *homo sylvestris* europeo más que de simbolizar a los pueblos primitivos descubiertos en América y en África³ para arribar así al núcleo original puro, al resto natural virtuoso del hombre civilizado ahora desnudo, despojado de todos sus atributos artificiales, tal como era el hombre del Estado de Naturaleza (Bartra, 1997: pp. 165-72)

En consecuencia, para Jean Jacques Rousseau el tema esencial de su *Discurso* está constituido por el desarrollo de la historia humana, aprehendida ésta co-

mo un proceso de irreversible decadencia que resulta notoria, por otro lado, a partir de la creación (pero fundamentalmente de la legitimación social) de la propiedad privada capitalista. Para el pensador ginebrino, el hombre cumple su misión vital de convertirse en el ser de la historia, en el protagonista absoluto del devenir de los tiempos; pero en un mismo movimiento el hombre se degrada, se disgrega, se pierde. La exaltación del progreso de las artes, de las ciencias y de las técnicas, como fue formulada por los intelectuales y por los divulgadores más conspicuos del Siglo de las Luces, no podría captarse para Rousseau sino como un testimonio complementario de corrupción y de degeneración moral en el hombre. Efectivamente, al alejarse cada vez más del primigenio Estado de Naturaleza, la humanidad no sólo rompe su armonía primordial con el mundo que la rodea, con el contacto transparente con las otras especies y con los grandes ritmos de la tierra: pierde también la libre facultad de comunicarse con los otros; en definitiva, la posibilidad de comprenderlos y de ser comprendida por ellos sin necesidad alguna de mediación.

El Estado de Naturaleza rousseauiano se diferencia profundamente de los imaginados por otros filósofos contractualistas como Thomas Hobbes y John Locke, ya que en la primera fase de la humanidad imaginada por el ginebrino se destaca la esencialidad del devenir del tiempo. Sin llegar a darse todavía la bisagra de la modernidad que significó en el pensamiento de Hegel la consideración del transcurrir de la historia como realización plena de la libertad, existe sin embargo en Rousseau una consideración del paso del tiempo dentro de la ficción del Estado de Naturaleza que no se encuentra presente en ninguno de los intelectuales iusnaturalistas nombrados. Aparece dentro del esquema del *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad* de Rousseau una clara evocación al “tiempo de antes”, a un orden, a una forma de cultura agraria y pastoril en plena armonía con la naturaleza de la que es parte, y por lo tanto contraria al presente signado por un cada vez más enfático desarrollo industrial y por la proletarización del campesino. Aquí radica pues uno de los aspectos de mayor importancia para este filósofo: fue él quien tuvo el enorme privilegio de haberle proporcionado a su concepción del Estado de Naturaleza todo su contenido de aspiración política “(...) al integrarla e incluso identificarla con lo que hay que considerar, sin duda, como una auténtica filosofía de la historia o, como mínimo, una visión global y racionalmente organizada del devenir histórico (...)” (Girardet, 1999: p. 104)

Pero, por más que nunca se haya conocido directamente el pasado al que se refieren Rousseau o cualquiera de los representantes de esta literatura de protesta, no por ello deja de constituirse en un modelo o en un arquetipo jungueano cuyo surgimiento al margen del tiempo transcurrido parece otorgarle por definición un neto valor complementario de ejemplaridad. De este modo, es por ser a la vez ficción, sistema de explicación y hasta mensaje movilizador que la imagen del Estado de Naturaleza forjada por el pensador ginebrino se convierte en un mito. Como lo expresa Mircea Eliade, “... el mito cuenta una historia sagrada; relata un

acontecimiento que se produce en el tiempo inmemorial, el tiempo fabuloso de los comienzos (...) En otras palabras, el mito cuenta cómo tuvo origen una realidad, sea ésta la realidad total, el cosmos o sólo un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución...” (Eliade, 1983: p. 12) De acuerdo con este punto, el Estado de Naturaleza, al ser una construcción ficcional aunque sustentada por determinados hechos empíricos, nos otorga una visión totalmente mistificada sobre el pasado y sobre el origen de la sociedad occidental tal como nosotros la conocemos.

El Estado de Naturaleza se ubica así en un plano específico, dentro de la construcción mítica de la no historia, dentro de una periodización que escapa a cualquier intento de establecer una mínima cronología y que condena a la inutilidad todo esfuerzo hecho por la memoria. En la era dorada de la humanidad como sistema arcaico de vida, se procede a la abolición del tiempo concreto, y por lo tanto a la asunción de su intención a-histórica. De este modo la idea del pasado se independiza de su relación inmanente con respecto a la inexorable marcha de la historia, y el más íntimo significado de la Edad de Oro se confunde de manera irreductible con el de un tiempo no datado y no contabilizable, una época imaginaria de la que sólo sabemos que fue en ella que se originó el desenvolvimiento del hombre, y que estuvo caracterizada tanto por su precaria inocencia como por su frágil felicidad. En todo caso, como afirma Eliade, lo que subyace en la ficcionalización del Estado de Naturaleza es una inocultable “... voluntad de desvalorizar el tiempo...” (Eliade, 1995: p. 82)

Dentro de este esquema de análisis, surge también la posibilidad de formular una interpretación religiosa a propósito del abandono del Estado de Naturaleza rousseauniano por parte de una sociedad envilecida por el lucro en comparación directa con la pérdida del Paraíso bíblico sufrida por Adán y Eva en el Génesis bíblico ⁴. En ambos casos, el pecado como la primera apropiación de la tierra se convierte en el elemento esencial para la comprensión del destierro que sufrirá la humanidad al verse obligada a renunciar a su mítica Edad de Oro. En el pensamiento de Jean Jacques Rousseau, como en muchos textos religiosos, la sucesión histórica de la “cultura artificial” a la “cultura natural” implicará “... el destino esencial de la especie humana: la *génesis evolutiva*, pasada y futura...” (Diel, 1994: p. 43). En estos casos, el problema del lenguaje simbólico y de su significación subyacente sobrepasa, con mucho, el nivel individual e incluso el nivel social para pasar a englobar el destino evolutivo de toda la humanidad. Bajo esta visión, la muerte de la cultura natural en el *Discurso* y la pérdida de la pureza original en el Génesis hallarán su máxima expresión como decadencia de las almas y de los espíritus que olvidaron la verdad más recóndita, sin la cual las historias míticas sólo serían letra muerta. La necesidad material llevada al exceso, considerada como el único modo de vida, se convierte justamente en el motor de este estado de decadencia progresiva: enfrenta a las sociedades contra las sociedades, como se desprende de la lectura del Antiguo Testamento, y enfrenta al hombre contra el hombre, según se profesa en el Nuevo Testamento.

En el texto del Génesis, así como en el *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad*, el hombre posee una doble condición: por una parte es una criatura divina, una obra más en el orden del Universo, un ser dentro de la naturaleza en la que se cobija y en la que su propia identidad halla su más pleno sentido de realización en el mantenimiento de una armonía natural con el resto de las especies que lo rodean. Pero al mismo tiempo, los individuos poseen lo que podría considerarse la simiente de su propia degeneración: la capacidad de ejercitar la razón, en conjunción con el creciente uso de su libertad, otorga a cada ser humano un poder cada vez mayor, y en consecuencia una predisposición más profunda a intentar rebelarse contra la situación ya establecida, contra el orden estatuido, ya sea que éste fuese creado por Dios o que simplemente fuese obra de la naturaleza.

A pesar de que cada ser humano, por el solo hecho de ser parte del cosmos de la naturaleza, posee en sí mismo el cristiano sentimiento de la piedad (que le posibilita percibir empáticamente el sufrimiento ajeno para de este modo evitarlo y contribuir al mantenimiento de un orden pacífico y armonioso), a la vez cuenta con la existencia del elemento central que se añade para brindar un carácter de inevitabilidad a su caída. Este está constituido por el constante anhelo de mejorar la situación existencial de cada individuo, por un deseo siempre irresuelto de conocer y saber dominar cada aspecto del medio que lo rodea (pero que al fin y al cabo también lo constituye); en fin, por un sentido eterno de *perfectibilidad* inherente a la naturaleza de cada hombre que lo mantiene preso de sus propias ambiciones y de su ineludible afán de desarrollo técnico y científico.

El deseo incontrolable de probar el fruto del bíblico *Árbol del bien y del mal* y el afán desmedido por querer saber cada vez más (aún cuando éste desde ya implique ir en contra del mandato divino) descansarán en definitiva sobre los mismos fundamentos de la idea de la *perfectibilidad* rousseauiana. La interminable búsqueda de *perfección*, ligada de manera indisoluble a la creencia en el progreso económico prevaleciente durante el Iluminismo, será en consecuencia la responsable en última instancia de la pérdida de aquel mítico Estado de Naturaleza pacífico y de su reemplazo por una Sociedad Civil enraizada en la corrupción y el engaño. La mítica Edad de Oro rousseauiana no sólo comparte con el Paraíso la pureza agreste de los orígenes y la total transparencia en las relaciones entre las especies que lo habitan, sino que posee en común, en su más profundo carácter, los mismos elementos negativos ligados a la esencialidad del hombre, que de manera inflexible marcarán su alejamiento y su corromperse futuro: la primera apropiación de tierras, como así también la tentación por el fruto prohibido, no harán más que confirmar de manera fáctica la caída del hombre, sellando definitivamente la pérdida irrecuperable del Estado de Naturaleza.

El mito de la añorada Edad de Oro sólo puede adquirir su completa ejemplaridad para el futuro teniendo en cuenta que sus virtudes y sus mejores condiciones únicamente corresponden a las de la mejor época que pudo haber conocido y

disfrutado una humanidad de antemano condenada a la más triste de las predestinaciones. En este sentido, la degeneración de la especie humana no comenzaría con el inicio de la industrialización y con el fin de las tradicionales costumbres rurales, sino que ya se encontraría presente en su más pura esencialidad originaria: en todo caso la primera apropiación no haría más que confirmar, de una vez y para siempre, la imposibilidad de dar marcha atrás por este sendero de devaluación. Como el mismo Rousseau se ocupará de aclararlo, no importa cuál fue el acontecimiento fortuito que decidió de una vez por todas la lenta pero inexorable caída del hombre: sólo cuenta el hecho de que ese mal entendido progreso ya se encontraría en estado latente dentro de la naturaleza de cada individuo, esperando que el funesto azar finalmente lo activase, y de que la nueva propiedad capitalista, símbolo negativo de una nueva era para la historia de la humanidad, se encargaría de advertir la definitiva irreversibilidad de este proceso.

Bibliografía

- Bartra, Roger 1997 *El Salvaje artificial* (México: Ediciones Era).
- Bartra, Roger 1992 *El Salvaje en el espejo* (México: Ediciones Era).
- Berardi, Oscar 1968 *Los grandes reformadores sociales* (Buenos Aires: Ediciones Arco).
- Bobbio, Norberto & Bovero, Michelangelo 1996 *Sociedad y Estado en la filosofía moderna: el modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bravo, Gian Mario 1976 *Historia del socialismo 1789-1848* (Barcelona: Editorial Ariel).
- Bravo, Gian Mario 1970 *Les socialistes avant Marx* tomo 1 (París: Petite Collection Maspero).
- Caillois, Roger 1993 *El mito y el hombre* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Diel, Paul 1994 *Los símbolos de la Biblia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Dotti, Jorge 1986 *El Mundo de Jean Jacques Rousseau* (Buenos Aires: Hachette).
- Eliade, Mircea 1995 *El mito del eterno retorno* (Barcelona: Altaya).
- Eliade, Mircea 1983 *Mito y Realidad* (Barcelona: Editorial Labor).
- Girardet, Raoul 1999 *Mitos y mitologías políticas* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión).
- Gouiran, Emilio 1947 *Historia de la Filosofía* (Buenos Aires: Ediciones Centurión).
- Labrousse, Roger 1953 *Introducción a la Filosofía Política* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana).
- Lévi-Strauss, Claude 1992 *Historia de Lince* (España: Editorial Anagrama).
- Rousseau, Jean Jacques 1993 *El Contrato Social* (Barcelona: Ediciones Altaya).
- Rousseau, Jean Jacques 1980 *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (Madrid: Editorial Alianza).
- Sabine, George H. 1996 *Historia de la teoría política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Starobinski, Jean 1982 *Jean Jacques Rousseau: la transparencia y el obscuro* (Madrid: Taurus).

Notas

1. Por otra parte, será precisamente en el prólogo de su pieza *Narcisse*, de fines de 1752, que Rousseau dará un salto cualitativo desde sus cuestionamientos morales a la sociedad industrial presentes en el primer *Discurso* hacia su rechazo político existente en el segundo *Discurso*.
2. Además de por Rousseau, el mito popular del hombre salvaje fue retomado en la modernidad, con diferentes mutaciones, por personalidades tan disímiles como Ariosto, Durero, Cervantes, Montaigne, Shakespeare, Calderón de la Barca, Lope de Vega, Hobbes, Locke, Diderot y Spenser, por nombrar sólo unos pocos.
3. El antropólogo estructuralista Claude Lévi-Strauss, además de considerar a Rousseau como padre de la etnología y de afirmar que para la construcción ficcional de su hombre de naturaleza el filósofo ginebrino había apelado a ciertos conocimientos de los pueblos primitivos americanos y africanos, sostiene en su obra *Historia de Lince* que se debería entender la imagen del hombre salvaje como una transformación mítica que mantiene siempre la misma oposición aunque ésta pueda degenerar. De este modo, de una oposición inicial entre humano y no-humano se pasará a la de lo humano y lo animal, y después a otra aún más débil entre grados desiguales de humanidad o de animalidad (Lévi-Strauss, 1992).
4. Además de hallarse en la tradición judeocristiana, el mito del paraíso original puede también encontrarse, por ejemplo, en ceremonias hindúes, en tradiciones grecolatinas y en el culto iranio primitivo.

El concepto de libertad en las teorías políticas de Kant, Hegel y Marx

— Bárbara Pérez Jaime*

— Javier Amadeo**

Introducción

La libertad es, sin duda, uno de los conceptos centrales de las teorizaciones políticas. Son pocos los autores que no han tratado esta problemática en alguna de sus obras. Sin embargo, para adentrarnos en la problemática de la libertad deberemos hacer referencia al tema de la propiedad, ya que en los autores que veremos ambos conceptos se entrecruzan.

Analizaremos la visión de Immanuel Kant sobre la libertad y la relación de ésta con la propiedad desde una doble perspectiva: por un lado la relación entre ambos conceptos va a estar dada porque uno de los derechos fundamentales, para nuestro pensador, será el derecho a tener propiedad privada y el uso casi absoluto que de ella pueda hacerse; habrá libertad de tener propiedad. Por otro lado enfocaremos nuestra atención sobre la relación entre libertad y derecho, ya que, como veremos, la idea de libertad política está fuertemente ligada a la noción de derecho. Libertad y derecho serán en la visión kantiana dos aspectos de la misma realidad.

* Estudiante avanzada de Ciencia Política, docente ayudante de Teoría Política y Social II, (UBA).

** Licenciado en Ciencia Política (UBA), maestrando en la Universidad de São Paulo, (USP), Brasil.

Frente a la concepción kantiana de libertad negativa, en el caso de Hegel nos encontraremos con una formulación de la libertad en sentido positivo, integrando y superando dialécticamente el atomismo de la sociedad civil kantiana. De este modo Hegel no se cansará de repetir que el hombre sólo es libre en el Estado. No obstante, dicha libertad recorrerá un largo camino que tomará como primer momento de realización la propiedad privada.

De la misma forma en que el concepto de libertad está ligado a otros conceptos en los autores anteriores -derecho en Kant y Estado en Hegel-, para pensar la libertad en Marx es necesario hacer referencia a la categoría de alienación. Dicho concepto tomará en la *Cuestión Judía* dos direcciones, que a su vez estarán interrelacionadas: la crítica marxiana al concepto de sociedad civil como el primado de la libertad negativa (Kant), y por el otro lado la crítica al Estado hegeliano como el reino de la auténtica libertad. Ambas instancias se entrecruzarán a partir del concepto de alienación y propiedad privada. Uno de los ejes teóricos más relevantes a tratar, esbozado en los *Manuscritos*, será la noción de trabajo enajenado para explicar la pérdida de la libertad. El hombre libre va a ser aquél, desde esta visión positiva de la libertad, que no se encuentre alienado ni por la relación con su trabajo, ni por las relaciones sociales en las cuales se halla inserto.

Derecho y libertad negativa en la filosofía kantiana

Uno de los derechos fundamentales de la razón se basa en la libertad para demandar propiedad privada, y éste es comprendido por el filósofo como un derecho humano inalienable. El postulado de la libertad encuentra su garantía externa en la propiedad. Por tal razón, cada ser humano debe tener el derecho a la propiedad que se basa solamente en su *derecho a la libertad*.

Kant desarrolla con profundidad la temática de la propiedad en la *Metafísica de las Costumbres* y la relación de ésta con el derecho político. Al respecto cabe destacar que muchos comentaristas han enfatizado la importancia del derecho privado como fundamento del derecho público, en tanto que ya en el primero puede encontrarse el fundamento de la propiedad. Nuestro intento consistirá en rastrear cómo Kant fundamenta el derecho de propiedad y buscar la conexión de la propiedad con el derecho y con la libertad política. En la concepción teórico-política kantiana, los individuos verdaderamente libres son los propietarios, ya que sólo a éstos corresponde obedecer las leyes que ellos mismos elaboran.

La tensión de la propiedad considerada desde su concepción empírica y su concepción jurídica es mediatizada en la teorización kantiana a través de un complejo mecanismo argumentativo. Kant no puede legitimar la razón última de la propiedad privada mediante fundamentos empíricos. En este sentido, el único camino que le queda es pensar también la posesión nouménica recurriendo a la idea

de comunidad, una idea a priori de la razón, que permite a nuestro pensador dar un fundamento noumérico y jurídico, al mismo tiempo, a la propiedad.

“Los momentos (*attendenda*) de la adquisición originaria son, por lo tanto: 1. La *aprehensión* de un objeto que no pertenece a nadie; de lo contrario, se opondría a la libertad de otros según leyes universales. Esta *aprehensión* es la toma de posesión del objeto del arbitrio en el espacio y en el tiempo; la posesión por tanto, en la que me sitúo es *possessio phaenomenon*. 2. La *declaración* (*declaratio*) de la posesión de este objeto del acto de mi arbitrio de apartar a cualquier de él. 3. La *apropiación* (*appropriatio*) como acto de una voluntad universal exteriormente legisladora (en la idea), por el que se obliga a todos a recordar con mi arbitrio. La validez del último momento de la adquisición, como aquello sobre lo que se apoya la conclusión “el objeto exterior es mío”, es decir, que la posesión es válida como algo *meramente jurídico* (*possessio noumenon*), se funda en lo siguiente: que la conclusión “el objeto exterior es mío” se lleva correctamente desde la posesión sensible a la inteligencia, ya que todos los actos son *jurídicos* y, por consiguiente, surgen de la razón práctica, y que, por lo tanto, en la pregunta por lo justo podemos prescindir de las condiciones empíricas de la posesión” (Kant, 1994: pp.73-4)

En el momento de la adquisición originaria están mezclados distintos niveles de análisis: si por un lado la *aprehensión* de un objeto corresponde a la posesión fenoménica, a la posesión empírica, y por lo tanto no es objeto del derecho público, por el otro tenemos como un momento de la adquisición originaria a la *apropiación*, donde Kant intentaría dar el paso desde una fundamentación sensible, empírica, hacia una fundamentación inteligible, noumérica, alejando de este modo el fundamento de la propiedad del plano contingente, y elevándolo al ámbito jurídico, y por lo tanto perenne.¹

El concepto de posesión, por lo tanto, tiene significados diferentes: por un lado la posesión sensible (empírica), entendiéndose por ésta a la posesión física; y por el otro lado la posesión entendida como posesión inteligible, una posesión meramente jurídica del objeto.

El fundamento jurídico de la adquisición se encuentra en la noción de posesión común; a través del arbitrio individual no se puede obligar a alguien a abstenerse de la utilización de una cosa. Ello sólo puede suceder a partir del arbitrio unido de todos en una posesión común. Así la posesión común “contiene, a priori, el fundamento de posibilidad de una posesión privada.” La propiedad privada va a ser permitida a través de la posesión común innata del suelo y de la voluntad universal. De este modo es posible la primera posesión, pudiendo alguien oponerse con derecho a cualquier otro que intentara la utilización de un determinado objeto. La posesión común será posible gracias a la existencia de una comunidad originaria del suelo; ésta es una idea que tiene realidad práctico-jurídica, permitiendo la primera ocupación privada del suelo. Kant va a fundamentar la posesión a través del plano nou-

ménico, que por otra parte es independiente y fundante (a priori) de lo empírico, mediante la siguiente idea de la razón: la comunidad originaria.

Habría que distinguir en Kant entre el origen de la propiedad privada y su fundamento, pues si bien por un lado nuestro pensador considera la ocupación como una de las notas esenciales de la posesión -he aquí el elemento empírico de la adquisición- necesita de una dimensión nouménica como fundamento. La idea de una comunidad originaria poseedora de la tierra cumple esa función, ya que para Kant no existe justificación empírica. La escisión entre la posesión fenoménica y la posesión nouménica no logra, a nuestro juicio, resolverse, y se consagra de este modo la escisión existente entre el origen de la propiedad y su fundamento. Se podría trazar, por lo tanto, una analogía entre el origen y fundamento de la propiedad privada y el origen y fundamento de la doctrina del Estado. Si bien es cierto que el fundamento, tanto de la propiedad privada como del Estado será de carácter jurídico-formal, también es cierto que en ambos casos el origen último es la fuerza. Es la toma del poder la que legitima en definitiva a un determinado gobernante, y en el caso del derecho de propiedad, en última instancia, va a ser la ocupación física la que legitima la propiedad.

Através de lo dicho anteriormente llegamos al estado jurídico, ya que para tener algo como exterior es necesario que exista un estado jurídico, un estado civil en el que haya un poder público. Kant va a decir que el estado civil es el estado de una voluntad realmente unificada de un modo universal con vistas a legislar. Por lo tanto, sólo en conformidad con la idea de un estado civil con respecto a su establecimiento, pero antes que éste se efectivice, sólo *provisionalmente*, puede algo exterior ser adquirido originariamente. Pero la adquisición *perentoria* tiene lugar sólo en el estado civil. (Kant, 1994: p. 69-70) Para que la propiedad pueda ser garantizada es necesario que haya una legislación proveniente de la voluntad general y un poder coercitivo que la ejecute: debe existir un Estado.

Así como la adquisición, aún siendo provisoria, se funda en un postulado práctico-jurídico, un principio de derecho privado autoriza el ejercicio de la coerción para hacer que los hombres entren en el estado civil, garantizando la propiedad al transformarla en perentoria. Del derecho privado en el estado de naturaleza proviene el postulado del derecho público. Dada la inevitabilidad de la coexistencia, es necesario entrar en el estado jurídico. Es importante hacer una aclaración: la garantía de la propiedad no se da porque haya diferencia respecto de las leyes de lo mío y lo tuyo con relación al estado de naturaleza, sino porque en el estado civil hay un poder que garantiza la ejecución de las leyes racionales. El derecho de propiedad es, en la visión kantiana, un derecho natural que precede a la constitución del estado civil, la función de éste es su garantía. La institución del estado jurídico está, sin duda, en íntima relación con la garantía de la propiedad. Al demostrarse la posibilidad de la propiedad en el estado de naturaleza, se abre la posibilidad para salir de éste y entrar en el estado civil. (Terra, 1995)

Se plantea así el ámbito de actuación del Estado respecto de la propiedad privada: si bien el Soberano es el propietario supremo del suelo, ya que la propiedad de la idea de la unión civil fue lo que permitió la determinación de la propiedad al particular, el Soberano al mismo tiempo no posee ninguna propiedad en particular, y no tiene derecho a intervenir en las propiedades de los individuos. Al respecto Kant es muy claro: “El *derecho natural* en el estado de una constitución (...) no puede ser dañado por las leyes estatutarias de esta última (...); porque la constitución civil es únicamente el estado jurídico, por el que cada uno sólo asegura lo suyo, pero no se fija ni se le determina” (Kant, 1994: p.70). El Estado debe asegurar aquello que ya fue adquirido mediante el derecho natural. La única determinación del Estado respecto a la propiedad es tornarla perentoria. El Estado no debe procurar la felicidad de los ciudadanos, debe vigilarlos para que en la búsqueda individual de ésta sólo se usen medios compatibles con la libertad de los otros, incluyendo el uso que cada uno realice de su propiedad.

El concepto de libertad sólo puede ser entendido en el marco de la existencia de una constitución civil, ya que sin derecho no existe libertad, entendida ésta en términos políticos: “(...) el concepto de un derecho externo en general procede enteramente del concepto de libertad (...)”. Libertad y derecho son dos caras de la misma moneda, el concepto de libertad pensado por Kant es un concepto de libertad negativa. A diferencia de autores como Hegel y Marx, existe libertad porque existe coacción, hay libertad para hacer todo aquello que la ley no prohíbe.

El derecho es el fundamento de la noción de libertad externa. Permite la limitación de la libertad de cada uno para que haya concordancia con la libertad de todos. Así la garantía de la libertad de cada uno es dada por leyes coercitivas. La coacción es toda limitación de la libertad por parte de otro, de la cual resulta que la constitución civil es una relación de hombres libres que se hallan bajo leyes coactivas.

“Por lo tanto, el estado civil, considerado simplemente como estado jurídico, se funda en los siguientes principios *a priori*:

- 1) La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*.
- 2) La *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*.
- 3) La *independencia* de cada miembro de una *comunidad*, en cuanto *ciudadano*” (Kant, 1993: p. 27).

Estos principios *a priori* son los principios sobre los que debe establecerse un Estado para estar de acuerdo con los principios racionales puros del derecho humano externo en general.

Los hombres, en cuanto seres libres, tienen la posibilidad de escoger los medios mejores para alcanzar la felicidad en tanto ésta no atente contra la libertad de los demás. De esta forma nadie puede obligar a otro a ser feliz de cierta manera,

lo cual incluye al Estado. La condición civil debe proveer a todos los individuos la posibilidad, los medios, para la búsqueda individual de la felicidad. Dentro de esta libertad está incluida la libertad de utilización de la propiedad, ámbito de acción vedado al Estado: cada individuo puede hacer y deshacer a su gusto.

La libertad y la igualdad son condiciones necesarias para las relaciones jurídicas. Sin libertad e igualdad no se podrían realizar contratos entre las personas, pero esto no significa que la igualdad deba darse en todos los planos sociales. El concepto de igualdad es un concepto puramente jurídico que sólo se refiere a la relación del hombre con el Estado. El hombre es igual en tanto súbdito, pero esta igualdad formal es perfectamente compatible con desigualdades reales. “Esta igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa y de grado, en sus posesiones...” (Kant, 1993: p. 29).

Para nuestro filósofo hay más de un tipo de desigualdades que no hieren el principio de igualdad, porque ésta se sitúa en otro plano, en el plano jurídico, y los hombres “según el derecho (que como expresión de la voluntad general sólo puede ser único, y que concierne a la forma de lo jurídico, no a la materia o al objeto sobre el que tengo un derecho) son con todo, en cuanto súbditos, todos iguales entre sí ...” (Kant, 1993: p. 29).

El derecho regula la forma de las relaciones entre las personas, regula los requisitos del contrato en la sociedad burguesa, y no de un objeto o servicio que son materia de acuerdo. Es imprescindible la igualdad jurídica de las partes que establecen el contrato, no importando las desigualdades de posesiones.

Así el formalismo jurídico kantiano establece una tajante escisión entre el plano jurídico formal por un lado, donde debe reinar la igualdad ante el Estado, y el plano social, donde el Estado nada tiene que decir en la distribución de posesiones. Esta escisión entre ambos planos es una de las características centrales del pensamiento burgués.

La independencia y la autosuficiencia nos dicen respecto a un determinado tipo de ciudadano: el co-legislador, el ciudadano con derecho a participación en la elaboración de las leyes. Sostiene Kant que en lo tocante a la legislación todos son libres e iguales bajo leyes públicas ya existentes, pero no han de ser considerados iguales en lo que se refiere al derecho de dictar estas leyes. Algunos no están facultados para este derecho, a pesar de lo cual se hallan sometidos, como miembros de la comunidad, a la obediencia de las leyes, sólo que no como ciudadanos, sino como co-protegidos.

Es la ley pública, es decir el acto de una voluntad pública, la que determina para todos lo que está jurídicamente prohibido y permitido. De la voluntad pública debe proceder, en la óptica kantiana, todo derecho. Esta voluntad pública es la voluntad del pueblo, pues solamente contra sí mismo nadie puede cometer injusticia. La

libertad debe ser entendida con relación a la existencia del derecho, sin derecho no hay libertad en el formalismo juricista kantiano; el derecho es la objetivación de la voluntad pública, entendida ésta como voluntad del pueblo entero, por lo tanto al legislar todos deciden sobre todos, y cada uno decide sobre sí mismo. El acto de legislar es uno de los actos fundamentales del ejercicio de la libertad. Al hacerlo, cada uno legisla sobre sí mismo, y al obedecerse a sí mismo, cada uno es libre.

El problema central de la libertad en Kant se plantea en este punto porque no todos son legisladores, no cumpliéndose por ende uno de los requisitos fundamentales para ser libre, a saber, obedecerse a sí mismo. La definición de quién es ciudadano activo con facultades legislativas, y quién es ciudadano pasivo, o sea, quién participa sólo en la protección que resulta de ellas, es clara:

“Ahora bien: aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama *ciudadano* (*citoyen*, esto es, *ciudadano del Estado*, no ciudadano de la ciudad, *bourgeois*). La única cualidad exigida para ello, aparte de la cualidad *natural* (no ser niño ni mujer), es ésta: que uno *sea su propio señor* (*sui iuris*) y, por lo tanto, que tenga alguna *propiedad* (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga” (Kant, 1993: p. 34).

El requisito fundamental para que un ciudadano sea libre es la propiedad.² Sin adentrarnos en las críticas realizadas por autores como Hegel y Marx, que veremos más adelante, sobre la concepción de libertad implícita y explícita existente en las obras de Kant, podemos ver los límites del concepto de libertad desde la misma concepción kantiana. No todos los hombres son iguales, ni libres de la misma manera. Habría una suerte de doble ciudadanía: una para los propietarios, con pleno goce de derechos, y otra que debe ajustarse a la obediencia de leyes que no elaboró. Kant no deja lugar a dudas: el ciudadano pleno, el ciudadano activo, aquel que es co-legislador, es el ciudadano verdaderamente libre, porque obedece las leyes que él mismo dicta, es el propietario.

Libertad y Estado en el pensamiento hegeliano

La dialéctica del derecho es el despliegue de la idea de libertad que para recorrer dicho camino se va a materializar en distintas figuras. Al igual que Kant, para mentar el concepto de propiedad Hegel también parte del concepto de persona, pero dicho concepto posee una connotación totalmente diferente en tanto para este último “la persona” es pensada como entidad jurídica desde la mayor abstracción, o sea desde su mayor pobreza. En la *Filosofía del Derecho* podemos vislumbrar que el concepto de propiedad deberá pensarse en el ámbito de una exterioridad que es el resultado dialéctico de una subjetividad que logra actualizar su propia libertad dándose un contenido propio. En tal sentido nos parecen reveladores los párrafos 41 y 42:

“La persona, para existir como idea, debe darse una *esfera exterior para su libertad*. Por cuanto que la persona es la voluntad infinita en sí y para sí en esta primera todavía muy abstracta determinación, por eso lo diferente de ella, lo que puede constituir la esfera de su libertad, se determina al mismo tiempo como lo *inmediatamente distinto y separable* de ella. Lo inmediatamente distinto del espíritu libre es para éste y en sí lo *exterior* en general, una *cosa*, algo no libre, impersonal y a-jurídico.” (Hegel, 1993: §41 y 42)

Para Hegel la subjetividad de la persona alcanza objetividad, y por tanto libertad, sólo exteriorizándose, y esto no se puede dar más que a través de la propiedad, la cual se puede obtener por *apropiación corporal, por la elaboración, y por designación*. La elaboración es el medio correcto para la posesión de una cosa porque en el trabajo o labor se unen en sí lo subjetivo y lo objetivo; el hombre puede reflejar su acto de creación acabada, ya que es en el trabajo donde se concreta su objetivación porque, a diferencia de las bestias, como seres racionales tenemos la capacidad de *transformar* la naturaleza ³, la cual no se muestra como algo exterior sino que es asimilada para satisfacción de nuestras necesidades. Podemos arribar a la conclusión de que la propiedad es la exteriorización del individuo a través de la labor, y que la libertad sólo puede ser alcanzada intermedio de la propiedad.

Es interesante deslindar, en Hegel, el supuesto metafísico de la propiedad con relación a la voluntad del hecho contingente e incluso histórico de por qué alguien tiene propiedad:

“ Puesto que en la propiedad mi voluntad llega a ser objetiva para mí en cuanto voluntad personal, y por tanto como individual, ella adquiere de este modo el carácter de *propiedad privada*, y la propiedad colectiva, que según su naturaleza puede ser poseída separadamente, la determinación de una comunidad *disoluble en sí*, en la que abandonar mi parte es para sí cuestión de arbitrio” (Hegel, 1993: §46).

En este apartado se puede ver la crítica de Hegel a Kant con relación a la idea de una comunidad en sí disoluble como fundamento de la propiedad privada, dado que para Hegel ceder parte de la propiedad no tiene que ver con una dimensión ontológica, como se puede apreciar en la filosofía kantiana al recurrir al supuesto ontológico de una comunidad originaria, sino simplemente como un problema del mero arbitrio o de la contingencia.

Es relevante evidenciar los dos niveles del concepto de propiedad mentados por Hegel, puesto que respecto de la necesidad la propiedad aparece como un medio siempre que se coloque a ésta como lo primero, pero desde el punto de vista de la libertad la propiedad es esencialmente un fin en sí mismo, dado que para el pensador alemán ésta es la primera existencia de la libertad. La libertad implica necesariamente el proceso de objetivación y por tanto la imperiosa mediación de la propiedad, a través de la cual la subjetividad del individuo se aliena, para objetivarse.

“Respecto de la necesidad, en la medida en que ella se convierte en lo primero, el tener propiedad aparece como un medio; pero la verdadera posesión es que, desde el punto de vista de la libertad, la propiedad, en cuanto primera *existencia* de la libertad misma, es un fin esencial para sí” (Hegel, 1993: §45).

Veamos ahora lo que para nosotros son algunos de los aspectos liberales del pensamiento político hegeliano. Dijimos que la propiedad es la primera existencia de la libertad, entonces todo aquel que no sea propietario no es libre, o sea que no puede autodeterminarse. En este sentido, para el pensador germano, la propiedad, garantizada por el Derecho Abstracto, es inherente a la categoría de persona, ya que todo individuo para ser reconocido como persona, jurídicamente hablando, debe ser reconocido a su vez como propietario (Mizrahi, 1997).

“En relación con las cosas exteriores, lo *racional* es que yo posea propiedad; el ámbito de lo *particular* sin embargo los fines subjetivos, necesidades, el arbitrio, los talentos, circunstancias externas, etc. (§ 45) (...) de eso depende solamente la posesión como tal, pero este aspecto particular no es todavía en esta esfera de la personalidad abstracta idéntico con la libertad. *Qué y cuán* - *to* posea es por ende una contingencia jurídica” (Hegel, 1993: §49).

Se ve el carácter contradictorio del pensamiento de Hegel en tanto por un lado quedaría escindida la categoría de posesión al concepto de propiedad, pero por el otro nos advierte que una de las notas esenciales de la propiedad es justamente el concepto de posesión - como lo hemos visto con Kant. Tal contradicción es también paralela a la noción de trabajo, tal como lo advierte Marx en su crítica a Hegel, dado que para este último sólo la actividad del trabajo como función espiritual y formativa realiza la esencia humana, y en este punto Marx nos señala que el filósofo queda a mitad de camino, pues justamente no problematiza el carácter privado de la apropiación del producto del trabajo, como se da en el capitalismo. Pero veremos esto más adelante.

Vimos anteriormente que la propiedad constituye el primer momento de la dialéctica de la libertad, pero para Hegel el momento de mayor plenitud de la idea de libertad se da en el ámbito del Estado.

“ (...) Empero, el hecho de que el espíritu objetivo, contenido del derecho, no se entienda de nuevo sólo en su concepto subjetivo, y, por consiguiente, el hecho de que el hombre en sí y para sí no esté determinado a la esclavitud ni sea pensado de nuevo como un simple *deber ser*, esto se da sólo en el reconocimiento de que *la idea de libertad únicamente es verdadera como Estado*” (Hegel, 1993: nota al §57).

En la cita precedente podemos ver la diferencia entre el pensamiento de Kant y Hegel, ya que para este último, si bien la propiedad privada es la primera existencia de la libertad, ésta sólo puede concretarse plenamente en el ámbito del Estado. En tal sentido es claro que para Hegel la propiedad privada nunca puede ser

el fundamento del Estado, ya que existe un pasaje de la idea de libertad en la propiedad a través de una superación de la idea de libertad en el Estado.

El objetivo de haber tratado en parte la problemática de la propiedad fue dar cuenta de la primera existencia de la libertad. En la *Filosofía del Derecho* Hegel mostrará el tránsito de la propiedad a la noción de contrato, pero el abordaje de tal problemática nos desvía de la temática de la libertad. Recordemos que para Hegel, si bien la noción de contrato tiene su origen en el libre arbitrio, el mismo no puede ser fundamento de la libertad, que sólo alcanzará su máxima plenitud en la noción de Estado. En este punto podemos señalar la inversión hegeliana de la visión contractualista, pues esta corriente, en su versión más liberal (Kant y Locke), piensa el fundamento del Estado desde la legitimación de la propiedad privada, adquiriendo esta última un carácter natural, o dicho de otro modo, naturalizando el carácter de ella.

Para Hegel, en el ámbito de la familia, la libertad es un momento abstracto, ya que todavía los sujetos no han sido atravesados por la individualidad. En la sociedad civil la libertad es realizada como libertad negativa, en tanto la superación, es decir la recuperación del particular abstracto -en términos hegelianos la voluntad subjetiva y objetiva- sólo puede realizarse en el ámbito del Estado. Sólo así se entiende la afirmación de Hegel -en contraposición a ciertas lecturas- de que en el Estado el hombre alcanza no sólo su objetividad, sino que también asegura su propia subjetividad. Porque “la finalidad del Estado es la realización de la libertad”, entendiendo al Estado no como un mero instrumento donde se subsume el universal a las voluntades particulares, sino como la “*la realidad de la idea ética*” (Hegel: §257). Es en el Estado -universal concreto- donde se van a conservar y superar las contradicciones de la familia y de la sociedad civil.

Como vimos anteriormente, para Hegel el punto máximo de realización de la libertad es en el Estado, y en contraposición a ciertas visiones, que sostienen la anulación del individuo y sus derechos en el Estado, puede apreciarse con claridad cómo éstas son contrarias a una lectura atenta de Hegel.

“Ahora bien, eso esencial, la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal, es el orbe ético y, en su forma concreta, el Estado. Éste es la realidad en la cual el individuo tiene y goza su libertad; pero por cuanto sabe, cree y quiere lo universal (...) En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente. Pero esto no debe entenderse en el sentido de que la voluntad subjetiva del individuo se realice y goce de sí misma mediante la voluntad general, siendo ésta un medio para aquella. Ni tampoco es el Estado una reunión de hombres, en la que la libertad de los individuos tiene que estar limitada. Es concebir la libertad de un modo puramente negativo imaginarla como si los sujetos que viven juntos limitaran su libertad de tal forma que esa común limitación, esa recíproca molestia de todos, sólo dejara a cada uno un pequeño espacio en que poder moverse. Al contrario, el derecho, la morali-

dad y la eticidad son la única positiva realidad y satisfacción de la realidad. El capricho del individuo no es la libertad. La libertad que se limita es el albedrío referido a las necesidades particulares. Sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional” (Hegel, 1994: pp.100-1).

Podemos advertir en la filosofía hegeliana una idea positiva de la libertad porque se es libre en el Estado debido a la autodeterminación de los sujetos en él, en cuanto se piensan y se saben libres.

El gran problema de la filosofía política hegeliana es cómo superar el terreno de las escisiones: en tanto por un lado Hegel aspira a la bella unidad de la polis clásica, el problema de ésta es que no alberga dentro de sí el terreno de la contradicción, el momento de la particularidad. Por otro lado Hegel se da cuenta que el momento de la particularidad, axioma central del espíritu de la modernidad, tiene su fundamento ontológico en el devenir de la propia dialéctica de la historia. El desafío de la filosofía ético-política hegeliana es superar el atomismo de la sociedad civil sin anular los derechos individuales o la voluntad subjetiva, por eso el filósofo habla de la reconciliación de lo particular, voluntad subjetiva, con lo universal, voluntad objetiva.

La libertad se realiza en dos planos:

- 1) en el plano práctico porque el hombre es el hacedor de las leyes (no hay ley heterónoma);
- 2) en el ámbito del saber, hay una reflexión del actuar, el hombre en el Estado es auto-conciente, no alienado.

Para concluir podemos afirmar que el axioma hegeliano es que en el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente, siendo éste el terreno de la intersubjetividad, y no el del mero arbitrio individual.

Libertad y alienación en el pensamiento de Karl Marx

Pensar la problemática de la libertad desde la perspectiva teórica elaborada por Karl Marx es una tarea sin duda difícil, ya que nunca hubo de parte de nuestro pensador una sistematización del tema, en especial si lo comparamos con otras problemáticas. A pesar ello creemos que existe una importante cantidad de material de gran agudeza analítica en muchas de sus obras, que puede ayudarnos a pensar su concepción de la libertad humana. Centraremos nuestro análisis fundamentalmente en dos obras: “La cuestión judía” y los *Manuscritos de 1844*.

La antítesis central que formula Marx en *La cuestión judía* es el contraste entre la sociedad política –reino de la igualdad formal - como comunidad espiritual o celestial, y la sociedad civil –reino de la desigualdad real - como sociedad fragmentada en intereses privados. El momento de unidad o comunidad sólo puede ser abs-

tracto (el Estado) porque en la realidad, en la sociedad fragmentada, un interés común o general es imposible. Pero por otra parte, dado que el interés general resultante es de naturaleza formal y se consigue mediante la abstracción de la realidad, la base y contenido de esta sociedad política sigue siendo inevitablemente la sociedad civil con todas sus contradicciones. Por debajo de la sociedad abstracta (el Estado) siguen persistiendo la enajenación y la insociabilidad (Colletti, 1977).

El Estado político moderno es la coronación de la escisión de la sociedad burguesa: tanto el hombre como la sociedad viven existencias escindidas. Con la instauración del Estado moderno el hombre ha sido condenado no sólo en el pensamiento y en la consciencia, sino también en la realidad a una doble vida, “una celestial y otra terrenal”. Por un lado la vida se escinde en la comunidad política, vida pública, en la que se considera un ser colectivo, un igual, un ser formalmente libre; y por el otro una vida particular, privada, donde reina el ser egoísta, y se considera a los otros hombres como medios, degradándose a sí mismo y a los otros.

Sólo puede llegarse al resultado de que un hombre es igual a los otros si ignoramos las condiciones sociales en las cuales vive, si lo consideramos parte de una comunidad etérea. Obtenemos al ciudadano sólo si hacemos abstracción del bourgeois. La diferencia entre ambos, dice Marx en *La cuestión judía*, es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el individuo viviente y el ciudadano. Por otra parte, una vez que el burgués ha sido negado y se ha transformado en ciudadano, el proceso se invierte, va a ser la vida política la que se transforme en un medio cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa. En realidad “el Estado político se comporta respecto de la sociedad civil de un modo tan espiritualista como el cielo respecto a la tierra. Se halla con respecto a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión supera la limitación del mundo profano, es decir, reconociendo también de nuevo, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella” (Marx, 1958: p. 23). El idealismo político del Estado hipostasiado sólo sirve para asegurar y fijar el materialismo vulgar de la sociedad civil.

Esta escisión consagrada por la práctica política en la sociedad burguesa es lo que marca el límite de la emancipación política “(...) porque la emancipación política no es el modo llevado a fondo y exento de contradicciones de la emancipación humana. El límite de la emancipación política se manifiesta en el hecho de que el Estado pueda liberarse de un límite sin que el hombre se libere realmente de él, en que el Estado pueda ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre” (Marx, 1958: p. 22).

Mientras que para Hegel el ámbito estatal era el lugar de realización de la libertad humana, el lugar donde la libertad se hacía objetiva y se realizaba positivamente, para Marx el Estado, en tanto institucionalización de las relaciones sociales, va a ser un ámbito de alienación. No habría ninguna posibilidad de que el hombre realizara su libertad en el Estado.

La característica fundante de la sociedad burguesa es la apropiación, por parte de un sector de la población, de trabajo ajeno por intermediación de la propiedad privada. El Estado político actúa en última instancia como garante de la propiedad. El derecho fundamental que otorga el derecho humano de la libertad es el derecho humano de la propiedad privada “El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (a son gré), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres no la *realización*, sino por el contrario, la limitación de su *libertad*” (Marx, 1958: p.33).

La constitución política de un estado moderno es en realidad la “constitución de la propiedad privada”. Marx ve esta fórmula como el resumen de toda la lógica invertida de la sociedad moderna. Esto significa que lo universal, el llamado “interés general” de una comunidad representada en el Estado, no sólo no une a los hombres entre sí, sino que por el contrario legitima la desunión. En el nombre de un principio universal se consagra la propiedad privada (que no es justamente universal), o lo que es lo mismo, el derecho de los individuos de perseguir sus propios y exclusivos intereses, independientemente de, y en general contra, la propia sociedad. El Estado debe aparecer como lo que no es, debe aparecer como garante de la igualdad, mientras que su esencia es la garantía de la desigualdad. Esencia y apariencia están escindidas en la misma práctica social, el Estado aparece anulando políticamente la propiedad privada, cuando en realidad ésta es su fundamento.

Por lo tanto reina la paradoja: la voluntad general es invocada para conferir un valor absoluto al capricho individual; se invoca a la sociedad para convertir en sagrados e intangibles los intereses anti-sociales. La causa de la igualdad entre los hombres es defendida mientras que la causa de la desigualdad entre ellos (la propiedad privada) es reconocida como fundamental y absoluta, siendo legitimada por el Estado. Todo está cabeza abajo, como señala Marx: la inversión está primero en la realidad, en la práctica social, antes de que la filosofía la refleje (Colletti, 1977).

“La elevación *política* del hombre por encima de la religión comparte todos los inconvenientes y todas las ventajas de la elevación política, en general. El Estado como Estado anula, por ejemplo, la *propiedad privada*, el hombre declara la propiedad privada como *abolida de un modo político* cuando suprime el *censo de fortuna* para el derecho de sufragio (...)” (Marx, 1958: p. 22)

Las formas sociales que adquiere la sociedad burguesa hacen que se produzca una abolición política de la propiedad privada. A través de la escisión entre sociedad civil y sociedad política el hombre puede transformarse en un igual, jurídicamente hablando, a pesar de que exista la mayor desigualdad en el ámbito so-

cial. Sin embargo, la anulación política de la propiedad privada no sólo no destruye a ésta, sino que por el contrario la presupone. La sociedad capitalista es una sociedad profundamente escindida y alienada. Resultado y fundamento de esto es la separación entre público y privado cuyo mayor desarrollo teórico se encuentra en las formulaciones de Immanuel Kant, en particular en su texto *Teoría y Praxis*: la separación entre sociedad civil y Estado. La sociedad burguesa necesita realizar esta escisión por ser la única forma de legitimar al Estado en tanto representante de ciudadanos iguales entre sí y ante él, y al mismo tiempo legitimar la propiedad privada, legitimar el reino de la desigualdad civil, la cual a su vez es el fundamento del Estado capitalista. La libertad en una sociedad escindida de este tipo sólo puede remitirse a la libertad formal del ámbito jurídico.

Marx explicitará características fundantes de la sociedad burguesa al analizar a ésta como una sociedad alienada y escindida: “La propiedad privada ha llegado a ser el *sujeto* de la voluntad y la voluntad no es más que el *predicado* de la propiedad privada” (Marx, 1968: p. 123). Esto expresa la dominación real de la propiedad privada sobre la sociedad moderna. La propiedad puede ser una manifestación, un atributo del hombre, pero se convierte en el sujeto; el hombre puede ser sujeto real, pero se convierte en propiedad de la propiedad privada. Aquí encontramos la inversión sujeto-predicado, y simultáneamente la formulación con la cual Marx empieza a delinear el fenómeno del *fetichismo o alienación*, que desarrollará mejor en los *Manuscritos*. El lado social de los seres humanos aparece como una característica o propiedad de las cosas. Por otra parte, las cosas aparecen dotadas con atributos sociales o humanos. Este es el embrión del argumento que Marx desarrollará más tarde en *El Capital* al hablar del fetichismo de la mercancía.

Podemos ver a la *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel* como la obra que conecta la visión de Marx sobre la dialéctica hegeliana con los últimos análisis del Estado moderno y su fundamento, la propiedad privada. A través de las obras analizadas se observa un desplazamiento a lo largo de una línea de pensamiento crítico que va desde la reflexión de la lógica filosófica hasta su crítica de la forma y contenido de la sociedad burguesa. Su discusión comienza con la inversión sujeto-predicado en la lógica de Hegel, su análisis de la enajenación y la alienación, para concluir con su crítica del fetichismo de la mercancía y el capital. Podemos ver una profundización de la misma problemática. En los *Manuscritos* encontramos una de las críticas más profundas y más radicales a las características del régimen de producción capitalista, y al mismo tiempo, en particular en el capítulo sobre “El trabajo enajenado”, es posible rastrear la relación entre libertad y trabajo, y por lo tanto su relación con la propiedad privada.

“Todas las consecuencias se encuentran en esta determinación: el obrero está, con respecto al *producto de su trabajo*, en la misma relación que está con respecto a un objeto *extraño*. Porque es evidente por hipótesis: cuanto más se exterioriza el obrero en su trabajo, más poderoso se vuelve el mundo extra-

ño, objetivo, que crea frente a él; cuanto más se empobrece a sí mismo el obrero, más pobre se vuelve su mundo interior, menos posee como cosa propia (...) El obrero pone su vida en el objeto, pero ésta ya no le pertenece; pertenece al objeto” (Marx, 1968b: p. 110).

Vemos el proceso de alienación del trabajador en el proceso de trabajo. La alienación no sólo significa que el trabajo de éste se convierte en objeto, sino que además el trabajo existe extraño a él, se convierte en un poder autónomo frente al trabajador, un poder que le es hostil.

En el análisis del trabajo alienado está implícita la idea de libertad que Marx sustenta. Para nuestro pensador, un hombre libre o una sociedad libre son un hombre o una sociedad no alienados. El hombre libre -y aquí se encuentra lejos de una concepción negativa de libertad, como en la visión kantiana- es el hombre que a través de la mediación del trabajo, vista ésta como su actividad vital, se transforma en ser genérico, en Hombre, en individuo verdaderamente libre.

Marx afirma que el hombre es un ser genérico: con ello quiere decir que el hombre se remonta por encima de su individualidad subjetiva, que reconoce en sí lo universal objetivo y que se supera como ser finito. Dicho de otro modo, el hombre como individuo es el representante del Hombre –con mayúscula. Al comportarse frente a sí mismo como frente al actual género viviente, se comporta frente a sí mismo como frente a un ser universal, y -esto es de importancia fundamental- por lo tanto como un ser libre.

La universalidad del hombre, esta vivencia en cuanto ser libre, se pone de manifiesto en la relación que éste establece, a través de la mediación del trabajo, por un lado con la naturaleza y por otro con el hombre mismo. “El hombre vive de la naturaleza: significa que la naturaleza es su cuerpo, con el que debe mantener un proceso constante para no morir” (Marx, 1968b: p. 115). La vida física e intelectual del hombre está indisolublemente ligada a la naturaleza, lo cual para Marx no quiere decir otra cosa: que la naturaleza está indisolublemente ligada a sí misma, porque el hombre es una parte de la naturaleza. ⁴ El trabajo alienado rompe este equilibrio hombre-naturaleza, y su propia función vital, el trabajo, vuelve al *género* extraño al hombre, haciendo de la vida genérica el simple medio de la vida individual.

El individuo se transforma en hombre libre mediante la objetivación de su naturaleza humana en un objeto a través del trabajo, transformándose en ser universal, en ser genérico, en representante de la especie humana por su intermediación. El trabajo –nos referimos en este caso al trabajo no-alienado - es la actividad vital del hombre; la vida productiva es la vida genérica, es “vida engendrando vida”. El filósofo de Tréveris veía que el modo de actividad vital contenía el carácter de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, no alienada, es el carácter genérico del hombre. Es la actividad vital *consciente* la

que distingue la actividad vital del hombre y del animal. Precisamente por eso es un ser genérico; y también por esta razón, por su conciencia, su actividad es *actividad libre*. Pero las características de la sociedad burguesa, en tanto sociedad alienada, trastornan la relación de tal manera que el hombre, debido a que es un ser consciente, “no hace precisamente de su actividad vital, de su *esencia*, nada más que un medio de su *existencia*”.

Por medio de la producción de un mundo objetivo, nos dice Marx, el hombre se experimenta como ser genérico consciente: como ser que se comporta con respecto al género, con respecto a su propio ser, con respecto a sí mismo, como ser genérico. El hombre no necesita producir sólo por imperio de la necesidad física; el hombre produce de un modo universal, aún liberado de la necesidad física. En realidad el hombre sólo produce, en verdad, cuando está liberado de la necesidad; y el hombre es libre cuando produce librado de la necesidad. La conexión entre trabajo no alienado y libertad es clara, y veremos también cuál es la relación entre alienación y propiedad privada.

“Precisamente en el hecho de elaborar el mundo objetivo es donde el hombre comienza, pues, a experimentarse en realidad como *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Gracias a esta producción, la naturaleza aparece como *su obra*, y su realidad. El objeto del trabajo es, pues, *la objetivación de la vida genérica del hombre* (...) Por consiguiente, al arrancarle al hombre el objeto de su producción, el trabajo alienado le arranca a la vez su *vida genérica*, su verdadera objetividad genérica, y transforma la ventaja que el hombre posee sobre el animal en la desventaja de que su cuerpo inorgánico –la naturaleza– le es robado” (Marx, 1968b: pp. 117-8).

La propiedad privada, característica fundante de la sociedad burguesa, es la conexión con el trabajo alienado, es la existencia de ésta la que transforma al trabajo humano, de medio de liberación del hombre, en medio de su esclavitud. La propiedad privada, máxima expresión de la sociedad burguesa escindida y alienada, transforma al hombre en un ser alienado mediante su propio trabajo.

“La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la necesaria consecuencia del *trabajo alienado*, de la relación exterior del obrero con la naturaleza y consigo mismo. La *propiedad privada* deriva, pues, del análisis del concepto de *trabajo alienado*, es decir, de *hombre alienado*, de trabajo que se ha vuelto extraño, de vida que se ha vuelto extraña, de hombre *que se ha vuelto extraño* (...) por una parte la propiedad privada es el *producto* del trabajo alienado, y, por otra, es el *medio* por el cual el trabajo se aliena; es la *realización de esta alienación*” (Marx, 1968b: p.121).

La propiedad privada es el resultado culminante de este proceso de alienación del trabajo. Por un lado la propiedad privada es el producto del trabajo alienado, y por otro es el medio por el cual el trabajo se aliena. Una de las consecuen-

cias más importantes de este proceso de extrañamiento del hombre respecto al producto de su trabajo es que al mismo tiempo “*el hombre se vuelve extraño al hombre*”, o dicho en otras palabras, cuando el hombre se encuentra frente a sí mismo es *otro* quien lo enfrenta. El hombre, al volverse extraño al hombre mismo, también se vuelve extraño a la misma esencia humana, no pudiendo transformarse en un ser genérico, es decir en un hombre libre.

Creemos que la noción de libertad en Marx está fuertemente relacionada con la realización de la esencia humana a través de la mediación del trabajo por un lado, y por otro con la existencia de una comunidad no-alienada donde el hombre pueda reconocer su universalidad y transformarse en un ser libre.

El eje del presente trabajo consistió en recuperar el pensamiento de Marx con relación a la problemática de la libertad, e intentar recuperar la vitalidad de una reflexión radical y libertaria. La filosofía de Marx es una filosofía crítica. Es una crítica imbuida de utopía en el hombre, en su capacidad de liberarse y realizar sus potencialidades. Para Marx la superación de la sociedad alienada tiene que ver con la construcción del socialismo, entendiendo por socialismo una sociedad libre. Para nuestro pensador el socialismo era la emancipación del hombre, y la emancipación del hombre no es otra cosa que su autorrealización: la reconciliación del hombre con la naturaleza, y por lo tanto la reconciliación del hombre con el hombre mismo. El fin del socialismo es el desarrollo de la personalidad individual; el fin del socialismo es el hombre verdaderamente libre. Queremos concluir con una frase de Marx donde recupera la utopía socialista:

“el comunismo es la abolición *positiva de la propiedad privada*, de la *autoalienación humana* y, por lo tanto, la *apropiación* real de la naturaleza humana a través del hombre y para el hombre. Es, pues, la vuelta del hombre mismo como ser *social*, es decir, realmente humano, una vuelta completa y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo anterior. El comunismo, (...) es la resolución *definitiva* del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre libertad y necesidad, entre el individuo y la especie” (Marx, 1968b: p.137).

Bibliografía

- Colletti, Lucio 1977 (1974) "Introducción a los primeros escritos de Marx" en Lucio Colletti *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía* (Barcelona: Anagrama).
- Fromm Erich 1964 *Marx y su concepto del hombre* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Hegel, G. W. F 1993 *Fundamentos de la filosofía del derecho* (Madrid: Libertarias/Prodhufi).
- Hegel, G. W. F 1994 *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Barcelona: Altaya).
- Hippolite, Jean 1970 *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel* (Buenos Aires: Ediciones Calden).
- Kersting, Wolfgang (1998) "Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy" en Paul Guyer (comp.) *The Cambridge companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kant, Immanuel 1993 *Teoría y Práctica* (Madrid: Tecnos).
- Kant, Immanuel 1994 (1797) *La metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos).
- Mizrahi, Esteban 1997 "Derecho de propiedad y justicia distributiva en Hegel" en Mizrahi, Esteban y Costa Margarita (comps.) *Teorías filosóficas de la propiedad* (Buenos Aires: Oficina de publicaciones del CBC).
- Marx, Karl 1958 "Sobre la cuestión judía" en *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (México: Grijalbo).
- Marx, Karl 1968a *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel* (Buenos Aires: Ediciones Nuevas).
- Marx, Karl 1968b *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía* (Buenos Aires: Arandú).
- Terra, Ricardo R. 1995 *A política tensa. Idéa e realidade na filosofia da história de Kant* (San Pablo: Iluminuras).

Notas

1. Creemos que para entender mejor la complejidad de la propuesta analítica kantiana son necesarias algunas aclaraciones. En el tema de la posesión es necesario distinguir, siguiendo a Kant, entre: "...tenga que presuponerse como posible una *posesión inteligible (possessio noumenon)*, si es que debe haber un mío o tuyo exterior; la posesión empírica (tenencia) es entonces sólo posesión en el *fenómeno (possessio phaenomenon)*, aún cuando el objeto que poseo no sea considerado aquí" (Kant, 1994: p. 60).
2. Es necesario aclarar que la concepción de propietario a la cual Kant hace referencia en este pasaje es amplia, ya que no sólo se incluye a los propietarios del suelo. La concepción de propietario se hará extensible a "los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga sólo por *venta* de lo que es *suyo*". Sin adentrarnos demasiado en este punto, podemos decir que para Kant el propietario es aquel que no esté al servicio.
3. Veremos que la concepción de Marx respecto al trabajo como objetivación de la naturaleza humana, es muy parecida a elaborada por Hegel.
4. Esta visión de Marx respecto a la naturaleza parece disipar algunas críticas que han pretendido mostrarlo como un pensador que veía a la naturaleza como un medio para el hombre.

Espacio público y cambio social *Pensar desde Tocqueville*

⇐ Edgardo García*

U n conñado Carlos Marx evaluaba que las armas forjadas por la burguesía en ascenso contra la aristocracia dominante, prontamente se transformarían en sus mortales enemigas en manos del proletariado (Marx, 1985: p. 150). Entre esas versátiles herramientas se encontraban varios de los derechos y libertades proclamados por los revolucionarios estadounidenses y franceses en la Declaración de Derechos de Virginia de 1776 y en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, cuyo artículo 11 proclamaba específicamente: “La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciados del hombre: todo ciudadano puede, por tanto, hablar, escribir e imprimir libremente, salvo la responsabilidad que el abuso de esta libertad produzca en los casos determinados por la ley” (Monzón, 1996: pp. 58-9). Este derecho a la libertad de expresión es el que dará sustento a la constitución de la esfera de la opinión pública, sobre el cual discurrirá el presente trabajo.

A mediados del siglo XIX aún persistía la idea de un espacio, el de la opinión pública, que se constituía en el libre intercambio de opiniones racionales, razonamientos abiertos, información y crítica, que constituían instrumentos de afirmación pública en cuestiones políticas (Price, 1994: p. 23). Esta concepción del

* Licenciado en Ciencia Política (FSOC—UBA) y maestrando en Relaciones Internacionales (FLACSO) y en Comunicación Institucional (UCES). Docente de la materia *Teoría Política y Social Moderna* (FSOC—UBA).

espacio público ha sido sometida a numerosas críticas, entre las cuales la de Tocqueville se destaca por ser una de las más tempranas. A pesar de ello, aún hoy sigue constituyendo el punto de referencia del sentido común, cada vez que ésta aborda la cuestión de la opinión pública y su espacio de expresión.

Hasta cierto punto la presuposición marxista comulgaba con esta noción de la opinión racional, y entendía asimismo el espacio de la opinión pública como un mercado más, en el cual, en lugar de productos y servicios, eran las ideas las que competían en libre concurrencia. En la medida en que toda institución cobraba el carácter de idea, cada una se sometía a debate y su verdadero carácter quedaba expuesto (Marx, 1985: p. 151; y Berman, 1988: pp. 109-16). No importaba si la institución era el gobierno, la educación, la propiedad o la relación salarial. Que estas dos últimas fueran sometidas a crítica constituía la esperanza del oriundo de Tréveris, así como el terror de la burguesía, tal como lo señalara en “El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte” (Marx, 1985: p. 151). La burguesía no alcanzaba a convertirse en clase dominante que ya tenía al proletariado sobre sus pasos, dispuesto a arrebatarle su dominación.

Merced a su ingreso en el espacio público el proletariado pudo apelar a las armas de la publicidad (en su sentido amplio), y revelar, como destacara Marx, que la opinión pública carece de su supuesto carácter universal y general en la medida en que la propia sociedad capitalista se encuentra escindida en clases sociales, por lo que existen tantas opiniones públicas como clases. Asimismo, esa supuesta opinión pública no es más que la opinión del público raciocinante, que no es otro que el compuesto por aquellos que ocupan los roles de poder político y económico de esa sociedad, lo que hace de dicha opinión pública “general” una opinión pública “de la clase dominante”(Marx-Engels, 1987: p. 50).

La creencia en la libre confrontación de opiniones como mecanismo de acceso a la verdad se asienta en el concepto de opinión como expresión racional cognitiva, resultado de un razonamiento crítico. Dicha confrontación tenía lugar en el marco de un espacio público que, como señalara Habermas en su conocido estudio (Habermas, 1994), es generado por el ascenso burgués y la emergencia del capitalismo, y se plasma en los *pubs* y cafés de Inglaterra, los salones de París y las sociedades de tertulia de Alemania (Habermas, 1994: pp. 106-109). Un ámbito que, habiendo sido el espacio de una legitimación alternativa respecto a la del Estado absolutista (y por ende herramienta del ascenso burgués), podía trastocarse en arma poderosa de un proletariado que, al calor de la “primavera de los pueblos”, buscaba incorporarse a la ciudadela política burguesa en un derrotero plagado de efímeras victorias y catastróficas derrotas.

Consideramos que el rol adjudicado por Marx a la esfera de la opinión pública en el marco del cambio social debe ser calibrado a partir de un recorrido del pensamiento tocquevilleano. A tal efecto, intentaremos exponer las deficiencias y potencialidades del espacio social democrático, tal como es definido por

Tocqueville, en orden a la preservación de la libertad y la construcción del cambio político y social. En primer lugar abordaremos brevemente la definición de opinión pública, así como sus acepciones más comunes y relevantes desde el punto de vista de un análisis político. En segundo término desarrollaremos la concepción tocquevilleana de la opinión pública y sus efectos, para luego dar lugar a los principios de autoridad que se ponen en juego en esta opinión de la mayoría. Una vez tratado el problema de la opinión pública, estudiaremos dos instituciones clave para las esperanzas tocquevilleanas de escapar de la tiranía democrática: prensa y asociaciones, pilares de un espacio público capaz de sostener las libertades y derechos de los ciudadanos, así como, según nuestra visión, de fortalecer las condiciones de una transformación social. Por último, plantearemos aquellos que a nuestro entender constituyen los mayores obstáculos para la generación y conservación del espacio público y las virtudes ciudadanas. Obstáculos que, sumados a la opinión pública mayoritaria, podrían considerarse inexpugnables: la pasión por el bienestar material y sus efectos, y la generalización de esa cultura de clase media.

Control del individuo, sustento del gobierno y fundamento de la ley

Definir el concepto de opinión pública es una tarea por demás trabajosa en virtud de las numerosas definiciones que pueden encontrarse (Monzón, 1996; Noelle-Neumann, 1995). Sin embargo, no podemos dejar de rescatar algunas de las acepciones más comunes, aún teniendo en cuenta que todas ellas son precarias y provisionales. A efectos del presente trabajo debemos aclarar cada uno de los términos. En el caso del concepto de *opinión* éste incluye dos acepciones básicas, ambas útiles para el análisis del aporte tocquevilleano: a) como juicio racional-cognitivo; b) como equivalente a costumbres, moral y maneras. En lo que se refiere al concepto de *público*, nos limitaremos a la acepción que entiende la cosa pública como algo de acceso común, que remite a cuestiones de interés general, y específicamente a aquellos asuntos relativos a Gobierno y Estado (Price, 1994: pp.19-21). De la reunión de ambos conceptos bien podemos derivar una acepción de opinión pública que la define como un mecanismo que facilita el acceso a ciertas verdades en el ámbito de lo público a partir del juicio de personas privadas (Monzón, 1996: p. 54).

En su versión moderna, la mayoría de los autores adjudica la paternidad de la expresión a Jean-Jacques Rousseau, quien en carta a Anelot, ministro de asuntos exteriores, el 2 de mayo de 1744, la utilizará definiéndola en términos de “tribunal de cuya desaprobación hubiera uno de protegerse” (Noelle-Neumann, 1995: pp. 111-2).

Un concepto de opinión pública que, si bien está asociado a la acepción en términos de moral y costumbres, también extiende su esfera de influencia al campo político en la medida en que el gobierno también debe responder ante dicho tribunal. Esto otorga sustento a la concepción del gobierno apoyado en la opinión, ya que si bien los hombres pueden otorgar su fuerza para establecer un gobierno común, no menos cierto es que conservan el uso de su razón individual para evaluar la marcha de la cosa pública.

Esa concepción del gobierno basado en la opinión pública habrá de obtener su popularidad de la mano del ministro de Luis XIV, Necker, en el último cuarto del siglo XVIII. En efecto, fue éste quien, al publicar las cuentas públicas, planteó la necesidad de publicitar las actividades gubernamentales y justificó tal posición en la dependencia de las finanzas del reino respecto de la opinión de los acreedores (Habermas, 1994: p. 105-106; Price, 1994: p. 26). Como puede observarse, hacer buena letra para obtener el *investment grade* es una práctica con más de doscientos años.

Resulta importante destacar una tercera forma de evaluar la opinión pública, que también pertenece a Rousseau. Como se recordará, el ginebrino asocia la opinión pública a su expresión en la tradición y las costumbres, que en su enumeración de los tipos de leyes existentes en la República configuran las más importantes, ya que sobre ellas se asientan las restantes.

“A estas tres clases de leyes se une una cuarta, la más importante de todas; que no se graba ni sobre el mármol ni sobre el bronce, sino en los corazones de los ciudadanos; que forma la verdadera constitución del Estado;... Hablo de las costumbres, de los usos, y sobre todo de la opinión; ... parte de que el gran Legislador se ocupa en secreto...” (Rousseau, 1998: p. 79).

La voluntad general, cristalizada en la ley, sería la consolidación de la propia opinión pública, en la medida en que ésta es sondeada por el Legislador al momento de evaluar al pueblo sobre el cual habrá de legislar.

Opinión pública, poder que mata

Se ha señalado hasta el hartazgo la virtud del abordaje tocquevilleano, que presupone el imprescindible análisis de la constitución material, o estado social, para pasar luego al estudio de su constitución formal (Negri, 1994: pp. 224-5; y Zetterbaum, 1996). Basta leer el capítulo IX de la 2da parte del Tomo I (Tocqueville, 1985: Tomo I, pp. 260-300) para reconocer esta saludable afirmación. Y si ello no alcanza, los atribulados ciudadanos argentinos (si es que cabe tal concepto) podrían efectuar el ejercicio que en dichas páginas nos plantea Tocqueville para encontrar allí una parte, que no nos atreveríamos a valorar, de nuestros males históricos.

En dichos párrafos Tocqueville evalúa los factores constitucionales y legislativos: luego se desplaza por los factores geográficos, y concluye finalmente, que ni unos ni otros explican lo que hoy denominaríamos “ventaja comparativa” de los Estados Unidos sobre las ex colonias españolas de América del Sur. Sólo en las costumbres hallaríamos esa ventaja, ese factor desequilibrante. Y, en estos párrafos, es el eco de Rousseau el que vuelve a envolvernos (Rousseau, 1998: pp. 68-76).

Pero esa ventaja comparativa, constituida por las instituciones libres, la profusión de asociaciones civiles y políticas y el ejercicio de los derechos políticos en todos los ámbitos de la sociedad, libra una batalla cotidiana contra los efectos negativos del avance arrollador e irresistible de la igualdad. Una igualdad de condiciones que puede llevarnos a la libertad o desplomarnos en la tiranía.

“Nos queda por saber si tendremos una República agitada o una República tranquila, una República regular o una República irregular, una República pacífica o una República belicosa, una República liberal, o una República opresiva, una República que amenace los derechos sagrados de la propiedad y de la familia, o una República que los reconozca y consagre, ... Según lo que tengamos, la libertad democrática o la tiranía democrática, el destino del mundo será diferente” (Tocqueville, 1985: Tomo I, p. 8).

No nos preocupa aquí encontrar fórmulas que garanticen la persistencia de mecanismos aristocráticos bajo las nuevas condiciones de igualdad, tal como pretendiera Tocqueville, sino reflexionar acerca del valor de algunos de ellos para el fortalecimiento de la ciudadanía en nuestro fin de siglo. Reflexión aún más pertinente si se trata del contexto argentino, toda vez que una mirada a las últimas décadas revela su profunda degradación. Degradación que, a diferencia de la planteada por Tocqueville, está asociada parcialmente a la creciente desigualdad social. Hechas estas breves acotaciones, nos abocaremos al tratamiento que Tocqueville realiza de la opinión pública y sus efectos.

Necesariamente debe partirse de la noción de soberanía del pueblo tal como es definida en el capítulo IV de la 1ra parte del Tomo I de “La Democracia en América”: un poder omnímodo que el pueblo posee aún sobre las instituciones, y que permite que la mayoría, a través de sus opiniones, prejuicios y pasiones, se imponga sin obstáculos.

“Allí la sociedad actúa por sí misma y sobre sí misma, no hay poder fuera de su seno... El pueblo reina sobre el mundo político americano como Dios sobre el universo. Él es la causa y el fin de todas las cosas; todo sale de él y todo se incorpora de nuevo a él” (Tocqueville, 1985: Tomo I, pp. 56-7).

Es importante destacar que las formas en que se expresa esta mayoría se alejan radicalmente de las manifestaciones cognitivo-rationales que señaláramos más arriba. Por el contrario, estas opiniones son producto de un pueblo que siente

más de lo que razona, y esa misma pasión, que suele ser momentánea, lo aleja de los designios permanentes, sacrificados en su altar.

“La tendencia que impele a la democracia a obedecer, en política, al sentimiento más que a la razón, y a abandonar un designio largo tiempo madurado, por satisfacer una pasión momentánea...” (Tocqueville, 1985: Tomo I, p. 216).

Esta opinión pública conforma una suerte de religión, cuyo profeta es la mayoría (Tocqueville, 1985: Tomo II, p.16). Religión que, como cualquier otra, actúa como una fuerza moral que traza un cerco sobre el pensamiento, ejerciendo una suerte de violencia intelectual.

“En América la mayoría traza un cerco formidable alrededor del pensamiento.” “Cadenas y verdugos eran los burdos instrumentos que empleaba antaño la tiranía,... los príncipes habían, por así decirlo, materializado la violencia; las repúblicas democráticas de hoy la han hecho tan intelectual como la voluntad humana a la que pretenden sojuzgar ... deja el cuerpo y va derecho al alma” (Tocqueville, 1985: Tomo I, pp. 240-1).

Aquí está claramente definida la relevancia de la noción de opinión pública en Tocqueville. La opinión es uno de los dos poderes centrales de los que goza la mayoría para ejercer su omnipotencia y facilitar lo que el autor define como “vicios democráticos”: inestabilidad legislativa y administrativa.

Este poder cristaliza en lo que Elizabeth Noelle-Neumann, siguiendo a Tocqueville, define como “espiral de silencio”: la capacidad de la opinión pública de condenar al silencio a aquél que no coincide con la opinión que supuestamente sostiene una mayoría.

“Cuando os acerquéis a vuestros semejantes, huirán de vosotros como de un ser impuro, e incluso los que creen en vuestra inocencia os abandonarán, para que no se huya asimismo de ellos” (Tocqueville, 1985: Tomo I, p. 241).

De las autoridades en materia de opinión

Pero, ¿cuál es el sustento social de esta omnipotencia, de este poder que mata socialmente? Tocqueville, una vez más, lo atribuye a la igualdad de condiciones. La uniformidad de los ciudadanos conduce a la inexistencia de notables, personalidades o autoridades fuera de lo común (lo que en el lenguaje tocquevilleano debe asociarse inmediatamente al concepto de aristócratas) que puedan establecer lo que hoy denominaríamos “corrientes de opinión”. No hay líderes de opinión. Si no hay criterios cualitativos de distinción o si se los rechaza porque se reniega de los privilegios, entonces sólo nos resta apelar a los criterios cuantitativos. Si no hay grandes hombres, puede haber mayorías. Si la mayoría manifi-

esta una opinión, y todos somos miembros de esa multitud de hombres iguales, es lógico que confiemos en el pronunciamiento, en la opinión de la mayoría, y dejemos que guíe nuestra razón individual.

“No sólo la opinión común es el único maestro que le queda a la razón individual en los pueblos democráticos, sino que en ellos dicha opinión es infinitamente más poderosa que en los otros pueblos. En épocas de igualdad ningún hombre se fía en otro, a causa de su equivalencia, pero esta misma equivalencia les da una confianza casi ilimitada en el juicio público, ya que no les parece verosímil que siendo todos de igual discernimiento, la verdad no se encuentre del lado de la mayoría” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 15).

Esta razón individual no solamente parte de la premisa de desconfiar de las autoridades indiscutidas, sino que también se pretende fuente de verdad en todo campo del conocimiento, pues nada puede superar los límites de la inteligencia individual (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 10).

Pero esta razón individual, engarzada a tales imperativos, dispuesta a evaluar cada asunto por sí misma, encuentra rápidamente obstáculos que el propio Tocqueville se ocupa de señalar. En primer lugar es objetivamente imposible considerar cada cuestión para formarse un juicio propio, lo que conduce a los hombres a aceptar ideas dadas que provienen de terceros.

“Si el hombre tuviera forzosamente que probarse a sí mismo todas las verdades de la vida cotidiana no acabaría nunca; ...como carece de tiempo y de facultades ... no puede sino dar por cierto gran cantidad de hechos y opiniones que no ha tenido ocasión ni capacidad para examinar y verificar personalmente, pero que expusieron otros más hábiles o adoptó la multitud” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p.14).

En segundo término, la propia igualdad de condiciones conduce a ideas análogas.

“Las opiniones básicas de los hombres se van haciendo semejantes a medida que las condiciones se van nivelando. Tal me parece ser el hecho general y permanente; el resto es singular y pasajero” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 220).

En tercer lugar, la muy norteamericana afición al bienestar, y las labores necesarias para obtenerlo, los ocupan tanto que les impiden pensar y entusiasmarse con las ideas.

“La vida transcurre entre el movimiento y el ruido, y los hombres tanto se ocupan en su “hacer”, que no tienen tiempo para pensar ... el ardor que ponen en sus negocios les impide entusiasmarse con las ideas” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 221).

Asimismo, ese ardor por los negocios recorta el tiempo libre necesario para que el pueblo pueda elevarse por encima de cierto nivel cultural, lo que en la lectura tocquevilleana constituye una condición necesaria para que pueda evaluar los medios necesarios para obtener sus fines (Tocqueville, 1985: Tomo I, pp. 185-186).

Por último, la igualdad no sólo los conduce a la uniformidad de ideas, sino que también genera dos efectos adicionales: suscita menos pensamiento, y en última instancia puede llevar al hombre a no pensar por sí mismo.

“Y veo cómo, bajo el imperio de ciertas leyes, la democracia extinguiría la libertad intelectual que el mismo estado social democrático favorece, de suerte que ... el espíritu humano se encadenaría estrechamente a la voluntad general de la mayoría” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p.16).

Tal es el peso de la opinión mayoritaria sobre el individuo, que no sólo tiene la capacidad de convertirlo en un paria sumido en el silencio, sino también en un ser obligado a dudar de sí mismo y de sus propios derechos cuando su opinión es atacada por la mayoría.

“No percibiendo nada que le eleve ni distinga de los otros, desconfía de sí mismo cuando le atacan; no sólo duda de sus fuerzas, sino que llega a dudar de su derecho, (...) la mayoría no tiene necesidad de obligarle, le convence” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 222).

Tras la glorificación de la razón individual, tan común al pensamiento liberal clásico, emerge aquí una percepción más refinada y concreta, señalando los límites y obstáculos de aquélla. ¿Cómo evaluaremos hoy, a la luz de este aporte tocquevilleano, el sentido de las encuestas de opinión y su creciente legitimidad? ¿Cómo juzgaríamos la influencia de los medios de comunicación sobre estas opiniones? ¿Cómo lo haría Tocqueville, para quien la prensa de su tiempo impedía más males que los bienes que generaba, pero que lo hacía en un contexto en el cual la imposibilidad de convertirlos en fuente de ganancia los tornaba factores de escaso poder?

“La amo (a la libertad de prensa) por la consideración de los males que impide mucho más que por los bienes que aporta” (Tocqueville, 1985: Tomo I, p. 169).

Prensa y asociaciones

Las preguntas que cerraban el apartado anterior no son ociosas, toda vez que el presente rol de los medios de comunicación goza de una legitimidad pocas veces vista y, además, terriblemente magnificada (Muraro, 1998: pp. 89 y ss.; y Ramonet, 1998).

En el caso particular de nuestro país, esta legitimidad es explicada, por los propios medios y por los analistas más conspicuos, a partir de la constatación que la ciudadanía efectúa de que los medios son la única garantía frente a la degradación del sistema institucional. En definitiva, esta explicación, que ya es lugar común y por lo tanto endeble, no hace más que reiterar lo que el propio Tocqueville señalara al referirse a las bondades de la prensa: ésta es la única garantía de libertad y seguridad cuando el poder viola la ley y nadie puede recurrir a la justicia. Sería justo señalar, también, que la analogía podría ser completa si los medios de comunicación hubieran efectivamente sido dicha garantía cuando en la Argentina la libertad, la seguridad y la vida corrían peligro ante un poder que no solamente violaba la ley. Más allá de la apreciación, la libertad de prensa sigue siendo para nuestro autor, y para nuestros comunicadores, una garantía para el Estado de Derecho liberal. Pero no sólo eso.

En efecto, Tocqueville destaca otro rol de la prensa, esta vez en relación con las opiniones: logra que los pueblos se aferren a ellas por convicción y orgullo, lo que permite que sean más duraderas (Tocqueville, 1985: Tomo I, p. 175). A pesar de este poder que adjudica a los periódicos, nuestro autor no se priva de señalar tanto un límite como una posibilidad de superarlo. Ese límite se erige a partir de los intereses materiales de los hombres, cuya visibilidad, permanencia y materialidad los hacen inexpugnables como criterio de decisión frente a la duda entre opiniones.

“... en la duda de las opiniones los hombres acaban por aferrarse únicamente a los instintos y a los intereses materiales, que son mucho más visibles, más concretos y más permanentes por naturaleza que las opiniones”. (Tocqueville, 1985: Tomo I, p. 176).

Este obstáculo al poder de la prensa parece, sin embargo, encontrar una instancia en la que puede ser superado exitosamente. Es el momento en el cual los periódicos se unen y logran transformarse en un poder que hace ceder a la opinión.

“Cuando un gran número de órganos de la prensa llegan a marchar por la misma vía, su influencia, a la larga, se hace casi irresistible, y la opinión pública, atacada constantemente por el mismo lado, acaba por ceder”. (Tocqueville, 1985: Tomo I, p. 175).

¿Está un monopolio periodístico en condiciones de lograr tal cosa? En poco tiempo deberemos estar en condiciones de responder a esta pregunta.

A los ojos de Tocqueville, en este contexto de igualdad de condiciones la prensa reúne otras virtudes que le permiten desempeñar el rol que en las sociedades aristocráticas cumplían los individuos prominentes. En efecto, son los periódicos los que, al exponer ideas presentes en individuos separados les permiten reunirse, y hasta cierto punto los obligan a ello, en la medida en que los

persuaden de que la unión es la condición necesaria para servir a sus intereses particulares.

“Si aparece un periódico que expone a todas las miradas el sentimiento o la idea simultáneos en individuos separados a cada uno de ellos todos se dirigen inmediatamente hacia esa luz ... se encuentran por fin y se unen” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 100).

A su vez, esta necesidad de asociarse que genera en los individuos es la que retroalimenta los periódicos, que aumentan junto a dicha necesidad (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 101).

Estas apreciaciones deben ser matizadas al momento de emplearlas en el análisis de la escena mediática contemporánea, dado que corresponden a una etapa pretérita, en la que los diarios respondían al modelo de prensa partidista. Lo importante aquí es retener esta noción tocquevilleana del valor positivo que atribuye a la prensa y a las asociaciones en su búsqueda de instancias de la sociedad que eviten la caída en la tiranía.

Las asociaciones, que Tocqueville divide en civiles y políticas, tienen la virtud de reemplazar a los poderosos hombres eliminados por la igualdad de condiciones. A tal punto llega la importancia adjudicada a las asociaciones (y por equivalencia a sus añorados aristócratas), que encuentra en la proporcionalidad entre éstas y el desarrollo de la igualdad la garantía de la adquisición y conservación de la civilización.

“Para que los hombres conserven su civilización, o la adquieran, es preciso que la práctica asociativa se desarrolle y perfeccione en la misma proporción en que aumenta la igualdad en las condiciones sociales” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 99).

No discutiremos aquí si la definición de los términos de la proporcionalidad es acertada. Pero sí compartimos la preocupación tocquevilleana por el desarrollo de las asociaciones en tanto entendemos, como lo hiciera Marx, que éstas representan la vida de la sociedad civil frente a un Estado decidido a expropiar sus funciones y a condenarla a la heteronomía mediante la extinción de sus asociaciones. No es casual la referencia a Marx, toda vez que tanto el oriundo de Tréveris como nuestro autor leen el crecimiento del Estado como una amenaza. En efecto, basta detenerse en el Tomo II, 2da parte, Cap. V, para encontrar la acotación sobre la tendencia del poder político a suplantarse a las asociaciones, lo que pone en peligro la moral y la inteligencia del pueblo en la medida en que éstas se desarrollan en la acción recíproca entre los hombres.

“La moral e inteligencia de un pueblo democrático no correrán menores riesgos que su negocio y su industria si el gobierno reemplaza enteramente sus acciones” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 98).

Es tal el desarrollo del Estado francés dieciochesco, que ambos autores coincidirán en su análisis de este monstruo que, al decir de Marx, penetra todos los poros de la sociedad civil (Marx, 1985: pp. 146/147; y Tocqueville, 1998: pp. 143-161). Sin embargo, lo que para Marx es una consecuencia de los requerimientos de la burguesía francesa y su dominación de clase, para Tocqueville será producto de la uniformidad de los ciudadanos en el marco de la sociedad democrática. Estos hombres libres, iguales y débiles, perdidos en una masa homogénea, no sólo desean una legislación uniforme, sino que también pretenden un poder único y central. Estos hombres iguales se niegan a otorgar privilegios, con una sola excepción: aquellos que otorgan a la propia sociedad, por sobre sus derechos individuales, privilegios que cristalizan en ese poder único y central, sobre el cual no se disputa.

“Esto da naturalmente a los hombres una elevada opinión de los privilegios de la sociedad y una humilde idea de los derechos del individuo.” Y “Todos conciben al gobierno como un poder único, simple, providencial y productor” (Tocqueville, 1985: Tomo II, pp. 245 y 247).

Frente a este poder centralizado se yerguen las asociaciones, última casamata de la sociedad civil frente al Estado. La asociación, nuevamente, nace de la debilidad de estos iguales, que encuentran en ella un poderoso instrumento, y el único disponible, para generar el poder necesario que les permita defender la libertad.

“... si cada ciudadano, a medida que se va haciendo individualmente más débil y, por consiguiente, más incapaz de preservar por sí solo su libertad, no aprende el arte de unirse a sus semejantes para defenderla, la tiranía crecerá necesariamente con la igualdad” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 95).

Este mismo instrumento, en su versión política, es el que enseña a subordinar los intereses y esfuerzos particulares a una lógica de la acción colectiva, por la cual las asociaciones ofician de grandes escuelas gratuitas en las que se van puliendo cotidianamente los ciudadanos. Éstos, que han comenzado a agruparse a partir de los pequeños asuntos, naturalmente se desplazan hacia los más relevantes: de las asociaciones civiles a las políticas (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 103).

Hemos llegado al momento en que lo político aparece enmarcado bajo el concepto de instituciones libres. Nuevamente, Tocqueville parte de la igualdad, condición que suscita el gusto a obedecer sólo la propia voluntad, y por ende el gusto por la libertad política y las instituciones libres. En su modalidad municipal, estas instituciones favorecen el arte de ser libre, y por lo tanto son una de las causas que mantienen la República Democrática en los Estados Unidos.

“Tres cosas parecen concurrir más que todas las otras al mantenimiento de la república democrática ... la segunda en las instituciones municipales, que

moderando el despotismo de la mayoría dan al pueblo al mismo tiempo el amor por la libertad y el arte de ser libre” (Tocqueville, 1985: Tomo I, p. 270).

Bienestar material, clase media y cosa pública

Pero la igualdad, como ya sabemos cuando de Tocqueville se trata, también abre otros caminos. Por un lado, servidumbre. Por otro, rebeldía e independencia política. Sin embargo, éstas dos últimas no generan efectos uniformes. Nuestro autor precisa que ellas pueden asustar a los timoratos, y es en este punto que el análisis retorna nuevamente al espacio social democrático (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 244).

Ya señalamos más arriba que instituciones libres y asociaciones libraban una batalla permanente con la igualdad de condiciones. No es otra cosa lo que nuestro autor destaca en el título del Cap. XIV de la 2da parte del Tomo II: “Cómo la atención a los placeres materiales, a la libertad y a los asuntos públicos se unen en el espíritu de los americanos”. Allí desarrolla esta contradicción entre el gusto por la libertad de los pueblos industriosos y comerciales. Y la debilidad de esos mismos pueblos frente a un señor que les garantice sus intereses materiales. Finanzas es una palabra de esclavo, acotaría Rousseau al pasar (Rousseau, 1998: pp. 118-9).

La pasión por lo material, el deseo de tener objetos y el temor permanente a perderlos es general, pero por sobre todo es una pasión de la clase media.

“Si busco la pasión propia de unos hombres a quienes su origen oscuro o la mediocridad de su fortuna excitan y limitan, no encuentro otra más natural que el afán de bienestar. La pasión del bienestar material es esencialmente una pasión de la clase media; crece y se extiende con esta clase y se hace preponderante con ella. Desde ella asciende hasta las clases superiores de la sociedad y desciende hasta el seno del pueblo” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 113).

Es algo sobremanera conocido por nosotros. La trágica pasión de los que al precio de la libertad obtienen el orden, requisito indispensable para la preservación del bienestar.

“Esa afición particular que los hombres de los tiempos democráticos conciben por los goces materiales no se opone por naturaleza al orden; por el contrario, a menudo necesita del orden para satisfacerse” (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 115).

Una pasión que negocia derechos, libertades y ciudadanía a cambio de estabilidad (léase a gusto). Esta pasión materialista que prefiere la tutela ante el peor disturbio político. Una pasión que Marx observa en la burguesía (Marx, 1985: pp.

185-9) y Tocqueville destaca en las clases medias. ¿Qué podemos esperar de la confluencia de ambos sectores sociales en esta misma pasión?

Nuestro aristócrata busca un respiro y pronto lo encuentra. Ahora que la igualdad de condiciones se ha impuesto, todos tienen algo que conservar y poco que adquirir. En este escenario las revoluciones se harán menos frecuentes, y por ende se habrá hecho mucho por la paz en el mundo. Tranquilizaos, los espectros no retornarán.

“Entre estos dos extremos de las sociedades democráticas, hay una muchedumbre innumerable de hombres casi iguales, que sin ser precisamente ricos o pobres, poseen suficientes bienes como para desear el orden, pero no como para despertar la envidia. No hay revolución que no amenace en mayor o menor grado la propiedad adquirida” (Tocqueville, 1985: Tomo II, pp. 214-5).

Ahora bien, si quien tiene algo que conservar reniega de las revoluciones, ¿quiénes son los destinados a rebelarse? Tocqueville nos contesta, anticipándose a Marx: sólo se rebelan quienes no tienen nada que perder -más que sus cadenas, agregaría “Mohr” (Tocqueville, 1985: Tomo I, p. 227).

En este contexto, en el que crece la mediocridad de los deseos, las pequeñas ocupaciones restan fuerza a la ambición y los hombres pierden su orgullo.

“Confieso que, por lo que respecta a las sociedades democráticas, temo mucho menos la audacia que la mediocridad de los deseos; lo que me parece más peligroso es que con las pequeñas ocupaciones incesantes de la vida privada, la ambición pierda su impulso y su grandeza; ...” y “Lejos de creer, pues, que deba recomendarse humildad a nuestros contemporáneos, quisiera que se engrandeciese la idea que se hacen de sí mismos y de su especie; la humildad no les conviene; lo que más necesitan, en mi opinión, es el orgullo. De buen grado cambiaría algunas de nuestras pequeñas virtudes por este vicio” (Tocqueville, 1985: Tomo II, pp. 210-1).

Aherrojados por sus intereses domésticos, los individuos se tornan inmunes a las poderosas emociones públicas que, si bien turban a los pueblos, también los renuevan (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 223). De esas emociones públicas depende cualquier proyecto de transformación para lograr desarraigar ideas concebidas por la mayoría tiránica de la que habara Tocqueville.

“En mi opinión resulta sumamente difícil excitar el entusiasmo de un pueblo democrático con una teoría que no tenga relación visible, directa e inmediata con la práctica cotidiana de su existencia. Un pueblo así no abandona fácilmente sus antiguas ideas. Pues es el entusiasmo el que saca al espíritu humano de los caminos conocidos; él impulsa tanto las grandes revoluciones como las políticas”. (Tocqueville, 1985: Tomo II, p. 221)

A modo de cierre

Al comienzo de este trabajo señalamos la confianza depositada por Marx en aquellas herramientas que la burguesía forjara, y que pronto se transformarían en sus mortales enemigas. A ello sumó un pronóstico asociado al desarrollo capitalista, que preveía la creciente desaparición de los sectores medios y la escisión de la sociedad en dos clases claramente enfrentadas. En esta conjunción se potenciaban las condiciones de posibilidad de una transformación revolucionaria que diera por tierra con el sistema capitalista. A ciento cincuenta años de estas presunciones, el capitalismo no sólo goza de una buena salud relativa, sino que lo logra en el marco de una creciente polarización social. A pesar de ello, la persistencia de la cultura del bienestar material, de la que nos hablara Tocqueville, sigue constituyendo tanto una barrera a las posibilidades de cambio como uno de los factores centrales de la degradación del espacio de la ciudadanía y la opinión pública. Ese afán por el bienestar material nos ha conducido a la molición de los placeres permitidos, si es que podemos permitirnoslos, y nos aleja del impulso necesario para fortalecer la ciudadanía, que hoy sólo puede concretarse de la mano de una gran transformación social.

Tocqueville nos ha mostrado los obstáculos que deberán sortearse para llevar a buen puerto esta gran empresa, pero también nos ha revelado las herramientas disponibles. Las asociaciones, que de ellas se trata, pueden ofrecer el espacio desde el cual revitalizar la ciudadanía y retornar al espacio público. Son ellas las que podrán hacernos regresar de la impotencia: las que nos devuelvan las fortalezas perdidas, no ya frente a un Estado omnipotente, que no lo hay, sino frente a un mercado omnipotente y un Estado desentendido.

Mientras esas enseñanzas queden alojadas en el desván de la teoría, difícilmente lograremos empuñar esas herramientas. Seguiremos entonces reclusos en nuestras esferas privadas y alejados de la plaza pública. Nuestras palabras sólo hablarán de “finanzas”, con la voz del esclavo.

Bibliografía

- Berman, Marshall 1988 (1982) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Habermas, Jürgen 1994 (1962) *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (Barcelona: GG MassMedia).
- Marx, Carlos 1985 (1852) *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en “El manifiesto comunista y otros ensayos”, (Madrid: Sarpe).
- Marx, Carlos; Engels, Federico 1987 (1844) *La ideología alemana* (México D.F.: Grijalbo).
- Monzón, Cándido 1996 *Opinión pública y comunicación política. La formación del espacio público* (Madrid: Tecnos).
- Muraro, Heriberto 1998 (1997) *Políticos, periodistas y ciudadanos. De la videopolítica al periodismo de investigación* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica).
- Negri, Antonio 1994 *El Poder Constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, 1ra edición (Madrid: Libertarias/Prodhufi).
- Noelle-Neumann, Elizabeth 1995 (1984) *La espiral de silencio. Opinión pública: nuestra piel social* (Barcelona: Paidós).
- Price, Vincent 1994 (1992) *La opinión pública. Esfera pública y comunicación* (Barcelona: Paidós).
- Ramonet, Ignacio 1998 *La tiranía de la comunicación* (Madrid, Editorial Debate).
- Rousseau, Jean Jacques 1998 (1762) *Del contrato social* (Madrid, Alianza Editorial).
- (De) Tocqueville, Alexis 1985 (1835) *La Democracia en América* (2 tomos) (Barcelona: Alianza Editorial).
- (De) Tocqueville, Alexis 1998 (1856) *El Antiguo Régimen y la Revolución* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Zetterbaum, Marvin 1996 (1987) “Alexis de Tocqueville”, en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comp.) *Historia de la Filosofía Política*, (México: Fondo de Cultura Económica).

Este libro se terminó de imprimir en el
taller de Gráficas y Servicios en el
mes de abril del año 2000.
Primera impresión, 1500 ejemplares

Impreso en Argentina