

# TEORÍA Y CRÍTICA DEL ESTADO

Aníbal D'Auria

 *Eudeba*

D'Auria, Aníbal

Teoría y crítica del Estado. - 1a ed. - Buenos Aires :  
Eudeba, 2012. - (Material de  
cátedra; 0)  
E-Book.

ISBN 978-950-23-1983-4

1. Derecho Constitucional. I. Título  
CDD 342



Eudeba  
Universidad de Buenos Aires

Primera edición: junio de 2012

© 2012 Editorial Universitaria de Buenos Aires  
Sociedad de Economía Mixta  
Av. Rivadavia 1571/73 (1033) Ciudad de Buenos Aires  
Tel.: 4383-8025 / Fax: 4383-2202  
[www.eudeba.com.ar](http://www.eudeba.com.ar)

Diseño de tapa: *Troopers*  
Corrección y composición general: Eudeba

## Reconocimientos

La intención principal de este libro es brindar un manual de Teoría del Estado que no se agote en la mera exposición didáctica de los temas, sino que incite al lector y al estudiante a la reflexión crítica sobre ciertas cuestiones candentes de la filosofía política. En pos de ese objetivo, resumo y compendio una gran cantidad de tesis, ideas, esquemas y explicaciones que he publicado anteriormente en dispersos artículos, libros o ponencias, pero presentados ahora de manera unitaria y con la inclusión, naturalmente, de posiciones nuevas sobre la materia.

Por las características de este libro, entonces, no resulta fácil ser justo a la hora de efectuar los reconocimientos y agradecimientos de rigor. A riesgo de omitir algunos nombres, y a sabiendas de lo injustas que tales omisiones pueden ser, enumero a continuación los que me vienen más fácilmente a la conciencia.

En primer lugar, los reconocimientos institucionales. A la Universidad de Buenos Aires, que me permitió primero realizar gratuitamente dos carreras universitarias, que luego me permitió doctorarme, que me permitió también formarme como investigador gracias a su programa de becas y de subsidios, y que me permite todavía dedicarme exclusivamente a la docencia y a la investigación. Y al Instituto Gioja de la Facultad de Derecho de la UBA, lugar donde desarollo mis actividades desde 1988.

En cuanto a las personas de carne y hueso, la lista es algo más larga. En primer lugar, a Mario Resnik, a Félix Schuster y a Oscar Correas. El primero fue director de mis primeras becas de investigación y de mi tesis doctoral en la Facultad de Derecho; de él tomé, entre muchas otras cosas, el interés humanista por el cooperativismo y el pensamiento social. El segundo fue profesor mío en

FLACSO y en la Facultad de Filosofía de la UBA, y dirigió mi tesis de licenciatura en esa última institución académica; de él aprendí una gran apertura de miras y un profundo desacartonamiento para las cuestiones filosóficas. El tercero fue mi apoyo académico en México en reiteradas ocasiones; gracias a él descubrí los aspectos más interesantes y críticos de Hans Kelsen. En segundo lugar debo mencionar a Juan Carlos Balerdi, con quien hemos trabajado juntos durante muchos años y quien ha leído y discutido más de una vez algunas de las ideas de este libro. Lo mismo cabe decir de quienes fueron o son ayudantes de mis cursos, o integrantes de mis grupos de investigación, o participantes del seminario de lecturas de los martes: Leticia Vita, Violeta Cangianelli, Martín Aldao, Elina Ibarra, Pablo Taboada, Martín Rempel, Nicolás Oswald, Emilia Barreyro, Elena Frizzera, Alberto Baigrós, Mauro Benente, Javier Segovia y seguramente muchos más que olvido mencionar.

Por último, quisiera agradecer también a Juan Carlos Pujalte, compañero libertario, en cuya editorial anarquista tuve el honor de poder publicar con anterioridad algunas de las ideas que hoy integran la segunda parte de este volumen.

Como es de rigor, aclaro que ninguna de las personas nombradas es responsable de los errores y deficiencias que estas páginas puedan contener.

Aníbal D'Auria  
Barrio de Florida, primavera de 2011.

# ÍNDICE

RECONOCIMIENTOS .....	9
-----------------------	---

## INTRODUCCIÓN

I. TEORÍA POLÍTICA.....	13
1. Teoría: explicación y prescripción.....	13
2. Los orígenes de la Teoría Política. Los sofistas, Platón y Aristóteles.	
Maquiavelo .....	16
3. El universo político, la política y “el político” .....	20
4. El orden político: poder, derecho y creencias .....	24
5. Régimen de poder .....	25
6. Régimen de poder y derecho: efectividad y legalidad .....	27
7. Orden político y creencias políticas: legitimidad .....	29
8. La <i>crítica</i> teórica.....	34

## PRIMERA PARTE: TEORÍA DEL ESTADO

II. EL ESTADO: ANTECEDENTES, SURGIMIENTO Y TRANSFORMACIONES .....	39
1. Formas de orden político anteriores al Estado: <i>Polis</i> , Imperio, Feudalismo .....	39
2. Conceptos de Estado y de sociedad civil: sus elementos y su historicidad .....	43
3. El Estado Absolutista como primera expresión histórica del Estado .....	51
4. La teoría de la soberanía. Bodin y Hobbes.....	53
5. Segunda expresión histórica del Estado: el Estado Liberal Clásico. Ingeniería constitucional del liberalismo.....	56
6. La teoría de la división de poderes. Locke y Montesquieu .....	59
7. El poder constituyente. Sieyès.....	62

8. La libertad antigua y la libertad moderna. Constant	63
9. Tercera expresión histórica del Estado: el Estado Demo-representativo	67
10. Las formas de Estado. El Estado en el siglo XX	70
	71
<b>III. El Estado DEMO-REPRESENTATIVO Y EL SISTEMA POLÍTICO</b>	
1. El sistema político contemporáneo. Fuerzas políticas: Estado, partidos, grupos de presión y opinión pública	71
2. Régimen de poder del sistema Demo-representativo	82
3. Formas de gobierno del Estado Demo-representativo: parlamentarismo, presidencialismo y formas mixtas	83
4. Breve nota sobre el presidencialismo argentino	84
5. Partidos políticos: tipos de partido y sistemas de partido	87
6. El régimen electoral: representación uninominal y representación proporcional	90
7. Ingeniería política constitucional	92
8. La descentralización política. El federalismo	96
9. Breve nota sobre la protesta social en los sistemas políticos contemporáneos	99
10. Las bases de legitimidad del Estado Demo-representativo.	103
La Teoría Política Predominante	
	109
<b>IV. LA DEMOCRACIA Y EL ESTADO</b>	
1. La democracia en la Antigüedad	109
2. La democracia en la filosofía política moderna. Rousseau	112
3. Crítica de la sociedad civil	113
4. La doctrina de la Voluntad General	120
5. Rousseau y el Estado	124
6. Voluntad General y Nación	128
7. Excurso sobre Rousseau y el totalitarismo. Refutación de la interpretación de Talmon	130
8. La tergiversación del lenguaje roussoniano y su recepción en la Teoría Política Predominante	135
9. Adenda I. Los avatares de la teoría de la democracia en el siglo XX: entre el “realismo” y las “promesas incumplidas”	138
10. Adenda II. Los avatares de la teoría de la democracia en el siglo XX: la democracia deliberativa	141

## SEGUNDA PARTE: CRÍTICA DEL ESTADO

<b>V. ANARQUISMO: SUS TESIS PRINCIPALES</b>	151
1. De “libertad, igualdad y fraternidad” a “ni dios, ni patrón, ni Estado”	151
2. La teoría de la fuerza colectiva. Proudhon	157
3. El federalismo anarquista	159
4. El anti-teísmo anarquista. Bakunin	159
5. El comunalismo contra el Estado. Kropotkin	163
6. El problema de la propiedad	165
7. El anarquismo como <i>crítica</i> de la teoría del derecho y la teoría del Estado	171
8. Anarquismo y jus-naturalismo	174
9. Anarquismo y jus-positivismo	179
10. Leyes coercitivas o contratos libres. El contractualismo anarquista	183
<b>VI. ESTATALISMO Y TEÍSMO: LA CUESTIÓN TEOLÓGICO-POLÍTICA</b>	189
1. Teología y política. Sacerdotes y gobernantes	189
2. Revolución o teología. Proudhon y Donoso Cortés	191
3. Idealismo versus materialismo filosóficos. Bakunin	197
4. Excuso sobre Ludwig Feuerbach	199
5. La teología política de Carl Schmitt	209
6. Excuso sobre Schmitt y el anarquismo. Refutación de la interpretación de Schmitt	203
7. Dios y Estado en Hans Kelsen	207
8. Excuso sobre Kelsen y el anarquismo. Corrección de la interpretación de Kelsen	210
9. ¿Quién debe ser el custodio de la Constitución? Trasfondo teológico de una famosa polémica jurídica	212
10. “Teología política” o “metafórica política”?	216
<b>VII. METAFÓRICA POLÍTICA DE LOS PODERES DEL ESTADO</b>	221
1. La doctrina del gobierno mixto y el principio de la especialización de funciones en Platón y Aristóteles	221
2. La teoría del gobierno mixto y la teoría de los ciclos. Polibio	223
3. Excuso sobre la metafórica política griega	224
4. Mecanicismo, organicismo y teología en la metafórica política moderna	229
5. La doctrina de los poderes del Estado en Locke y en Montesquieu La influencia del modelo inglés	231
6. La metafórica política del modelo inglés. Blackstone y la crítica de Bentham	234

7. La persistencia del modelo inglés en el presidencialismo y en el parlamentarismo: la Constitución norteamericana de 1787 y la teoría del “poder neutro” de Constant .....	236
8. La metafórica política de la doctrina de la Nación constituyente .....	240
9. Resumen y conclusiones sobre la metafórica-política de los <i>poderes</i> del Estado .....	245
10. Adenda sobre Agamben, Benjamín y Aristóteles .....	246

## EPÍLOGO

VIII. FILOSOFÍA Y POLÍTICA .....	255
1. Razón e historia a partir de la Revolución francesa .....	255
2. Ilustración, Revolución y Nación. Mendelssohn y Kant. Sieyès y Paine .....	257
3. Filosofía y Política. Hegel y Marx .....	265
4. Hegel y la Razón realizada .....	267
5. Marx y la Razón por realizar .....	270
6. Foucault, la historia, la genealogía .....	275
7. ¿Colonización de la historia por la filosofía? .....	280
8. Comentario final .....	286
 BIBLIOGRAFÍA .....	289
 ACERCA DEL AUTOR .....	295

# I. TEORÍA POLÍTICA

## 1. Teoría: explicación y prescripción

Por "teoría" entenderemos todo discurso más o menos coherente e hilado sobre cierto fenómeno o hecho; en otras palabras: teoría es un sistema de proposiciones respecto de algo. Una teoría política, entonces, no es otra cosa que un sistema de proposiciones sobre el fenómeno "política"; y una teoría del Estado es una subclase de teoría política, es decir, está incluida en ese género más amplio que es la teoría política en general.<sup>[11]</sup> Ahora bien, la política en general, o el Estado en particular, en tanto referentes de un discurso o sistema de proposiciones que llamamos "teoría", ha de ser previamente determinado en sus características definitorias, esto es, debe ser definido, lo que vuelve circular la relación entre la teoría y su objeto. La definición del objeto "política" y del objeto "Estado" ya es una de las proposiciones que conforman a una teoría política o una teoría del Estado. Esta circularidad inevitable debe ser tenida muy presente, especialmente si se desea reducir la gran multivocidad de sentidos que los términos políticos tienen en su uso diario; por ello, deberemos proceder de manera estipulativa, acotando el uso del término según los fines de este libro. Más adelante nos dedicaremos a esa tarea. Por ahora sigamos poniéndonos de acuerdo con la palabra "teoría".

En tanto sistema de proposiciones con pretensiones de coherencia, una teoría política puede ser de tres tipos, no siempre fácilmente diferenciables en la práctica. Una teoría puede ser:

1. explicativa,
2. normativa, o bien,
3. crítica.

Dejemos por ahora de lado la caracterización de la crítica y limitémonos a diferenciar una teoría explicativa de una teoría prescriptiva.

En principio, toda teoría, en tanto "sistema de proposiciones", tiene pretensiones de coherencia. Pero una teoría explicativa no sólo tendrá pretensiones de coherencia argumentativa, sino también de verdad acerca de lo que dice; es decir, pretende dar cuenta del fenómeno que trata sin comprometerse con ningún ideal normativo acerca del mismo. En términos clásicos, pretende corresponderse con la realidad, pretende ser un conjunto de proposiciones verdaderas. Las valoraciones y las pretensiones normativas se dejan de lado. Por ejemplo, la teoría de la gravedad no se interesa en la belleza de los cuerpos ni en cómo *deberían* moverse, sino en cómo de hecho se mueven y atraen; lo mismo vale para una teoría biológica o astronómica: pretenden dar cuenta de *cómo efectivamente* se produce y reproduce la vida, en el primer caso, o de *cómo efectivamente* se mueven los cuerpos celestes. En ningún caso estas teorías *científicas*, sean verdaderas o falsas, pretenden prescribirle pautas a su objeto de estudio ni pretenden modificarlo según un ideal moral preconcebido. Es claro que en el ámbito de las disciplinas humanas esta pretensión de asepsia valorativa se torna más problemática, pues el hombre se vuelve objeto de estudio de sí mismo, lo que hace muy dudosa su pretendida imparcialidad valorativa; además el hombre cambia históricamente, y sus juicios necesariamente están condicionados por su época y su circunstancia. En verdad, estas limitaciones a la idea de una explicación pura libre de valoraciones también se presentan para los ejemplos de las

"ciencias duras" que dimos recién, pero se hacen más evidentes y problemáticas en el campo de las disciplinas o ciencias sociales. Sin embargo, ellas no nos impiden tener una idea clara de la distinción analítica y lógica entre el "deber" y el "ser", entre un enunciado normativo y uno con pretensiones asépticamente explicativas. La famosa Teoría Pura del Derecho de Hans Kelsen es una teoría explicativa del Derecho y del Estado que no tiene pretensión normativa, y sólo pretende ser una adecuada explicación (es decir, verdadera) de todo ordenamiento jurídico positivo, sea éste liberal, comunista, democrático o totalitario. Por lo tanto, sólo debe ser ponderada desde el criterio de coherencia o incoherencia lógica y desde el criterio de verdad o falsedad semánticas (correspondencia del discurso con el objeto descripto y explicado). Claro que, como toda teoría, explicativa o no, a su vez puede ser objeto de la *crítica*, pero la *crítica* misma, en tanto pretende desenmascarar los condicionamientos, valoraciones y presupuestos implícitos de una teoría, ya asume también la ineludible distinción lógica entre enunciados explicativos y juicios de valor; pero esto es un asunto que, como dije, por ahora debemos dejar de lado.

En cambio, una teoría normativa tendrá pretensiones, no sólo de coherencia discursiva, sino también de validez normativa. Es decir: la pretensión de coherencia discursiva, por definición, va implícita en todo discurso que aspire a ser una teoría, pero a diferencia de las teorías explicativas, una teoría normativa no tiene pretensiones de verdad (no es susceptible de verdad o falsedad), sino que tiene pretensiones de ser aceptada como justa, deseable o moralmente valiosa. En dos palabras: tiene pretensiones normativas. Pretende fundamentar un "debe-ser" del fenómeno tratado, no simplemente constatarlo en la realidad. En otras palabras: independientemente de cómo se presente el fenómeno en los hechos, este tipo de teoría

pretende fundamentar un modelo de cómo debería ser para ser considerado legítimo en términos morales. Ejemplos de esto son El contrato social de Rousseau o la Teoría de la Justicia de John Rawls.

En resumen:

---

**Teorías explicativas:**

---

Hablan de lo que es.

---

Pretensión de Coherencia y verdad

---

**Teorías prescriptivas (o normativas):**

---

Hablan de lo que *debería ser*.

---

Obviamente -ya lo apuntamos, pero nunca está de más repetirlo-, ambos tipos de teoría (explicativas y prescriptivas o normativas) no siempre son fáciles de distinguir en la práctica. En general todo discurso de cierta extensión, incluidas las "teorías científicas" y las "teorías filosóficas de la justicia", suelen entreverar, en diferentes proporciones, proposiciones constatativas con proposiciones normativas. Y esto es particularmente problemático en la esfera del mundo humano o social. Explicar (siquiera apenas describir) un fenómeno social no es igual que describir una cosa del mundo natural (v.gr. una planta o una piedra). La subjetividad valorativa del "observador" se filtra frecuente e inevitablemente; también sus prejuicios epocales más profundos e inconscientes. Así, difícilmente (o nunca) encontraremos en la historia del pensamiento político una teoría puramente explicativa ni puramente normativa. Sin embargo, la distinción analítica entre ambos tipos no deja de resultar útil. Todos sabemos qué significa tener cabello y

qué significa ser calvo, pero siempre resultará imposible determinar cuál es el pelo que debemos perder para pasar del primer estado al segundo. Si bien es complicado atribuir a una teoría (sistema de proposiciones) del Estado un carácter exclusivamente explicativo o exclusivamente normativo, siempre resultará más o menos posible distinguir cuáles de sus proposiciones particulares son una u otra cosa.

## **2. Los orígenes de la teoría política. Los sofistas, Platón y Aristóteles. Maquiavelo**

La política ha sido objeto de la reflexión teórica desde los orígenes mismos de la filosofía. Puede decirse que la filosofía en sí misma es desde sus inicios "política". En el caso de los pensadores presocráticos, la política se halla presente sobre todo en el empleo de metáforas tomadas de la vida de la *Polis* para explicar el orden del universo (*cosmos*). Sin embargo, de ellos, en general, no puede decirse que posean o desarrollen una teoría política: su reflexión filosófica se orienta al mundo natural, aunque con conceptos y terminología acuñados en el ámbito político (por ejemplo, en el famoso poema filosófico de Parménides, es la diosa Justicia, *Diké*, la que le revela al filósofo los secretos del Ser y del universo).

Será recién con los sofistas, en el siglo V a.C., que la política se constituya por primera vez como un área específica del conocimiento; es decir, como algo que puede ser enseñado y aprendido. Los sofistas enseñaban el arte de convencer por medio de la palabra, enseñaban a imponer discursivamente la voluntad para vencer en las asambleas deliberativas y en los pleitos judiciales. Pero este conocimiento era entendido como una habilidad, como un obrar (*tekhné*). Básicamente su enseñanza se centraba en la retórica y la manipulación del lenguaje. Tampoco

puede decirse que los sofistas desarrollaran propiamente una teoría política, pues no se trataba de una escuela doctrinaria, sino de un movimiento en que podían hallarse muy variadas concepciones del hombre, del cosmos y de la *polis*. No obstante podríamos extraer algunos presupuestos más o menos comunes en Protágoras de Abdera y Gorgias de Leontini, sus exponentes más notables: relativismo epistemológico, relativismo antropológico, realismo político, importancia del lenguaje y la retórica

Por ser viajeros pudieron advertir la diversidad de costumbres que imperaban entre diferentes pueblos. Y de esta sencilla observación derivaron un relativismo antropológico y ético: el hombre es la medida de todas las cosas. De este modo, las instituciones políticas de un pueblo no pueden ser vistas como inmutables, sagradas e igualmente válidas en todas partes. En consonancia con este relativismo antropológico y ético, los sofistas también admitían un relativismo epistemológico que entendía también a "la verdad" como una convención contingente y variable. Por último, el realismo político que ostentaban encajaba perfectamente con esas otras premisas: para obtener éxito político, para imponer la propia voluntad en las lides asamblearias y judiciales, no había camino más seguro que adaptar la imagen de sí mismo y el discurso a las reglas, costumbres y creencias vigentes en cada *polis* y según los interlocutores reales. Es decir, la clave de una acción política exitosa radicaba fundamentalmente en la retórica, que, como Gorgias sosténía, era tan poderosa como para poder demostrar tanto una tesis como su opuesta.

Como vemos, tampoco en los sofistas hay una "teoría política" expresamente desarrollada; si la hay, hay que buscarla en los presupuestos en que basan sus enseñanzas prácticas. Ellos enseñaban una *tekhné*, un *know-how*, no un conjunto de proposiciones sistemáticas

acerca del orden político.

Podemos decir, sin riesgo de equivocarnos demasiado, que la teoría política propiamente encuentra en Platón (del -427 al -347) a su fundador. En él se hallan estrechamente enlazadas y de manera explícita una doctrina del hombre (o al menos, de su alma, *psyché*), una doctrina del "justo" orden político y una doctrina del conocimiento.

Para Platón, las creencias de los ciudadanos inciden de modo determinante en la vida política y el orden de la *Polis*. Pero a su vez, esas creencias dependen de la educación que los ciudadanos reciben, educación que, a su vez, depende de la correcta o equivocada idea que se tenga del conocimiento. En términos concretos, Platón veía una Atenas enferma y decadente, situación cuya culpabilidad atribuía a las enseñanzas falsas de los sofistas, corruptores, según él, del alma de los ciudadanos.

Platón traza un fuerte paralelismo entre la estructura del alma individual y la organización de la *Polis*, trasladando por analogía su doctrina tripartita del alma a una doctrina tripartita de la estructura política. Del mismo modo que el individuo virtuoso es aquel que sabe y logra subordinar sus apetitos a su voluntad y su voluntad a su razón, una *polis* justa es aquella donde los productores (artesanos y campesinos) saben obedecer a los auxiliares guardianes (*epicouros*) y estos, a su vez, se subordinan valiente y lealmente a los sabios gobernantes (*filakes*). El gobernante, por su parte, *debe ser filósofos*, es decir, debe saber gobernarse a sí mismo, razón por la cual es virtuoso y libre, haciendo que todos sean también virtuosos y libres al obedecerle.

¿Pero qué es para Platón la sabiduría? En la respuesta a esta pregunta podremos ver cómo su concepción elitista de la política se apoya en una concepción también elitista del conocimiento.

Platón postula una tajante y fuerte distinción entre *doxa*

(opinión) y *episteme* (ciencia). La *doxa* está conformada por los juicios, creencias e impresiones del mundo empírico, sensitivo y cambiante. En cambio, la *episteme* es conocimiento de las formas ideales, de las Ideas (*eidos*), que según Platón son siempre eternas, invariables e inmutables. Es decir, la *episteme* constituye el verdadero conocimiento, pues es conocimiento acerca del mundo verdadero, que, para Platón, no es el mundo empírico, sino el mundo de las puras ideas. Y sólo el filósofo puede acceder, y no sin esfuerzo, a ese conocimiento; sólo el filósofo escapa de la mera *doxa* que enseñan los sofistas y guía a los políticos demagogos. Específicamente hablando, sólo el filósofo puede gobernar de manera justa porque sólo él conoce en esencia la idea de justicia y de *polis* justa. De modo que el filósofo gobernante de Platón es como un escultor que imprime en la *Polis* la Idea-forma de la justicia. Igual que el médico que se guía por la idea de salud y no por los deseos del paciente, el filósofo gobernante de Platón no responde a los deseos sensuales y terrenos de los ciudadanos (como hacen los políticos), sino a la idea de justicia.

Se ve con claridad que la teoría política de Platón es predominantemente normativa, mientras que los presupuestos en que se apoyaban los sofistas conformaban una suerte de proto-teoría explicativa que orientaba una acción política entendida en términos estratégicos y no morales. En este sentido, podemos decir que entre los sofistas y Platón encontramos ya una brecha entre ser y deber ser, entre realidad e idealidad. Claro que el enfrentamiento de Platón con los sofistas no puede resolverse tan simplemente diciendo que unos hablan de las cosas *como son* mientras que el otro habla de *cómo deberían ser*, pues la propia metafísica platónica impide considerar como real al mundo de la experiencia empírica (para Platón lo verdaderamente real es lo ideal: las Formas-

ideales). Sin embargo, desde la óptica científica moderna sí podemos decir que unos se mueven en un plano discursivo constatativo o veritativo, mientras que el otro, Platón, se mueve en un nivel normativo.

Aristóteles (-384 al -322), discípulo de Platón, parece tener una conciencia lingüística más analítica que su maestro, al menos en este punto, y una concepción de la ciencia algo más empirista. Antes de exponer sus propias tesis políticas, entre otras cosas, Aristóteles efectúa un análisis de las relaciones domésticas, como distintas de las políticas, y un estudio crítico comparativo de la organización política de varias *Polis* reales (Cartago, Esparta y Atenas) e ideales (las de Platón, Faleas e Hipodamo). Esto sólo ya lo ubica como un precursor del método comparativo.

Sin embargo, la teoría política aristotélica también es predominantemente normativa, aunque con un cable a tierra bastante fuerte. Su intención no es quedarse con la mera explicación del orden político vigente en una *Polis* determinada, v.gr. Atenas, pero tampoco pretende especular vagamente y en abstracto acerca de la *Polis* perfecta o ideal; su intención expresa es investigar *la mejor polis posible*. En consonancia con ello, Aristóteles establece como finalidad de la *Polis*, no la justicia sino el buen vivir, la *eudaimonía*. Entre los extremos del gobierno de los hombres virtuosos y el gobierno de los hombres viciosos, se ubica el sano punto medio del gobierno de las leyes. Pero Aristóteles también advierte que el gobierno de las leyes, enfocado al bien común, requiere como condición de posibilidad cierta medianía paralela en la distribución de las fortunas; en efecto, Aristóteles nota que los recurrentes enfrentamientos entre ricos y pobres es lo que produce la inestabilidad de los regímenes políticos, y de aquí deriva la conveniencia de que prevalezca una inmensa clase media. Esta apoyatura que Aristóteles hace de su modelo normativo en condiciones empíricas y en explicaciones

constatativas lo ubica también como un precursor del conocimiento aplicado, o mejor dicho, de una teoría explicativa aplicada a fines teóricos normativos. Como resume bien MacIntyre (1982), si la *Polis* platónica postula el ideal del filósofo gobernante (como reacción a la trágica experiencia socrática del filósofo condenado por la *Polis* dominada por sofistas y demagogos), la *Polis* aristotélica apunta a un orden donde el filósofo no se vea obligado a beber la cicuta y pueda llevar adelante su vida *teorética* sin peligros.

Entonces, la sofística, Platón y Aristóteles conforman los tres pilares fundamentales sobre los que pudo constituirse, ya en la antigüedad griega, un conocimiento teórico de la política, esto es, la conformación de la política como objeto de reflexión sistemática y fundada.

Sin embargo, en la Antigüedad la teoría política no logró diferenciarse plenamente de la metafísica ni de la ética; y durante el Medioevo quedó subsumida y subordinada al dogma religioso y a la teología, que teñían todas las esferas de la producción intelectual. Bajo esas condiciones, era imposible que la reflexión política alcanzara una autonomía teórica plena.

Como en el caso de muchas otras disciplinas científicas, será recién en los orígenes de la Modernidad que podremos hallar el deliberado propósito de constituir una reflexión política libre de la metafísica, de la moral y de la religión.

Y es en este sentido que la figura de Maquiavelo (s. XV) cobra un singular valor histórico dentro de la disciplina que tratamos. En él y en su tiempo ya vemos una clara conciencia lógico-lingüística por no confundir los planos del ser y del deber ser. Lo vemos, digo, en su tiempo, porque si comparamos la obra más famosa del florentino, *El príncipe*, con la de su contemporáneo, Tomás Moro, *Utopía*,

notaremos que ambos saben que están hablando en diferentes registros discursivos: Maquiavelo subraya que habla de cómo son efectivamente las cosas y no de cómo deberían ser, mientras que Moro sabe que la isla que describe no existe, no es real, sino que es un deseo o un modelo a realizar, una u-topía (un no lugar). Pero también vemos que esa conciencia lógico-lingüística se presenta dentro de la propia obra de Maquiavelo. En efecto, dejando de lado los numerosos escritos del florentino, su teoría política queda desarrollada en dos libros fundamentales: los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Li-vio* y *El príncipe*, escritos casi al mismo tiempo por su autor; mientras que el primero se orienta más a lo que llamamos teoría política normativa, el segundo es ante todo un libro de teoría política explicativa. En *Los Discursos* tenemos a un Maquiavelo que expone sus convicciones republicanas y teoriza sobre los modos de construir y conservar una deseable república que resguarde la libertad popular; en *El príncipe* tenemos a un Maquiavelo que observa la realidad que lo circunda y explica el modo en que se conquista y conserva el poder en los principados. Sólo si no se comprende la conciencia científica moderna que guía a Maquiavelo (que es la que hallamos también en algunos de sus contemporáneos como Galileo) puede creerse que ambos libros se contradicen.

En *El príncipe* hay algunos elementos que signarán gran parte de la teoría política moderna. En primer lugar, una concepción antropológica pesimista, fundada en la observación del hombre de carne y hueso (al menos eso pretende Maquiavelo): no en el hombre como al autor le gustaría que fuese, sino como de hecho se presenta ante su mirada fría y descriptiva ("se olvida más rápidamente la muerte del padre que la pérdida de la fortuna"). Y el hombre que ve Maquia-velo es vengativo, simulador, ingrato, cobarde, conservador, interesado, calculador; sólo hace el

bien cuando le conviene. En segundo lugar, todos los consejos técnicos que un príncipe puede extraer del libro de Maquiavelo para preservarse en el trono adquieren su valor de efectividad a partir de esas consideraciones de hecho respecto de los hombres que son sus súbditos o sus rivales (ser amado y temido al mismo tiempo, pero si no se puede, más vale ser temido que amado, porque lo que se ama se traiciona, pero lo que se teme no). Y en tercer lugar, Maquiavelo presenta una nueva clasificación de las formas de gobierno que deja de lado la tipología clásica que diferenciaba formas justas de formas injustas; su nueva clasificación simplemente distingue principados (gobierno de un hombre fuerte) de repúblicas (gobierno de una asamblea, que a su vez puede ser más o menos democrática o más o menos aristocrática). O sea, la distinción fundamental entre las formas de gobierno consiste en determinar si impera una voluntad individual personal o una voluntad grupal colectiva.

En síntesis, la obra de Maquiavelo significó un gran giro de enfoque y método. No es que Maquiavelo rompa con la tradición antigua; más bien retoma, especialmente, el legado de la sofística y del aristotelismo; incluso, en menor medida, el del platonismo. Pero al separar clara, consciente y analíticamente el lenguaje explicativo del lenguaje normativo brinda a la teoría política una autonomía respecto de la ética, la metafísica y la religión que antes no poseía. Es recién desde aquí que podemos distinguir con claridad una teorización explicativa de una teorización normativa de la política, el hombre y la sociedad.

### **3. El universo político, la política y "el político"**

Hemos hablado de los orígenes de la teoría política, pero aún no hemos dado ninguna caracterización de su objeto,

es decir, de la política. En cambio sí hemos dicho algo que conviene recordar: dar una definición de "política" previa a cualquier teorización de la política es imposible, pues la teoría es la que define a su objeto de estudio. En otras palabras: la definición y caracterización de la política constituye ya una estipulación o un conjunto de estipulaciones que forma parte de esa misma teoría. Por ello no hay una caracterización uniforme y generalmente aceptada de "política"; la misma varía según cada teoría política o cada autor en particular.

Por esa razón, para tratar de construir un concepto de universo o mundo político, procederemos ahora de modo abiertamente estipulativo: ¿qué clase de relaciones humanas conforman esa esfera o ámbito de acción que llamaremos "política"?

En primer lugar, si estamos hablando de relaciones humanas, debemos partir de la coexistencia entre individuos; es decir: la política ha de ser un juego que se juega con más de un jugador. Un individuo aislado no puede estar relacionado políticamente. La pluralidad de individuos es condición para que existan relaciones y comportamientos políticos. Sin embargo, en segundo lugar, esa condición es necesaria pero insuficiente; también se requiere que entre esa pluralidad de individuos existan valores y/o valores contrapuestos o, al menos, no coincidentes; es preciso que esos individuos posean voluntades relativamente autónomas; o en otros términos: que se dé la posibilidad cierta de conflicto entre los individuos que deben convivir entre sí. Donde hay una armonía espontánea o natural (como en una colmena) tampoco puede haber relaciones y comportamientos políticos. Finalmente, en tercer lugar, no cualquier modo de sobrellevar esos conflictos de valores o intereses es política. Es necesario que la solución de esos conflictos interpersonales sea buscada evitando el empleo liso y llano

de la violencia física. La violencia física directa puede eliminar un conflicto real o latente, pero según la caracterización que aquí ofrecemos, no es una solución política sino bélica. Si la afirmación de Clausewitz es correcta ("la guerra es la continuación de la política por otros medios"), o por el contrario, como Foucault prefiere, está invertida ("la política es continuación de la guerra por otros medios", en ambos casos lo importante a nuestro fin es saber distinguir precisamente esos "medios" que marcan la diferencia entre una y otra. Mientras los medios de la guerra son la violencia física directa, los medios de la política excluyen la violencia física directa. La política, más bien, es una economía de la violencia, un intento de evitarla en la lucha por imponer valores o intereses. De este modo, la política se ubica en una región intermedia entre la armonía espontánea y la guerra: hay política cuando hay conflicto, real o latente, y ese conflicto busca solucionarse sin recurrir al empleo directo de la fuerza o la violencia física.

Bueno, entonces, ¿cuáles son esos medios no violentos (o al menos, no directamente violentos) que emplea la política y que la constituyen como tal? Esos medios de la política, que llamaremos "técnicas de influencia", son al menos tres: la amenaza, la contraprestación y la argumentación. Nótese que se trata de tres tipos de recursos para influir sobre el comportamiento humano que pueden ordenarse como gradación entre los extremos donde termina la política: la guerra, por un lado, y la armonía espontánea, por el otro. En efecto, la amenaza parece más próxima a la guerra, la contraprestación estaría en el medio y la argumentación se halla más próxima a la armonía espontánea, pues es la mayor economía de violencia imaginable dentro del universo político (es decir, dentro de un ámbito donde hay pluralidad de valores o intereses disímiles).

Con la amenaza, alguien pone a otro en la disyuntiva de

obrar según la voluntad ajena o bien sufrir un daño de su parte. La amenaza no necesariamente se refiere a un daño corporal (puede tratarse de la pérdida del empleo, de una multa, etc.). Con la oferta de contraprestación, alguien pone a otro en la disyuntiva de obrar según la voluntad ajena y obtener una recompensa, o bien no obrar de ese modo y privarse del premio ofrecido. Frecuentemente la diferencia entre una amenaza y una contraprestación se vuelve muy difusa en los hechos; por ejemplo, no parece haber alguna diferencia entre decirle a mi empleado "si me vota, le renuevo su contrato en mi empresa" que decirle "si no me vota, no le renuevo su contrato en mi empresa"; estas oraciones tienen respectivamente la "forma" de una oferta de contraprestación y de una amenaza, pero en el fondo son lo mismo. Es decir, muchas veces la amenaza y la oferta de contraprestación son dos caras de una misma técnica de influencia; no obstante, esto no debe impedirnos distinguirlas, al menos, analíticamente, porque en muchos otros casos efectivamente sí parece haber diferencia entre ambas; por ejemplo: no parece ser lo mismo decirle al novio de mi hija "si no se casa con ella lo corro con la escopeta" que decirle "si se casa les compro el departamento". En cambio, la argumentación consiste en la exposición discursiva de razones, lo que implica, a su vez, el intercambio mutuo y simétrico de razones; esto es, implica tener en cuenta al otro como interlocutor válido capaz de discernir por sí mismo.

Dicho todo esto, podemos ya proponer una definición amplia y general de "política" como intento de solucionar conflictos, entre personas con valores y/o intereses disímiles, por medio de amenazas, contraprestaciones o argumentos. Y podemos llamar "universo o mundo político" al conjunto de esas relaciones e interacciones humanas. O sea, el universo político está constituido por fuerzas, individuales o colectivas, que buscan imponerse

recíprocamente valores e intereses; es una esfera de acción humana donde esos valores e intereses se enfrentan, se apoyan, se imponen o se neutralizan unos a otros por medio de diferentes formas de influencia (amenazas, contraprestaciones o argumentos). Todos, desde el momento en que coexistimos expresando valores e intereses disímiles, nos interrelacionamos influenciándonos recíprocamente, es decir, procurando hacer valer nuestro valores e intereses propios ante los demás (y los demás hacen inevitablemente lo mismo). El problema no es que yo carezca de libertad; el problema es que los demás también tienen libertad. Y de aquí surge el problema fundamental de la política: resolver la gran diversidad de valores e intereses, o en otros términos, dirimir recurrentemente los conflictos que surgen de la interacción de seres existencialmente libres.

Ahora bien, todos estamos, desde que coexistimos, dentro de lo que hemos llamado universo político: el bebé llora para lograr llamar la atención de la madre; el conductor ebrio quiere sobornar a un policía para que no lo multe; el cliente disconforme amenaza al comerciante con denunciarlo si no le reintegra su dinero por la compra de un producto defectuoso, etc. La "politidada", en este sentido, parece constituir un rasgo existencial del ser humano. Pero si todos ejercemos influencias recíprocas unos sobre otros, ¿esto significa que todos somos "políticos"? No, al menos no en el sentido frecuente y cotidiano del término "político". En su empleo habitual no aplicamos esta palabra a todo el mundo, sino sólo a ciertas personas que parecen desarrollar una actividad más o menos específica y diferenciada del resto. Si bien es cierto que todos ejercemos influencias sobre otros, algunos lo hacen con la finalidad específica de acumular más influencia; por ejemplo: si busco convencer a una señorita para que se case conmigo porque estoy enamorado de ella, procuro

influenciarla para lograr mi objetivo, que es hacer de ella mi esposa; pero si sólo quiero casarme con ella porque es la hija de un caudillo político importante que puede ubicarme en una lista electoral para ser diputado, entonces mi comportamiento consiste en ejercer influencia (sobre ella) para acumular influencia (la que pueda luego ejercer sobre su padre y, luego, la que pueda ejercer siendo diputado). En este segundo caso soy un político, ya no en un sentido existencial, sino vocal-cional y técnico. Político es quien ejerce influencia como medio para acumular más influencia. El ejemplo que dimos puede dar la idea de cierta inmoralidad, pero nuestra definición vale también para los casos generalmente admitidos como honorables; por ejemplo: yo puedo ser concejal con las mejores intenciones del mundo y presentar los mejores proyectos de ordenanzas, pero si soy político procuraré publicitarlos para conservar y aumentar mi caudal de votantes y así ser reelecto en mi cargo o aspirar a otro cargo mejor, si es posible (intendente, diputado, etc.), y lo mismo haré luego desde mi nueva posición de influencia. Creo que la analogía con las relaciones comerciales puede darnos una idea más clara de esto: todos hacemos cotidianamente actos de comercio (comprar fruta en la verdulería, sacar boleto de colectivo, etc.), pero no todos somos "comerciantes", sino sólo quienes emplean su capital con la finalidad de acumular más capital. El comerciante empresario invierte dinero para obtener más dinero; el político invierte influencia para obtener más influencia. Y del mismo modo que podemos hablar de una clase empresarial, también podemos hablar de una clase política.

#### **4. El orden político: poder, derecho y creencias**

Ya hemos caracterizado al universo político como una

esfera de relaciones humanas donde las personas interactúan ejerciendo influencia unas sobre otras, en busca de ciertos objetivos y movidas por diferentes valores o intereses. Es decir, en el campo político se enfrentan, se apoyan, se neutralizan o potencian ciertos valores e intereses individuales y grupales; esos valores e intereses se traducen en el ejercicio de influencia de unos actores sobre otros con la finalidad de alcanzar objetivos considerados acordes a aquellos valores e intereses. Por ejemplo: 1) "valoro" positivamente el derecho que debería tener toda mujer a disponer libremente de su cuerpo o bien soy un médico que tiene "interés" en prosperar económicamente realizando abortos; entonces, procuro 2) brindar "argumentos", o bien "amenazar" con cortes de calle, o bien "ofrecer" dinero a ciertos legisladores, con la finalidad específica de 3) lograr que el aborto sea despenalizado.

Como se ve en ese ejemplo, la acción política puede descomponerse analíticamente en tres elementos: 1) los valores o intereses que la motivan, 2) la o las técnicas de influencia empleadas, y 3) la meta o el objetivo específico que persigue.

La acción política es "eficaz" cuando alcanza la meta u objetivo específico que se propuso. Pero la "eficacia" no supone la "eficiencia". "Eficiente" es la acción política que alcanza la meta u objetivo buscados pero del modo menos gravoso para el propio actor, o sea, del modo más económico. La "eficiencia" es una cuestión de disminución de costos y maximización de beneficios: se trata ya no sólo de alcanzar el objetivo, sino de hacerlo de la manera menos costosa (no sólo en el sentido pecuniario del término). La acción política, entonces, puede ser eficaz y sin embargo no ser eficiente: por ejemplo, cuando pude haber alcanzado el mismo objetivo específico comprometiendo menos recursos en mi acción, o recurriendo a técnicas de

influencia que dañarían menos mi imagen pública o mi conciencia moral. También podríamos considerar como un caso especial de "ineficiencia" cuando el logro del objetivo específico buscado redundó, por otro lado, en un daño para los valores e intereses generales que motivan mi comportamiento (por ejemplo: con mi acción pude haber logrado el apoyo que buscaba de un legislador para mi proyecto de ley, pero por otro lado pude haber perdido el apoyo que ya tenía de otros dos legisladores).

De la interacción política, es decir, de ese mar de valores e intereses entrelazados, de ese conjunto siempre cambiante de influencias recíprocas, de esas metas y objetivos específicos logrados, postergados o renunciados, en dos palabras, del "universo político" emerge un "orden jurídico político", es decir:

1. un sistema de influencias oficial (régimen de poder);
2. un conjunto de valores e intereses "objetivado" en normas que alientan, permiten o prohíben la persecución de ciertas metas o de ciertos medios para alcanzarlas (Derecho) y
3. una constelación de creencias y discursos que justifican la bondad y explican el funcionamiento de tal régimen de poder y de tal derecho (creencias políticas predominantes).

## 5. Régimen de poder

Las palabras "poder" e "influencia" se suelen emplear como sinónimos en el habla cotidiana, pero en este libro trazaremos una diferencia de sentido entre ellas. Como hemos venido haciendo hasta ahora, por "influencia" entenderemos una capacidad subjetiva, esto es, la

capacidad de un sujeto (individual o colectivo) para determinar el comportamiento de otro sujeto (individual o colectivo) por medio de diferentes técnicas (amenazas, oferta de contraprestaciones o argumentos). En cambio, entenderemos por "poder" al sistema de relaciones que surge del predominio de alguna o algunas de esas técnicas de influencia. El poder sería así como una suerte de objetivación climática de las influencias predominantes: en la medida en que en cierto conglomerado humano prevalece el empleo de un determinado tipo de influencia, las relaciones políticas se cristalizan en un determinado tipo de régimen de poder con una lógica propia de funcionamiento.

Cuando en un conglomerado humano prevalecen las amenazas como técnica de acción política, entonces hablaremos de un "régimen de poder autoritario". Cuando prevalecen las contraprestaciones, hablaremos de un "régimen de poder poliárquico". Y cuando prevalecen los argumentos hablaremos de un "régimen de poder comunicativo o discursivo". Como se ve, tenemos así tres regímenes de poder diferentes que se corresponden respectivamente con cada una de las tres técnicas de influencia que hemos diferenciado en la acción política. En este sentido, el poder ya no es una capacidad subjetiva de determinar el comportamiento ajeno, sino que es una característica de un orden social, algo así como un "clima" político: el poder no es de nadie en particular, pero afecta a todos en general; es influencia objetivada. Pero no hay que entender esta palabra como si el poder se tratara de un objeto; empleamos "objetivación" en el sentido de "despersonalización" o "des-subjetivización", pues el poder no es una cosa u objeto que se posea o no posea; el poder es movedizo, *circula* entre los hombres bajo la forma de "influencias" recíprocas. Por ello es impropio afirmar que alguien tiene *el poder*. Según nuestra caracterización,

alguien puede tener más o menos influencia sobre tales o cuales personas, pero nunca *el poder*, como si fuera éste una cosa concreta. Por ejemplo: un gobernante absoluto puede estar facultado para hacer legalmente o de hecho cualquier cosa, pero a su vez estará muy probablemente sujeto a la influencia de alguien (v.gr. su amante o su consejero o su madre), quien a su vez estará sujeto a la influencia de otros, y así indefinidamente. Por esta razón creo que es buena la metáfora del poder como "clima": igual que el poder, el clima nos afecta a todos de diferente manera (lo padecemos o lo disfrutamos), pero nadie "posee" *el calor o el frío*. Se puede tener más o menos calor (como afección de un cuerpo) como se puede tener más o menos influencia (como capacidad subjetiva), pero no se puede tener *el calor* como no se puede tener *el poder*, pues ni el calor ni el poder son propiamente objetos como lo son una silla o una lapicera.

Dijimos que del predominio de cada una de las tres técnicas de influencia se derivan respectivamente tres tipos de regímenes de poder. Cuando en un conglomerado humano predominan las amenazas, estamos en presencia del un régimen de poder autoritario: un clima político donde todos se sienten más o menos amenazados de recibir algún daño si no actúan de determinada manera. Cuando prevalecen las contraprestaciones y el intercambio como técnicas de influencia en la interacción, entonces estamos ante un régimen de poder poliárquico. El término "poliarquía" fue introducido por Robert Dahl para diferenciar a los actuales sistemas políticos representativos (fundados en la desconcentración de funciones, en una opinión pública autónoma y en elecciones periódicas con sufragio universal) del concepto ideal normativo de "democracia". Yo recurro aquí al giro "poder poliárquico" para referirme al clima político que se deriva del predominio de las contraprestaciones como forma de interacción, pues es

evidente que en los regímenes demo-representativos que Dahl llama "poliarquías" predomina claramente ese tipo de acción política: piénsese por ejemplo en el clientelismo político, o en las negociaciones entre bloques para la aprobación de una ley en el Congreso, o en la importancia que ha adquirido lo que Bobbio llama "voto de intercambio" en desmedro del "voto de opinión". Tanta es la importancia de la técnica de contraprestación en los actuales regímenes demo-representativos que muchos autores prefieren hablar de "clientes" en lugar de "ciudadanos".

Habermas subsume a la acción fundada en amenazas y a la acción fundada en contraprestaciones bajo la común categoría de "acción estratégica". En efecto, en ambos casos el otro es reducido a mero "instrumento" de la voluntad del actor; en cambio, en la "acción comunicativa" (basada en el intercambio de argumentos para motivar el comportamiento recíproco), los interlocutores se orientan a un entendimiento discursivo. Esta diferencia entre "acción estratégica" y "acción comunicativa", que en el plano subjetivo de la acción conlleva una fuerte carga moral (específicamente de moral kantiana), llevada al plano impersonal del poder político se traduce en una distinción entre dos tipos fundamentales de regímenes del poder: el régimen de poder sistémico (que abarca las dos categorías que antes denominamos "poder autoritario" y "poder poliárquico", respectivamente) y el régimen de poder comunicativo.

En los regímenes sistémicos de poder se produce una lógica de funcionamiento que se impone a los actores como imperativos ineludibles, quedando ellos mismos reducidos a engranajes del sistema. En otras palabras: la interacción estratégica (amenazas y contraprestaciones) dan forma a sistemas auto-regulados que se auto-reproducen circularmente imponiendo imperativamente la interacción estratégica entre los actores. A esto, Habermas le llama

"imperativos sistémicos" . Ejemplos típicos del poder sistémico son el mercado y la política profesional en los actuales régimenes demo-representativos: quien interactúa en ellos se ve obligado, impelido, por la propia lógica del sistema a actuar estratégicamente. Así, el poder sistémico adquiere vida propia; se despliega una lógica de funcionamiento que permite la reproducción permanente de esa misma lógica sistémica.

Por el contrario, y siguiendo todavía a Habermas, la interacción comunicativa, es decir, fundada en el intercambio argumentativo, no da lugar a esos sistemas autorregulados donde el régimen poder su vuelve autorreferencial; con el comportamiento orientado al entendimiento recíproco, las personas no quedan reducidas a engranajes funcionales de un sistema. Mientras el poder sistémico es vivenciado siempre por los actores como heterónomo, o sea impuesto desde afuera, el poder comunicativo implica el acuerdo libre y renovado entre las variadas autonomías subjetivas. Según Habermas, se trata de dos flujos de poder contrapuestos, como se contraponen dos tipos de racionalidad: la racionalidad instrumental y la racionalidad argumentativa. La racionalidad instrumental es adecuada para relacionarme con las cosas, pero no con las personas; con ellas, la racionalidad apropiada es la que se funda en el intercambio de razones y argumentos, pues no son útiles ni cosas, sino interlocutores autónomos que también pueden brindar razones y argumentos; cuando me comporto con las personas amenazándolas o sobornándolas, las estoy tratando como cosas, y por ende, estoy interrumpiendo la comunicación entre ellas y yo, lo que equivale en términos de la racionalidad comunicativa a interrumpir la racionalidad.

## **6. Régimen de poder y derecho: efectividad y legalidad**

Pero ya dijimos que del universo político no sólo emerge un régimen de poder, sino también un cierto orden normativo. En efecto, paralelamente a la objetivación de las influencias en poder, se produce también una objetivación de valores e intereses en derecho. Las fuerzas políticas que se mueven en el universo político, dijimos, ejercen influencia motivadas por ciertos valores e intereses; por lo tanto, con la generalización de ciertas pautas de acción política, no sólo se produce poder, sino también derecho, que no es otra cosa que un conjunto de valores e intereses "objetivado". Nuevamente no hay que confundirse por el empleo de este término: no quiere decir que se trata de valores e intereses objetivos en un sentido axiológico o moral; simplemente quiere decir que ciertos valores e intereses, por lograr predominio en el mundo político, adquieren el estatus de derecho, es decir, tienen la pretensión de ser válidos positivamente para todos; y "positivamente" quiere decir que se apoyan en el régimen de poder vigente. Al afirmar que el derecho es un conjunto objetivado de valores e intereses, estamos diciendo que ciertos valores e intereses, los de un sector o grupo, se imponen como válidos para todos, incluso quienes tienen valores e intereses distintos.

Es fácil advertir que régimen de poder y derecho se apoyan recíprocamente: el régimen de poder dota al derecho de "efectividad"; el derecho dota al régimen de poder de "legalidad". Legalidad y efectividad son dos caras de una misma moneda: el orden jurídico-político de una sociedad. Si yo detengo a un ciudadano, le pido documentos y lo palpo de armas, estoy cometiendo un delito; si lo hace un policía, en cambio, está cumpliendo con su función; lo mismo si capturo a una persona y la encierro ocho años en una celda: yo cometería un delito, pero un juez estaría cumpliendo con su función. El funcionamiento de un orden político se funda en ambas cosas: la legalidad brinda regularidad y habilita al ejercicio del poder; el poder busca

hacer efectivo al derecho, previendo que no se lo vulnere o sancionando cuando se lo ha vulnerado.

Por lo tanto, el derecho puede ser visto como la expresión legal del orden político, o si se quiere, como una suerte de fotografía de las fuerzas políticas predominantes, de sus valores e intereses; como una imagen estática de un universo político siempre en movimiento. Conocer el derecho de una sociedad me permite hacerme una idea más o menos acertada de los valores e intereses dominantes y de las fuerzas políticas de mayor influencia; pero nunca debo confundir una fotografía con la realidad.

Por otra parte, a los ojos de los actores y fuerzas políticas, el derecho se presenta como 1) meta, 2) como marco y 3) como instrumento de la acción política. El derecho es meta de la acción política en tanto toda fuerza política busca que sus valores e intereses adquieran el estatus de derecho; es decir, en tanto pretende que sus valores e intereses particulares se vuelvan válidos para todos apoyándose en el alto grado de efectividad que les brindaría el régimen de poder. En otras palabras: toda fuerza política busca que sus propios intereses y valores alcancen legalidad positiva. Por ejemplo: si una fuerza política defiende el derecho a la libre concepción, intentará lograr la despenalización del aborto (o intentará mantenerlo despenalizado si ya existe el derecho positivo a abortar). En cuanto marco de la acción política, el derecho fija pautas de comportamiento político y de objetivos políticos "correctos" bajo la forma de la prohibición / permisión; es decir, determina cuáles medios y objetivos políticos son admitidos y cuáles no. Por ejemplo: la amenaza a un candidato de no volver a votarlo en caso de que no cumpla su palabra suele estar admitida, pero no la amenaza de matarlo si no lo hace. Otro ejemplo: el objetivo de llegar a ser dictador suele estar prohibido, pero no el de llegar a ser diputado o presidente. También, muchas veces el derecho suele proscribir, no sólo ciertos

medios y ciertos objetivos específicos, sino ciertos valores e intereses, por ejemplo cuando se prohíben ciertas manifestaciones ideológicas. Además, en general el derecho fija las reglas del juego político a través de leyes de partidos políticos, sistemas electorales, etc. Todos estos son también casos del derecho como marco de la acción política. Y finalmente, el derecho también es instrumento de la acción política desde el momento en que las fuerzas políticas que tengan la capacidad de fijarlo encuentran en él un medio efectivo de imponer sus propios valores e intereses. Basta como ejemplo las luchas de las diferentes fuerzas políticas por incidir en los programas oficiales de educación o en la reglamentación del régimen de partidos políticos.

## **7. Orden político y creencias políticas: legitimidad**

Acabamos de ver cómo el poder y el derecho conforman dos caras de una misma moneda, aportando uno efectividad y el otro legalidad al orden político. Pero aún falta un tercer elemento constitutivo del orden político. En efecto, la unidad que conforman el régimen de poder y el derecho puede ser vivenciada y valorada de muy diversas maneras por la gente sujeta a ese orden. La gente puede brindarle un alto grado de aceptación, puede mostrarse indiferente, puede experimentarlo como algo ajeno, puede negarle expresamente cualquier apoyo o simpatía, o bien puede serle abiertamente hostil. En resumen: la gente puede conceder a ese orden mayor o menor "legitimidad"; por legitimidad entendemos el mayor o menor grado de aceptabilidad que cosecha entre la población el régimen de poder y el derecho vigentes. Pero no hay que confundir la legitimidad, en este sentido sociológico, con el ideal normativo de la democracia o del poder comunicativo, pues

un régimen de poder y un derecho autoritarios pueden gozar en muchos casos de un alto grado de legitimidad (es decir, aceptación) entre los gobernados. La legitimidad depende en gran medida de las creencias políticas dominantes en una sociedad, creencias predominantes que también surgen de la interacción política.

El orden jurídico-político normativiza de modo efectivo un cierto modo de convivencia entre la población, y la población otorga un cierto grado de legitimidad a ese orden, en función de las creencias políticas que en ella predominan. Tenemos ahora sí completo el triángulo que conforma a todo orden político: efectividad, legalidad y legitimidad, o en otros términos: régimen de poder, derecho y creencias predominantes.

Aunque resulte reiterativo, recordemos una vez más que las fuerzas que se mueven en el universo político expresan valores e intereses; de modo que en el universo político circulan creencias, argumentos, ideologías, prejuicios, convicciones, razones, etc. que pueden adoptar formas más o menos articuladas discursivamente. Dentro de todo esto, que llamaremos "creencias políticas", podemos diferenciar las siguientes clases:

1. Conservadoras
2. Transformadoras:
  - 2a. Reformistas
  - 2b. Radicales

Las "creencias políticas conservadoras" son las que resultan funcionales y reproductoras del derecho y del régimen de poder vigentes en su totalidad actual. Las "creencias políticas reformistas" son las que promueven una transformación gradual y/o parcial del régimen de poder y el derecho vigentes. Por último, las "creencias políticas radicales" son las que alientan un cambio total y

rupturista con el régimen de poder y el derecho vigentes. En realidad, se trata más bien de una cuestión de grados; pero la distinción analítica de esos tres tipos de creencias resulta muy útil al momento de comprender no sólo la acción específica de determinados actores políticos, sino el orden político en general. En efecto, ya hemos dicho que las creencias políticas son el tercer elemento constitutivo de un orden político, junto con el régimen del poder y con el derecho. Ahora bien, es casi obvio que no todas las creencias políticas se adecuan a ese papel de elemento constitutivo del orden político: sólo las creencias políticas predominantes lo hacen, resultando así una pieza integradora del orden político vigente. En general podríamos decir que tanto las creencias políticas predominantes (o conservadoras) como las reformistas le reconocen al orden vigente un considerable grado de *legitimidad*, mientras que las creencias radicales se la niegan prácticamente toda. Subrayemos también que con esta clasificación y conceptualización no estamos presuponiendo, al menos por ahora, ninguna filosofía de la historia, como sería el caso si hubiéramos empleado términos como "creencias reaccionarias", "creencias progresistas" o "creencias revolucionarias". No estoy asumiendo la historia ni como progreso ni como decadencia, y los términos empleados en la clasificación se refieren siempre a un orden político-jurídico determinado (no al *progreso* o a la *decadencia* de la humanidad). De este modo, una creencia que es conservadora en un régimen totalitario comunista puede ser radical en el contexto de un régimen liberal capitalista, y viceversa; o una creencia reformista en uno puede ser radical en otro. Por la misma razón tampoco he recurrido a las ya muy manoseadas categorías de "derecha" e "izquierda", términos interesantes y ricos en connotaciones históricas y doctrinarias pero, lamentablemente, hoy en día muy

vaciados de significación por periodistas y políticos.

Todos los grandes teóricos políticos de la historia han comprendido y resaltado el papel que las creencias políticas juegan dentro del mismo orden político. Ya Platón acusaba a los sofistas de corromper la educación y las creencias de los atenienses, causando con ello la corrupción del mismo orden político de la *Polis*. La filosofía política de Platón pretende ser, en gran medida, una refutación de las supuestas falsedades de los sofistas y una crítica de la democracia ateniense imperante. Y si no es casual que el democratismo de los sofistas corra paralelo con su relativismo epistemológico, tampoco es casual que en Platón corran paralelas una concepción elitista del conocimiento con una concepción también elitista del orden político. Muchas (en verdad, muchísimas) de las creencias políticas de Platón, que en el contexto en que nacieron eran radicales y críticas del orden político vigente, con el tiempo (con los siglos) se volverían creencias políticas dominantes en otros contextos. Subrayo esto para mostrar que la teoría política, o las reflexiones sistemáticas sobre la política, también constituyen creencias políticas que no son totalmente asépticas ni ajenas a su propio objeto de estudio y análisis, y que por lo tanto también se tornan objeto de estudio y análisis de otros teóricos políticos.

Y lo que decimos de Platón es válido también para el pensamiento científico moderno. La moderna ciencia experimental tiene una clara conciencia de la diferencia entre un discurso explicativo y un discurso valorativo o normativo; y este supuesto fundamental del pensamiento teórico moderno abrió el camino al desarrollo técnico ilimitado y a la idea de progreso emancipador. A su vez, el carácter empírico y experimental de la nueva ciencia surgida en el Renacimiento se muestra como una forma desenmascaradora y crítica de prejuicios, ilusiones y

supersticiones heredadas. En esta línea encontramos a hombres como Bacon, Maquiavelo, La Boétie, Spinoza, y los filósofos de la Ilustración del siglo XVIII. En el siglo XIX esa idea de la ciencia como desenmascaradora de falsas creencias, especialmente de las supersticiones religiosas, se continúa en Feuerbach y en la llamada "izquierda hegeliana". Y también Karl Marx se encuentra en la misma tradición; Marx comprende acabadamente el papel legitimador que las creencias juegan dentro de un orden socio-político; y comprende asimismo el papel que debe jugar la *crítica* de tales creencias si se pretende transformar en algo o en mucho al orden vigente; y a tal punto comprende esas dos cosas, que acuña al respecto una serie de conceptos técnicos: "ideología", "utopía", "socialismo científico".

Marx define a la "ideología" como *falsa conciencia de la clase dominante*; esto es: el conjunto de creencias morales, religiosas, políticas, culturales, etc. que encubren la explotación de una clase por otra y reproducen esa situación de privilegio. La "ideología", para Marx, sería algo así como cortina de humo que distorsiona la percepción y comprensión adecuada (científica) de la sociedad. En otros términos: la sociedad tiene una "base" material, que es la esfera de la producción; en esa esfera de las relaciones económicas de producción hay quienes producen con su trabajo y hay quienes viven del trabajo ajeno; y si esas relaciones de explotación son asumidas como naturales o justas o inevitables, es porque la "ideología" produce este efecto adormecedor entre los explotados y tranquilizador entre los explotadores. Por ejemplo, cuando la "ideología" proclama que el Estado encarna el bien común, Marx (coincidiendo en este punto con los anarquistas) muestra que el Estado, lejos de constituir el bien común, es el instrumento de dominación de una clase sobre otra, o como dice literalmente: "es el comité ejecutivo de la burguesía.

Debe quedar claro que Marx no afirma que la "ideología" (ese conjunto de creencias conservadoras funcionales al orden vigente) sean producto de una confabulación secreta de la clase dominante para mantener engañados a los oprimidos y explotados; más bien se trata de la consecuencia espontánea de la situación de clase la que crea esa ideología: si soy capitalista, me será mucho más fácil tender a creer que con mis inversiones me transformo en un benefactor social que *doy trabajo a mis* obreros, que ver sencillamente las cosas como efectivamente son, es decir, que vivo de lo que producen *mis* obreros. Pero no se trata de la buena o mala fe de las creencias del capitalista, sino de la distorsión en la comprensión de la realidad que opera su propia posición de clase. Ver y comprender la realidad social implica despojarse de las anteojeras de la "ideología". Y si en las clases dominantes resulta casi natural esa distorsión de la comprensión, en las clases explotadas resulta un obstáculo para la propia conciencia de clase explotada y, en consecuencia con la filosofía de la historia de Marx, en un obstáculo para el progreso de la sociedad en su conjunto. Por lo tanto, piensa Marx, la tarea del "proletariado consciente", organizado políticamente en partido político, es difundir entre los trabajadores la conciencia de clase explotada, lo que equivale a hacerles ver la realidad de su situación de explotada, o sea, a descorrerles el velo de la "ideología". Y al despertar de su sueño ideológico opiente, el proletariado asumiría también, cree Marx, su misión histórica, que es superar la sociedad burguesa y liberar a toda la humanidad liberándose a sí mismo.

La idea real o supuestamente "científica" que Marx tiene del socialismo no se opone sólo a las creencias conservadoras que conforman la "ideología", sino también, por otro lado, a la esterilidad práctica de otras creencias que se presentan como radicales, pero que son sólo "utopías". Marx reconoce

algún mérito en muchos de los socialistas anteriores a él, como Owen, Fourier y Cabet; sin embargo observa que sus doctrinas no pasaron de ser discursos edificantes, intelectualistas, moralistas o voluntaristas, condenados inevitablemente al fracaso práctico. En otros términos: aquellas doctrinas socialistas no dejaron de ser un vacío *deber ser* sin anclaje en un sujeto social *interesado*, organizado y actuante; o sea, no constituyeron más que "utopías". En cambio, el real o supuesto "socialismo científico" de Marx busca los gérmenes del futuro en la sociedad presente. Para Marx, el análisis de la realidad social debe apegarse a la realidad histórica de esa realidad, concibiendo a la sociedad como un proceso, no como una arcilla que hoy tiene tal forma pero que puedo cambiar a mi antojo mañana. Para Marx, la realidad social es dinámica, está permanentemente cambiando, es devenir: la sociedad futura no bajará del cielo arbitrario del *deber ser* abstracto y antojadizo, sino que se halla ya germinando en el presente actual concreto. La "ciencia" del socialismo radica, según Marx, en mostrar las condiciones históricas tal como son, analizar las tendencias reales y las posibilidades efectivas del proletariado en cierto momento del desarrollo de la sociedad capitalista y en revelarle a éste su misión histórica de liberar a toda la humanidad con su propia liberación.

Como se ve, los conceptos de "ideología", "socialismo científico" y "utopía" tienen un preciso sentido técnico dentro de la teoría política y social de Marx. Pero no obstante su valor y riqueza analítica, ese sentido técnico se encuentra muy vinculado a una filosofía de la historia que hoy se halla, por lo menos, puesta en cuestión. Quiero decir: Marx es un hombre del siglo XIX, y en cuanto a filosofía de la historia comparte acríticamente la idea de que *la historia tiene un sentido* (y un sentido progresivo). Este supuesto, a veces implícito, a veces no tanto, parece contradictorio con la idea opuesta de que *los sentidos*

*tienen su historia*, idea que marca a gran parte de la filosofía contemporánea, pero que también se halla, a veces implícita y a veces no tanto, en el propio Marx. Dicho más directamente: mientras que el sentido de las "ideologías" y de las "utopías" puede ser *criticado* siempre como condicionados históricamente, el sentido "científico" del socialismo marxista parece reclamar cierta "objetividad" por encima de los procesos históricos. Marx tiene claro que toda teoría, doctrina o creencia está condicionada histórica y socialmente, y que opera prácticamente sobre la historia y la sociedad; pero por momentos parece escribir como si su propia teoría de la sociedad y la historia escapara a esos condicionamientos. Y si en Marx esa tensión entre historia y ciencia es al menos conscientemente problemática, en sus continuadores con frecuencia resulta totalmente pasada por alto.

El sociólogo Karl Mannheim retomará las categorías marxistas de "ideología" y "utopía", pero sin admitir la existencia *a priori* de ningún punto de vista privilegiado, omni-explicativo, por encima de la historia. El proyecto de Mannheim de un "sociología del conocimiento" asume sin reservas el supuesto de que *toda* doctrina, idea, creencia o teoría hunde sus raíces en el contexto social e histórico en que surge y se desenvuelve, condicionamiento que no excluye al marxismo menos que a otras "ideologías" o "utopías". Mannheim, igual que Marx, trata de comprender la sociedad dinámicamente, en constante devenir histórico; pero ese devenir, o sea, el cambio histórico, es comprendido a partir de la interacción entre "ideologías" y "utopías". Entiende por "ideologías" al conjunto de creencias, doctrinas, teorías, etc. que son funcionales o reproductoras del orden social vigente, pero sin la connotación marxista de falsedad; y entiende por "utopías" al conjunto de creencias, doctrinas, teorías etc. que apuntan a la transformación del orden vigente, pero sin la

connotación marxista de ingenuidad o voluntarismo abstracto. Con estas nociones, Mannheim se ubica muy cerca de lo que nosotros hemos llamado, respectivamente, "creencias conservadoras" y "creencias transformadoras". Para Mannheim, el proceso histórico se produce por la interacción entre creencias conservadoras (ideologías) y creencias transformadoras (utopías); y esta explicación no debe verse como una nueva versión del idealismo, porque tanto las ideologías como las utopías surgen de un contexto socio-histórico determinado del cual expresan intereses concretos. Es decir: al igual que en Marx, el pensamiento y la realidad material se hallan en una relación de determinación recíproca.

Marx y Mannheim han visto con agudeza (aunque no han sido los únicos ni los primeros) la pertenencia de toda teoría social o política al mismo orden social o político al cual se refiere *qua* teoría. Y es la conciencia de esta misma determinación histórica y social de toda teoría lo que abre el camino al "pensamiento teórico *crítico*".

## 8. La *crítica teórica*

Ya hemos visto que la clara distinción lógica entre juicios de valor (enunciados normativos) y proposiciones constatativas (enunciados descriptivos y explicativos) fue la precondición determinante del surgimiento de la ciencia moderna. Una teoría científica deja de lado el empleo prescriptivo o normativo del lenguaje y se limita a explicar su objeto. De esta manera, una teoría científica evita (o pretende evitar) consideraciones extra-empíricas y extra-lógicas (v. gr. religiosas, moralistas, metafísicas) y así procura alcanzar un alto grado de intersubjetividad y universalidad en el conocimiento. De este modo, la astronomía emerge como ciencia al distinguirse de la astrología, y la química hace lo mismo respecto de la

alquimia.

También hemos mencionado que en el campo de las llamadas "ciencias sociales o del hombre", el pensamiento moderno ha intentado desde el Renacimiento hacer lo mismo. Y en ese sentido, Maquiavelo, Hobbes y otros son claros ejemplos en el intento de erigir al estudio de la política y la sociedad en una disciplina independiente de la moral y la religión. Sin embargo, habrá que esperar hasta los siglos XVIII y XIX para que surja la ciencia social como la conocemos hoy día: como un discurso sin pretensiones valorativas, fundado empíricamente y articulado en proposiciones explicativas generales. Así nació la economía política, y luego, tomándola como modelo, la sociología.

El siglo XIX se caracterizó por una marcada conciencia de la historia, conciencia que se expresa en dos sentidos muy diferentes. Por un lado, existe la idea de que la historia de la sociedad tiene sus leyes, como la ley del progreso de Comte; pero por otro lado, también existe la idea de que toda teoría está condicionada por el contexto histórico en que emerge, como en el caso del materialismo histórico de Marx. Y dijimos que en Marx, esas dos ideas se superponen (como en muchos de sus contemporáneos) de manera tensa y problemática. También ya dijimos que es esa segunda manera de tomar conciencia de la historia la que dará lugar propiamente a la *crítica* como la entendemos hoy.

Ya Inmanuel Kant había dado al término "crítica" un significado técnico filosófico. En él, "crítica" significa *investigación de las condiciones de posibilidad* de algo (v. gr. el conocimiento en la *Crítica de la Razón Pura*, o el sentimiento moral en la *Crítica de la Razón Práctica*, o la experiencia estética en la *Crítica del Juicio*). Pero Kant entendía que esas *condiciones de posibilidad* del conocimiento, el sentimiento moral o la experiencia estética eran "ideales", es decir, "trascendentales". En otros

términos: en la *crítica* kantiana, las condiciones de posibilidad del conocimiento, la moral y el juicio radican en una subjetividad trascendental a-histórica. Será recién después del monumental intento hegeliano de identificar historia y razón, y con la *crítica* materialista y sociologizante a ese mismo sistema metafísico, cuando se entenderá la *crítica* como investigación, no de condiciones trascendentales (ideales) de posibilidad, sino de condiciones materiales, históricas y sociales. Más específicamente: con Feuerbach, el anarquismo y el marxismo la *crítica* pasa a ser entendida como investigación de las condiciones psicológicas, históricas y sociales que determinan epocalmente la esfera de la cultura. Como se ve, en este sentido, *crítica* no equivale al uso cotidiano del término (hablar negativamente, en términos valorativos, de algo o alguien), sino que se presenta como una radicalización de la observación científica: propiamente, se presenta como una observación de los supuestos, prejuicios y preconceptos desde los que otros observan.

Una teoría acerca del orden político, por ejemplo, ha de ser explicativa si pretende dar cuenta de las características y del funcionamiento efectivo de un determinado orden político; o bien ha de ser una teoría normativa, si pretende justificar la necesidad, conveniencia o bondad de algún orden político en particular. Pero esa teoría (explicativa o normativa), como cualquier otra creencia, está condicionada por factores psicológicos, históricos y sociales; y poner en evidencia esos supuestos, condiciones y prejuicios es la tarea del *pensamiento crítico*. Esta suerte de observación de la observación, que es la *crítica*, implica siempre una relativización del objeto criticado, pues al ubicarlo en sus determinaciones y condiciones contextuales lo "historiza", y al "historizarlo" también lo devalúa en sus pretensiones de validez universal. Por ejemplo: la *crítica*

socialista y anarquista a la economía política no apunta a desmentirla como ciencia, sino simplemente a mostrar cómo sus premisas, proposiciones y conclusiones están condicionadas y atadas al modo *histórico* capitalista de producción, es decir, a un tipo histórico determinado de sociedad; por lo tanto, las "verdades" de la economía política no son verdades universalmente válidas, sino relativas a un cierto tipo de sociedad. Y es obvio que las *teorías críticas* también quedan ellas mismas expuestas a la *crítica*, pues los discursos *críticos* tampoco pueden escapar a los condicionamientos históricos y sociales en que surgen.

En resumen: la reflexión y la investigación *crítica* busca evidenciar los supuestos, condiciones de posibilidad y prejuicios en que se basa una teoría, creencia o modo de pensar y comprender. De este modo, la *crítica* intenta sacar a la luz los puntos ciegos no explícitos ni conscientes de ciertas creencias. La reflexión *crítica* no es una vuelta a la confusión entre observación y valoración que caracteriza al pensamiento pre-científico; más bien es una observación de segundo grado que pone a la vista el suelo desde el cual se ha observado o valorado. Y en el campo de la teoría política, la *crítica* se hace más imperiosa por cuanto toda teoría, en tanto es, genera y promueve creencias políticas, juega un rol en relación al mismo orden político al cual se refiere (con otras palabras: la teoría política, paradójica y recurrentemente, queda incluida dentro de su propio objeto de estudio; de aquí la necesidad de una reflexión *crítica* permanente sobre la teoría política). En el epílogo de este libro volveremos con algún detalle sobre estas cuestiones.

# PRIMERA PARTE: TEORÍA DEL ESTADO

## II. EL ESTADO: ANTECEDENTES, SURGIMIENTO Y TRANSFORMACIONES

### 1. Formas de orden político anteriores al Estado: *Polis, Imperio, Feudalismo*

Ya hemos caracterizado lo que entendemos por "orden político", y más adelante caracterizaremos al Estado como una forma de orden político específico de la Modernidad. Sin embargo, es obvio que antes de la era moderna hubo diversas formas de orden socio-político, como la Polis griega o la República romana. También hubo formas de orden político que pueden ser vistas como "proto-Estados", tales como los imperios antiguos (macedonio y romano), medievales (merovingio, carolingio, sacro-romano-germánico) y la iglesia católica romana. En estos proto-Estados (especialmente en el Imperio romano y en la Iglesia católica medieval) encontramos ya, aunque de modo incipiente, el mismo principio jerárquico centralizador que caracterizará luego al Estado. También, en diferente medida según los casos, encontramos un desarrollo bastante avanzado de la burocracia, del sistema impositivo, de la profesionalización de las fuerzas armadas y policiales y de la sistematización del derecho y la profesionalización de la administración de justicia (todas estas notas, como veremos, son propias del Estado). Sin embargo, no constituyen Estados en el sentido específico porque no existe aún, en paralelo, un desarrollo consecuente de la sociedad civil (que como también veremos, constituye el

par complementario del Estado). Antes de la Era Moderna no había siquiera una clara y consciente separación entre lo social y lo político.

A continuación haremos una aproximación general a aquellas formas de orden político pre-modernas no estatales.

Las *Ciudades Agrarias Antiguas*, cuyos arquetipos son la *Polis* griega y la *República* romana, constitúan una forma de orden político que nada tiene en común con el Estado tal como lo caracterizaremos en este libro. En general se trataba de unidades políticas autónomas, pequeñas en territorio y en población (donde prevalecían las relaciones cara-a-cara), de economías autosuficientes y donde existía una fuerte comunidad de creencias y costumbres:

Sabemos que las *Póleis* griegas eran relativamente pequeñas en cuanto a su extensión y que no contaban con gran cantidad de habitantes, al menos si se las compara con nuestras ciudades actuales. Es por ello que se ha hecho un uso común y relativamente aceptado admitir la traducción de *póleis* por la expresión compleja "ciudad-Estado". Pero, como se ha señalado con frecuencia, esta traducción, aunque intenta describir el fenómeno complejo que significaba *póleis*, se presta a malentendidos. (...) Si entendemos una *pólis* como una "ciudad-estado" corremos el riesgo de caer en equívocos porque ese nombre no es adecuado para designar a la población rural que constituía la mayor parte de los habitantes de Atenas y porque, al mismo tiempo, sugiere que la "ciudad" ejercía su hegemonía sobre el campo, como si éste fuera un apéndice sin importancia de aquélla.

Toda *polis* en general seguía un modelo semejante en cuanto a su aspecto estructural: un centro urbano donde, por lo general, residían los más pudientes. La plaza o

mercado (el *agorá*), lugar en el que se encontraban los principales emplazamientos edilicios y donde se cuidaba que hubiera suficiente espacio como para que el pueblo pudiera reunirse toda vez que así lo quisiera. El *agorá* llegó a constituir un verdadero mercado en el que se instalaban negocios y puestos de ventas de productos de la más diversa índole. Pero en su significado original era la "asamblea del pueblo", un lugar de reunión de la gente común (...). También había una *akrópolis*, una "ciudad alta", un sitio elevado que servía para la defensa y donde se encontraban importantes edificios.

(...) la palabra *polis* no designaba una forma de gobierno determinada; la idea básica es que, cualquiera fuere la forma de gobierno, si era una *polis* debía ser al mismo tiempo una comunidad independiente. También debe notarse que aunque la *polis* ocupaba un territorio determinado no era un lugar material (o al menos no era sólo eso). Era más bien la comunidad actuando sobre la base de un acuerdo común (a veces implícito) para alcanzar un objetivo también común. Esto es lo que, probablemente, lleva a Aristóteles a enfatizar tantas veces el hecho de que lo que define una forma de gobierno como buena o mala no es tanto el régimen político en cuanto tal sino si dicho régimen de gobierno está orientado al interés común o no (Boeri y Tursi, 1992: 31-32).

Estas antiguas ciudades agrarias se desarrollaron durante siglos de manera independiente, y para su acción en común (v. gr. la guerra frente a un enemigo común), solían adoptar la forma de confederaciones libres; tal fue el caso de las *Polis* griegas contra el Imperio persa. Sin embargo, finalmente sucumbieron ante el poder político centralizador del Imperio macedonio y, luego, de Roma. El Imperio macedonio duró lo que la vida de Alejandro, pero el Imperio

romano alcanzó una duración de siglos y siglos, e incluso después de su caída perduraría transfigurado en la Iglesia católica romana. La misma ciudad de Roma comenzó siendo una ciudad agraria al estilo de las *Polis* griegas, pero su poderío militar y su expansionismo la hicieron rápidamente dueña de, primero, toda la península itálica, y luego, de todo el mundo conocido de la antigüedad occidental. Roma fue un imperio territorial mucho antes de adoptar, a partir de Augusto, la forma de gobierno personalizada en el emperador.<sup>[2]</sup> La Roma imperial desarrolló así, como dijimos, un importante aparato burocrático, impositivo, jurídico y militar, características que permitirían verla como un proto-Estado (en el sentido específico que daremos luego). Y como sabemos, la Iglesia cristiana, oficializada como religión del imperio a partir de Constantino, heredaría luego una forma similar de organización territorial, administrativa y política, forma que conservará aún ya desaparecido el Imperio romano en occidente.

El dominio o *imperium* de Roma y de la Iglesia se ejercían principalmente sobre unidades orgánicas (las ciudades) o sobre las personas consideradas *partes* de un organismo indivisible (el cuerpo de la Iglesia). Los súbditos no eran considerados (ni se consideraban a sí mismos) como *individuos* en el sentido moderno de seres autónomos y completos en sí mismos, sino como células de un organismo superior que los completaba como hombres (sea este organismo superior la ciudad, el imperio o la Iglesia). No hay todavía algo que se parezca a lo que llamaremos sociedad civil en sentido moderno, aunque sí hay ya en el Imperio y en la Iglesia medieval un fuerte orden político centralizador y un empleo consciente de la propaganda y el simbolismo políticos. Por ello hablamos de "proto-Estados". Así lo explica Wolin:

En grandes entidades como el imperio de Alejandro, las monarquías de los seléucidas, ptolomeidas, antigónidas, el Imperio romano, los métodos empleados para fomentar la lealtad y un sentimiento de identificación personal diferían necesariamente de los relacionados con la idea griega de ciudadanía. Antes la lealtad provenía de un sentimiento de participación común; ahora debía centrarse en una común reverencia hacia el poder personificado. La persona del gobernante servía de meta para las lealtades, de centro común que vinculaba las partes dispersas del imperio. Esto se conseguía transformando la monarquía en un culto y rodeándolo con un complicado sistema de signos, símbolos y devoción. Estos procesos sugieren la existencia de una necesidad de acercar más la autoridad al súbdito infundiéndo calidez religiosa a la relación. A este respecto tenía especial importancia el uso del simbolismo, pues mostraba qué valiosos pueden ser los símbolos para unir vastas distancias. Sirven para evocar la presencia de la autoridad, aunque la realidad física esté muy lejos. Al mismo tiempo, los símbolos son un medio invaluable para comunicar un conjunto de significados en un nivel elemental. No es sorprendente que los romanos hayan necesitado gran cantidad de símbolos de autoridad. Los "fasces", "lituus", "toga praetexta", y el empleo sistemático de la acuñación como medio de propaganda política, fueron técnicas importantes, destinadas a superar las distancias.

(...) Al desarrollarse la organización imperial, el *locus* del poder y la decisión habían quedado muy lejos de las vidas de la gran mayoría. Poca vinculación parecía haber entre el medio que rodeaba las decisiones políticas y el reducido círculo de la experiencia individual. (...) En estas circunstancias, los símbolos

políticos eran indicadores esenciales de la existencia de una autoridad.

La creciente distancia requería también nuevos métodos de control político. Los grandes logros de los romanos en cuanto a jurisprudencia y a organizar y administrar un vasto imperio eran, en realidad, claro testimonio del formalismo de la vida política, de la necesidad de situar a gran número de individuos en categorías generales -y, en consecuencia, manejables-, y de establecer las normas y regulaciones que debían gobernar las relaciones entre extraños. La megalópolis había desplazado a la *polis*; y en esta nueva dimensión espacial resultaba anacrónica la antigua concepción de la asociación política, tal como la mantenida mediante una amistad entre familiares (1974: 85-87).

Esta explicación de Wolin sobre el Imperio romano es enteramente trasladable a la Iglesia católica medieval (sabemos muy bien, incluso, que la adopción y oficialización del cristianismo por parte del emperador Constantino, a fines de la Antigüedad, obedeció a razones políticas -la preservación de la unidad simbólica-espiritual del imperio- y no a motivos piadosos).

Pero aquel proceso de centralización política estuvo lejos de haber sido lineal. En efecto, con la caída del Imperio romano en occidente, reaparecieron, con los pueblos germanos y demás bárbaros invasores, las viejas confederaciones de tribus y ciudades autónomas. Estos pueblos, de origen guerrero y ganadero, pronto se afincaron en sus nuevas tierras para cultivarlas.<sup>[3]</sup> Este incipiente resurgir de las ciudades agrarias autosuficientes y autónomas fue abortado por los nuevos imperios medievales, primero merovingio y luego carolingio (siglos VII, VIII y IX), ahora de estirpe germana pero cristianizados y bendecidos por la Iglesia de Roma. Pero las ciudades

autónomas no sucumbieron totalmente ante el orden feudal ni ante los nuevos intentos imperiales. A partir del siglo VII, esas ciudades medievales darían comienzo a un proceso de desarrollo y autonómización creciente que llegaría a su punto culminante con la obtención de "fueros" arrancados a los señores feudales, a los emperadores y al Papa, según los casos; así, constituyeron oasis de libertad en medio de la barbarie autoritaria de la Edad Media. Estas autonomías urbanas comenzarán un proceso gradual de desaparición a partir del siglo XIII en medio de la lucha entre el emperador del sacro-germano-romano imperio y el papado. De ese modo, debatiéndose entre estos dos enemigos, aliándose a veces con uno en contra del otro para sobrevivir, terminaron por sucumbar, dejando lugar a la nueva forma de orden político que hoy llamamos Estado.

En resumen: la lucha de las ciudades autónomas contra el principio centralista representado por aquellas formas proto-estatales (imperios e Iglesia cristiana) viene desde la Antigüedad, perdura durante el Medioevo y concluye a partir del Renacimiento con la derrota de las ciudades. Esta victoria del centralismo es el origen del Estado, apoyado en una capital rectora de todo un territorio y sede del poder político, burocrático, impositivo, jurídico y militar. El Estado será una suerte de pequeño imperio, es decir, un poder central y muchas comunas subordinadas.

## **2. Conceptos de Estado y de sociedad civil: sus elementos y su historicidad. El nacionalismo moderno**

La palabra "Estado" (*Stato, Staat, État, State*), en su uso político, es históricamente reciente. Data de apenas unos cinco siglos, por lo que su uso es propio de la Modernidad. Claro que en su empleo frecuente ha sido recurrentemente resemantizada, de manera que se la ha empleado también

pare referirse a realidades históricas anteriores (v. gr. cuando se traduce *Polis* por ciudad-estado). Nosotros nos ceñiremos a un empleo específico, donde quedará excluida la referencia a realidades políticas pre-modernas. Así, según el concepto que emplearemos, "Estado moderno" es una tautología o una redundancia: Estado es la organización política característica de las sociedades modernas (siglos XV-XVI en adelante, con origen en Europa Occidental). Sin embargo, antes de pasar a caracterizar nuestro concepto, es preciso apuntar que muchos autores suelen emplear la palabra "Estado" con sentidos diferentes del nuestro.

En los manuales de formación cívica y en los tratados de derecho internacional o de relaciones internacionales, el Estado es definido como un complejo de tres elementos: 1) territorio, 2) población y 3) orden político. Es así como se usa el término cuando se habla de "guerra entre Estados" o de la "representación de los Estados en la Naciones Unidas" u otros organismos internacionales. En este sentido, Estado remite a una porción territorial y poblacional del globo con personería jurídica internacional.<sup>[4]</sup> En general, los anglosajones usan *State* en este sentido.

Un segundo uso de la palabra "Estado" resulta frecuente entre los polító-logos y algunos filósofos políticos. Este segundo sentido sólo toma el tercer elemento de los enumerados en el párrafo anterior. Estado sería sinónimo de orden político. Adviértase que la exclusión del territorio y la población de la definición no implica que un Estado pueda carecer de ellos; simplemente no constituyen sus notas definitorias (de igual manera que en el concepto de hombre que da Aristóteles -*zoon logicon*, animal racional-lingüístico- ser bípedo es una característica natural, no esencial). Cuando se traduce *Polis* como ciudad-estado probablemente se tiene en mente este segundo uso; también cuando se dice que "el Estado aumentó los

"impuestos" o que "el Estado violó las garantías constitucionales".<sup>[5]</sup> Los anglosajones suelen usar la palabra *Government* para este sentido en que los pueblos latinos y alemanes emplean "Estado" o *Staat*.

Pero en estas páginas emplearemos "Estado" en un tercer sentido, mucho más específico y acotado.<sup>[6]</sup> Como ya dijimos, la palabra, en su uso político, surge en la Modernidad; por ello la utilizaremos restringiendo su referencia al tipo específico de orden político surgido a partir de los siglos XV y XVI en Europa Occidental. En cambio, para referirnos a formas de orden político anteriores emplearemos términos también específicos, por ejemplo: *Polis* griega, República Antigua, Imperio macedonio, Imperio romano, Iglesia romana, Feudalismo. Creo que llamar a la *Polis* ateniense "Estado ateniense" o hablar de un "Estado medieval" puede llevar a graves confusiones; es como confundir un caballo con una motocicleta o un equipo de audio con un fonógrafo. Un caballo puede ser un medio de locomoción, como lo es una motocicleta o una bicicleta, pero sería gracioso decir que el caballo era la motocicleta de los gauchos. Es más claro emplear "orden político" como término genérico y reservar "Estado" como una forma específica propia de la Modernidad. Así, la adjetivación del Estado como "moderno" resulta -ya lo dijimos- redundante y tautológica.

Es claro que en los procesos históricos los cambios son continuos y casi siempre graduales. Incluso los cambios revolucionarios nunca son totalmente radicales; siempre se podrán descubrir -con la perspectiva histórica que los protagonistas contemporáneos del cambio en general no tienen- continuidades con el orden anterior. Los desplazamientos de ciertas formas de orden político por otras no son repentinos. Tampoco son necesariamente lineales: puede haber avances y retrocesos. Y tampoco son

contemporáneas a todas las sociedades. Por todo esto, cuando hablamos de Estado como de un orden político específico de las sociedades modernas no queremos decir que no tenga antecedentes o precedentes históricos. Como ya dijimos, el principio centralista en que se funda el Estado está presente ya en los imperios antiguos y medievales (el de Alejandro, el romano, el merovingio, el carolingio, el sacro romano-germánico) y en la Iglesia católica medieval. A estas entidades políticas podríamos con justicia verlas como formas proto-estatales que constituyeron el modelo en que se plasmó el Estado en las sociedades modernas.

Pero como las transformaciones políticas tampoco son lineales, no hay que pensar que el paso, por ejemplo, del orden feudal al Estado, haya sido mecánico: hubo, por cierto, intentos frustrados en muchas sociedades por constituir un Estado, y muchas de ellas han llegado a esta forma de orden político relativamente tarde, pasando por formas híbridas, avanzando a veces hacia el centralismo estatal o retrocediendo otras veces a las monarquías propietarias medievales. Tal vez los pueblos alemanes puedan darnos el ejemplo de esto. También la Rusia de los zares.

Y también, como consecuencia de lo anterior, el proceso de formación de Estados no ha sido parejo en todas las regiones del globo. Cuando decimos que el Estado surge en la Europa occidental a partir del Renacimiento no queremos decir que a partir del siglo XV o del XVI todas las aglomeraciones humanas hayan adoptado esta forma de orden político. Simplemente queremos decir que a partir de entonces comienza un proceso de estatalización creciente que, desde su epicentro europeo, se irá extendiendo a todos o casi todos los rincones del planeta. Incluso durante el siglo XX hay Estados recién nacidos; y aun hoy hay pueblos que entienden su propia lucha de independencia como la construcción de un Estado propio (v. gr. los

sectores independentistas vascos).

Hechas las anteriores aclaraciones, podemos pasar a enumerar las características definitorias del Estado, es decir, de esta forma de orden político propio de la Modernidad. Para ello seguimos a Hermann Heller (1985 [1934]: 141-145):

La nueva palabra "Estado" designa certamente una cosa totalmente nueva porque, a partir del Renacimiento y en el continente europeo, las poliarquías, que hasta entonces tenían un carácter impreciso en lo territorial y cuya coherencia era floja e intermitente, se convierten en unidades de poder continuas y reciamente organizadas, con un solo ejército que era, además, permanente, una única y competente jerarquía de funcionarios y un orden jurídico unitario, imponiendo además a los súbditos el deber de obediencia con carácter general. A consecuencia de la concentración de los instrumentos de mando, militares, burocráticos y económicos, en una unidad de acción política -fenómeno que se produce primeramente en el norte de Italia debido al más temprano desarrollo que alcanza allí la economía monetaria- surge aquel monismo de poder, relativamente estático, que diferencia de manera característica al estado de la Edad Moderna del Territorio medieval.[\[7\]](#)

Esta forma de orden político que llamamos Estado es la exacta y simétrica inversión del orden político medieval, caracterizado por un pluralismo coercitivo con múltiples, personales e intermitentes relaciones de dominación. El centralismo de dominación estatal en todas sus expresiones -esto es, militar, burocrática, impositiva y jurídica- se contrapone punto por punto a la diversidad de órdenes coercitivos feudales, fundados en la propiedad

territorial. Si en los territorios medievales existía superposición de lealtades jurídicas, políticas, impositivas y militares, con la Modernidad política todas esas relaciones de lealtad y dominio quedaron reducidas a una sola en el territorio soberano de cada Estado. Y por ello, el deber de obediencia dejó paulatinamente de ser un vínculo personal, jerárquico y escalonado, para volverse un vínculo legal formal, también jerárquico, pero marcadamente abstracto. En otras palabras: la relación feudal entre inferior y superior era personal: uno era superior a otro, quien al mismo tiempo era el inferior de un tercero; pero con el proceso de consolidación del Estado, el lazo de obediencia se va reduciendo a un sólo tipo de relación: soberano/súbditos. Y todo esto se produce como consecuencia de la "concentración" en un sólo punto de "los instrumentos de mando, militares, burocráticos y económicos". De aquí surge el monismo de poder característico del Estado, poder político acentuadamente estable y permanente: todo acto de un funcionario es un acto del Estado; el ejército es el ejército del Estado; sólo el Estado fija y recauda impuestos; sólo el Estado legisla y enjuicia; en pocas palabras: sólo el Estado puede ejercer la coacción. Así, los elementos definitorios del Estado son:

- a) Profesionalización<sup>[8]</sup> y permanencia del ejército y fuerzas de seguridad.
- b) Burocracia, esto es, aparición del funcionario público de profesión.
- c) Unificación del régimen impositivo, a cargo de esos mismos funcionarios y en representación del único poder considerado legítimo. Obviamente, este elemento resulta indispensable para solventar ahora a toda esa maquinaria burocrática y militar profesional.
- d) Generalización y sistematización del derecho, impartido por burócratas togados (jueces), también

solventados gracias al monopolio impositivo y obligados cada vez más a aplicar normas generales abstractas (leyes) emanadas de la única instancia política, el gobierno central.

e) Monopolio de la coacción, consecuencia lógica de los anteriores elementos.

Nuestra definición de Estado, entonces, es la siguiente: *forma de orden político, característica de las sociedades modernas, fundada en el monopolio de la coacción sobre un determinado territorio por parte de una jerarquía burocrática, policial-militar, jurídica e impositiva*. Como apunta Heller, la aparición de esta forma de orden político fue posible por el co-originario fenómeno del desarrollo del capitalismo y la monetarización de la economía que ello implicó. O mejor dicho: condición necesaria para el surgimiento del Estado fue el surgimiento de la moderna "sociedad civil", concepto complementario al de Estado. A ella nos dedicaremos de inmediato.

Entre los antiguos griegos no existía diferencia conceptual entre lo que hoy distinguimos como "sociedad" y "orden político". La clásica caracterización aristotélica del hombre como *zoon politikon* no puede traducirse cabalmente como "animal político" ni como "animal social"; debería traducirse como las dos cosas, y a la vez, habría que agregar una larga paráfrasis explicativa del sentido comunitario organicista de la visión griega y antigua sobre el hombre (la sociedad y el orden político eran lo mismo, la *Polis*, la que a su vez era considerada como un "cuerpo viviente", superior a cada uno de sus miembros y diferente de la suma de ellos). El individuo aislado, para los antiguos, no es un hombre completo (equivale a una mano amputada, que por estar separada del cuerpo, no es *propiamente* una mano); y por ello mismo, el hombre que no se interesa en los asuntos de la *Polis* para replegarse solamente en sus intereses privados no pasa de ser un simple animal *privado*.

de lo que lo haría *propiamente un hombre* (la palabra para designarlo era "idiota"). En el feudalismo medieval, el aspecto activo (interés por lo público) de aquella comprensión clásica del hombre y la *Polis* se esfumará, pero el aspecto pasivo (anti-individualismo organicista) se conservará. Sin embargo, en las ciudades medievales, sobre todo a partir del siglo XIII, comenzará a surgir tímidamente una concepción diferente del hombre que desembocará en el vitalismo individualista y humanista del Renacimiento. Obviamente, ese individualismo incipiente fue correlato del también incipiente capitalismo urbano. Esta aparición y desarrollo de la burguesía comercial fue paralelo a los procesos que llevarían al surgimiento de los primeros Estados europeos. Con ello, también se iría operando gradualmente un divorcio conceptual entre la idea de "sociedad" y la de "orden político" (Estado). El concepto de "sociedad" adquirió entonces una multivocidad creciente que conviene esclarecer, distinguiendo tres significados diferentes del término.

En un sentido general y difuso, "sociedad" puede significar mundo humano, esto es, el mundo creado por el hombre, diferente por definición al mundo natural. Hay aquí una especie de ruptura o abismo cualitativo entre lo natural y lo social, mientras que en la visión aristotélica clásica, el hombre era social *por naturaleza*, esto es, no había hiato entre naturaleza y sociedad. En la visión moderna en general, por el contrario, la sociedad es lo otro de la naturaleza. En este primer sentido moderno y general, "sociedad" es casi un sinónimo de "humanidad".

Sin embargo, como ya dije, la Modernidad también disoció lo social de lo político. "Sociedad", en un segundo sentido del término, también se utiliza para significar lo otro del Estado, es decir, la palabra "sociedad" se aplica específicamente a la esfera de los intereses individuales y privados. En efecto, la antropología filosófica moderna no

sólo escinde al hombre en dos partes, la pública y la privada (lo que tal vez no difiera con la visión antigua), sino que también da jerarquía a la segunda. Lo público queda sujeto al poder político que llamamos Estado, mientras que lo privado es la esfera propia de la libertad individual y el interés particular (en concreto, aunque no sólo, la esfera de las relaciones mercantiles). Esta noción más específica de "sociedad" es lo que se conoce habitualmente como "sociedad civil", y que alcanzará su mayor expresión con el orden socio-político burgués a partir del triunfo del liberalismo (siglos XVII, XVIII y XIX). Este concepto estrictamente burgués de sociedad (entendida como sociedad civil) es una noción complementaria a la de Estado. El Estado se presenta como una suerte de celador que pone límites a esa lucha de todos contra todos por buscar sus fines particulares. Según esta concepción moderna, la institución del Estado marca aquella ruptura con la naturaleza que permite al hombre escapar de la mera animalidad para entrar en la vida social. El Estado domestica al animal hombre sacándolo de la naturaleza; y el hombre es social, no por naturaleza sino por el Estado, que regula aquella interacción entre individuos con metas conflictivas. De este modo, el Estado no es la sociedad, pero la hace posible (casi de análoga manera al esquema teísta en que Dios es diferente de la creación, pero la hace efectiva, la crea).

Por último, hay un tercer sentido que conviene adelantar aquí. El pensamiento socialista del siglo XIX denunciará al concepto burgués anterior como ideológico, esto es, como falso. Para los autores socialistas, lo que el pensamiento burgués llama "sociedad civil" está muy lejos de ser el reino de los individuos que buscan su propio interés, gozando de su libertad y en condiciones de igualdad garantizada por el Estado. En realidad, la sociedad civil no está protagonizada por individuos, sino por clases. Y el Estado no es una

instancia ajena a ese enfrentamiento entre clases, sino un agente más al servicio de la más poderosa de ellas. Así, el Estado no es lo otro de la sociedad civil, sino su continuación. No hay hiato entre Estado y sociedad civil. El orden social burgués está signado por el enfrentamiento entre burgueses y trabajadores, y el Estado no es el árbitro imparcial entre individuos que postulan sus apologistas, sino un instrumento más de opresión de una clase por otra. La supuesta oposición entre Estado y sociedad civil es falsa, desde que el Estado no es ni puede ser neutral en esa lucha de clases; en efecto, como aparato burocrático-jurídico-militar de la sociedad burguesa sólo puede garantizar la propiedad de los propietarios y la explotación de los proletarios.

Es evidente que este tercer sentido no es propiamente una definición de "sociedad civil", sino un análisis crítico del concepto burgués de la misma; razón por la que, *por el momento*, lo dejaremos entre paréntesis. Por ahora he querido sólo presentarla para poner en guardia al lector frente a lo problemático de la noción de "sociedad civil". A los efectos de continuar nuestro desarrollo -evitando por ahora una toma de posición- podemos tomar el segundo sentido que hemos explicado, pero reformulándolo del siguiente modo: *sociedad civil es el ámbito de relaciones humanas que el Estado deja fuera de su acción coactiva directa*. Es obvio que la palabra "directa" es clave para entender el alcance de esta definición. Cuando digo "ámbito de relaciones humanas que el Estado deja fuera de su influencia directa" no pretendo negar que haya algún tipo de influencia indirecta de aquél sobre este ámbito; v. gr. al garantizar la propiedad privada o al prohibir la agremiación libre de los trabajadores. Con nuestro concepto de sociedad civil intentamos dejar entre paréntesis -por ahora- la polémica entre liberales y socialistas. De esta manera, cuando hablamos de sociedad civil nos referimos

especialmente al conjunto de fuerzas económicas desatadas por el avance creciente y paulatino del capitalismo. Y es claro también que estas fuerzas económicas iniciaron ese desarrollo creciente y sostenido a partir del Renacimiento, en paralelo con esta nueva forma de orden político que llamamos Estado (aunque recién alcancen expresión jurídica a partir del triunfo posterior del liberalismo).<sup>[9]</sup>

De este modo hemos caracterizado al Estado como una forma de orden político propio de la Modernidad. En los párrafos anteriores hemos enumerado sus características definitorias, a la vez que hemos dado una noción general de su correlato sociológico: el surgimiento de la sociedad civil, esto es, de un ámbito de acción donde el individuo es protagonista y atiende a la persecución de sus intereses particulares. También hemos dicho que ambos términos, Estado y sociedad civil, deben entenderse como complementarios, y que ambas realidades experimentarán, desde el Renacimiento en adelante, una evolución paralela: a medida que se desenvuelve la sociedad civil, también se irá transformando esa maquinaria ordenadora de conductas que es el Estado.

Hemos visto hasta aquí cómo desde la Antigüedad y a través de la Edad Media hubo recurrentemente un principio centralizador enfrentándose a las autonomías comunales. Ese principio centralizador se manifestó sucesivamente en los imperios antiguos, medievales y en la Iglesia medieval. También hemos dicho que la aparición del Estado en la Modernidad significó el triunfo de la centralización sobre las comunas autónomas. La construcción de los Estados implicó la institución de una capital y un poder central, monopolizador de la coacción y vértice de una pirámide burocrática, militar, impositiva y jurisdiccional, sobre bastas poblaciones y ciudades. También hemos adelantado que su origen y evolución corre enlazado con el paralelo origen y

evolución de la sociedad civil, esto es, con la ruptura de una sociedad cultural y socialmente compacta e inmóvil.

Sin embargo, el Estado, una vez rotos los viejos lazos religiosos que homo-geneizaban a la sociedad europea medieval, deberá encontrar un sustituto de la religión para cohesionar a sus súbditos; y con el tiempo, ese sustituto será el nacionalismo. Si bien el nacionalismo moderno puede trazar su genealogía hasta la antigua noción romana de "patria", será sobre todo a partir de la Revolución francesa que se constituirá como nuevo vínculo de ligazón política. En efecto, el frío aparato de dominación que llamamos Estado no alcanzaba por sí mismo para asegurar lealtades; será preciso resucitar algún vínculo afectivo entre los súbditos y entre estos y el gobierno del Estado. Si la cristiandad fue el principal lazo de pertenencia que el hombre europeo medieval reconocía como creencia legitimadora de su orden socio-político, a partir de la Modernidad y con el desarrollo del Estado, ese lugar lo ocupará en cada Estado la nacionalidad: el hombre es francés, español, inglés, etc. Y este sentido de nacionalidad se irá separando cada vez más de la religión (aunque ésta, a veces, pueda ser vista como un elemento constitutivo de la nacionalidad, como ocurrió con el catolicismo en España durante mucho tiempo o con la Iglesia Anglicana en Inglaterra). El nacionalismo será, con el tiempo (a partir especialmente del siglo XVIII y el siglo XIX), el justificativo legitimador del Estado, que pretenderá presentarse como la organización jurídica y política de una *nación*, la que a su vez será revestida cada vez más de ritualidades y devoción de corte religioso y considerada las más de las veces como un ente esencial primigenio. Pero en realidad, e independientemente de los vínculos que unían a los pueblos por el idioma o las tradiciones, este *sentimiento nacional* será en general un producto generado desde el mismo Estado por medio de la simbología patria, la

mistificación de la historia "nacional", la enseñanza y el reclutamiento obligatorio.

### **3. El Estado absolutista como primera expresión histórica del Estado**

Los primeros Estados propiamente dichos fueron España, Inglaterra y Francia. Su surgimiento se produjo cuando aún subsistían pequeñas ciudades-repúblicas en otras partes de Europa (norte de Italia) y viejos imperios que aún subsistirán por muchos años (v. gr. el imperio turco) y que, respectivamente, irán siendo incorporados a Estados o descomponiéndose en Estados.

Estos primeros Estados surgieron bajo la forma de monarquías absolutistas. En España, este proceso se inicia con la unión de los reinos de Castilla y de Aragón y en el marco de la lucha contra los reinos musulmanes de la península. En Inglaterra, el proceso se inició con la separación de la Iglesia inglesa de la romana, en tiempos de Enrique VIII. En ambos casos se produjo una fuerte concentración del régimen de poder, político, militar, burocrático, impositivo y jurisdiccional, fundando así un régimen de poder soberano en el sentido moderno. Pero es en Francia donde este proceso de formación estatal se puede ver más claramente en el contexto de la lucha religiosa entre católicos y protestantes; pues fue allí donde surgió también por primera vez de manera clara una teoría legitimadora del Estado; esa teoría fue la doctrina de la soberanía de los primeros teóricos relevantes del Estado: los *politiques*, entre los cuales sobresalió Jean Bodin. La solución absolutista -en ese contexto de guerras civiles religiosas- fue la concentración de poder en manos del monarca, legitimando y promoviendo de ese modo la conformación de un aparato jerárquico burocrático, militar, impositivo y jurídico. Esta fue una respuesta práctica frente

a una sociedad dividida por las luchas civiles-religiosas,[\[10\]](#) se trataba de asegurar la paz social por sobre todo y por todos los medios. La idea era que un poder político absoluto, inapelable, era la mejor (tal vez la única) garantía de paz social. El Estado, encarnado en la persona del monarca absoluto, se presentaba así como una suerte de celador que viene a poner orden en una sociedad conflictiva. Similares circunstancias sociales y religiosas motivarían en la Inglaterra del siglo XVII la redacción de una más acabada teoría absolutista del Estado: la que Thomas Hobbes desarrolló en sus clásicos *De Cive* y *Leviathan*.

En el Estado absolutista toda la maquinaria burocrática, militar, jurisdiccional e impositiva quedaba concentrada en la persona del monarca, quien ocupaba el vértice de la pirámide estatal. Obviamente, el monarca absoluto no estaba sujeto al derecho, ya que él era la fuente soberana de la cual emanaba todo derecho. Era jefe supremo de las fuerzas armadas y de seguridad, era también jefe supremo y última instancia de la justicia (además designaba y deponía a los jueces según su arbitrio), era jefe supremo de la administración y disponía libremente de las rentas públicas; existía una identificación de hecho entre los bienes del Estado y la propiedad personal del monarca. El principal soporte teórico del Estado absolutista fue la teoría de la soberanía.[\[11\]](#)

#### **4. La teoría de la soberanía. Bodin y Hobbes**

Jean Bodin (1529-1596) elaboró su teoría de la soberanía en sus *Seis libros de la Repùblica* (1576), obra que hay que comprender, como dijimos, en el contexto de las luchas religiosas entre católicos y calvinistas (hugonotes) en la

Francia del siglo XVI. Según los *politiques*, grupo al que pertenecía Bodin, para asegurar la convivencia pacífica era necesario fortalecer de tal modo a la monarquía como para que ésta pudiera imponer la paz por encima de las facciones enfrentadas; es decir, la monarquía debía erigirse en un poder inapelable y *absoluto*.

El poder soberano de Bodin ha de entenderse como el poder supremo de crear leyes, y para ser tal, debe ser: 1) *perpetuo*, 2) *absoluto* y 3) *indiviso*. *Perpetuo* significa simplemente que carece de plazos pre-fijados, es decir, que no es provisorio como era la institución romana de la "dictadura". En efecto, la dictadura era una institución republicana parecida a nuestro actual "estado de sitio", una institución de emergencia que tenía un plazo de vigencia predeterminado y breve. *Absoluto*, como veremos enseguida, no significa en Bodin irrestringido, sino superior a cualquier otro poder político; en efecto, Bodin admite unos pocos límites morales y jurídicos a su poder soberano. Por último, *indiviso* quiere decir que el poder soberano no puede repartirse en diversos órganos; en realidad, el carácter indivisible que Bodin atribuye a la soberanía intenta ser una refutación de otra vieja doctrina republicana de la antigüedad: la del gobierno mixto.

Bodin, como dijimos, admite algunos límites al poder soberano: 1) un supuesto derecho natural (que coincidiría con la moral cristiana); 2) las leyes tradicionales que fijan la sucesión del trono; y 3) ciertas restricciones a la fijación de impuestos, facultad que la corona sólo debería ejercer en armonía con los cuerpos consultivos (estados generales). Parece claro que todas estas limitaciones del poder soberano son establecidas por Bodin en función del mismo fin que persigue su teoría misma de la soberanía, que es, como dijimos, asegurar la paz social y evitar las sublevaciones y guerras civiles. A fin de cuentas, el poder soberano de Bodin se reduce a legislar prudentemente y

nombrar funcionarios administrativos y judiciales. Pero esta teoría de la soberanía es ya la base de una distinción entre Estado y gobierno, que en Bodin equivale a la distinción entre poder soberano y ejercicio del poder, o en términos más claros, entre legislación y ejecución. Esta distinción entre Estado y gobierno le permite a Bodin refutar la antigua doctrina del gobierno mixto: quienes han hablado de gobierno mixto han confundido bajo un mismo concepto a las formas de Estado con las formas de gobierno. En cuanto al ejercicio del poder (gobierno), independientemente del número de funcionarios, existen tres modos: 1) el ejercicio *legítimo*, cuando es razonable, no arbitrario y apegado al "derecho natural"; 2) el ejercicio *tiránico*, cuando es arbitrario y contrario al "derecho natural"; y 3) el ejercicio *despótico*, cuando es arbitrario, pero no es opuesto al "derecho natural" por derivar del triunfo en una "guerra justa". Como se ve, para Bodin, la legitimidad del orden político no se relaciona necesariamente con una forma de Estado (un soberano o una asamblea soberana aristocrática o democrática) ni con una forma de gobierno (unos, pocos o muchos funcionarios administradores o ejecutores); su opción por la monarquía soberana es pragmática, pues entiende que la soberanía personal garantiza mejor la finalidad de asegurar el orden pacífico que otras formas de soberanía asamblearias; pero para el gobierno, el soberano puede convocar a cuantos funcionarios precise. Para Bodin, la legitimidad radica en el modo, no en el número.

Después de Bodin, será un inglés el que construya la teoría más lógicamente consistente de la soberanía: Thomas Hobbes (1588-1679). Hobbes es un pensador fundamental en la tradición política occidental porque con él, aunque no haya sido el primero en esta línea, la fundamentación contractualista del Estado desplazó definitivamente a las viejas fundamentaciones organicistas o teológicas, a la vez

que se rompe abiertamente con la autoridad de Aristóteles y la escolástica medieval.

Hobbes presupone un "estado de naturaleza" conflictivo, belicoso, riesgoso, violento e indeseable, es decir, una situación de guerra de todos contra todos donde reina la incertidumbre y donde cualquiera está expuesto a una muerte violenta. Ese estado de naturaleza no es presentado ni como una mera hipótesis abstracta ni como un hecho histórico ya superado, sino que es postulado como una realidad eventual, una posibilidad siempre latente y amenazante. Para Hobbes, el Estado, alegóricamente presentado bajo la figura bíblica del monstruo marino Leviatán, es lo opuesto de aquel estado de naturaleza; es decir, es la garantía de la paz social (recordemos que Hobbes también escribe en un contexto de guerra civil entre la monarquía y el parlamento, conflicto que también tenía un claro trasfondo religioso). Ahora bien, ¿de dónde saca el Estado su legitimidad? La respuesta de Hobbes es simple: de un acuerdo de los propios súbditos.

En efecto, según Hobbes el Estado se origina siempre en un acuerdo: puede ser "por institución" o por "adquisición", pero en cualquier caso se funda siempre en un acto de voluntad del súbdito. Pero hay que aclarar que ese acuerdo no debe entenderse como un contrato efectivamente discutido y suscripto por las partes, sino como un acuerdo *ficto*, un *como si*. En el Estado "por institución", es el miedo recíproco y generalizado lo que motivaría a los súbditos a obedecer y obligarse ante un "tercero", el soberano, para evitar el estado de naturaleza. En el Estado "por adquisición" es el miedo del vencido a perder su vida ante el vencedor, lo que lo llevaría a obligarse como esclavo para salvar su vida. Siempre es el miedo lo que explica el *consentimiento*: en el primer caso surge una relación de tipo paternalista; en el segundo, una relación de tipo despótica; pero en ambos casos surge un poder soberano

legítimo fundado en la "aceptación" del obligado. Pero como dije, no se trata de haber acordado y firmado real, empírica e históricamente un pacto; lo que Hobbes quiere decir es que en la base de todo Estado siempre hay un acuerdo tácito de obediencia y sumisión, y que obedecer al soberano es racional porque de lo contrario caeríamos en un estado de naturaleza peor que cualquier acto del soberano: debemos aceptar al soberano *como si* efectivamente hubiéramos acordado obedecerle, y al ser racionales lo aceptamos necesariamente y de hecho actuamos *como si* hubiéramos acordado someternos a él. En última instancia, la teoría política de Hobbes se resume en lo siguiente: debemos obedecer al soberano sin reservas, porque iría en contra de nuestro propio interés desobedecerlo. Tal vez la única excepción sería el caso de un soberano tan cruel e impredecible cuyo actuar ya no presentara diferencia alguna con un estado de naturaleza, pero en este caso ya no habría propiamente un soberano, sino precisamente "estado de naturaleza", esto es: incertidumbre ante la posibilidad de una muerte violenta.

Hobbes retoma la teoría bodiniana de la soberanía, pero de un modo lógicamente más coherente y radical. Antes que nada, rechaza las "limitaciones" que Bodin establecía aun para el soberano. Ni el derecho natural ni ningún reclamo moral por el estilo pueden invocarse frente al soberano porque sólo él puede determinar qué es y qué no es acorde al derecho natural o a la justicia. Si alguien opina que el soberano es injusto, esto no es más que un juicio de valor subjetivo que no tiene otro significado que "no me gusta lo que el soberano manda"; pero precisamente para salir de esa incertidumbre del estado de naturaleza donde cada uno se da su propia ley, es que se necesita un soberano que establezca lo que es ley para todos; si cualquiera pudiera aprobar o reprobar lo que le parece justo o injusto recaeríamos -piensa Hobbes- en la guerra de todos contra

todos; por lo tanto, nadie puede impugnar como injusto al poder soberano porque "justo" es sólo lo que el soberano dice que es justo. En cuanto a las leyes de sucesión al trono, tampoco pueden ser un límite al soberano, pues para ser soberano no importa cómo ha llegado a serlo: lo es o no lo es.<sup>[12]</sup> Finalmente, la propiedad tampoco puede constituir un límite al poder soberano porque esta institución no es previa al Estado, sino que nace con él y sólo existe desde que, y mientras que, el soberano la establece y asegura.

Es igual que Bodin, Hobbes no admite la teoría del gobierno mixto ni la posibilidad de dividir la soberanía. Tales doctrinas son para él absurdas: si hay diversos órganos que se reparten la soberanía, o bien estos actúan de común acuerdo y no hay tal separación, o bien están enfrentados entre sí y hay caída en el estado de naturaleza (no hay soberanía). Estas doctrinas del gobierno mixto y de la división de la soberanía deben ser proscriptas como sediciosas.

¿Pero hay algún límite al soberano hobbesiano? En verdad no hay límite positivo alguno, pues sólo el soberano establece el derecho; tampoco hay límite moral alguno, pues sólo la desobediencia a los mandatos del soberano es injusticia. La antropología pesimista de Hobbes no permite suponer que el soberano actuará movido por el "bien común" o cualquier otro fin que no sea su propio y personal interés. Sin embargo, como preservarse como soberano constituye también parte de su interés personal, el único límite que puede hallarse a su poder absoluto es el que surja de su propia prudencia política, no incitando con arbitrariedades la rebelión de sus súbditos. Como se ve, lo que Hobbes delinea es toda una ingeniería política de las pasiones: la racionalidad general surge de la jerarquía y la uniformidad de metas que implica la institución de un poder absoluto en único "representante" autorizado a hablar, ficticiamente, de una vez y para siempre, en nombre de

toda la sociedad.

## **5. Segunda expresión histórica del Estado: el Estado constitucional liberal clásico. La ingeniería jurídica del constitucionalismo**

Tras el absolutismo, que significó el afianzamiento de la maquinaria burocrática y militar del Estado como garante de la paz social, las sociedades fueron transitando hacia formas más liberales de orden, es decir, hacia formas en las cuales se garantizan -junto a la seguridad- ciertas libertades individuales. Así surgió la segunda expresión histórica del Estado: el Estado constitucional-liberal clásico. Esta forma aparece primero en Inglaterra con el triunfo de la Revolución de 1688, que limitó definitivamente las potestades del monarca. Y aunque en general el constitucionalismo liberal irrumpió luego de manera ruidosa con la revolución norteamericana y la Constitución de los Estados Unidos (1776 y 1787), la Revolución francesa (1789) y las revoluciones hispano-americanas de comienzos del siglo XIX,<sup>[13]</sup> recién alcanza a afirmarse como forma estable de las sociedades occidentales a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Este tránsito hacia el Estado liberal fue acompañado ideológicamente por el pensamiento de algunos autores ingleses del siglo XVII, y en general, de la ilustración europea del siglo XVIII. Sus más influyentes teóricos fueron Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755) y Constant (1767-1830).

En principio, el Estado constitucional liberal clásico significó una despersonalización del poder estatal. El gobernante ya no se identifica con el Estado ni con su poder soberano, sino que queda sujeto a la ley, y especialmente a una ley de leyes: la Constitución, escrita o no. La idea central del liberalismo constitucional clásico es la del imperio del derecho. Estos *dos principios* del Estado liberal

(despersonalización del Estado e imperio del derecho) son uno el complemento del otro.

La *finalidad* principal del Estado liberal clásico es la garantía de los derechos individuales, esto es, la libertad del individuo en su esfera privada (religión, tránsito, comercio, familia); pero no necesariamente los derechos políticos. El sufragio universal es visto con desconfianza por los liberales clásicos; en general, consideran que dicha institución significa abrir el camino a la arbitrariedad de las mayorías sobre los derechos del individuo. No es casual que ni Locke ni Montesquieu ni Constant fueran demócratas ni republicanos, sino monárquicos (claro que no partidarios de la monarquía absoluta, sino de la monarquía limitada, parlamentaria o constitucional, con sufragio restringido).

Para asegurar esas libertades individuales y despersonalizar el poder, el Estado constitucional liberal implementa una batería de *técnicas* jurídicas, dando nacimiento a la ingeniería constitucional moderna. Estas técnicas son instrumentos prácticos orientados a la finalidad de resguardar derechos individuales. Se trata de una batería de instrumentos constitucionales amplia y que no requiere ser exhaustiva; por lo demás, para que exista un Estado constitucional liberal no es preciso que se presenten todas las técnicas que el constitucionalismo liberal ha inventado. Entre tales técnicas podemos enumerar la existencia de una *constitución escrita*, las *declaraciones de derechos* (a veces integrando el mismo cuerpo constitucional escrito), el *control de constitucionalidad*, la *inamovilidad e independencia de los jueces*, la *legalización de la oposición*, etc. Pero indudablemente la técnica liberal más importante es la *división de los poderes*, que consiste en la distribución de las principales funciones del Estado (legislación, administración y jurisdicción) en distintos y autónomos órganos burocráticos, de manera que se contrapesen y controlen recíprocamente. Esta técnica de la

Esta técnica de la división de poderes va de la mano con otras dos: la rigidez constitucional y la doctrina del poder constituyente.<sup>14</sup>

La *rigidez constitucional* implica considerar a la Constitución como una super-ley que no puede ser reformada fácilmente. La idea es que el procedimiento habitual para sancionar o modificar leyes no es aplicable a la ley fundamental (Constitución). Para cambiar el orden constitucional se prevé un procedimiento legislativo difícil, engorroso, para evitar que la Constitución quede sujeta a las contingencias electorales. Se trata de habilitar su modificación sólo cuando existe un consenso amplio entre las fuerzas políticas de mayor peso. El fundamento de esto es que la Constitución es la fuente de los poderes constituidos (por lo general, legislativo, ejecutivo y judicial); por lo tanto no puede estar sujeta a ellos, ya que son ellos quienes están sujetos a la Constitución. El único poder que puede modificarla es el mismo que la ha estatuido: el poder constituyente. Y este poder constituyente debe ser nuevamente convocado al efecto cuando se pretenda introducir cambios constitucionales. El esquema sería así:

---

## PODER CONSTITUYENTE



## CONSTITUCIÓN



**PODERES CONSTITUIDOS**  
(Legislativo, ejecutivo y judicial, según la versión  
prevaleciente)

---

Según esto, ni el poder ejecutivo, ni el legislativo ni el judicial, es decir, ninguno de los *poderes constituidos*, pueden reformar la Constitución (ya que ello significaría que están por encima de la propia ley que los crea). Sólo el *Poder constituyente* fundacional está por encima de la Constitución, ya que es quien la sancionó. Sin embargo, esta doctrina, si bien se apoya en una lógica impecable, termina siendo una suerte de ficción jurídica. En efecto, el Poder constituyente fundacional es en realidad un poder de hecho, previo a la Constitución. Pero cada convocatoria posterior al efecto de introducir cambios constitucionales, es ya una institución prevista en la propia Constitución para su reforma. En estos casos -es decir, cuando el poder constituyente se ejerce según lo previsto en la propia Constitución para su reforma- ya no se trata de un crudo poder de hecho, sino de un órgano especial previsto por la propia ley fundamental. Los constitucionalistas suelen, entonces, distinguir entre poder constituyente *originario* (pre-jurídico) y *derivado* (acorde a la propia Constitución). De esta manera, cuando se convoca a una asamblea constituyente según la propia Constitución lo reglamenta, en verdad se está ante una institución que también surge de la propia Constitución (*un poder constituido*): sólo por una ficción podemos decir que se trata del mismo poder fundacional originario. Simplemente se trata de una doctrina (más ideológica que científica) que propende a justificar la rigidez constitucional, esto es, la dificultad de reformar las leyes fundamentales del Estado. A su vez, esta rigidez constitucional se funda en la "conveniencia" de asegurar estabilidad y permanencia a las instituciones y órganos

estatales, así como de evitar la alteración recurrente de sus metas, límites y finalidades.

## **6. La teoría de la división de poderes. Locke y Montesquieu**

Si bien en el *Segundo discurso sobre el gobierno civil* (1690) de John Locke ya encontramos el esbozo de una teoría moderna de la división de poderes, tal doctrina no tiene aún las notas distintivas con que será recepcionada en el pensamiento jurídico constitucional posterior. En efecto, Locke subsume la función judicial en el rol ejecutivo del Estado; además, aparte del poder ejecutivo y del legislativo, diferencia un tercer poder, el federativo (relaciones exteriores), que no obstante, según él mismo, *conviene* delegar también en el ejecutivo. Es decir: si bien distingue tres poderes (legislativo, ejecutivo y federativo), en la práctica tenemos dos, ya que el federativo queda de hecho otorgado al ejecutivo. Por lo demás, Locke no establece ninguna simetría o equilibrio entre esos dos poderes, sino que subordina expresamente el ejecutivo al legislativo (aunque por otra parte reconoce a éste un derecho de "prerrogativa" en situaciones de excepción).

Propiamente, la teoría de la división de poderes será la creación de Montesquieu, figura en la que algunos juristas reconocen al "padre del constitucionalismo". Esto tal vez amerita un detenimiento en su obra más influyente: *El espíritu de las leyes* (1748).

Montesquieu se avoca a investigar los principios que deben guiar la organización jurídica y política de las diferentes sociedades humanas. Parte del supuesto de que todo - tanto el mundo físico como el humano- está regido por leyes; pero la libertad del hombre hace posible su apartamiento de las leyes naturales, característica que torna más difícil el estudio de la sociedad y del hombre.

Según Montesquieu, hay dos tipos de leyes que regulan la vida humana: las naturales son comunes a todo el género humano, y constituyen algo así como principios generales que deben orientar a las leyes positivas; tales principios o leyes naturales son: la necesidad de paz, de alimentación, de reproducción y de convivencia. Por su parte, las leyes positivas son el complemento de aquellas, y varían de sociedad en sociedad (son particulares o idiosincrásicas); son la implementación positiva y específica de aquellos principios naturales.

¿Pero cuáles son los factores que determinan la diversidad de regímenes jurídicos y políticos positivos? En primer lugar, los factores físicos como el clima y la geografía. Montesquieu distingue las sociedades de climas fríos y geografías adversas de las sociedades de climas cálidos y geografías generosas. Los primeros favorecen formas políticas de libertad, mientras que los segundos son proclives a formas despóticas. En segundo lugar, las sociedades difieren también por su economía y recursos de supervivencia. En este sentido, Montesquieu, al igual que todo su siglo y el siguiente, diferencia distintos estadios evolutivos: sociedades que viven de la caza, la pesca y la recolección (sociedades salvajes); las que viven del pastoreo, la ganadería y la guerra (sociedades bárbaras); y las que viven de la agricultura y del comercio (sociedades civilizadas). Estas diversas formas de economía social favorecen también, en el mismo orden expuesto, formas políticas que van de las más despóticas a las más liberales. Por último, las sociedades también se diferencian por su espiritualidad religiosa, y Montesquieu atribuye a los pueblos cristianos una mayor predisposición a formas políticas de libertad que a los pueblos no cristianos. En resumen: las sociedades de climas fríos, comerciantes y cristianas son más favorables a formas políticas basadas

en la libertad, y no debe llamar la atención que estas tres características se hallen reunidas en la sociedad inglesa, modelo político que se presenta como admirable e imitable a los ojos de Montesquieu.

En efecto, la libertad de que habla Montesquieu se asocia menos a la república que a la monarquía. Pero la monarquía no es aquí la del absolutismo, sino la monarquía limitada y parlamentaria. Montesquieu distingue cuidadosamente entre el “despotismo”, la “república” y la “monarquía”. El despotismo es el mando supremo de uno solo, arbitrario y según su capricho personal; su principio de funcionamiento es el “temor”. La república consiste en que todo un pueblo (democracia) o parte de él (aristocracia) ostenta el poder supremo; su principio de funcionamiento es la “virtud”, es decir, el compromiso activo con la cosa pública. Y la monarquía consiste en el gobierno de uno solo, pero según las leyes y en respeto de las libertades; su principio de funcionamiento es el “honor”, entendido éste como el interés por el reconocimiento del monarca y por el ascenso en la escala social.

Montesquieu distingue también entre el ejercicio moderado o despótico del poder. El despotismo –disculpen la obviedad– es despótico por su propia naturaleza, y la monarquía es moderada también por su propia naturaleza; pero la república puede ser despótica o moderada, siendo la subclase aristocrática más proclive a la moderación y la subclase democrática más proclive al despotismo. Se ve claramente que, para Montesquieu, la monarquía es la forma de orden

político más acorde a la libertad. Pero para comprenderlo hay que tener presente que la libertad de que habla Montesquieu es la idea moderna de libertad *frente al* poder político, y nada tiene aquí que ver con la *participación* en la toma de decisiones políticas o colectivas. Además, como dijimos, su modelo es la monarquía inglesa, limitada tanto por la acción del Parlamento como por la existencia de grupos intermedios (la nobleza) entre el rey y el pueblo.

Y es a partir del modelo inglés (no del todo bien entendido por nuestro autor), que Montesquieu propone su teoría de la división de poderes el Libro XI de *El espíritu de las leyes*:

La libertad política no se encuentra más que en los Estados moderados; ahora bien, no siempre aparece en ellos, sino sólo cuando no se abusa del poder. Pero es una experiencia eterna, que todo hombre que tiene poder siente la inclinación a abusar de él, llegando hasta donde encuentre límites.

[...] Cuando el poder legislativo está unido al poder ejecutivo en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad porque se puede temer que el monarca o el Senado promulguen leyes tiránicas para hacerlas cumplir tiránicamente.

Tampoco hay libertad si el poder judicial no está separado del legislativo y del ejecutivo. Si va unido al poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor.

Todo estaría perdido si el mismo hombre, el mismo cuerpo de personas principales, de los nobles o del pueblo, ejerciera los tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o las diferencias entre particulares (Montesquieu, 1982: 142-144).

Esta doctrina de la división de poderes es la que se plasmará en la Constitución de los Estados Unidos de 1787, pero con una importante diferencia respecto de Montesquieu. El pensador francés tenía en mente un poder legislativo dominado por aquellos grupos intermedios entre el rey y el pueblo, es decir, por la nobleza, y un poder ejecutivo en manos de un monarca hereditario; en cambio, concebía al poder judicial como una función que debía recaer en funcionarios con mandatos temporales breves. En pocas palabras: Montesquieu piensa que los poderes legislativo y ejecutivo deben tener un carácter vitalicio, mientras que el poder judicial debe ser temporario; y esto es exactamente lo contrario de lo que sancionó la Constitución norteamericana de 1787 (y que la Constitución argentina de 1853 copió).

## 7. La teoría del poder constituyente. Sieyès

En verdad, la teoría del poder constituyente proviene de otra tradición teórica expresamente adversa al modelo inglés, pero que con el tiempo también quedó asimilada como una técnica del constitucionalismo liberal. Lo que ha ocurrido aquí es la utilización de la jerga teórica de un autor para transformarla en retórica de superficie de un modelo de orden político radicalmente opuesto al que ese autor defendía.

En efecto, la teoría del poder constituyente se funda en la idea del pueblo soberano, cuyo apologista inmediato en el siglo XVIII fue Jean-Jacques Rousseau, quien precisamente por defender la idea del pueblo soberano se oponía expresamente a toda representación del pueblo. Pero la teoría del poder constituyente, desarrollada conscientemente por Sieyès en las primeras jornadas de la Revolución francesa de 1789, está orientada a legitimar la representación del pueblo; es más, está orientada a legitimar esa representación de manera doble: primero, en una asamblea extraordinaria (poder constituyente) y luego, en una asamblea ordinaria legislativa (poder legislativo constituido).

En efecto, en el famoso folleto *¿Qué es el tercer estado?*, después de deslegitimar la representación corporativa del clero y de la nobleza, Sieyès identifica a la Nación con el conjunto de individuos que pertenecen al “orden común” (tercer estado).<sup>15</sup> De este modo, la Nación es entendida como autosuficiente, pues son sus miembros quienes llevan adelante todos los trabajos y funciones necesarias para la vida política en sociedad, siendo el clero y la nobleza órdenes prescindentes, parásitos y privilegiados. Y la Nación sólo puede ser propiamente tal si se da ella misma una ley común. Así, la Nación es la única soberana, y por ende, la única entidad que está por encima de todo derecho; sólo ella tiene la facultad para *constituir* al derecho y al gobierno. A partir de aquí, puede Sieyès distinguir la representación extraordinaria (o constituyente) de la representación ordinaria (o constituida) de la Nación. Todo el capítulo V de su famoso folleto revolucionario está dedicado a este asunto de la soberanía constituyente de los representantes del pueblo llano:

...siempre es verdad que una representación extraordinaria no se parece nada a la legislatura ordinaria. Son poderes distintos. Esta no puede moverse sino en las formas y en las condiciones que le son impuestas. La otra no está sometida a ninguna forma en particular; se reúne y delibera

## *II. El Estado: antecedentes, surgimiento y transformaciones*

como haría la nación misma si, no estando compuesta más que de un pequeño número de individuos, quisiera dar una constitución a su gobierno (Sieyès, 1943: 119).

Sieyès puede llegar a esa conclusión después de haber efectuado algunas reducciones o alteraciones del lenguaje roussoniano: 1) asimilar Voluntad General a voluntad nacional; 2) asimilar voluntad nacional a voluntad de la mayoría de la Nación; y 3) asimilar voluntad de la mayoría de la Nación a voluntad de la mayoría de los representantes elegidos por la mayoría de la Nación. Pero no obstante este inmenso alejamiento del radicalismo democrático de Rousseau, la doctrina de Sieyès sobre la Nación y su Poder constituyente se mantiene aún lejos del liberalismo clásico, y sirve como idea fuerza del movimiento revolucionario francés. Recién con la ulterior distinción, creada por los juristas profesionales, entre un “poder constituyente originario” y un “poder constituyente derivado” se operó la asimilación definitiva de esta doctrina a la ingeniería constitucional del liberalismo. Mientras el poder constituyente originario remite a un acontecimiento revolucionario de ruptura con un orden jurídico vigente, el poder constituyente derivado consiste simplemente en la reforma de la Constitución de acuerdo a los mecanismos previstos en la misma Constitución vigente, por ejemplo, mediante la convocatoria a una asamblea constituyente en la forma estipulada por la propia Constitución. De este modo, y sumado al principio según el cual el pueblo no delibera ni goberna sino a través de sus representantes constitucionales, se operó también la introducción de la idea de Nación en la Teoría Política Predominante y en la ingeniería del Estado: desde entonces, el Estado es presentado como la Nación jurídicamente organizada.

La teoría del Poder Constituyente quedó con el tiempo asimilada complementariamente, y a pesar de su diferente prosapia ideológica, con la teoría propiamente liberal de la división de los poderes: hay un poder constituyente soberano previo a la Constitución positiva, pero que previendo la necesidad de alguna reforma eventual en el futuro también prevé su eventual convocatoria en la misma Constitución que crea; de este modo, el poder constituyente queda incluido en la misma Constitución como un poder latente; luego están los poderes constituidos (legislativo, ejecutivo y judicial) que quedan totalmente sometidos a la Constitución, a la cual no pueden alterar ni modificar porque fundan en ella su propia existencia; cuando se requiera reformar a la Constitución debe seguirse el procedimiento especialmente previsto por el poder constituyente para volver a convocarlo de manera “derivada”, es decir, jurídica. Quedó así resignificada jurídicamente una noción de origen claramente extra-jurídico.

## 8. La libertad antigua y la libertad moderna. Constant

Toda la batería de técnicas jurídicas del liberalismo está en función de la libertad individual. Si el Estado absolutista invocaba la paz social como fundamento de su propia legitimidad, el Estado liberal clásico invoca la libertad del individuo.

En efecto, no hay que pensar que la valoración positiva del individuo y su libertad haya existido siempre. Basta leer el diálogo imaginario que Sócrates entabla con las leyes al final del *Critón*, de Platón, para darse cuenta de que la noción misma del individuo y sus derechos como tal eran ajenas a la mentalidad antigua. En verdad la noción de individuo humano, en el sentido fuerte que la comprendemos hoy, es producto de la Era Moderna, y requirió de algunos siglos para llegar a plasmarse jurídica y políticamente. Hubo de iniciarse con el humanismo renacentista y profundizarse con la Reforma religiosa; hubo de expresarse primero en el arte, la religión y la literatura,<sup>16</sup> para llegar a expresarse luego jurídicamente en la noción de derechos individuales, con el liberalismo de los siglos XVII, XVIII y XIX. Aunque la idea moderna de libertad individual ya subyace con bastante claridad en las obras de los economistas clásicos, así como en teóricos políticos como John Locke y Montesquieu, es recién en el siglo XIX que queda definitivamente diferenciada de la idea antigua de libertad; y esa diferencia entre dos conceptos de libertad fue teorizada en una famosa conferencia de Benjamin Constant, en 1819, titulada precisamente “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”. Veamos algunos pasajes de aquella famosa conferencia en el Ateneo de París:

Así, entre los antiguos el individuo, soberano casi habitualmente en los negocios públicos, era esclavo en todas sus relaciones privadas. Como ciudadano decidía de la paz y de la guerra; como particular estaba limitado, observado y reprimido en todos sus movimientos; como porción del cuerpo colectivo cuestionaba, destituía, condenaba, despojaba, desterraba y decidía la vida de los magistrados o de sus superiores; pero como sometido al cuerpo colectivo podía llegar también la ocasión de ser privado de su estado, despojado de sus dignidades, arrojado del territorio de la república, y condenado a muerte por la voluntad discrecional del

## *II. El Estado: antecedentes, surgimiento y transformaciones*

todo de que formaba parte. Entre los modernos al contrario, el individuo, independiente en su vida privada, no es soberano más que en apariencia aun en los Estados más libres: su soberanía está restringida y casi siempre suspensa: y si en algunas épocas fijas, pero raras, llega a ejercer esta soberanía, lo hace rodeado de mil trabas y precauciones, y nunca sino para abdicar de ella.<sup>17</sup>

Constant atribuye estas diferencias a tres factores determinantes: la pequeñez de las repúblicas antiguas; la guerra antigua como necesaria para obtener recursos de supervivencia; y la institución de la esclavitud que posibilitaba en la Antigüedad la dedicación total del ciudadano a la política. En la Modernidad, por el contrario, el tamaño de los Estados nacionales hace imposible el ejercicio directo de los derechos políticos, la guerra va siendo remplazada aceleradamente por el comercio y la esclavitud también corre hacia su desaparición. De aquí infiere Constant que

...nosotros no podemos gozar de la libertad de los antiguos, la cual se componía de la participación activa y constante del poder colectivo. Nuestra libertad debe componerse del goce pacífico y de la independencia privada. La parte que en la antigüedad tomaba cada uno en la soberanía nacional no era, como entre nosotros, una suposición abstracta: la voluntad de cada uno tenía una influencia real; y el ejercicio de esta misma voluntad era un placer vivo y repetido: por consecuencia, los antiguos estaban dispuestos a hacer muchos sacrificios por la conservación de sus derechos políticos, y de la parte que tenían en la administración del Estado;<sup>18</sup> pues conociendo cada uno con orgullo cuánto valía su sufragio, encontraba en este mismo conocimiento de su importancia personal un altísimo resarcimiento. (...)

De aquí se sigue que nosotros debemos ser más adictos que los antiguos a nuestra independencia individual; porque las naciones, cuando sacrificaban ésta a los derechos políticos, daban menos por obtener más, mientras que nosotros, haciendo el mismo sacrificio, nos desprenderíamos de más por lograr menos.

El objeto de los antiguos era dividir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria: esto era lo que ellos llamaban libertad. El objeto de los modernos es la seguridad de sus goces privados; y ellos

llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones de estos mismos goces (ibid: 75-76).

Como se ve, Constant contrapone la idea de libertad centrada en el goce pleno y absoluto de los derechos políticos (libertad antigua), a la libertad centrada en el goce pleno y absoluto de los derechos civiles o individuales (libertad moderna). Y sostiene que el error de Rousseau, de Mably y de los revolucionarios del 89 fue no saber comprender la idea moderna de libertad, confundiéndola con la antigua e intentando resucitarla en un contexto epocal muy diferente.

Pero Constant no desecha del todo los derechos políticos; y en esto ya marca el tránsito del Estado liberal clásico, de sufragio restringido, al Estado democrático representativo. En efecto, los derechos políticos de votar o competir electoralmente son defendidos por Constant, no como un fin en sí mismos, sino como una "garantía" más de resguardo de la libertad individual:

La libertad individual, repito, he aquí la verdadera libertad moderna: la libertad política es la garantía y, por consiguiente, es indispensable. Pero pretender de los pueblos en nuestros tiempos que sacrificuen, como los antiguos, la totalidad de su libertad individual a la política, es el medio más seguro de apartarlos de una para quitarles bien pronto la otra (ibid: 86).

Y concluye su discurso con las siguientes palabras:

La obra del legislador no es completa cuando ha dado solamente tranquilidad a un pueblo: aun estando éste contento, falta todavía mucho por hacer. Es necesario que las instituciones acaben la ecuación moral de los ciudadanos. Respetando sus derechos individuales, manteniendo su independencia, no turbando sus ocupaciones, debe, sin embargo, procurarse que consagren su influencia hacia las cosas públicas; llamarles a que concurran con sus determinaciones y sufragios al ejercicio del poder; garantizarles un derecho de vigilancia por medio de la manifestación de sus opiniones y, formándoles de este modo por la práctica a estas funciones elevadas, darles a un mismo tiempo el deseo y la facultad de poder desempeñarlas (ibid: 92-93).

Como se ve, a pesar de sus reservas críticas respecto del proceso democrático revolucionario reciente, Constant (liberal, monárquico-constitucionalista y gran teórico de la división de poderes) no sólo no desecha los derechos políticos; no sólo los incluye como una garantía adicional en resguardo de las libertades individuales; sino que también ve en su ejercicio un medio de educación moral

del ciudadano. Y en esto ya anticipa las ideas de John Stuart Mill, el teórico más importante de la forma estatal demo-representativa, tercera expresión histórica del Estado que veremos de inmediato.

## **9. La tercera expresión histórica del Estado: el Estado demo-representativo**

La despersonalización del poder estatal operada por el constitucionalismo liberal clásico significó, paralelamente a la limitación del Estado, la institucionalización de la sociedad civil. Al trazar constitucionalmente los límites entre las competencias del Estado y la esfera de acción que queda reservada a los individuos, la sociedad civil adquiere garantías jurídicas. Sin embargo, esta tajante distinción entre Estado y sociedad civil derivaría en la justificación y legalización de situaciones de opresión privadas, tales como las relaciones laborales y las familiares. Así, el movimiento obrero y el feminismo surgen, a partir de mediados del siglo XIX, como los principales agentes críticos del orden jurídico liberal clásico (estricto defensor de la propiedad privada y de la autoridad paterno-familiar, contrario a la universalidad del sufragio y a la libre asociación obrera). Junto al movimiento obrero y al feminismo, también algunos partidos republicanos, representantes de la pequeña burguesía, y algunos intelectuales liberales progresistas, comienzan a bregar por la ampliación del sufragio y la apertura del orden político a una mayor participación de las masas. Ejemplo cabal de esos liberales progresistas fue John Stuart Mill (1806-1873), quien cierra el capítulo III de su *Del Gobierno representativo* con las siguientes palabras:

...es evidente que el único Gobierno que satisface por completo todas las exigencias del estado social es aquel en el cual tiene participación el pueblo entero; que toda participación, aún en las más humildes de las funciones públicas, es útil; que, por tanto, debe procurarse que la participación en todo sea tan grande como lo permita el grado de cultura de la comunidad; y que, finalmente, no puede exigirse menos que la admisión de todos a una parte de la soberanía. Pero puesto que en una comunidad que excede los límites de una pequeña población nadie puede participar personalmente sino de una porción muy pequeña de los asuntos públicos el tipo ideal de un Gobierno perfecto es el Gobierno representativo (Mill, 1994: 43).

Así, en consonancia con esas ideas del liberalismo progresista y con los reclamos sociales de las masas populares, a partir de las últimas décadas del siglo XIX comenzó un proceso gradual y creciente, aunque no siempre sin retrocesos,

hacia la transformación del Estado liberal clásico en lo que nosotros llamaremos *Estado demo-representativo*. Primero, se fueron atenuando las exigencias del “censo” para el voto, abriéndose la posibilidad a los pequeños propietarios; luego, se llegó a la implantación del sufragio universal masculino; y finalmente, ya muy entrado el siglo XX, se terminó reconociendo el derecho de sufragio también a las mujeres.<sup>19</sup>

Esta tercera expresión histórica del Estado puede entonces ser vista, no como una ruptura con el Estado liberal clásico, sino como una continuidad del mismo, abierto ahora a una mayor inclusión política siempre sujeta al principio de legalidad.<sup>20</sup> En efecto, no se alteran las premisas básicas de despersonalización y juridificación del poder, sino que, en principio, se profundizan estas tendencias sometiendo a los gobernantes al control electoral periódico y universal de sus súbditos. El *sufragio universal* y las *elecciones periódicas* no son solamente derechos individuales, sino también resortes del engranaje político que sirven para controlar el funcionamiento del Estado. Lo mismo vale para los clásicos derechos liberales de “libertad de expresión” y “libertad de asociación”: ya no son vistos como simples derechos del individuo para perseguir sus metas particulares (religiosas o económicas), sino como instituciones políticas que hacen también al mecanismo político. Así surgieron los partidos políticos en el sentido estrictamente moderno, con programas doctrinarios, dirigentes profesionales y representantes de los intereses sociales más diversos.

En resumen, las notas características del Estado demo-representativo son las del Estado liberal clásico *más* las siguientes:

1. *Legitimidad de los gobernantes y legisladores basada en la universalidad del sufragio.* Esto significa que la legitimidad de los gobernantes y de los legisladores no depende sólo del “modo” en que ejercen sus funciones, sino de su “origen” electivo. Mientras que el Estado liberal clásico era compatible con formas restringidas del sufragio (en general era un sufragio en base a la renta de cada ciudadano), el Estado demo-representativo se funda en el principio de “un individuo, un voto”; y esta universalidad del sufragio no admite diferencias de sexo, raza, ideología, clase o religión. Sólo se admiten las limitaciones referidas a la minoría de edad de los ciudadanos.
2. *Periodicidad de elecciones plurales y competitivas.* La vigencia real del sufragio universal implica la realización de elecciones periódicas prefijadas de

antemano, elecciones en las cuales los candidatos deben competir entre sí por el voto de la ciudadanía. Es obvio que la legitimidad del gobernante o del legislador electo por sufragio universal debe testearse regularmente para saber si se sigue contando con el apoyo del electorado, pues la opinión pública y las preferencias de la mayoría son cambiantes. La única manera de mantener la legitimidad representativa es someter regularmente a los representantes a una nueva instancia electoral.

3. *Amplísima libertad de prensa y expresión como condición y garantía de una “opinión pública” independiente y no dirigida.* Los actos de gobierno no son públicos, lo que significa la obligación de informar, por parte de los gobernantes, y el derecho de criticar o apoyar, por parte de la ciudadanía. De este modo, la “opinión pública” se forma y transforma recurrentemente. Este aspecto es fundamental en el funcionamiento de esta forma de Estado: se supone que el elenco gobernante y legislativo, en su vocación por ganar elecciones, sondean permanentemente la opinión pública; se hace lo que el “pueblo” quiere, pero no porque los gobernantes encarnen el “bien común” o expresen una “voluntad general”, sino, simplemente, porque no quieren perder elecciones (a esto se lo conoce como “teoría de las reacciones anticipadas”).
4. *Amplísima libertad de asociación política (reconocimiento legal de los partidos políticos de todo tipo).* La existencia de partidos políticos y el derecho de formar nuevos partidos constituye otro engranaje del mecanismo del Estado demo-representativo. Se supone que este tipo de fuerzas políticas cumplen la función de canalizar los reclamos e intereses de la sociedad a través de programas de gobierno y candidatos previamente identificados con esos programas. Si bien no son instituciones estatales, vienen a jugar un rol necesario para el funcionamiento de esta forma de Estado; en verdad, los partidos políticos de masas son tan necesarios al Estado demo-representativo que, como veremos cuando llegue el momento, deberemos estudiar su funcionamiento incluyendo a ambos en el concepto abarcativo de “sistema político”.

Antes de terminar este punto, conviene hacer una breve nota terminológica. Los conceptos de “democracia” y “representación” fueron durante mucho tiempo mutuamente excluyentes. Como veremos en el capítulo dedicado especialmente al tema, la noción de democracia excluía la posibilidad de representación o delegación legislativa; y mucho más, la noción de mandato ejecutivo o legislativo no revocables. Esto se ve claro no sólo en la idea de democracia greco-antigua, sino también en filósofos políticos modernos como Spinoza y, especialmente, Rousseau. También se corrobora esa diferencia fundamental entre

democracia y representación en importantes textos fundacionales del pensamiento constitucional moderno como el *Federalista* (1780), de Hamilton, Madison y Jay, y *Derechos del hombre* (1791), de Thomas Paine. En el primero de los citados, Madison subraya la diferencia entre democracia y república, a la que identifica con el régimen de representación política.<sup>21</sup> Y algo parecido hace Thomas Paine cuando incluye al régimen representativo como una cuarta forma de gobierno (además de la monarquía, la aristocracia y la democracia) que según él es la única en la Modernidad que puede lograr el ideal republicano.<sup>22</sup> Durante gran parte del siglo XIX, la idea de democracia seguirá excluyendo la idea de representación, y si Tocqueville, en 1835 y en 1840, pudo hablar de “democracia” en América, no fue por la existencia en Estados Unidos de un Congreso federal con representantes elegidos, sino por la importancia que tenía el municipio en la vida política de aquel país, por el protagonismo de las masas y por el fuerte sentido igualitario que encontraba en su población.<sup>23</sup> Tal vez valga la pena recordar aquí que la Constitución argentina de 1853, que adoptó el “régimen representativo, republicano y federal” no incluía en ningún artículo de su texto la palabra “democracia” (la cual fue introducida recién en la reforma constitucional de 1994).

Será recién a partir de la segunda mitad del siglo XIX que la palabra “democracia” empieza a aplicarse a los regímenes representativos electorales, al punto que ya desde principios del siglo XX los juristas y tratadistas constitucionales comienzan a hablar de dos tipos de democracia: la directa y la representativa, quedando de este modo asociada la idea de representación electoral con la idea de democracia. Este uso también ha quedado generalizado en el habla cotidiana no especializada, pero en realidad, el sentido originario de democracia no sólo es incompatible con la idea de representación, sino también con la forma estatal misma de las sociedades modernas (si tenemos presente el concepto de Estado que hemos dado anteriormente). Y es por estas razones que en este libro empleamos el término “Estado Demo-representativo” en lugar del término más habitual de “Estado constitucional democrático”.

## 10. Formas de Estado. El Estado en el siglo XX

Hasta aquí hemos visto tres formas de Estado que se sucedieron históricamente: el Estado absolutista, el Estado liberal Constitucional clásico y el Estado Demórepresentativo. Esta última forma histórica, hoy dominante en las sociedades occidentales, es presentada por *la teoría política predominante* como la resultante histórica de una evolución política progresiva; así, por ejemplo, Kriele lo presenta como metro o medida axiológica del desarrollo político de una sociedad:

Decir que *paz, libertad y justicia* son bases de la legitimidad del Estado constitucional democrático<sup>[24]</sup> puede parecer abstracto a primera vista. En efecto, estos conceptos son rótulos para situaciones muy complejas. Pero ellos reciben su contenido y vida de las muy concretas situaciones de guerra civil, de terror y de injusticias, que han significado un desafío a la razón humana, y el desarrollo del Estado constitucional democrático ha sido la respuesta a esas situaciones. La guerra civil religiosa del siglo XVI despertó el anhelo de la *paz interna*. Sólo el estado moderno apoyado en el principio de la soberanía pudo acabar con la guerra civil. Pero en su variante absolutista, trajo, al mismo tiempo, el peligro del terror religioso y espiritual y despertó así el anhelo de la *libertad* que sólo pudo ser satisfecho con la limitación del Estado por el *Estado constitucional*. Sin embargo, el Estado constitucional resultó en su forma originaria compatible con la esclavitud, la división en clases y la miseria social. El anhelo de mayor *justicia* sólo será satisfecho mediante el desarrollo progresivo hacia el *Estado constitucional democrático y social*

(Kriele 1980: 3).

Con el agregado final de "y social", Kriele hace referencia al *Estado de Bienestar*, que en rigor no es una nueva forma de Estado, sino una determinada orientación de las políticas públicas que puede adoptar el Estado Demo-representativo. En efecto, el protagonismo electoral que adquirieron las masas a partir de las primeras décadas del siglo XX con la universalización del sufragio abrió el camino hacia una política de intervención activa en el seno de la sociedad civil. Y el llamado Estado Social de Derecho o *Estado de Bienestar* es una de las variantes posibles de esa intervención estatal. Pero para caracterizarlo, debemos ir por partes.

Con la aparición del Estado Demo-representativo, las personas ya no son meramente individuos privados, sino ciudadanos; es decir, no sólo gozan de derechos individuales o civiles, sino que también gozan de derechos políticos (votar y ser elegidos, asociarse en partidos políticos, hacer oposición libremente). De este modo, no sólo el Estado termina donde empiezan los derechos del individuo, sino que el individuo, en su rol de ciudadano, controla y dirige al Estado, aunque más no sea con su voto periódico. Ahora sí, con estos sencillos elementos, y tomando como metro al Estado Demo-representativo, podemos ensayar dos clasificaciones de formas de Estado, ya no históricas, sino analíticas y contemporáneas.

Si consideramos la vigencia o no de los *derechos políticos* universales, podemos distinguir dos formas de Estado: el *Estado popular* y el *Estado autocrático*. En el primero, hay derechos políticos, esto es, sufragio universal, elecciones periódicas libres, libre asociación en partidos políticos y derecho de cualquier ciudadano a ser elegido para los cargos públicos. En los segundos, estos derechos políticos no existen.

Si consideramos la vigencia o no de los *derechos civiles individuales* (libertad de culto, libertad de expresión, libertad de trabajar y estudiar, libertad de disponer de bienes, libertad de comerciar, libertad de transitar, privacidad, etc.), podemos distinguir también dos formas de Estado: el *Estado limitado* y el *Estado total o totalitario*. En el primero, el Estado, o bien no interviene en la sociedad civil (tal era el caso del Estado gendarme liberal clásico), o bien interviene respetando los derechos civiles individuales (tal es el caso del Estado de Bienestar del siglo XX). En cambio, en el Estado total no se respetan esos derechos: el Estado amplía su esfera hasta los más mínimos recovecos de la sociedad civil y ya no existen derechos individuales frente a su poder (Mussolini lo ha sintetizado en la expresión "*tutto nello Stato*": todo en el Estado).

Si combinamos ambos criterios en un cuadro de doble entrada, podemos obtener una tipología rudimentaria de formas de Estado:

---

	Estado Popular	Estado autocrático
Estado Limitado	A	B
Estado Total	C	D

---

Según este cuadro, el tipo A (el Estado popular de intervención limitada en la sociedad civil) es precisamente el Estado Demo-representativo, con derechos políticos y derechos individuales vigentes. El tipo B podría incluir algunas formas de paternalismo ilustrado o algunos regímenes elitistas legalistas. El tipo C parece referirse a formas populistas de autoritarismo o a ciertos totalitarismos de masas. Y el tipo D parece coincidir con la clásica categoría del despotismo oriental.

Por otra parte, la acción o intervención del Estado en la sociedad civil puede estar signada por muy diversos objetivos. Pero estos *fines perseguidos por el Estado* ya no dan lugar a una clasificación, sino a una casuística de políticas públicas. Tal vez los fines más importantes perseguidos por Estados en los últimos cien años hayan sido la pureza racial, el socialismo, el desarrollo industrial y tecnológico y la redistribución de la riqueza. Podemos hablar, respectivamente, de: 1) *Estado racista*; 2) *Estado socialista*; 3) *Estado desarrollista*; y 4) *Estado redistribucionista*. Pero tengamos presente que no se trata propiamente de "formas" de Estado, sino de políticas de Estado orientadas a ciertas finalidades.

El *Estado racista* se propone la preservación de la "pureza racial", para lo cual instrumenta políticas de exterminio o segregación de grupos étnicos considerados inferiores, malignos o peligrosos culturalmente para el Estado. El ejemplo más terrible de esto ha sido el totalitarismo nazi, pero también podríamos mencionar aquí al escandaloso régimen de *apartheid* que imperó largamente en Sudáfrica y en algunos estados de los Estados Unidos.

El *Estado socialista* busca la igualdad económica y la eliminación de las diferencias de clase, para lo cual toma a su cargo directamente los medios de producción (la tierra y el capital) y la dirección programada de la economía. Es decir, queda abolida la propiedad privada de los medios productivos, los cuales pasan a ser propiedad común gestionada a través del Estado. El ejemplo más significativo fue el totalitarismo soviético.

El *Estado desarrollista* se propone la industrialización y la modernización de las estructuras productivas de un país, para lo cual se hace cargo, directamente o a través de incentivos impositivos y restricciones a la importaciones, de actividades fabriles, propiciando de este modo el surgimiento o fortalecimiento de una burguesía industrial

nacional. En general, todas aquellas medidas no consisten en otra cosa que en una transferencia de recursos del campo a la industria. Sus orígenes pueden rastrearse hasta el siglo XIX en el Estado bismarckiano alemán y en el segundo Imperio francés.

El Estado redistribucionista tiene por finalidad la igualdad de oportunidades, sin hacerse cargo directamente de la economía general. Es decir, no se enfoca en los medios de producción, sino en la distribución de la riqueza producida. Se trata de un Estado que garantiza derechos sociales supervisando las condiciones laborales, controlando el desempleo y proveyendo la satisfacción de las necesidades básicas de los sectores más marginados de la sociedad civil. Para ello *se vale del impuesto progresivo y del mantenimiento de servicios sociales públicos, tales como educación, salud y acción social*. Sin un sistema impositivo progresivo no puede haber una auténtica distribución de la riqueza, pues sólo si la alícuota impositiva aumenta en relación a la riqueza de cada contribuyente puede decirse que se opera verdaderamente una "redistribución" con los servicios sociales que el Estado toma a su cargo. Para que haya una verdadera redistribución de la riqueza social producida a través de los innumerables servicios que preste el Estado (educación, salud, seguro de desempleo, subsidios a actividades de primera necesidad, etc.) es necesario que los actores económicos que más ingresos privados tienen, tengan también una mayor carga impositiva; y esa carga impositiva no puede ser meramente proporcional, sino fuertemente progresiva. De esta manera es como se efectúa una verdadera redistribución o compensación entre los sectores menos favorecidos por los rigores del mercado. Sus orígenes hay que buscarlos en el *New Deal* de Franklin D. Roosevelt como respuesta a la crisis económica del 1929 y, luego, en las reconstrucciones europeas de posguerra.

Repite que estas diversas finalidades o propósitos que se han fijado diferentes Estados no dan lugar a una clasificación de formas de Estado, pues no se refieren a su estructura interna, sino a la meta que se propone. Además, esas cuatro finalidades mencionadas (que existieron y existen aún) no son excluyentes unas de otras: nada impide que un Estado persiga fines desarrollistas, racistas y socialistas al mismo tiempo, o fines redistribucionistas y desarrollistas. Tampoco se trata de una enumeración exhaustiva de todos los fines posibles que puede perseguir un Estado (de hecho puede perseguir desde el imperialismo o la conquista del espacio hasta los fines más ridículos, como la defensa de una religión, la obtención de campeonatos mundiales de fútbol, etc.)

Así sí, finalmente, podemos dar una caracterización del *Estado de Bienestar* o Estado Social de Derecho al que aludía Kriele en la cita con que se inicia este apartado. De acuerdo a las categorías que hemos explicado, podemos definirlo desde tres puntos de vista paralelos: el político, el jurídico y el ideológico. *Políticamente, el Estado de Bienestar es un Estado popular, de intervención limitada con fines redistribucionistas* (es decir, es el Estado Demo-representativo abocado a la redistribución de la riqueza producida). *Jurídicamente, el Estado de Bienestar es un Estado que pone en vigencia derechos políticos, derechos individuales y derechos sociales* (es decir, es el Estado Demo-representativo que incorpora además derechos sociales). Por último, *ideológicamente, el Estado de Bienestar es un Estado que alega como legitimidad de su existencia y acción los valores de la libertad política, la libertad individual y la igualdad de oportunidades* (es decir: una vez más, es el Estado Demo-representativo que alega además una función de equidad social).

---

***Triple caracterización del estado de bienestar***

#### TIPOS DE CARACTERIZACIONES DEL ESTADO DE BIENESTAR

	Estado Representativo +	Demo- Finalidad
<b>Política:</b>	popular, limitado,	redistribucionista.
<b>Jurídica:</b>	derechos políticos, individuales,	derechos sociales.
<b>Ideológica:</b>	libertad política, individual,	igualdad de oportunidades

El Estado de Bienestar ha recibido críticas desde los ángulos ideológicos más diversos. La derecha conservadora y tradicionalista le critica sus tendencias igualitaristas y "socializantes". El liberalismo económico ortodoxo le critica sus políticas asistencialistas distorsionantes del mercado, asistencialismo que, según estos críticos, viene a proteger inmerecidamente a quienes han fracasado por propia ineptitud económica; además, sostienen estos últimos que el Estado de Bienestar fomenta la ociosidad y favorece la ineficiencia. Por el lado de la izquierda, se le ha criticado al Estado de Bienestar el mantenimiento y el fortalecimiento de las diferencias de clase, pues deja en manos privadas los medios económicos de producción. Además le achacan el oscurecimiento del conflicto de clases, confundiendo a los explotados con una dominación que se torna cada vez más encubierta. Y en esta misma línea, se le acusa de ser un lujo que sólo pueden darse los países centrales desarrollados a costa de los países pobres, pues disminuye el conflicto social interno mediante el expediente del imperialismo económico financiero.

El Estado de Bienestar -según lo hemos caracterizado- surgió en Estados Unidos, con las políticas del *New Deal* en

respuesta a la crisis financiera de 1929. Sin embargo, su apogeo se produjo en Europa recién a partir de la finalización de la Segunda Guerra Mundial. Pero a mediados de la década del 70, y especialmente a partir de la década del 90, la exacerbada burocratización política que tal modelo implica produjo una reacción conocida genéricamente como *neoliberalismo*. Este movimiento - iniciado por Ronald Reagan en EE.UU y Margaret Thatcher en el Reino Unido, pero pronto secundado por el resto de Europa y América Latina- consistió principalmente en devolver al mercado funciones de las que el Estado de Bienestar había venido ocupándose, directa o indirectamente, desde hacía décadas. Desde entonces, los sistemas políticos centrados en el Estado Demócrata-Representativo parecen enfrentarse recurrentemente ante una opción de hierro: o más mercado y menos Estado, o menos Estado y más mercado, alternando períodos en un sentido y períodos en el sentido opuesto.

Después de este rápido recorrido histórico -con el que hemos pretendido trazar las grandes transformaciones del Estado desde sus orígenes absolutistas hasta su situación actual-, estamos en condiciones de pasar a analizar la estructura y el funcionamiento de los sistemas políticos contemporáneos.

### III. EL ESTADO DEMO-REPRESENTATIVO Y EL SISTEMA POLÍTICO

#### 1. El sistema político contemporáneo. Fuerzas políticas: Estado, partidos, grupos de presión y opinión pública

A lo largo de sus sucesivas transformaciones históricas, el Estado ha sido concebido siempre en relación a un término opuesto pero complementario, un término que designa el *afuera* del Estado. Este término complementario ha sido, alternativamente, sucesivamente y, a veces, de manera superpuesta: "súbditos", "pueblo", "sociedad civil", "nación", "ciudadanía". Es claro que estos términos no son sinónimos, pero han sido, en diferentes ocasiones y según el modelo de Estado del cual se tratara, el reverso o *afuera*, lo "otro-complementario" del Estado, aquello sobre lo que el Estado impera, o aquello que el Estado resguarda, o aquello de lo que el Estado es instrumento o brazo organizado.

Llegados a la situación actual, y debido a la creciente complejización del orden político, los analistas políticos prefieren hablar de "sistema político" en lugar de limitarse al clásico y simple término de "Estado", que remitía a un tipo de análisis exclusivamente jurídico-institucionalista. Y al "afuera" del "sistema político" se le suele llamar "ambiente" o "entorno". Pero cuando hablamos del funcionamiento del Estado Demo-representativo, *el concepto de "sistema político" no es sinónimo de "Estado", sino que abarca también otros dos elementos: el régimen electoral y el sistema de partidos políticos*. En efecto, con la instauración del sufragio universal, los partidos políticos han quedado finalmente incorporados como entes quasi-estatales o para-estatales de la burocracia política; esto es, como engranajes necesarios para el funcionamiento del Estado Demo-representativo; y la articulación entre los cargos directivos del Estado y los partidos requiere de un régimen electoral que determine cómo se accede a esos roles dirigenciales gubernativos y legislativos. De esta manera, el concepto amplio de "Sistema político" comprende toda la estructura burocrática del orden político: Estado y partidos.

Y como dijimos, el concepto correlativo y complementario de "sistema político" es ahora el concepto de "entorno" (o ambiente del sistema). En realidad, el término "entorno" es sólo frecuente entre los analistas políticos del mundo académico; pero en el habla cotidiana y de la política práctica se sigue empleando el término "sociedad civil" para referirse al *afuera* del sistema político. Sin embargo, "entorno" y "sociedad civil" tampoco son sinónimos. El concepto de "entorno" incluye no sólo los elementos sociales del *afuera* del sistema político, sino también las variables geo-ambientales y todo lo que no sea "sistema político"; lo que comprende a las fuerzas de la sociedad civil, pero no se agota en ellas. Sin embargo, toda influencia extra-social sobre el sistema político siempre se expresa a través de alguna fuerza social (v. gr. movimientos de protesta que reclaman para que se solucionen problemas de inundación o terremotos). Por lo tanto no es inapropiado seguir utilizando el término "sociedad civil" para designar el *afuera* del sistema político. Pero acá, la *sociedad civil* no puede seguir siendo entendida simplemente como aquello que el Estado resguarda (liberalismo clásico), sino como el *conjunto de fuerzas sociales que alimentan y realimentan al sistema político*: sociedad civil (entorno) y sistema político interactúan intercambiando flujos de influencia: demandas o apoyos (*inputs*) y respuestas (*outputs*). Las fuerzas de la sociedad civil pujan entre sí para que sus valores e intereses -partidos políticos mediante- logren el respaldo del aparato estatal; y el Estado responde aceptando algunos y desecharando otros. A este proceso constante de intercambio de flujos de influencia se le suele llamar "retroalimentación" o *feedback*.

Ante esa pujía entre las fuerzas de la sociedad civil por alcanzar el respaldo del Estado a sus valores e intereses, los partidos políticos actúan como *canales mediadores* entre aquél y su entorno (el *afuera* del sistema político). De esta manera, los partidos políticos se han vuelto engranajes del sistema político, y son, sin atenuantes, órganos quasi-estatales o para-estatales. Ellos permiten al sistema político actuar sobre la base de un *código binario: oficialismo/oposición* (lo que no implica necesariamente bipartidismo, como veremos luego). Y el elemento que articula los vínculos entre

Estado y partidos es el régimen electoral. Con este elemento, como dijimos, se completan las tres variables determinantes de los sistemas políticos contemporáneos: 1) forma de gobierno del Estado; 2) régimen de partidos políticos; 3) régimen electoral.

Tenemos así un esquema formal para el análisis del funcionamiento de cualquier sistema político centrado en la forma demo-representativa de Estado:

Sistema Político	Entorno del Sistema Político
Estado (procesa) y partidos (canalizan)	Grupos de presión de la sociedad civil y opinión pública
[son "fuerzas específicamente políticas" articuladas entre sí a través de un régimen electoral]	[son "fuerzas de incidencia política"]

Según este cuadro, podemos clasificar a las fuerzas políticas en dos grandes categorías: 1) las "fuerzas específicamente políticas" que conforman el sistema político (es decir, el Estado y los partidos políticos); y 2) las "fuerzas de incidencia política", que no son propiamente políticas, pero que se mueven en la sociedad civil con la finalidad de ejercer influencia sobre el sistema político (que podemos comprender genéricamente bajo el nombre de "grupos de presión y opinión pública"). En un capítulo anterior ya hemos caracterizado al Estado como una organización burocrática, jurídica-judicial, policial e impositiva centralizada que reclama y ejerce el uso monopólico de la coacción física dentro de un territorio determinado. Es importante notar que al incluirlo ahora en la categoría de "fuerza política", estamos diciendo mucho más de lo que parece a simple vista, pues no lo estamos considerando ingenuamente como "garante imparcial del bien común" (como pueden repetir hasta el hartazgo los manuales de educación cívica y los tratados de Derecho Público), sino como un actor más (y actor protagónico) del teatro político, nunca "neutro" ante los valores e intereses en pugna. Su función específica dentro del funcionamiento del sistema político es *procesar* demandas provenientes del entorno del sistema para aceptar algunas, modificar otras y rechazar muchas, positivizando Derecho. Es decir: el Estado es influenciado y afectado por otras fuerzas políticas que buscan imponer sus propios valores e intereses. Y así como es afectado por distintos flujos de influencia que respaldan ciertos valores e intereses, el Estado responde normativizando ciertos valores e intereses (Derecho) que él selecciona según su propio interés de auto preservación, respaldándolos con su régimen de poder.

Como dijimos, los partidos políticos (coprotagonistas del sistema político, junto al Estado) cumplen el papel de *canalizar* demandas provenientes del entorno. Son algo así como la epidermis sensible del sistema político, un punto de contacto entre el Estado y la sociedad civil. Igual que el Estado, se trata de organizaciones; pero a diferencia del Estado, no aspiran *por sí* (en tanto partidos) a monopolizar el uso de la coacción, sino a acceder a la dirección del aparato estatal y exigir ese monopolio en nombre del Estado (en tanto "representantes" de la sociedad toda). Para esto, el sistema político opera con el código binario oficialismo/oposición. De esta manera se produce la transformación alquímica de ciertos valores/intereses particulares en generales; es decir, se "objetivan" en derecho efectivo. Pero esos valores/intereses que los partidos políticos canalizan para ser procesados por el Estado en normatividad jurídica efectiva son recogidos del entorno del sistema político. Por esta razón, hablamos de "fuerzas con incidencia política" para referirnos a todas aquellas organizaciones que pujan desde la sociedad civil para que sus propios valores/intereses se objetiven a través del sistema político. Estas fuerzas políticas operan en el *entorno* del sistema político, es decir, integran otros subsistemas sociales distintos del político; pero su actuación tiene incidencia política, producen escozor, irritabilidad, en la epidermis del sistema político, por lo que éste debe reaccionar teniéndolas necesariamente en cuenta. Mientras el Estado y los partidos políticos son "fuerzas específicamente políticas", estas otras fuerzas que, aunque se mueven en la sociedad civil (o precisamente porque se mueven en la sociedad civil) son condición necesaria para el funcionamiento del sistema político, son "fuerzas con incidencia política". Las distinguiremos en dos subtipos: 1) Grupos de presión y 2) Opinión pública (cuya forma organizada son los medios de comunicación masivos).

Los grupos de presión son organizaciones de índole diversa orientados a la defensa y promoción de valores/intereses, pero sin interés directo en acceder a la conducción del Estado. Pueden ser organizaciones cuyo accionar corresponda específicamente a otros subsistemas sociales distintos del sistema político; por ejemplo: empresas y confederaciones empresariales, sindicatos, colegios profesionales, sociedades rurales, universidades, iglesias, asociaciones científicas, de defensa del consumidor, ecologistas, etc. Pero, aunque sus fines no sean específicamente políticos (en sentido estricto), sí lo son en sentido amplio (politicidad). Toda esta diversidad de fuerzas de la sociedad civil puga para que sus valores/intereses particulares se objetiven en derecho positivo. A esta incidencia de los grupos de presión en el sistema político, es decir, a esta forma particular de *inputs*, se le denomina *lobbying*,<sup>25</sup> y se pueden distinguir tres tipos:

1. *Lobbying directo*: son los flujos de influencia que los grupos de presión dirigen directamente sobre el aparato estatal, o más claramente, sobre los

- funcionarios (políticos o administrativos) del Estado. Ejemplo: sobornos a los legisladores, amenazas de huelga o de retiro de capitales al exterior, etc.
- 2. *Lobbying semi-directo*: son los flujos de influencia que los grupos de presión dirigen directamente sobre los partidos políticos y sus dirigentes para que estos luego orienten la política de gobierno del Estado en el sentido deseado. Ejemplo: contribuciones a las campañas políticas.
  - 3. *Lobbying indirecto*: son los flujos de influencia que los grupos de presión dirigen directamente sobre la “opinión pública” para que ésta, a su vez, incida sobre la política de los partidos políticos y/o del Estado. Ejemplo: presiones sobre la prensa; campañas de concientización, etc.

En cuanto a la “opinión pública”, se trata de un concepto problemático que alude a un punto de vista común o generalizado sobre ciertos temas controversiados. Se la presenta como los valores/intereses defendidos por toda o la mayor parte de la sociedad; es decir, ya no se trata de valores/intereses particulares de grupos específicos, sino de todos. Claro que resulta un concepto complicado, ambiguo y vago. En la literatura política tradicional se la define como una *fuerza política inorgánica*; sin embargo, lo que llamamos opinión pública sólo resulta políticamente relevante en cuanto se expresa a través de los medios masivos de comunicación, especialmente la prensa escrita, televisiva, etc. Por ello es un error considerarla una manifestación natural y espontánea; en verdad, la opinión pública, políticamente hablando, no es otra cosa que la influencia política ejercida por los medios de comunicación masivos. En este sentido, los medios son la opinión pública organizada. Visto así, el tema se vuelve espinoso, ya que resulta extremadamente difícil determinar en qué medida los puntos de vista transmitidos por estos medios comunicativos son realmente los del común o la media de la población, o simplemente los de quienes detentan el control de la comunicación de masas (las agencias de datos y estadísticas, los propietarios de los medios de prensa, los comunicadores generadores de opinión, etc.). Quiero decir, cuando el sistema político reacciona ante la opinión pública, entendiendo a ésta como la opinión generalizada o mayoritaria de la población, en verdad está reaccionando ante los flujos de influencia provenientes de los medios masivos de comunicación; ahora bien, si éstos reflejan o crean esa opinión es un tema importantísimo y no resuelto hasta el día de hoy.<sup>26</sup>

## 2. Régimen de poder del sistema Demo-representativo

Es claro que detrás de todas esas fuerzas, tanto de las específicamente políticas (Estado y partidos) como de las que inciden desde el entorno (fuerzas de la sociedad civil), operan políticamente grupos, sub-organizaciones y, finalmente, actores individuales que buscan imponer a través de ellos sus respectivos valores/intereses. Tenemos así, ya no una mera fotografía del universo político que subyace al sistema político del Estado Demo-representativo, sino un mapa que va tomando relieve.

En los sistemas políticos contemporáneos puede observarse así un complejo régimen de poder donde se conjugan en diferente grado distintos tipos de técnicas de influencia. En primer lugar, por cuanto el Estado es fundamentalmente una fuerza política que funda en el monopolio de la coacción (amenazas) el orden de valores e intereses que normativiza, estamos en presencia de un régimen de poder autoritario. Pero también, en cuanto esos valores e intereses se canalizan a través de partidos políticos que compiten electoralmente por el voto del electorado, a través de los más diversos compromisos con los grupos de presión y los votantes (contraprestaciones), estamos ante un régimen de poder poliárquico. Amenazas y contraprestaciones, promesas de castigos y beneficios, conforman un régimen de *poder sistémico*, o sea, una lógica propia y autónoma donde los actores se vuelven engranajes de imperativos que vivencian como externos a sí mismos. Pero también, y en tercer lugar, por cuanto todas estas fuerzas políticas –y el Estado más que ninguna– revisten sus acciones con discursos justificatorios que pretenden validez o reconocimiento general, estamos también en presencia de un régimen de poder que *aspira a ser (o se presenta a sí mismo como) comunicativo o discursivo*. Esto es fácilmente rastreable en las declaraciones de los grupos de presión, en los programas y plataformas de los partidos políticos y, en lo que al Estado se refiere, en los discursos gubernamentales, en las declaraciones de motivos de las leyes, en los considerandos de los decretos ejecutivos, en los fundamentos de las sentencias judiciales, etc. Todos estos discursos (conservadores, reformistas o radicales) se auto presentan como razones y argumentos justificatorios de un proceder. Pero resulta difícil determinar qué peso efectivo tiene todo este tipo de discursos justificatorios, y en todo caso, qué papel juegan en realidad en el funcionamiento de los sistemas políticos contemporáneos; y por eso también he subrayado que estos regímenes de poder “aspiran” o “pretenden” ser comunicativos o discursivos.

Frente a esta ambigua situación es posible adoptar dos perspectivas. O bien entendemos todo ese bagaje de justificaciones como discursos meramente funcionales para legitimar una realidad donde no hay más que imperativos sistemáticos del poder y no un verdadero intercambio de argumentos orientados a un

consenso inter-comunicativo. O bien entendemos esos intentos de justificación como el reconocimiento implícito de una necesidad universal de argumentación, y por lo tanto, como la existencia en las sociedades actuales de un contraflujo de poder comunicativo en tensión con los flujos de poder sistémico del mercado y la burocracia política. Este contrapoder comunicativo hundiría sus raíces en la opinión pública, la que a su vez surge de un *mundo de vida* compartido. La primera tesis es la de Niklas Luhmann; la segunda es la de Jürgen Habermas.

### 3. Las formas de gobierno del Estado Demo-representativo: parlamentarismo, presidencialismo y formas mixtas

Ya hemos visto que el sistema político está conformado por tres elementos: El Estado, los partidos políticos y el régimen electoral. Comencemos ahora por el primero para ver las diversas formas de gobierno que puede revestir el Estado Demo-representativo. Sin pretensiones de agotar todas las formas posibles, existen básicamente tres modelos de forma de gobierno demo-representativo: el *parlamentarismo*, el *presidencialismo* y las *formas mixtas* (conocidas como semi-presidencialismo o semi-parlamentarismo).<sup>27</sup>

En el *parlamentarismo*, el electorado elige a sus representantes al poder legislativo, y luego, estos eligen de su propio seno a un gabinete encabezado por un Primer Ministro, que desempeñará las funciones ejecutivas del Estado. Como se ve, el Parlamento tiene una influencia directa sobre el gabinete, ya que éste dura mientras conserve el voto de confianza de los legisladores. Por lo tanto, la mayoría parlamentaria es la que detenta siempre también el manejo del poder ejecutivo: el color político que domine el legislativo domina también el ejecutivo. Al ser el Parlamento el único actor institucional protagónico, quien lo controla, controla asimismo todo el aparato del Estado.

En el *presidencialismo* existe una mayor división de poderes: el electorado elige por separado a sus representantes legislativos y a quien ejercerá el poder ejecutivo. La elección del presidente puede ser directa o mediada por un colegio electoral, pero la característica definitoria del presidencialismo es que el poder ejecutivo es unipersonal y designado con independencia del poder legislativo (Congreso, Asamblea, Parlamento o como se llame según el caso). Esto permite que el color político del ejecutivo pueda ser diferente del color político que

27. En el plano especulativo podrían imaginarse, tal vez, otras posibilidades diferentes de estas tres. Incluso en el plano de la realidad comparada existe la forma colegiada (Suiza), donde el poder ejecutivo es independiente del poder legislativo, pero desempeñado por un órgano colegiado (un comité o consejo); este tipo de diseño, que existió también en el Uruguay, constituyen casos excepcionales dentro de los sistemas políticos comparados.

domina en el poder legislativo. De esta manera, no hay un único actor institucional protagonico, sino dos: el presidente y el congreso (y hasta tres, cuando el poder legislativo es bicameral, como suele ocurrir).

Las *formas mixtas* suelen ser presentadas como soluciones transaccionales entre el parlamentarismo y el presidencialismo; es decir, como un punto medio entre ambos modelos puros, donde existe un presidente independiente del poder legislativo, pero un gabinete de ministros conformado de común acuerdo entre ambos órganos. El presidente suele jugar un rol de garante institucional, mientras a la cabeza del ejecutivo se encuentra un jefe de gabinete (o jefe de gobierno o ministro coordinador) que responde ante el poder legislativo. Según sea la dependencia del gabinete respecto del legislativo, más se aproxima el régimen al parlamentarismo; según sea la independencia del gabinete respecto del parlamento, más se aproxima el régimen al presidencialismo. He ahí el carácter mixto de tales diseños institucionales. Sin embargo, es un error considerar a estos regímenes como verdaderamente intermedios; más bien, desde el punto de vista de la complejidad institucional, se hallan en el otro extremo respecto del simple parlamentarismo. En efecto, estas formas mixtas introducen otro actor protagonico que es el jefe de gobierno, cuyo color político puede ser diferente tanto del presidente como del parlamento. En este sentido, si el presidencialismo es un diseño institucional más complejo que el parlamentarismo, estas formas mixtas lo son mucho más aún.

#### 4. Breve nota sobre el presidencialismo argentino

Cuando un constituyente se aboca a diseñar y plasmar por escrito un orden constitucional o alguna institución jurídico-política particular para cierta sociedad, puede tener –a grandes rasgos– tres actitudes muy diferentes: a) puede querer simplemente *legalizar* tal como ya se presentaba una situación de hecho o alguna tendencia social; b) puede pretender *encauzar o dirigir* una situación de hecho o *tendencia* social, domesticándola, orientándola; o c) puede intentar *contrarrestar, evitar o poner fin* a una situación de hecho o tendencia social. En la primera actitud se adecua el orden jurídico a los hechos; en la segunda, se busca dirigirlos o conducirlos; en la tercera, se pretende que los hechos se adecuen al derecho; a la primera actitud podemos llamarla “conservadora”; a la segunda, “pragmática”; a la tercera, “voluntarista”.

¿Cuál de estas diferentes actitudes marcó la recepción de la teoría de la división de poderes y de un fuerte presidencialismo en el orden constitucional argentino? Si repasamos el pensamiento del joven Alberdi muy anterior a la batalla de Caseros –el del *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1837)–

vemos que ostentaba una postura ultra-conservadora del primer tipo. Sin embargo, en su etapa madura –las *Bases* (1852)– nos encontramos con que el principal inspirador de las instituciones constitucionales argentinas se encuadraba ahora en una actitud del segundo tipo, es decir, “pragmática”. Por ello puede Alberdi trazar una importante distinción entre un poder “autoritario” y un poder “arbitrario”: según él, lo que Argentina debía darse era un Ejecutivo autoritario pero no arbitrario. Y es también esa actitud “pragmática” la que le permitía construir el sutil y muy discutible concepto de una “república posible” como puente entre nuestras tradiciones personalistas y la “república verdadera” que aguarda su realización efectiva al final del recorrido; esa “república posible” (y necesaria como medio hacia la verdadera) quedaba gráficamente sintetizada en una definición de la institución presidencial que Alberdi atribuye a Bolívar: “un monarca con el nombre de presidente” (Alberdi, 1980: 72).<sup>28</sup> Este fuerte presidencialismo concebido por Alberdi debía cumplir el rol de agente modernizador de las estructuras sociales y económicas que crearan en un futuro sin fecha cierta las condiciones materiales para la existencia de una “república verdadera”.

Si aceptamos la tesis de Botana (1985), el proyecto alberdiano resultó exitoso, y a partir de la Ley Sáenz Peña (1912) el orden político argentino ingresó en la última etapa del camino trazado por Alberdi: el tránsito a la República verdadera. En consonancia con la interpretación de Botana, nosotros podemos agregar que se corroboró aquí un desarrollo similar al que hemos presentado en el capítulo anterior sobre las transformaciones del Estado. En efecto, dejando de lado la retórica democrática y republicana que siempre se mantuvo viva en la política nacional, el período rosista ocupó en nuestro desarrollo político un rol equivalente al que ocupó el absolutismo en Europa; luego le sucedió un orden equivalente al Estado Liberal Constitucional clásico, hasta que con la ley electoral de 1912 se dio el paso final a la vigencia efectiva de un Estado Demo-representativo. Pero lamentablemente, a partir de la ruptura institucional de 1930, todo el esfuerzo realizado se tiró por la ventana y se perdió el rumbo trazado.

A partir de la “salida democrática” de 1983, y después de más de cincuenta años de inestabilidad signados por el fraude, el populismo autoritario y el autoritarismo aún mayor de las proscripciones y los golpes militares, en cierto ámbitos académicos y políticos se hizo carne la idea de que la inestabilidad política constitucional argentina se debía –al menos en gran parte– a la rigidez

que el modelo presidencialista (división rígida de poderes) imponía.<sup>29</sup> Así, bajo la influencia de los trabajos del politólogo Juan José Linz, esa hipótesis fue tomada por Carlos Nino,<sup>30</sup> y a través del Consejo para la Consolidación de la Democracia que éste presidió durante la gestión del presidente Alfonsín, gran parte de nuestra clase política también se hizo eco de esa idea, especialmente la dirigencia del Partido Radical y los sectores que le eran afines.

En 1994, frente a la iniciativa del menemismo, ahora gobernante a través del Partido Justicialista, de permitir la reelección presidencial (lo que es de por sí un reforzamiento del presidencialismo), el Partido Radical (ahora en la oposición), sin fuerzas para impedirlo, aceptó una negociación para “consensuar” una reforma constitucional, pero con la intención de introducir elementos para atenuar el mismo modelo presidencialista. Como se ve, aquel acuerdo de reforma entre los dos partidos mayoritarios de entonces estaba motivado por dos actitudes opuestas: una, legitimar y reforzar el personalismo presidencialista (Partido Justicialista gobernante), y otra, pero al mismo tiempo, contrarrestarlo (Partido Radical opositor). De este modo, el proceso de reforma constitucional del 94 resultaba institucionalmente contradictorio desde el vamos. Y como se sabe, de una contradicción se puede derivar cualquier cosa; así, si en los hechos la reforma atenuaría o reforzaría la institución presidencial, quedaba desde el inicio librada al azar de un futuro institucional abierto y sumamente contingente.

Pero eso no es todo. Parece que en la misma intención del Partido Radical de atenuar el presidencialismo había una pésima comprensión del asunto. En realidad, la figura del Jefe de Gabinete, que el Radicalismo buscó y logró imponer, no estaba pensada para dar más poder al Congreso frente al Presidente, sino para salvar la figura presidencial en caso de crisis política; es decir, esta figura, de apariencia más parlamentarista, estaba en verdad pensada para salvaguarda del Presidente, no para debilitarlo. Sin embargo, como la historia inmediata posterior demostró, la figura del Jefe de Gabinete ni siquiera sirvió para salvaguarda del Presidente en momentos de grave crisis. Si a esto se suma que la reforma también reconoció constitucionalmente la validez de decretos de necesidad y urgencia (DNU), la institución presidencial resultó en los hechos incrementada fuertemente, mientras que la del Congreso se debilitó. Todo esto prueba, creo, que desde las mismas filas que pretendían –al menos en los dichos– atenuar el presidencialismo no había una idea clara de cómo hacerlo.

En fin, creo que este ejemplo muestra que la polémica acerca del hiper-presidencialismo, del sub-presidencialismo, del parlamentarismo, del semi-parlamentarismo, etc. suele plantearse en un terreno, si no equívoco, al menos unilateral: creo que no debería centrarse la cuestión (al menos no solamente) en el valor político “estabilidad” (noción en torno a la cual gira en gran medida la doctrina de la separación de poderes desde sus antecedentes en la doctrina del gobierno mixto), sino que deberían considerarse en primer término otros valores, tales como “democraticidad”, “libertades públicas”, “igualdad”. Y en este sentido, a pesar del discurso de superficie en torno a “derechos y libertades”, la ingeniería constitucional nos suele dejar en ayunas a causa –como veremos luego– de muchos supuestos teóricos profundos que la orientan y determinan.

## 5. Partidos políticos: tipos de partido y sistemas de partido

Pasemos ahora al segundo elemento que conforma el sistema político: los partidos políticos. Como estamos hablando específicamente del sistema político de los regímenes demo-representativos contemporáneos, los partidos políticos se presentan como *canales de comunicación* entre el Estado (centro procesador de demandas) y el entorno del sistema (generador de demandas y receptor de las respuestas del sistema). De esta manera, los partidos conforman una suerte de sub-sistema para-estatal, que a través del código binario oficialismo/oposición, permite al sub-sistema Estado adaptarse y readaptarse frente a los desafíos que le plantea su entorno (es decir, la sociedad civil). Resulta claro que estamos considerando a los partidos políticos en un sentido restringido: sólo tenemos propiamente por tales a aquellas fuerzas políticas organizadas específicamente para acceder al control del Estado por medio de la competencia electoral en el seno de regímenes demo-representativos. Así, según nuestro empleo del término, quedan excluidos del concepto “partido político” las *facciones* o *bandos* enfrentados en una de guerra civil (por ejemplo: unitarios y federales en la Argentina del siglo XIX) y los casos de *régimen de partido único* (por ejemplo: el Partido Nacional-Socialista en la Alemania nazi o el Partido Comunista en la Unión Soviética). La razón para excluirlos de nuestro concepto es que en el caso de los bandos enfrentados en una guerra civil no existe propiamente un sistema político, y en el caso de los regímenes de partido único, el partido se confunde con el Estado, por lo que no existen allí propiamente dos subsistemas diferenciados (Estado y partidos) dentro del sistema político (sistema político que, por lo tanto, no es del tipo demo-representativo según lo hemos caracterizado en su oportunidad).

Hechas esas aclaraciones, podemos diferenciar ahora tres *tipos de partido político*:

- a. Los *partidos doctrinarios* aglutinan a sus militantes, simpatizantes y seguidores en torno a un cuerpo más o menos coherente y estable de creencias e ideas, es decir, en torno a un núcleo doctrinario duro, invariable: poseen una cierta ortodoxia discursiva que se mantiene intacta por encima de cada coyuntura electoral. Ejemplos: los partidos comunistas, libre-empresistas, ecologistas, religiosos, etc.
- b. Los *partidos personalistas* aglutinan a sus militantes y seguidores en torno a la figura de un individuo que funda su liderazgo en el carisma, en su inteligencia personal o en prácticas clientelísticas; se trata de partidos esencialmente de liderazgos personales. Ejemplos: el peronismo argentino en tiempos de Juan Perón y el gaullismo francés en tiempos de Charles De Gaulle.
- c. Los *partidos pragmáticos* aglutinan a sus militantes y simpatizantes en torno a un relato histórico sobre sus pasadas contribuciones a la sociedad o al país. No poseen una ortodoxia doctrinaria y adecuan sus programas, su discurso y políticas según cada situación histórica; si bien suelen generar liderazgos personalistas, nunca se identifican plenamente con un caudillo. Pueden (y suelen) tener su origen en un *movimiento* social determinado por alguna coyuntura histórica concreta, y también pueden (y suelen) haber tenido orígenes personalistas o doctrinarios; pero con el tiempo sobreviven al personalismo de origen (ej. el peronismo actual), o flexibilizan su ortodoxia doctrinaria hasta convertirla en mera retórica (ej. la mayoría de los partidos socialistas europeos actuales), para afirmarse como fuerzas políticas tradicionales que adaptan sus programas a cada coyuntura electoral. Otros ejemplos: la Unión Cívica Radical en la Argentina y los partidos Demócrata y Republicano en los Estados Unidos. En la práctica son lo que los anglosajones llaman *catch all parties* (partidos atrapa-todo).

En cuanto al *sistema de partidos*, la clasificación suele hacerse en base al número de partidos que tienen *posibilidades ciertas* de acceder al control del gobierno del Estado, ya sea por su propio caudal electoral, por su ubicación estratégica en el mapa electoral o por su capacidad de negociación con otros partidos.<sup>31</sup> Yo distinguiré tres tipos de sistema de partidos: 1) *bipartidista*, 2) *tripartidista* y 3) *pluripartidista*.

En los *sistemas bipartidistas* existen dos partidos con posibilidades ciertas de acceder al gobierno. Ambos partidos suelen alternarse, con regularidad variable, en los roles de gobierno y oposición. Se trata de un esquema de alta

31. El giro “*posibilidades ciertas*” excluye el criterio superficial de atender simplemente a la cantidad de partidos o listas oficializados legalmente. Si así fuera, todos los sistemas serían pluripartidistas.

**Ambigüedad** donde el código binario con el que funciona el sistema político **Officialismo/ o oposición** opera con relativa facilidad. Sólo es necesario un gran espacio electoral de voto no cautivo que alterne su sufragio de tanto en tanto.

El bipartidismo podría esquematizarse así:

Partido A		Partido B
Voto cautivo de A	<b>Voto no cautivo</b>	Voto cautivo de B

En los sistemas *tripartidistas* existen tres partidos con posibilidades ciertas de gobernar. Es posible diferenciar dos casos, según se trate de tres partidos con similar caudal electoral y un amplio espacio electoral de voto no cautivo oscilante, o de dos partidos grandes y un tercero pequeño pero clave para determinar la formación de gobierno (en este último caso, el partido pequeño negocia alternativamente con uno u otro de los partidos mayoritarios).

Podríamos esquematizar ambas posibilidades de tripartidismo así:

#### *Modelo 1 de Tripartidismo*

Partido A		Partido B		Partido C
Voto cautivo de A	<b>Voto no cautivo</b>	Voto cautivo de B	<b>Voto no cautivo</b>	Voto cautivo de C

#### *Modelo 2 de Tripartidismo*

Partido A (Grande)	Partido B (Pequeño, pero con capacidad negociadora)	Partido C (Grande)
Voto cautivo de A	Voto cautivo de B	Voto cautivo de C

Como se ve, en ambos casos de tripartidismo el código oficialismo/oposición se vuelve un poco más complejo que en el bipartidismo, pues ahora puede haber un oficialismo conformado por un partido, y una oposición conformada por dos, o bien puede haber un oficialismo conformado por dos partidos, y una oposición conformada por uno.

Por último, en los sistemas *pluripartidistas* existen cuatro o más partidos con posibilidades ciertas de acceder al gobierno. Pueden ser partidos más o menos iguales en cuanto a su caudal electoral, o puede haber uno o dos partidos claramente mayoritarios pero incapaces de acceder al gobierno sin el auxilio de otros partidos pequeños.<sup>32</sup> En el pluripartidismo se observa un grado mayor de complejidad, ya que el código oficialismo/oposición encubre relaciones más variadas entre los diversos partidos: puede haber un solo partido oficialista y muchos de oposición; puede haber muchos partidos oficialistas y uno solo de oposición; o puede haber un oficialismo de muchos partidos y una oposición también de muchos partidos. Puede verse que el grado de complejidad del sistema de partidos aumenta en la dirección que va del bipartidismo al pluripartidismo.

## **6. El régimen electoral: representación uninominal y representación proporcional**

Pasemos ahora al tercer elemento constitutivo del sistema político democrático: el régimen electoral, que como ya dijimos, articula la relación entre los dos subsistemas anteriores: el Estado y los partidos políticos. En este sentido, el régimen electoral es el nexo entre el gobierno del Estado y los partidos políticos.

El régimen electoral, por ser necesariamente una regulación jurídica, es parte del derecho; esto es: una autorregulación normativa que el propio Estado establece para determinar el modo por el cual los partidos (y sus candidatos) acceden a los diferentes órganos de gobierno del mismo Estado. Si bien existe amplia variedad de regímenes electorales,<sup>33</sup> me limitaré a considerar los dos más importantes y frecuentes: el régimen de *representación uninominal* y el régimen de *representación proporcional*. Estos dos tipos de regímenes parten de muy distintos supuestos acerca de la representación política y producen efectos muy opuestos en el sistema de partidos.

En el *régimen de representación uninominal*, el cuerpo electoral es dividido en tantas circunscripciones o distritos territoriales como representantes haya que elegir; así, cada circunscripción elige un representante (“su” representante): el distrito A tendrá su representante; el distrito B tendrá al suyo; el distrito C tendrá al suyo, y así con cada uno de los tantos distritos en que se haya dividido el territorio total del Estado, la provincia o el municipio. De esta forma, las elecciones en cada distrito tienden a polarizarse entre dos partidos dominantes, lo que favorece la lógica binaria de oficialismo/oposición. Además, esta tendencia al bipartidismo se completa con un carácter personalista de los partidos a nivel local (es decir, de la circunscripción o distrito electoral) y un carácter pragmático a nivel general (a nivel nacional). Al tener el elector que optar por un solo candidato, su posición será habitualmente la del mal menor (el candidato menos alejado de sus propios valores/intereses); y el candidato, al tener que competir por sumar grandes masas de electores, tiende a entibiar su discurso doctrinario, es decir, tiende a expresar creencias en forma de eslóganes meramente efectistas y sin contenido preciso<sup>34</sup> con los que cualquiera pudiera identificarse (precisamente, por su falta de significado concreto). Se forman así los famosos *catch all parties*. Este tipo de régimen electoral, justamente por tender al bipartidismo, presenta un alto grado de simplicidad: el código oficialismo/oposición opera sin complicaciones a nivel del electorado mismo, al precio de la reducción de opciones electorales, de la fatuidad de los discursos políticos y de la sub-representación de las minorías. Pese a esos rasgos negativos, posee dos grandes ventajas: atenúa considerablemente la disciplina partidaria y establece una responsabilidad política más directa entre el representante y sus votantes.

En cambio, el *régimen de representación proporcional* pretende reproducir en pequeña escala todo el espectro de creencias políticas del electorado. Para ello, las bancas se asignan en proporción a los votos obtenidos por cada partido (X% de las bancas para el partido que obtuvo el X% de los votos, Y% de las bancas para el partido que obtuvo el Y% de los votos, Z% de las bancas para el partido que obtuvo el Z% de los votos, y así con todos los partidos competidores que alcancen una cuota porcentual mínima del favor de los votantes). Este régimen favorece el pluripartidismo y traslada la tendencia a agruparse bajo el código oficialismo/oposición al órgano deliberativo así conformado, donde los partidos se agruparán en alianzas según sus afinidades. Es claro que así se garantiza una representación más fiel del electorado según sus verdaderas simpatías respecto de los valores e intereses que cada partido

diga defender. Pero la gran desventaja que se presenta es el problema conocido popularmente como *listas sábana*; esto es, el desconocimiento del votante respecto de la mayoría de los candidatos que postula cada partido. Esto, además, aumenta el grado de disciplina partidaria de los representantes. Es obvio que el régimen proporcional tiende a aumentar la complejidad, mientras que el uninominal simplifica su funcionamiento en la misma medida que fomenta el bipartidismo.

## 7. La ingeniería política constitucional

Ya hemos visto que la idea del Estado como mecanismo artificial se remonta al menos hasta Hobbes, y que luego el constitucionalismo liberal pudo así presentarse como una ingeniería política orientada a limitar y despersonalizar el poder estatal para garantizar ciertas libertades individuales. Para ello se valió de toda una batería de técnicas político-jurídicas, cuya principal protagonista fue la doctrina de la división de poderes. También vimos que el Estado Demo-representativo no consistió en otra cosa que en la incorporación al Estado constitucional liberal de nuevas técnicas de ingeniería política, tales como la institucionalización de los partidos políticos y el sufragio universal. De modo que a la clásica ingeniería política del liberalismo, centrada exclusivamente en el diseño jurídico del Estado, sucedió una ingeniería política ampliada ahora al diseño jurídico del sistema político en toda su estructura: forma de gobierno del Estado, régimen de partidos políticos y régimen electoral. En síntesis: llamaremos ingeniería política constitucional a toda planificación orientada al diseño jurídico-institucional del sistema político, centrado por ende en las leyes constitucionales, las leyes de partidos políticos y las leyes electorales.

Cuando hicimos el análisis de las formas de gobierno, del sistema de partidos y del régimen electoral, brindamos una aproximación panorámica a las diversas estructuras posibles de un sistema político. Y vimos que éste puede variar en grado de simplicidad/complejidad según adopte una forma parlamentaria, presidencial o mixta, según presente un sistema bipartidista, tripartidista o pluripartidista, y según posea un régimen electoral uninominal o proporcional.

Podríamos graficar el grado de complejidad de las tres variables que conforman un sistema político del siguiente modo:

*III. El Estado demo-representativo y el sistema político*

*Grado de complejidad de las formas de gobierno:*

Parlamentarismo

Presidencialismo

+

Formas mixtas

*Grado De Complejidad De Los Sistemas De Partido:*

Bipartidismo

Tripartidismo

+

Pluripartidismo

*Grado De Complejidad De Los Regímenes Electorales:*

[Lista completa – lista incompleta] **Uninominal** [lemas] **Proporcional**

Nota: los que figuran entre corchetes son regímenes que se hallan prácticamente en desuso o se emplean muy ocasionalmente.

Vimos que el grado de complejidad está dado por la medida en que se facilita o se dificulta el funcionamiento del código binario oficialismo/oposición. Cuanto más se aproxime el sistema a “un juego de suma cero” (esto es: el que gana, gana todo; y el que pierde no gana nada), mayor es su grado de simplicidad; por el contrario, en la medida en que el sistema abre a la oposición una mayor participación institucional, mayor es su grado de complejidad. De acuerdo con nuestros tres esquemas anteriores, habría muchas variedades posibles de sistemas políticos, según su diferente grado de complejidad:

- 1. Parlamentarismo bipartidista de representación uninominal.
- 2. Parlamentarismo tripartidista de representación uninominal.
- 3. Parlamentarismo pluripartidista de representación uninominal.
- 4. Parlamentarismo pluripartidista de representación proporcional.
- 5. Presidencialismo bipartidista con representación legislativa uninominal.
- 6. Presidencialismo tripartidista con representación legislativa uninominal.
- 7. Presidencialismo pluripartidista con representación legislativa uninominal.
- 8. Presidencialismo pluripartidista con representación legislativa proporcional.
- 9. Forma mixta bipartidista con representación legislativa uninominal.
- 10. Forma mixta tripartidista con representación legislativa uninominal.
- 11. Forma mixta pluripartidista con representación legislativa proporcional.



Nota: como puede verse, me he limitado a las combinaciones posibles que surgen sólo de los regímenes electorales uninominal y proporcional; además, no he incluido todas las combinaciones posibles lógicamente, pues sería muy excepcional en la realidad que un sistema proporcional de lugar a un sistema de partidos bipartidista. Además, como veremos de inmediato en el punto siguiente, las posibilidades de combinación según el grado de complejidad aumentan si agregamos la variable “centralización/descentralización” (unitarismo/federalismo). Por lo tanto, este cuadro no pretende ser exhaustivo, sino meramente ejemplificador.

Esa escala de complejidad no debe hacernos creer que cualquier combinación de los tres elementos constitutivos del sistema político funciona con la misma efectividad que otra. Esas tres piezas (forma de gobierno, sistema de partidos y régimen electoral) no pueden combinarse arbitrariamente, pues en ciertos casos pueden provocar perturbaciones en el funcionamiento interno del sistema. Por empezar, el sistema de partidos no suele ser una expresión fiel de las tendencias políticas de la sociedad civil, sino un resultado del régimen electoral (especialmente el bipartidismo); y además, si bien el parlamentarismo parece poder funcionar adecuadamente tanto con un sistema bipartidista como con un sistema pluripartidista, el presidencialismo no muestra la misma versatilidad, pues un presidente con poco apoyo de votos y con poco apoyo legislativo no podría conservar la legitimidad para desempeñar su función. Al momento de diseñar un sistema político, la ingeniería constitucional debe tener presente que las piezas que lo conforman no tienen todas la misma compatibilidad unas con otras. A este aspecto de la ingeniería constitucional le llamaremos *aspecto interno*.

Pero además de ese aspecto interno, es decir, de la compatibilidad de los elementos del sistema político entre sí, la ingeniería política debe atender a las características propias del entorno del sistema político que pretende diseñar. A este segundo aspecto le llamaremos *aspecto externo* de la ingeniería política. Aquí ya no se trata de la adecuación *entre sí* de los elementos estructurales del sistema político, sino de la adecuación de toda esa estructura sistémica con su entorno. Un sistema político opera intentando reducir la complejidad de su entorno incorporando complejidad en su propio seno. Lo que significa que a mayor complejidad del entorno, el sistema político debe incorporar mayor complejidad en su estructura interna para poder interpretar toda la diversidad de influencias que le llegan de la sociedad civil a través del código binario oficialismo/oposición. En otros términos: para reducir la complejidad del entorno a su propio código binario de funcionamiento, el sistema político debe aumentar su complejidad interna. Pero ¿qué factores determinan el grado de complejidad del entorno de un sistema político?

Como ya vimos, en la sociedad civil (entorno del sistema político) operan "fuerzas de incidencia política" (los grupos de presión y la opinión pública) que expresan sus propios y particulares valores e intereses con la finalidad de lograr que el Estado los transforme en "derecho" (es decir, en valores e intereses objetivados). Entonces, por complejidad del entorno del sistema político entenderemos el grado de confrontación y de disimilitud de valores e intereses entre esas fuerzas de incidencia política que conforman la sociedad civil. El grado de complejidad, entonces, puede estar determinado por muy diversos factores: culturales, ideológicos, económicos, religiosos, lingüísticos, territoriales, etc.<sup>35</sup> En sociedades relativamente homogéneas, que conforman entornos simples para el sistema político, éste necesita, para su buen funcionamiento, forzar la competencia electoral con mecanismos jurídico-institucionales de mayor simplicidad que extremen la dicotomía oficialismo/oposición; en cambio, en sociedades muy heterogéneas o fragmentadas, que conforman entornos altamente complejos para el sistema político, éste necesita incorporar mayor complejidad en su estructura interna para dar lugar a una representación más variada de las fuerzas de incidencia política y atenuar así la confrontación de la sociedad civil y su disimilitud de valores e intereses en pugna. En estos casos, una alta simplicidad del sistema político donde el juego sume cero (uno gana todo y otro pierde todo) resultaría sumamente peligrosa para la legitimidad del mismo sistema; mientras que una alta complejidad del

sistema abre el juego a muchas fuerzas políticas y las incorpora con *lupares* representativos en su estructura interna.

Pero al aumentar su complejidad, el sistema político está trasladando la responsabilidad por el buen funcionamiento del código oficialismo/oposición a la clase política, pues queda ahora a su cargo relativizar y atenuar las fuertes diferencias de la sociedad civil (culturales, económicas, territoriales, étnicas, etc.) a través de la negociación permanente dentro del sistema político. Cuanto más compleja es la estructura del sistema político, mayor responsabilidad y capacidad de diálogo y negociación se requiere de la clase política; y por el contrario, cuanto más simple es esa estructura, más competencia hay dentro de la clase política.

En resumen: la ingeniería política constitucional se orienta a la construcción del sistema político, esto es, al diseño de reglas e instituciones del juego político respaldadas en premios y castigos electorales (acceso o no acceso a la conducción del Estado). Para ello, debe atender a dos aspectos: la combinación de los elementos estructurales del sistema entre sí (aspecto interno) y la adecuación de esa combinación con su entorno social (aspecto externo). Cuanto mayor es el grado de complejidad del entorno social, mayor deberá ser el grado de complejidad del sistema político mismo. Pero cuanto mayor sea la complejidad del sistema, mayor responsabilidad por su buen funcionamiento recaerá en su clase política. De nada vale diseñar instituciones complejas si sus actores no están a la altura de esas mismas instituciones.

De todo lo dicho, parece desprenderse que la ingeniería política constitucional del Estado Demo-representativo no se orienta por el valor “democraticidad” o “igualdad”, sino por el valor “estabilidad del propio sistema”. Desde este punto de vista, la mayor o menor complejidad del sistema no es ni buena ni mala, sino que está en función de la complejidad de su entorno. El sistema político funciona bien en tanto se conserva a sí mismo, y logra esto en la medida en que se acopla adecuadamente con la sociedad civil.

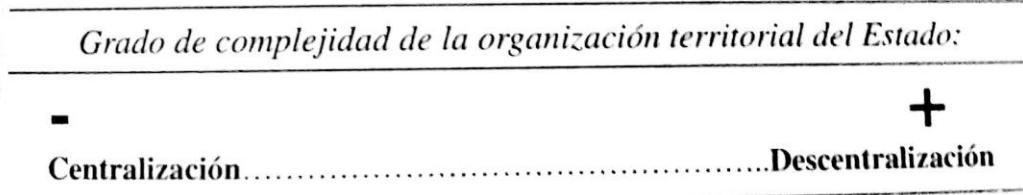
## 8. La descentralización política. El federalismo

Hemos visto cómo el Estado Demo-representativo, dentro del sistema político, funciona como un *procesador de demandas*, provenientes de la sociedad civil, en derecho. Es decir: el Estado intercambia influencias con su entorno: a las influencias que recibe de la sociedad civil se les puede denominar “demandas” o “ínsimos”, y a las influencias que ejerce sobre la sociedad civil se las puede llamar “respuestas” o “productos”. Y a esa circularidad recurrente entre demandas y respuestas, los politólogos suelen llamarla *feedback* o retroalimentación del sistema: las demandas del entorno actúan como “perturbaciones externas”

sobre el sistema, el cual para preservarse a sí mismo debe dar ciertas "respuestas", que a su vez inciden sobre el entorno generando nuevas "demandas", y así repetidamente.

Pero las "perturbaciones externas" (v. gr. reclamos salariales) no son las únicas que amenazan la pervivencia del sistema. Hay también perturbaciones que pueden provenir del interior del propio sistema, como por ejemplo: conflicto entre los poderes del Estado, exceso de burocracia, dificultad en la toma de decisiones, etc.). A estas últimas les llamamos "perturbaciones internas", y no pocas veces resultan más amenazantes para el propio sistema que las "externas".<sup>36</sup> De este modo, podemos decir que cuanto más complejo es un sistema político, mayor es la probabilidad de que lo aquejen "perturbaciones internas" (por ello decíamos en el punto anterior que a mayor complejidad del sistema político se requiere una mayor responsabilidad y capacidad de la clase política para tomar decisiones consensuadas y negociadas).

Ahora bien, ocurre que el grado de centralización o descentralización territorial del Estado también es una variable que determina el grado de simplicidad o complejidad del sistema: a mayor centralización corresponde una menor complejidad del sistema político; a mayor descentralización corresponde una mayor complejidad del sistema político.



Nota: la línea punteada indica que entre centralización y descentralización hay solo una cuestión de grado, pues una descentralización *total* significaría la existencia de un Estado diferente, y ya no tendría sentido hablar de descentralización de un mismo Estado.

Podemos decir, entonces, que la descentralización territorial es un mecanismo que incrementa el grado de complejidad del sistema político. Y el *federalismo*, en tanto es un reconocimiento jurídico-institucional de unidades territoriales (provincias, estados, regiones, cantones o municipios) en el seno del Estado con efectivas y amplias facultades de autogobierno, auto regulación

y autofinanciación, es una técnica de descentralización territorial del sistema político; y por lo tanto, un mecanismo que aumenta la complejidad del sistema, con la finalidad de brindarle mayor "estabilidad". Así lo explica, por ejemplo, Harold Laski:

Siendo federal la sociedad por naturaleza, cuanto más disperso esté el poder del Estado, tanto más efectivas serán probablemente sus funciones. Hay tres razones primordiales para que esto sea así. Por encima de todo, está el hecho de que cuantos más hombres tengan responsabilidad por el resultado de la ley, tanto más probable es que se sientan interesados en su resultado. La obediencia es pocas veces creadora en un Estado altamente centralizado. Se torna mecánica e inerte; y el sentimiento de cooperación responsable, que es indispensable siempre en tiempos de urgencia, no puede encontrarse cuando es necesario. En segundo lugar, la centralización tiende a la uniformidad; le falta el genio del tiempo y del lugar. La gran escala de sus operaciones hace que sea difícil la experimentación, pues el costo del fracaso es generalmente demasiado alto para hacer atractiva la novedad a un administrador, cuya primera norma es la necesidad de un mínimo de error. Y la centralización, finalmente, significa incapacidad para resolver el problema del tiempo en la administración. Entidades como un Gobierno y una Asamblea legislativa sólo pueden trabajar un cierto número de horas al día. En un sistema centralizado están sobrecargadas por el número y la variedad de asuntos que han de estudiar. De aquí se deduce que muchas cosas que exigen atención no son nunca estudiadas, y que, muy a menudo, lo que necesita ser estudiado a fondo es discutido rápidamente (Laski 1981: 70-71).

En otras palabras: el federalismo sirve para evitar la "sobrecarga de demandas" en el sistema político. Cuando existe un único centro procesador de demandas (centralización estatal), puede ocurrir que la gran cantidad y variedad de tales demandas imposibilite al sistema de responder satisfactoriamente, poniendo así en peligro su propia pervivencia. En cambio, el federalismo (descentralización política territorial) se traduce en una distribución de las demandas provenientes del entorno en diversos centros procesadores (v. gr. provincias como en el caso argentino); de esta manera disminuyen las perturbaciones externas y contribuye a la estabilidad del sistema frente a su entorno. Sin embargo, como dijimos, aunque esta descentralización atempera las "perturbaciones externas" distribuyéndolas en varios centros procesadores, puede incrementar las "perturbaciones internas". En efecto, al descentralizarse el sistema en varios centros procesadores paralelos altamente autónomos, y ante la posibilidad de

ta y frecuente de que esos centros procesadores (provincias, municipios, etc.) estén conducidos por partidos políticos diferentes del partido que conduce al Estado central, puede ocurrir que surjan "perturbaciones internas" que afecten la efectividad del sistema en general. Y una vez más, como ya dijimos, esto suele darse en aquellos sistemas donde la clase dirigente no tiene la capacidad suficiente para negociar, cooperar y co-responsabilizarse.

## 9. Breve nota sobre la protesta social en los sistemas políticos contemporáneos

Hemos considerado hasta aquí el funcionamiento del sistema político del Estado Demo-representativo. Y hemos visto cómo los partidos políticos actúan como *canalizadores* de las demandas provenientes de la sociedad civil. Pero no todas las demandas de la sociedad civil encuentran expresión efectiva a través de los partidos políticos; y aunque la encuentren, no siempre el Estado las *procesa* dando una respuesta satisfactoria. Y no pocas veces es el mismo funcionamiento del sistema, cuando no el sistema mismo, lo que se pone en entredicho en las demandas provenientes de la sociedad civil. Particularmente por ello, el sentimiento de malestar social y opresión en gran parte de sectores considerables de la sociedad civil no siempre se hace ofir de manera pacífica y funcional al sistema. Y esto no sólo es una cuestión importante para el Estado Demo-representativo, sino que constituye un problema perenne de todo orden político, y por ende, un tema clásico y permanente de la teoría política.

La teoría política clásica, ya desde Aristóteles, entendía a la tiranía como una perversión del poder político: cuando éste no se ejerce para el bien de todos, sino arbitrariamente (sea ejerciéndose como si fuera una relación de amo-esclavos o una de padre-hijos), estamos ante una tiranía. En términos clásicos, esa distorsión del poder político consistía en trasladar a la *Polis* un tipo de relaciones que eran propias del ámbito del *oikos*; en otras palabras: hay tiranía cuando el espacio público queda usurpado por un ejercicio privatizado del poder político. La misma idea de distorsión del poder político en tiranía la podemos hallar todavía en autores modernos como Locke y Rousseau. Ahora bien, esta distorsión del poder político sólo puede ser entendida como tal si nos remitimos a alguna pauta supra-positiva. Por eso, el llamado derecho a la resistencia –sea en su tímida e incipiente versión escolástica, sea en su radical versión racionalista– tiene raíces iusnaturalistas: fue preciso invocar alguna instancia de legitimidad supra-positiva para poner en jaque a los regímenes definidos como arbitrarios. ¿Qué clase de derecho es, si no, un derecho contra un orden jurídico vigente? Si los tiranos crean el derecho positivo, entonces,

¿qué tipo de derecho es el que alego para rebelarme? ¿Desde dónde defino al despota como tal? El derecho a la resistencia consiste en negar validez al orden político-jurídico catalogado como tiránico, y obviamente, ese derecho no puede derivar del mismo orden que se impugna; debe postular alguna instancia iusnaturalista, esto es, supra-positiva, para justificarse. Y fue este derecho de resistencia de prosapia iusnaturalista el que se manifestó en acción bajo formas revolucionarias durante los siglos XVII, XVIII y XIX contra el antiguo régimen.<sup>37</sup> El derecho a la resistencia fue, bajo su expresión revolucionaria, la forma de reacción contra la opresión política antes del afianzamiento de las instituciones del Estado Constitucional liberal clásico.

Pero con el establecimiento del Estado Constitucional liberal cambiaron las reglas del juego, ya que éste se entiende a sí mismo como un artificio jurídico destinado especialmente a evitar la tiranía, es decir, a impedir la degeneración o distorsión del poder político (esto es, la privatización del espacio público). En efecto, el liberalismo político no es otra cosa, como vimos, que una batería de técnicas constitucionales (división de poderes, declaraciones de derechos, control de constitucionalidad, etc.) para asegurar que el poder político sea ejercido legal y limitadamente, esto es, para impedir su transformación en tiranía o despotismo (usurpación privada del espacio público). Sin embargo, como consecuencia de la fuerte distinción doctrinaria entre esfera pública y esfera privada, que el liberalismo toma del pensamiento clásico para trasladarla a un contexto histórico muy diferente, surgieron nuevas formas de opresión social, no asumidas específicamente como políticas por los opresores o beneficiarios del nuevo orden de cosas. En efecto, el taller y el hogar –las relaciones económicas y familiares– fueron relegadas al ámbito estrictamente privado, y por ende, fueron vistas por los oprimidos en estas circunstancias como formas privadas de tiranía: el patrón y el marido pudieron ejercer un poder despótico sobre obreros y esposas bajo el manto de legalidad que les brindaba la distinción entre lo público y lo privado. El movimiento obrero y el feminismo fueron las formas más significativas de reacción contra la opresión de estos despotismos privados.<sup>38</sup> Y dejando de lado las pretensiones revolucionarias que pudieran tener en sus orígenes (especialmente el movimiento obrero), lo cierto es que el resultado histórico concreto de estos movimientos sociales fue la transformación gradual del

### *III. El Estado demo-representativo y el sistema político*

Estado Liberal clásico en Estado Demo-representativo y, a través del sufragio universal que éste implementara, en Estado de Bienestar.

Sin embargo, esa transformación del Estado liberal clásico en Estado Demo-representativo y su derivado, el Estado de Bienestar, introdujo nuevas formas de opresión, más complejas aunque no menos sutiles. En efecto, los déspotas gobernantes anteriores al Estado liberal eran perfectamente visibles y tocables; igualmente, los despotismos privados post-liberales también se manifestaban muy empíricamente en las figuras del patrón o del marido. Pero en la actualidad, las formas de opresión parecen estar despersonalizadas, son algo así como tiranías sin tiranos concretos (lo que no significa que no haya, como antes, beneficiados y perjudicados concretos, en mayor o menor medida). Ahora se padece la arbitrariedad de los sistemas impersonales y autorreferenciales en los ámbitos más variados. Me explico: todos los efectos que repercuten en los hombres de carne y hueso son atribuidos, no ya a instituciones o personas visibles, sino a "imperativos sistémicos" que responden a una suerte de racionalidad transpersonal orientada exclusivamente a la pervivencia del sistema (sea éste algún sistema en particular, v. gr. el económico o el político, sea éste el sistema social en su totalidad). Los hombres se ven así transformados, a la vez, en engranajes y en clientes del sistema. Pensemos, por ejemplo, en el clientelismo político: el intercambio de favores y prebendas ha remplazado a la comunicación en el funcionamiento del sistema político, y esta pauta de comportamiento se impone inevitablemente, bajo pena del fracaso político, independientemente de las buenas intenciones que puedan guardar algunos políticos que deben subordinarse a esos imperativos sistémicos (so-pretexto de "realismo político"); y así el clientelismo crea y recrea las condiciones del mismo clientelismo. Este imperio de la lógica sistémica modifica radicalmente el enfoque teórico y práctico de la protesta y la resistencia a la opresión, sobre todo por el simple hecho de que no hay tiranos u opresores inmediatamente visibles (razón por la que se suele dirigir, no siempre acertadamente, contra abstracciones tan vagas como "la globalización", el "neoliberalismo", etc.). Y lo más paradójico de todo esto es que los mismos movimientos de protesta *suelen* tornarse sistémicos al profesionalizarse y hacerse autorreferenciales, es decir, al ser cooptados por el sistema mismo.

Recuerdo que hace unos años se publicitó mucho por los medios una partida de ajedrez entre un gran maestro internacional y una computadora. Los medios titulaban "¿Podrá el hombre vencer a la máquina?", o algo por el estilo. No sé cómo terminó la tan anunciada partida de ajedrez entre el hombre y la máquina: lo que sé es que la forma más segura de vencer a la máquina es desenchufándola. Y de eso mismo se trata al momento de pensar formas de resistencia contra los imperativos sistémicos, formas de resistencia o protesta que sean, a la vez, constructivas y verdaderamente fructíferas, que no contribuyan colateralmente

a incrementar la tiranía invisible de los sistemas despersonalizados y autorreferenciales de la política y el mercado.

Estimo que Habermas ha diagnosticado correctamente la situación política de las sociedades actuales. La burocracia política del Estado de Bienestar vino a poner límites a los desvíos y al descontrol del mercado, pero luego el problema se trasladó nuevamente al control y limitación del sistema político: aparecieron así las políticas llamadas neoliberales, cuyo objetivo fue el desmantelamiento de ese Estado de Bienestar y la subsecuente vuelta al mercado descontrolado. Pero esto no es más que un paso atrás, o a lo sumo, la entrada en un círculo sin salida aparente: una alternancia sin fin entre los imperativos sistémicos del mercado y los de la burocracia política, alternancia que no resulta otra cosa que complementariedad para la lógica del sistema en general. En efecto, el sistema político actual del Estado Demo-representativo opera con el código binario oficialismo/oposición, roles que los neoliberales y los social-demócratas ocupan indistinta y sucesivamente (circularmente). Por ello es que – como sostiene Habermas – la verdadera izquierda actual hay que buscarla en los elementos que se mueven fuera de esos sistemas, en el seno de la sociedad civil (concepto que en Habermas se distingue tanto del sistema político como del económico), esto es, en los nuevos movimientos de protesta que, al modo de un asedio, buscan tener a raya, poner límites, a los sistemas autorregulados del mercado y la política profesional; todo esto, a través de la reavivación permanente del espacio público y la concientización de una opinión pública siempre débil y claudicante.

Entonces, ¿qué formas de protesta o resistencia a la opresión resultan viables bajo estas condiciones? La respuesta no es fácil ni segura. Ya dije que los actuales movimientos de protesta *suelen* tornarse sistémicos y autorreferenciales. Y esto ocurre inevitablemente cuando la protesta se organiza profesionalmente, con líderes “especializados” que devienen casi de inmediato en burócratas paraestatales; así, la protesta queda limitada a la obtención de prebendas específicas, dejando intactas y aun reproduciendo las mismas condiciones sistémicas que la generaron. El movimiento de protesta adopta también la actitud de un simple “cliente” que reclama ser atendido en primer lugar. Un ejemplo muy actual es el caso de algunos (no todos, claro está) movimientos piqueteros argentinos que limitan su protesta al reclamo de más “planes jefes de hogar”; ello puede ser muy justo, conveniente y humano en ciertas circunstancias sociales, pero no hay que perder de vista que surge así una profesionalización de la protesta, con sus líderes “especialistas en protesta” que transmutan en clientelismo creciente el descontento social, y así, lo que fue espontáneo reclamo va siendo devorado por una lógica sistémica que se reproduce.

Pero hay otra vía de protesta, nada fácil y poco común, que implica la generación de un contra-flujo de poder anti-sistémico. No necesariamente significa

un abandono de las formas habituales de protesta (cortes de ruta, manifestaciones, desobediencia civil), pero sí un empleo de las mismas y sus logros en la construcción paralela de formas alternativas y solidarias de vida, como pueden ser la conformación de cooperativas, granjas comunitarias, fábricas y talleres comunes autogestionados, etc. En estos casos, se busca crear espacios de sociabilidad no sistemática, es decir, fuera de la lógica de los imperativos sistemáticos que reducen a engranaje y a clientela a los hombres de carne y hueso.

## 10. Las bases de legitimidad del Estado Demo-representativo. La teoría política predominante

Si releyéramos los tratados universitarios de teoría constitucional y los textos escolares de educación cívica o formación ciudadana, podríamos extraer de ellos algo así como un “sentido común político” que también encontramos en periodistas y en ciudadanos informados. Ese “sentido común político” no es otra cosa que un conjunto de creencias dominantes que “circula” entre juristas especializados, comunicadores y ciudadanos, y que opera pragmáticamente (performativamente, realizativamente) en la reproducción del mismo sistema político-constitucional del que es expresión. Quiero decir: todo ese conjunto de creencias políticas pre-aceptadas no es un discurso que flota por encima, o que habla desde afuera, del orden político-constitucional, sino que es un elemento necesario para su reproducción y funcionamiento efectivo; es constitutivo y operante en el mismo sistema político al que se refiere. Y por ello, precisamente, resulta difícil distinguir los casos en que ese discurso de “sentido común político” habla en sentido descriptivo o en sentido normativo. No obstante, pese a esta inquietante pero inevitable ambigüedad, creo que podemos resumirlo en unas cuantas proposiciones que se presentan como integradas sistemáticamente en una doctrina coherente y compacta en los manuales de educación cívica y en **Los tratados** de derecho constitucional. Más o menos, esas proposiciones serían **Las siguientes**:

1. El Estado *es* necesario para asegurar la paz social; sin Estado habría desorden y violencia. Por lo tanto *debe* haber Estado.
2. Pero para evitar el despotismo y la tiranía, *es* necesario que el Estado reconozca constitucionalmente (*debe* reconocer constitucionalmente) ciertos derechos fundamentales, individuales y políticos. También *es* necesario que el Estado desconcentre sus funciones (*debe* desconcentrar sus funciones) para que los gobernantes no se extralimiten en el ejercicio de **sus funciones**.

3. El Estado tiene (*y debe tener*) tres funciones básicas: legislativa, ejecutiva y judicial.
4. Esas tres funciones están (*y deben estar*) atribuidas a tres órganos diferentes que se contrapesen y controlen recíprocamente. A esos tres órganos les llama poderes del Estado.
5. Los poderes legislativo y ejecutivo son (*y deben ser*) políticos; el judicial no (no lo es *y no debe serlo*), y para salvaguarda de su imparcialidad en la administración de justicia, es (*y debe ser*) independiente respecto de los otros dos.
6. Esos tres poderes del Estado surgen (*y sólo deben surgir*) de la Constitución, a la que por ende se hallan sujetos.
7. La Constitución, en tanto norma que funda los poderes del Estado no puede (*no debe*) ser reformada por los mismos poderes que ella crea. Sólo puede (*sólo podría*) ser reformada por un poder anterior y superior a ella misma: el poder constituyente.
8. El poder constituyente no es un poder más *del Estado* sino *previo, creador y modificador* del Estado.
9. Tal poder constituyente recae (*debe recaer*) en la “Nación”, pero por la cantidad de individuos que la integran, la Nación sólo puede (*y debe*) cumplir su función constituyente a través de una Asamblea constituyente conformada por representantes elegidos por ella.
10. Esa Asamblea constituyente cesa (*debe cesar*) en sus funciones una vez cumplida su misión fundadora o reformadora (no interesa aquí ahora la lógicamente problemática diferencia entre poder constituyente originario y poder constituyente derivado).
11. El Estado así constituido no es otra cosa (*no debe ser otra cosa*) que la Nación organizada política y jurídicamente.
12. Obedecer al Estado es (*debe ser*) como obedecer a la Nación misma, a la que como ciudadano pertenezco; y nada hay (*o debe haber*) por encima de ella. Por ello, el Estado puede (*y debe*), en ciertos casos de “emergencia”, cuando los “intereses supremos” de la Nación lo requieran, suspender provisoriamente –excepcionalmente– la vigencia de ciertos derechos individuales.

Todo este cuerpo teórico (que acá presentamos de manera simplificada, pues podría incluir un número muy amplio de proposiciones adicionales), además, suele ser presentado como el punto de referencia o metro desde el cual se evalúa ética y políticamente el grado de desarrollo evolutivo de cualquier sociedad.<sup>17</sup>

Como dijimos, todo ese "sentido común político" conformado por creencias políticas genérica y acríticamente aceptadas, no es algo agregado desde afuera del sistema político del Estado Demo-representativo, sino que también ~~comprende~~ <sup>constituye</sup> un elemento necesario para su vigencia y funcionamiento. Desde Platón a Montesquieu, sabemos que la predisposición psicológica de los ciudadanos ~~no~~ <sup>es</sup> es indiferente al orden político; y el Estado Demo-representativo no es la excepción: requiere de ese "sentido común político" que le reconoce legitimidad a su existencia, a su funcionamiento y a sus productos.

Pero todas estas creencias políticas legitimantes y predominantes ~~no~~ <sup>se</sup> dieron de un día para el otro. Según hemos visto, son el resultado de un largo proceso histórico a través del cual el pensamiento político experimentó transformaciones en paralelo con las transformaciones del Estado. Es decir, la teoría política estatalista se ha ido desarrollando en paralelo con las transformaciones del Estado, a veces meramente constatando un modo particular de su ser histórico, y a veces apologizando alguna de estas formas históricas. Al Estado absoluto corresponde una teoría política absolutista (Bodin, Hobbes); al Estado constitucional liberal corresponde una teoría liberal del Estado (Locke, Montesquieu); y al Estado Demo-representativo le corresponde una teoría demo-representativa del mismo (los utilitaristas especialmente). Y es este desarrollo paralelo entre la Teoría del Estado y el Estado el que ha cimentado aquella suerte de sentido común político, de lugares comunes admitidos casi acríticamente por los ciudadanos, los medios de comunicación y gran parte de los juristas y políticos. Por ejemplo: que el Estado asegura la paz entre sus súbditos; que resguarda nuestras más fundamentales libertades; que defiende los intereses de la Nación (ya que es la propia Nación organizada); que todos somos el Estado; que el Estado representa el bien común; que los gobernantes del Estado son legítimos si han sido electos en elecciones libres, etc. Es decir, ese sentido común político que el sistema del Estado Demo-representativo precisa para funcionar y reproducirse, es el resultado de una *tradición de pensamiento político*, una tradición teórica que se ha ido conformando en solidaridad con el Estado. Se trata de un complejo y sedimentado discurso conformado en paralelo con los hechos que determinaron las transformaciones y el perfeccionamiento de ese *aparato de dominación política* que llamamos Estado, discurso que, no obstante el orden heterogéneo de sus diversas proposiciones, conforma hoy una suerte de "teoría" consciente o inconscientemente admitida.

Ahora bien, si escarbamos en el suelo de toda esa tradición de teoría <sup>política</sup> encontramos un *modelo común de pensamiento*, una serie de premisas elemen-

tales que, por debajo de las importantes diferencias que van de un pensador absolutista como Hobbes a un liberal clásico como Locke y a un utilitarista como Bentham, se mantienen relativamente invariantes. A ese conjunto de premisas básicas o presupuestos subyacentes a esa tradición de teoría política, por razones de economía de lenguaje, le llamaremos simplemente “modelo hobbesiano”. ¿Y cuáles son esos presupuestos o premisas del modelo hobbesiano?

1. *Una concepción pesimista del hombre.* Es decir, se postula una supuesta esencia o naturaleza humana negativa: el individuo hombre es naturalmente malo, es esencialmente egoísta; sólo persigue su propio interés, incluso a costa del prójimo.
2. *Una concepción instrumental de la razón.* Es decir, la “razón” es entendida sólo como cálculo instrumental de costos y beneficios; así entendida, la razón no puede fijar fines ni metas; sólo puede trazar las líneas de acción para alcanzar eficientemente los fines o metas que le imponen las pasiones. De modo que el individuo hombre no sólo es visto como esencialmente egoísta, sino como un egoísta racional que sólo puede relacionarse con los otros individuos de su especie del mismo modo que se relaciona con las cosas, o sea, instrumental, estratégicamente. Así, el otro es visto como, o bien un instrumento, o bien un obstáculo, o bien algo indiferente, según las metas individuales de cada cual.
3. *Una concepción atomista y centrífuga de la sociedad.* Es decir, la sociedad no puede subsistir por sí misma; no hay sociabilidad espontánea, pues los individuos compiten unos contra otros en una lucha sin principio ni final. Sin una autoridad que ponga límites razonables a esa rivalidad inevitable, la sociedad no podría existir. En pocas palabras: si existe la vida en sociedad es porque el poder político la hace posible, pues por sí misma, la sociedad no existe y ni puede existir.
4. *Una concepción de la teoría política como ingeniería institucional del Estado y del sistema político.* Es decir, la función principal y última de la teoría política es analizar, diseñar y combinar mecanismos jurídicos que pongan límite, que regulen y que contengan hasta hacer tolerable la conflictividad social; en otras palabras: se trata de contener las tendencias centrífugas de la sociedad por medio de un orden político estatal. Desde que la Modernidad pudo pensar al Estado –con Hobbes a la cabeza– como un artificio o mecanismo de relojería, sobrepuerto a la sociedad como su creador, su protector, su juez y su celador, se hizo posible la idea de una ingeniería del Estado (como la ingeniería constitucional del liberalismo clásico o como su retoño posterior, y actual, centrada en el diseño del sistema político demo-representativo).

Se ve fácilmente que el cuarto presupuesto del modelo se apoya en el tercero, y que ambos, a su vez, surgen de los dos primeros. Si la teoría política deriva en ingeniería del Estado –es decir, de una organización burocrática, policial, jurídica, impositiva, que administra y monopoliza la coacción– es porque se admite como punto de partida que los individuos (egoístas y racionales) comprenden (o *deberían* comprender) que les resulta más ventajoso someterse a esa autoridad antes que preseñir de ella y aniquilarse mutuamente. Como se advierte, aunque se trate de un Estado constitucional o demo-representativo, y aunque se puedan agregar otras razones adicionales para reconocer legitimidad al orden político, el modelo básico subyacente a toda la tradición política estatalista sigue siendo de cuño hobbesiano. Sin embargo, los presupuestos en que se apoya ese modelo (modelo que subyace a toda una gruesa tradición de teoría política y al sentido común político vigente) están muy lejos de ser evidentes e indiscutibles.

No estoy diciendo que sobre el *modelo hobbesiano* se construyó *pacífica y linealmente* una *tradición de pensamiento político* de tres o cuatro siglos, y que esa tradición de pensamiento político se sintetizó luego en un *sentido común político* *coherente* y *explicativo* que brinda una legitimidad sólida, sin fisuras y sin cortocircuitos a los sistemas políticos demo-representativos contemporáneos. Si estoy diciendo que los sistemas políticos demo-representativos contemporáneos basan su legitimidad en un conjunto heterogéneo de creencias políticas que suelen presentarse de manera más o menos escolar en manuales de educación cívica y en tratados de teoría constitucional, o de manera más o menos intuitiva en los medios masivos de comunicación, pues conforman una suerte de *sentido común político* funcionalmente necesario para la preservación y reproducción del sistema demo-representativo. Y también estoy diciendo que ese sentido común político es resultado histórico de una larga *tradición de pensamiento político* que se ha desenvuelto en paralelo con el Estado; pero esa tradición moderna de teoría política, lineal en sus rasgos generales, se ha nutrido también, y no siempre marginalmente, de fuentes teóricas antiguas (es decir, pre-estatalistas) y de fuentes teóricas modernas heterodoxas respecto del modelo hobbesiano (como veremos en el capítulo siguiente dedicado a la democracia); no obstante, también digo que en el fondo de ese *sentido político común* vigente y en el corazón de aquella *tradición de pensamiento político* estatalista se halla presente, en mayor o en menor medida, un *modelo hobbesiano* de justificación del Estado en cualquiera de sus formas históricas y de sus tipos posibles.

Bueno, en fin, emplearé el giro “teoría política predominante” (TPP) de manera que comprenda estos tres elementos interrelacionados que hemos mencionado: 1) el *sentido común político* vigente en los sistemas demo-representativos; 2) el conjunto de creencias genericamente aceptadas que proveen de legitimidad a

ese tipo de sistema político); 2) *la tradición de pensamiento político que corre paralela con las transformaciones del Estado* (desde los teóricos absolutistas, pasando por los teóricos liberales clásicos, hasta los teóricos del sistema democrático); y 3) *el modelo hobbesiano de teoría política subyacente a toda esa tradición*, a pesar de las variaciones importantes que puedan señalarse en la superficie.

Una teorización *crítica* no sólo de algún tipo de Estado en particular, sino del Estado en general, tiene que poner en discusión, tanto a los lugares comunes del lenguaje político cotidiano, como a la tradición política estatalista, y al modelo hobbesiano que subyace inalterable bajo esa tradición y bajo ese sentido común político vigente.

## IV. LA DEMOCRACIA Y EL ESTADO

### 1. La democracia en la Antigüedad

Si la palabra “Estado”, como vimos, suele presentar variedad de significados y connotaciones en su uso cotidiano y académico, la palabra “democracia” presenta una variedad mucho mayor, con lo que su problemática conceptual se amplía considerablemente. Entre otras razones, eso se debe a que la palabra “democracia” tiene una historia mucho más larga que la palabra “Estado”, lo que implica que haya experimentado más mutaciones semánticas a través del tiempo.

Como es sabido, el término “democracia” proviene del griego (*demos*: pueblo;<sup>40</sup> *kratia*: predominio). Y cuando pensamos en la democracia antigua, inmediatamente pensamos en la Atenas de Pericles. Pero es muy probable que los fenicios y los espartanos hayan conocido la democracia antes que los atenienses (Hornblower, 1995).<sup>41</sup>

Sea como fuere, aquella Atenas democrática fue producto de una serie de reformas políticas graduales. En verdad, fueron las tiranías las que abrieron el camino a la democracia al romper el predominio de las castas aristocráticas tradicionales, y ya en tiempos de Solón (638 a 558 a.C.) el acceso a los cargos públicos se había flexibilizado bastante, al tiempo que Atenas se había vuelto una *Polis* de minifundistas. Fue el propio Solón quien introdujo la institución del Consejo de magistrados como una fuerza mediadora entre el aristocráticos Areópago y la Asamblea popular; también introdujo el tribunal popular y la obligación a los magistrados de rendir cuentas al cabo de sus funciones. Pero el verdadero introductor de la democracia en Atenas fue Clístenes (570-507 a.C.), quien reorganizó Atenas en diez tribus repartidas territorialmente en 150 *demoi*

40. Y el término griego *demos* tenía tantas ambigüedades como “pueblo” en castellano y otras lenguas contemporáneas (*peuple, popolo*): significaba tanto la totalidad de la población libre de una *Polis*, como la mayoría de esa población, como los sectores pobres de la población, como barrio o distrito territorial.

41. De aquí tomo también los breves datos que detallo a continuación sobre la democracia ateniense.

y amplió el número de miembros del Consejo a 500, de manera que hubiera 50 magistrados por cada tribu, y según la población de cada uno de los *demosi* que la integraban. El tercer reformador democrático fue Esfaltes (murió en el 461 a.C.), que junto con Pericles quitó funciones al Areópago para otorgárselas al Consejo, cuyos miembros comenzaron a ser seleccionados mediante sorteo en los *demosi*. Esfaltes y Pericles también acentuaron el deber de rendir cuentas, aumentaron el número de jurados en los juicios y eliminaron todas las restricciones censatarias para ser designado *arkonte*.

En síntesis, en su madurez, la democracia ateniense funcionaba con las siguientes instituciones políticas:

- *La Asamblea popular (ekklesia)*, a la que estaban en condiciones de asistir unos 30.000 ciudadanos, pero en la que de hecho solían participar unos 6.000. Las mujeres estaban excluidas. Esta Asamblea llegó a reunirse hasta tres veces por mes. Los votos de los ciudadanos no se contaban detalladamente, sino que se hacía una estimación aproximativa.
- *El Consejo de los 500*, en que se hallaban representadas todas las tribus y *demosi* en que Atenas estaba dividida. Sus funciones eran amplias en lo que se refiere al ámbito diplomático y al ámbito financiero de la *Polis*; también tenía a su cargo preparar los asuntos a considerar en la Asamblea popular.
- *Las restantes magistraturas*, que aparte de los 500 magistrados del Consejo, llegaban a un número de 600. Estas magistraturas incluían tanto funcionarios administrativos como judiciales, y algunas eran pagas y otras no. Recién después de los treinta años podía accederse a un cargo de magistrado, y salvo los magistrados militares y financieros, que eran elegidos por votación de la Asamblea, todas las otras magistraturas se asignaban por sorteo.

Como se ve, los pilares de la democracia ateniense eran la participación directa del ciudadano en la Asamblea y el sorteo en la asignación de funciones administrativas y judiciales. Por eso Aristóteles señala en la *Política* que el sorteo es el modo de distribución de cargos públicos propio de la democracia, mientras que la votación de candidatos es propia de la aristocracia.

En tiempos de Clístenes es muy probable que la palabra *demokratia* tuviera un sentido peyorativo, por lo que habría sido más frecuente referirse al sistema político ateniense con los términos de *isonomía* (igualdad política) o *isegoría* (igualdad de palabra), términos que aludían a los dos principios en que se fundaba el orden político de Atenas. Pero ya hacia los siglos V y IV a.C. existió en Atenas una suerte de culto a la *demokratia* y hasta hubo barcos con ese nombre.

Una pieza fundamental para el funcionamiento de aquella democracia ateniense fueron los *demagogos*, es decir, los oradores populares.

Entre los pensadores políticos antiguos, sólo los sofistas fueron demócratas (como Protágoras, que fue asesor y amigo personal de Pericles). Y por eso tampoco ha de extrañar que las críticas de Platón a la democracia corran parejas con sus críticas a la sofística. Por ejemplo, para Platón la democracia era la antesala de la tiranía, y según la filosofía política que expone en la *República*, tanto la oligarquía (gobierno de los pocos ricos) como la timocracia (dominio de la disciplina y el valor guerreros), sin llegar a ser la forma filosófica perfecta de una *Polis*, son preferibles a la democracia. Para Platón, democracia equivale a irracionalidad, imperio de las pasiones, azar, capricho; y de ese “desorden” moral inmediatamente, como consecuencia natural, surge la tiranía, donde ya no es el dominio de la arbitrariedad de la mayoría, sino de un solo individuo. Pero como dijimos en otra parte, no debe sorprendernos que del elitismo cognoscitivo platónico se derive una concepción también elitista del orden político.

Aristóteles, por su parte, aunque admite la posibilidad de un gobierno bueno de las mayorías (al que denomina *politeia*),<sup>42</sup> sigue empleando la palabra “democracia” para designar la forma mala de gobierno popular. Mientras en una *politeia* las mayorías se mueven por el interés común y no por intereses facciosos, en la *demokratia* los pobres anteponen sus intereses facciosos a los de la *Polis* en general. Y para que haya *politeia* en vez de *demokratia* se precisa la existencia de una preponderante clase media que impida la división de la *Polis* en ricos y pobres. Lo que importa subrayar aquí es que, a pesar de aceptar la posibilidad de un gobierno bueno de las mayorías, Aristóteles hace un uso disvalioso de la palabra “democracia”.

Ya en el siglo II a.C., Polibio, un historiador griego prisionero de Roma, usa la palabra “democracia” en un sentido *relativamente* positivo, pues a diferencia de Aristóteles la emplea para referirse a la forma buena del gobierno de las mayorías, introduciendo el término “oclocracia” para designar su variante mala. Sin embargo, no es la democracia la forma preferible de gobierno para Polibio; la forma siempre preferible a todas es la “forma del gobierno mixto”, que los romanos llaman *república*, y en la cual el griego vio un régimen parecido al de la vieja Esparta, que combinaba equilibradamente el principio monárquico, el aristocrático y el popular. Como se ve, si bien Polibio hace un lugar al principio democrático, cree necesario compensarlo o limitarlo con los otros dos principios opuestos.

## 2. La democracia en la filosofía política moderna. Rousseau

La democracia antigua era una de las diversas formas de gobierno posibles que podía adoptar una *Polis*, tipo de orden socio-político muy diferente del orden socio-político moderno que llamamos Estado. Sin embargo, la idea que la Modernidad se hizo de la democracia fue, por largo tiempo, la misma o parecida a la que tenían los antiguos: soberanía popular o democracia se entienden, durante largísimo tiempo, como participación de los ciudadanos, sin mediación alguna, en la legislación, la justicia y la administración de los asuntos públicos. La representación legislativa es considerada, al menos hasta ya bien entrado el siglo XIX, incompatible con la idea de democracia. Por lo tanto, la distinción entre “democracia directa” y “democracia indirecta o representativa”, tan cara a los constitucionalistas de hoy, habría sido incomprensible hace apenas un siglo, pues el giro “democracia indirecta o representativa” hubiera sido considerado como una contradicción en los términos, un oxímoron.<sup>43</sup>

Y en verdad, el gran teórico moderno de la soberanía popular, Jean Jacques Rousseau (1712-1778), hombre del siglo de la Ilustración, bebe del modelo político antiguo cuando ofrece su filosofía política a los lectores modernos. Pero sería un error ver en Rousseau un pensador político “antiguo” perdido en las avenidas ruidosas de la Modernidad. En realidad, su modelo político normativo, desarrollado en el *Contrato social*, es una original combinación del modelo político de la *Polis* antigua con la sí moderna doctrina roussoniana de la “voluntad general” (doctrina que desarrollaremos un poco más adelante). Y por ello, tampoco debe sorprender que su filosofía se apoye en premisas o supuestos teóricos opuestos a los del “modelo hobbesiano”, pues la teoría política de Rousseau, aunque con el tiempo haya podido proveer de cierto vocabulario al pensamiento político predominante, en realidad se halla fuera de esa tradición de pensamiento prevaleciente y legitimante del Estado moderno, incluso en su forma demo-representativa.

En efecto, 1) frente a la concepción esencialista y pesimista del hombre, Rousseau niega que la enemistad sea un rasgo natural o esencial de los hombres; en todo caso es una contingencia histórica, pues el hombre en sí mismo no es ni bueno ni malo, sino *perfectible*, esto es, producto de la educación y de la vida social; no es una naturaleza fija o inmutable, sino un ser histórico. 2) Frente a la concepción instrumental de la racionalidad, Rousseau desarrolla una filosofía que es radicalmente crítica hacia el imperio cada vez mayor de la técnica, es decir, de la racionalidad instrumental en la cultura moderna; él no le llama razón al cálculo de medios-fines, sino, por lo general, “astucia”, y ve en esa capacidad de cálculo el origen de la propiedad territorial y, por ende, el origen de la desigualdad social y los males que se derivan de ello. 3) Frente a la concepción atomista y centrífuga de la sociedad, Rousseau no deja de proclamar que las sociedades competitivas y enfermizas modernas no constituyen una auténtica “sociabilidad”, sino que son la consecuencia de haber tomado un camino equivocado a partir de un determinado punto de desarrollo histórico; y en todo caso, el hombre no está condenado inexorablemente a ser enemigo del hombre. Y por último, 4) frente a la concepción de la teoría política como ingeniería del Estado, Rousseau acentúa el aspecto opuesto: no se trata tanto de diseñar instituciones para un pueblo, sino de diseñar al pueblo para ciertas instituciones, es decir, no se trata de adaptar las instituciones a los ciudadanos, sino de crear ciudadanos libres y políticamente “virtuosos”; para Rousseau el derecho de cada ciudadano a participar *directamente* del poder legislativo es indelegable en cualquier orden político que reclame legitimidad; por lo tanto se opone tajantemente a la representación legislativa, como se opone también a cualquier burocracia profesional, administrativa o militar, que actúe en nombre del pueblo. En resumen, el modelo de orden político que Rousseau delinea resulta tan incompatible con el Estado en el sentido específico en que lo hemos definido en este libro, como su filosofía política difiere del modelo hobbesiano y de la teoría política predominante.

Por todo esto se hace conveniente adentrarse con algún detenimiento en la filosofía social y política de Rousseau, principal teórico democrático de todos los tiempos.

### 3. Crítica de la sociedad civil

Lo primero que hay que tener en cuenta es que la propuesta política de Rousseau, desarrollada en el *Contrato social*, debe ser comprendida como respuesta a un diagnóstico previo, negativo, de la situación moral, política y cultural de las sociedades “civilizadas”. Quiero decir: antes de abordar el modelo político del

*Contrato social*, hay que conocer el juicio crítico que Rousseau se había formado de la ilustración moderna; y esa crítica se encuentra desarrollada en una serie de obras anteriores, a las que en conjunto yo denomino “producción crítica de Rousseau”. Los textos que integran esa producción crítica son: *Discurso sobre las ciencias y las artes*, o Primer Discurso (1750), *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, o Segundo Discurso (1753), *Ensayo sobre las lenguas* (posiblemente redactado al mismo tiempo que el anterior, pero no publicado en vida de Rousseau), y *Carta a D'Alembert*, o Carta Sobre los Espectáculos (1758). Pero hay que aclarar de entrada que la crítica de Rousseau a la Ilustración no es una crítica externa ni una crítica nostálgica del oscurantismo medieval ni un sueño utópico de retorno a la *Polis*, sino una crítica inmanente de la propia Ilustración, movimiento al que, no obstante, Rousseau perteneció. Es decir, con la obra de Rousseau, creo, se abre una dialéctica inherente a la misma Modernidad, dialéctica histórica signada por la crítica de la razón a sí misma, es decir, por su auto-corrección recurrente.

En el Primer Discurso, Rousseau sostiene que detrás del resurgimiento de las artes y las ciencias a partir del Renacimiento, y detrás de su impresionante progreso hasta el Siglo de las Luces, se oculta un retroceso de las virtudes en general y de las virtudes cívicas en particular. Las ciencias y las artes modernas son, para Rousseau, las flores que encubren las cadenas de la desigualdad y la corrupción del hombre moderno. Rousseau aclara que no considera a las artes y a las ciencias como las causas del mal, pero sí como reproductoras del mal. También aclara –especialmente en la polémica que se desató tras el éxito de la obra– que el problema no radica en las artes y ciencias como tales, sino en el abuso que se hace de ellas; pero, precisamente, la cuestión es: ¿por qué siempre se abusa de ellas? ¿En qué condiciones sociales y políticas las ciencias podrían hacer su aporte positivo? ¿Qué clase de conocimiento se requiere como previo a todo otro conocimiento? La respuesta de Rousseau es tajante: entre todos los conocimientos que el hombre ha adquirido, todavía carece del más importante, el de sí mismo. Hasta hoy hemos conocido dos tipos de ignorancia: una ignorancia virtuosa y una ignorancia bárbara y criminal, pero respecto de la civilización, sólo hemos conocido una, siempre mala y corrompida; hace falta, por lo tanto, encontrar la forma virtuosa de civilización e ilustración. Pero mientras se carezca del conocimiento principal del hombre sobre sí mismo no se podrá hallar el camino que conduzca a esa forma positiva y humana de civilización.

Si en el Primer Discurso las ciencias y las artes son presentadas como guirnaldas que disimulan la esclavitud y desigualdad del hombre moderno, en el Segundo Discurso Rousseau se propone encarar dos tareas que había dejado pendientes en el texto anterior: 1) un estudio sobre la naturaleza humana, y 2) una explicación sobre el origen de la desigualdad. Y este *Discurso sobre el*

*origen de la desigualdad* está estructurado precisamente en dos partes dedicadas, respectivamente, a cada una de esas tareas.

En la primera parte de este Segundo Discurso, Rousseau desarrolla su famosa teoría del hombre pre-social “bueno”, donde por “bueno” no hay que entender “virtuoso”, sino “inocente”; es decir: según Rousseau, el hombre natural no sería propiamente bueno ni malo, sino previo a toda distinción entre el bien y el mal: atribuirle virtudes o vicios morales sería proyectar en él pautas más nuestras que suyas, es decir, sería confundir la “naturaleza humana” con ciertas contingencias históricas y sociales. Según Rousseau, este es el error que ha cometido Hobbes: al postular un hombre esencialmente malo no hizo otra cosa que atribuir al hombre en general lo que sólo puede ser cierto del hombre de su tiempo y de su sociedad. Para no caer en ese tipo de errores (que hoy llamaríamos etnocéntricos), Rousseau propone no buscar la “naturaleza humana” en ninguna contingencia histórica, sino en una instancia anterior o externa a la historia humana misma. Se trata de distinguir, en un ejercicio más introspectivo que empírico, lo artificial de lo natural en el hombre, ya que lo artificial es producto de la historia y, como tal, ajeno por definición a la noción de “naturaleza humana”; lo “natural” en el hombre es lo que no es histórico en él, y por ende, lo que nunca ha existido como hombre real. Por eso Rousseau aclara que el hombre natural que describe es hipotético, que nunca ha existido, que es un modelo construido por abstracción; pero que, aunque nunca haya existido, es imprescindible para abordar cualquier estudio serio y riguroso sobre el hombre: hay que evitar considerar como hombre “natural” a cualquier hombre ya-en-la-historia. Después de estas aclaraciones metodológicas importantes, Rousseau pasa a pintar la imagen de ese hipotético hombre natural: lo imagina bípedo y herbívoro, fuerte, robusto y sano físicamente; viviendo aislado y satisfecho en sus necesidades básicas de abrigo, comida y reproducción (que son, obviamente, las únicas que tiene, pues cualquier otra ya sería adquirida por la vida en sociedad); no tiene capacidad de cálculo (no es previsor), no sabe que es mortal, es moralmente inocente y, como cualquier otro animal, tiene instintos de supervivencia individual (*amor de sí*, que no hay que confundir con el *amor propio* surgido de la vanidad de la vida en sociedad) y de supervivencia de la especie (*piedad*, o sea, una especie de empatía con los otros miembros de su especie); el hombre natural tampoco conocería los celos (ya que son una característica adquirida en sociedad y surgida del *amor propio*). Como se ve, hasta aquí el hombre natural no se distinguiría mucho de cualquier otra especie animal. Sin embargo hay una característica que sí le es exclusiva: posee libre albedrío, por lo que es *perfectible*, es decir, tiene la capacidad de hacerse a sí mismo, de moldearse. Y es esta nota –la *perfectibilidad*– la que explicaría el ser histórico del hombre; o sea: la única característica que es realmente propia de la “naturaleza” hombre;

humana es la *perfectibilidad*, lo que implica, paradójicamente, que el hombre esté ya siempre en la historia y que la “naturaleza humana” sólo puede hallarse en el fondo de la conciencia de cada uno, a la que hay que tratar de escuchar para saber guiarse en la vida.

En la segunda parte del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Rousseau pasa a explicar el camino que recorrió el hombre para llegar a su escandalosa situación actual. Rousseau describe un proceso de progreso positivo desde el estadio más primitivo del género humano hasta una supuesta Edad de Oro, juventud de la humanidad floreciente de naciones diversas sin leyes ni reglamentos. Pero llegado a ese punto, la humanidad comenzó su decadencia al aparecer la “sociedad civil”, consecuencia de la institución de la propiedad de la tierra. Propiedad de la tierra, sociedad civil y agricultura nacen juntas; de inmediato surge la metalurgia para servir a la agricultura, y luego se suceden las demás artes y ciencias. También con la necesidad de partir la tierra se estipulan las primeras reglas de derecho. Con el amor propio y la astucia engañadora, ser y parecer se divorcian; los conflictos particulares se multiplican y se tornan más crueles. Surge así la necesidad de un gobierno, producto de un “falso contrato” en beneficio de los ricos, hasta que estos mismos gobiernos se hacen abiertamente despóticos, consumando la caída más baja del género humano. Así resume Rousseau la decadencia del hombre desde aquella Edad de Oro anterior a la sociedad civil:

Si seguimos el progreso de la desigualdad en estas diferentes evoluciones hallaremos que su primera causa fue la constitución de la ley y del derecho de propiedad; la institución de la magistratura, la segunda; y la tercera y última el cambio de poder legítimo en poder arbitrario. De manera que la condición de rico o pobre fue autorizada por la primera época; la de poderoso o débil, por la segunda; y por la tercera, la de señor y esclavo, que es el último grado de la desigualdad y término a que llegan los demás, hasta que nuevas revoluciones disuelvan de repente el gobierno o le aproximen a la institución legítima (Rousseau 1984a: 122).<sup>44</sup>

Es decir, si Rousseau ya había sostenido que las artes surgen del lujo y las ciencias del ocio, y que lujo y ocio surgen de la desigualdad, ahora, cavando más profundo, sostiene que la desigualdad surge de la propiedad privada, se afirma con el gobierno y se consuma totalmente con el despotismo. Así es como se ha producido la “escandalosa inversión del orden natural de las cosas”.

44. Obsérvese que la última oración permite el tránsito de este discurso crítico al modelo de orden político legítimo que Rousseau ofrecerá en el *Contrato social*, como bien lo advirtió Kant en *Probable inicio de la historia humana* y, un siglo después, Engels en *Anti-Dühring*.

los medios se antepusieron a los fines y el hombre mismo quedó desfigurado, como la estatua de Glauco, con el devenir histórico. El hombre pre-civilizado ya conocía la técnica, pues se valía de “medios” para satisfacer sus necesidades; pero con la aparición de la sociedad civil los medios hicieron perder de vista los fines, que no deberían ser otros que la propia felicidad humana. En efecto, la agricultura es un medio de subsistencia que requiere a su vez de otros medios y técnicas, como por ejemplo, la metalurgia, la que a su vez requiere de otros medios y técnicas. Así el hombre comienza a perderse en un mundo de medios para otros medios para otros medios, etc. Los medios se vuelven fines, y la satisfacción no sólo queda pospuesta, sino que se pierde totalmente de vista. Como se ve, toda esta crítica de la sociedad civil es, en última instancia, una crítica de las luces modernas y del imperio de la técnica.

En el *Ensayo sobre las lenguas*, que parece un apéndice del Segundo Discurso, Rousseau completa su cuadro decadentista de la sociedad moderna con una teoría sobre la degradación de la música y las lenguas. Ya había dicho anteriormente que no es posible determinar si el lenguaje precede a la sociedad, o a la inversa, pues no puede concebirse uno sin otro. Por eso no es de extrañar que el desarrollo ascendente y luego decadente de la sociedad vaya acompañado de un desarrollo análogo de las lenguas. Y en efecto, esto es lo que Rousseau nos pinta en su *Ensayo sobre las lenguas*. Las lenguas, la música y la poesía habrían sido en un principio la misma cosa, nacidas en los climas cálidos para cantar al amor en torno a los “ojos de agua” donde se congregaban las diferentes familias; luego, con las migraciones al norte, estas lenguas musicales se fueron enfriando para hablar en voz baja en torno al fuego común: ya no cantan “ámame”, sino que demandan “ayúdame”. Así las lenguas se separan de la música, luego la poesía se separa el habla. No obstante, las lenguas siguen progresando hasta que, simultáneamente con la agricultura y la sociedad civil, surge la escritura alfabetica; a partir de aquí las lenguas comienzan su decadencia y nuevamente “se invierte el orden natural de las cosas”, y en vez de subordinarse la escritura al habla, el habla termina sirviendo a la escritura: ya no se escribe como se habla, sino que se habla como se escribe. Las necesidades y las pasiones dieron origen a las lenguas, pero en cuanto las necesidades y las pasiones cambiaron, también cambiaron las lenguas: mientras los pueblos fueron libres, sus lenguas fueron musicales y energicas; pero en la medida en que se corrompieron, sus lenguas se volvieron cada vez más monótonas, privadas y murmuradas:

Las lenguas populares se han vuelto para nosotros tan inútiles como la elocuencia. Las sociedades han cobrado su forma última: en ellas no se cambia nada si no es con cañones y dinero; y como ya no se tiene nada que decir al pueblo, salvo *dad dinero*, se le dice con carteles en las esquinas

de las calles o con soldados dentro de las casas. No es necesario reunir a nadie para eso: por el contrario, hay que mantener dispersos a los sujetos, y esa es la primera máxima de la política moderna. (...)

Ahora bien, yo sostengo que toda lengua con la que no se pueda uno hacer oír por el pueblo reunido es una lengua servil; es imposible que un pueblo siga siendo libre y que hable esa lengua (Rousseau, 1984b: 83-84).

El proceso que Rousseau describe es el de un “enfriamiento” de las lenguas y de la música paralelo a la decadencia moral y política del hombre: la música se formaliza y pierde sus efectos morales (se desmoraliza), y las lenguas se vuelven más escritas y silenciosas; y todo eso se produce al mismo tiempo que los vínculos afectivos sean desplazados por el dinero y la coacción. Si el hombre natural hipotético era un ser aislado pero libre, y el hombre pre-civilizado era un ser social pero libre, el hombre civilizado vuelve a ser un ser aislado pero dependiente en todo sentido. La sociedad civil moderna es sólo una sociedad aparente; no es más que un amasijo de individuos moralmente aislados unos de otros, enfrentados en una competencia feroz apenas disimulada por la hipocresía de la cordialidad. Los pueblos ya no son pueblos, sino públicos, o sea, espectadores de una gran comedia social y política.

En la Carta a D'Alembert, *Sobre los espectáculos*, Rousseau concentra toda su artillería contra el teatro moderno, todo un símbolo, en su visión, de las sociedades corrompidas modernas. Es en este texto donde Rousseau profundiza en esa contraposición entre pueblo y público. Según Rousseau, el teatro, especialmente el teatro moderno, es un arte incompatible con el ideal republicano. En efecto, en una república, el pueblo es actor, protagonista y responsable de su propio destino; pero el teatro, que se funda en una distinción esencial entre actores y público, introduce una diferenciación peligrosa para la vida republicana igualitaria. Por ello no es el teatro el tipo de espectáculos que precisa un pueblo libre; el tipo de espectáculos que una república necesita es diametralmente opuesto al teatro; es la “fiesta popular” donde no se diferencian actores de espectadores:

Ya tenemos varias de esas fiestas públicas;<sup>45</sup> tengamos más aún. Nada puede encantarme más; pero no adoptemos esos espectáculos exclusivos que encierran tristemente a un reducido número de gente en un antro oscuro, que la mantienen temerosa, inmóvil, en silencio e inactiva, que no ofrecen a los ojos sino paredes, puntas de hierro, soldados e imágenes aflictivas de la servidumbre y la desigualdad. No, pueblos felices, esas

no son vuestras fiestas. Al aire libre, bajo el cielo, es donde tenéis que reuniros y entregaros al dulce sentimiento de la felicidad. Que vuestras goces no sean ni aseminados ni mercenarios, que nada de lo que huela a violencia e interés envenene, que sean libres y generosos como vosotros, que el sol ilumine vuestras inocentes espectáculos, vosotros mismos seréis uno, el más digno que podrá iluminar.

Pero finalmente, ¿cuál será el objeto de esos espectáculos?, ¿qué se mostrará en ellos? Nada, si se quiere. Con la libertad, allí donde hay afluencia, reina también el bienestar. Plantad en medio de una plaza un poste coronado de flores, reunid allí al pueblo y tendréis una fiesta. Mejor aún, convertid a los espectadores en espectáculo, hacedlos actores, haced que cada cual se vea y se guste en los demás para que de ese modo se encuentren más unidos (Rousseau, 1994: 156).

En resumen, Rousseau hace una dura crítica a la sociedad civil, crítica que debe entenderse como una crítica de la modernidad a sí misma. En efecto, Rousseau critica a las “luces” modernas, no porque iluminen, sino porque nos “ciegan” más de lo que nos alumbran. Su crítica no apuntala el oscurantismo, sino que subraya la carencia de “luz” sobre el tema más importante para el hombre, que es el hombre mismo. Como dijimos, Rousseau no es un pensador anti-moderno, sino un moderno crítico: los males de la razón ilustrada sólo pueden corregirse con una ilustración de la propia razón.

La crítica roussoniana muestra, o pretende mostrar, que el hombre malo y egoísta que algunos filósofos presentan como “natural” no es más que un producto histórico; y muestra también bajo qué condiciones el hombre ha llegado a ser así. En suma, Rousseau quiere mostrar que el *homo homini lupus* de Hobbes no es el hombre en general ni mucho menos, “natural”, sino que es el hombre de la sociedad civil(izada). Por ello, la crítica roussoniana es a la vez una antropología filosófica que apunta al conocimiento del hombre como saber rector que debería guiar a los otros artes y saberes; y es una antropología filosófica paradójica o problemática, pues parte del reconocimiento de que su propio objeto de estudio (el hombre) se ha desfigurado en el proceso histórico, o al menos, se ha perdido a partir de un cierto momento de esa historia: el hombre actual se halla extraviado moral y políticamente en un mundo que ha invertido los medios en fines, un mundo creado por él mismo y del cual él mismo es responsable.

Es sobre todo este trasfondo *crítico* de Rousseau que hay que entender, como respuesta constructiva, a sus ideas educativas del *Emilio* y a sus ideas políticas del *Contrato social*, del cual nos ocuparemos en lo que sigue.<sup>46</sup>

#### 4. La doctrina de la Voluntad General

El *Contrato social* (1762) es ante todo una teoría normativa del orden político. Rousseau no ofrece allí una explicación del origen o del funcionamiento de los Estados vigentes, sino que postula un modelo acerca de cómo *debería ser* un orden político para ser considerado legítimo. Y Rousseau formula su modelo tomando al hombre tal como es (o sea, no al hipotético hombre natural, sino al hombre real histórico) y a las leyes tal como pueden ser (o sea, no como son ahora, sino como podrían ser según un criterio de igualdad, ya no natural, sino política). Por eso escribe desde el inicio del libro:

Quiero averiguar si, en el orden civil, puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son y las leyes tal como pueden ser. En esta indagación, procuraré aunar siempre lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe, al fin de que no se encuentren separadas la justicia y la utilidad.

Entro en materia sin probar la importancia del tema. Se me preguntará si soy príncipe o legislador para escribir sobre política. Contesto que no, y que precisamente por eso escribo sobre política. Si fuera príncipe o legislador, no perdería el tiempo en decir lo que hay que hacer: lo haría o me callaría (Rousseau, 1984: 157).

Desde el comienzo queda claro, entonces, que Rousseau busca un orden político que, tomando al hombre tal como es ya hoy –civilizado– restaure la igualdad; pero no la igualdad natural, sino una igualdad civil y política. Por ello agrega:

El hombre ha nacido libre, y en todas partes está encadenado. Hay quien se cree señor de los demás y es más esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? Creo que puedo resolver esta cuestión. Si sólo considerase la fuerza y el efecto que de ella se deriva, diría: mientras un pueblo se ve obligado a obedecer, y obedece, obra bien; tan pronto como puede sacudir el yugo, y lo sacude, obra mejor aún; pues al recobrar su libertad por el mismo derecho con que le fue arrebatada, o tiene razón para reivindicarla, o no la tenían para quitársela. Pero el orden social es un derecho sagrado que

sirve de base a todos los demás. No obstante, este derecho no procede de la Naturaleza; luego se funda en convenciones. Se trata de saber cuáles son estas convenciones (Rousseau, 1984c: 157-158).

Es decir, la base de toda legitimidad política y jurídica es el consenso. De una situación de fuerza no pueden derivarse derechos. Cuando un orden social se funda en la exclusión política y en la limitación del consenso, ya no es un orden legítimo; es un estado de guerra silencioso, donde la paz resulta meramente aparente: el esclavo que obedece lo hace porque no le queda alternativa: si pudiera escapar o matar a su amo, lo haría (y haría bien).

De los cuatro libros que conforman el *Contrato social*, el segundo y el tercero pueden leerse como subtítulos de un mismo asunto: la estructura y el funcionamiento del “cuerpo político”: el Libro II es la teoría del poder legislativo, donde se tratan los conceptos fundamentales de Voluntad General soberana y Ley; el Libro III es la teoría del poder ejecutivo (que en Rousseau es sinónimo de *gobierno* y de *príncipe*). Y esas dos funciones equivalen a “decisión” y “aplicación”, respectivamente.<sup>47</sup> La “decisión” (legislación) sólo puede corresponder legítimamente a todos los asociados reunidos en asamblea; la “aplicación” o ejecución de esas decisiones corresponde al gobierno, quien debe estar sujeto siempre a la Voluntad General expresada en la asamblea de ciudadanos.<sup>48</sup> Pero lamentablemente, ocurre que no sólo los pueblos no suelen ejercer por sí mismos la función legislativa, sino que, aún cuando lo hicieren, el gobierno encargado de ejecutar las leyes tiende a invertir la relación legítima y a imponer su propia voluntad particular sobre la Voluntad General. Es decir, el *cuerpo político* degenera o se corrompe, no sólo cuando hay representación legislativa, sino también cuando, no habiéndola, el gobierno impone su voluntad particular a la Voluntad General de todo el cuerpo político.<sup>49</sup>

47. “Todo acto libre tiene dos causas que concurren a producirlo: una moral, la voluntad que determina el acto; otra física, el poder que lo ejecuta. Cuando yo voy hacia un objeto, lo primero que hace falta es que quiera ir hacia él; en segundo lugar, que mis pies me lleven. Lo mismo un paralítico que quiera correr que un hombre ágil que no quiera, se quedarán parados. El cuerpo político tiene los mismos móviles: en él se distinguen igualmente la fuerza y la voluntad. Ésta con el nombre de *poder legislativo*, la otra con el nombre de *poder ejecutivo*. Nada se hace o nada debe hacerse sin el concurso de ambos” (Rousseau, 1984c: 197).

48. La responsabilidad por el cumplimiento y la ejecución de esos mandatos legislativos (lo que hoy llamamos Poder Ejecutivo) sí pueden recaer en una persona, en pocas o en muchas. A cualquiera de estas tres posibilidades, hoy por hoy, no dudaríamos en llamarla democrática (aunque Rousseau hable de monarquía, aristocracia y democracia, respectivamente); es más, serían formas directas de democracia popular, donde el Poder Legislativo no recae en “representantes” electos por votación (diputados), sino directamente en los ciudadanos reunidos en una asamblea.

49. “Así como la voluntad particular obra continuamente contra la voluntad general, el gobierno actúa continuamente contra la soberanía. Cuanto más intensamente lo hace, más se

El concepto central de la teoría política roussoniana es la noción de Voluntad General, que de ningún modo es sinónimo de voluntad de la mayoría. Esta Voluntad General es una voluntad que no se crea, sino que se descubre en el interior de cada uno, pero mediante la discusión con los otros. Lo que los hombres tienen de iguales proviene de la naturaleza; lo que tienen de particulares (de diferentes), proviene de la civilización. Por lo tanto, de lo que se trata al momento de legislar es de hallar, por debajo de las sucesivas capas de particularidades que la civilización ha ido sedimentando en cada uno de nosotros, aquella igualdad de fondo. La Voluntad General, de esta manera, no es otra cosa que la voluntad de los hombres en tanto iguales entre sí; no se confunde con la voluntad de la mayoría ni con la voluntad de todos. Es más bien definida por su objeto que por su sujeto: es más importante que se aplique a todos por igual, que el hecho de que provenga de la mayoría o de todos unánimemente.

Ahora bien, Rousseau no admite más soberanía que la de la Voluntad General expresada por medio de leyes. Y la ley, para ser tal, ha de cumplir con dos requisitos parejamente indispensables: a) debe ser votada por la mayoría, sin mediación de representantes; y b) debe ser aplicable a todos por igual. De esta forma, ni una medida impuesta por unos pocos a todos por igual (aunque esos pocos sean "representantes" electos por sufragio libre), ni una medida impuesta por una mayoría (o incluso por unanimidad) a unos pocos, pueden ser consideradas leyes:

...lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos como el interés común que los une; pues, en esta institución, cada uno se somete necesariamente a las condiciones que impone a los demás; acuerdo admirable del interés y de la justicia, que da a las deliberaciones comunes un carácter de equidad que vemos desaparecer en la discusión de todo asunto particular, por falta de un interés común que una e identifique la regla del juez con la de la parte.

Por cualquier lado que nos remontemos al principio, llegamos siempre a la misma conclusión: que el pacto social establece entre los ciudadanos tal igualdad que todos se obligan en las mismas condiciones y deben gozar todos de los mismos derechos. Así, por naturaleza del pacto, todo acto de soberanía, o sea, todo acto auténtico de la voluntad general, obliga o favorece igualmente a todos los ciudadanos... (Rousseau, 1984c: 178-179).

Una vez establecido que la Voluntad General legisladora sólo puede manifestarse sin representación política, que ella es la única soberana legítima y que el gobierno (poder ejecutivo) *debe* estarle subordinado, en el Libro III Rousseau postula una serie de proposiciones acerca de factores que facilitan o perjudican la vigencia efectiva de esa subordinación:

1. Cuanto mayor es la población, más se diluye la Voluntad General y más se debilita (y viceversa: cuanto más pequeña sea la población, la Voluntad General será más fuerte).
2. Cuanto más débil sea la Voluntad General, mayor poder tendrá el gobierno, y en consecuencia, mayor peligro para la efectiva vigencia de la Voluntad General.
3. Cuanto menos individuos integren el gobierno, mayor poder tendrá éste, y por ende, mayor peligro para la efectiva vigencia de la Voluntad General.
4. Cuanto más débil sea la Voluntad General, menos integrantes tendrá el gobierno.
5. Cuanto más reducida es la población, menos poder se requiere del gobierno (y viceversa: cuanto mayor es la población, se requiere un gobierno más fuerte y con menos integrantes, y por ende, mayor peligro para la vigencia de la Voluntad General).

De estos principios se infiere que la legitimidad de un orden político, es decir, la vigencia efectiva de la Voluntad General, depende del tamaño de su población: cuanto más grande sea, más fuerte será la voluntad particular del o de los gobernantes y más débil será la Voluntad General; y por el contrario, cuanto más pequeña sea la población, más fuerte será la Voluntad General soberana y más débil será la voluntad particular del o de los gobernantes.

A esos cinco principios hay que agregar otros tres de orden económico:

6. La concentración de poder en el gobierno sólo es posible en las sociedades ricas, con gran excedente de producción.
7. A menor sobre-abundancia productiva, menor carga impositiva y menor concentración de poder en el gobierno.
8. A menor sobre-abundancia productiva, menor riesgo de corrupción del orden político.

De estos principios adicionales se infiere que la legitimidad del orden político también depende del excedente de producción: a mayor excedente, mayores exigencias impositivas y mayor poder para el gobierno; por el contrario: a

menor excedente, menores exigencias impositivas y menos poder del gobierno. Un gran excedente en la producción conlleva la tendencia a incrementar los impuestos y, por ende, a concentrar más poder en el gobierno.

## 5. Rousseau y el Estado

Se ve fácilmente que, para Rousseau, el modelo ideal de orden político se ubica en el extremo opuesto a la personalización, jerarquización y predominio del gobierno. Lo que significa, según sus propios principios, que un cuerpo político legítimo debería poseer las siguientes características:

1. El poder legislativo recae en todos los ciudadanos reunidos en asamblea;
2. Esa asamblea crea normas por decisión mayoritaria, pero aplicables a todos por igual, sin excepciones de ningún tipo;
3. El poder ejecutivo (gobierno) debe ser integrado por la mayor cantidad de ciudadanos posible, y su actuación queda estrictamente limitada a la aplicación de las normas creadas por el poder legislativo popular soberano.

Y para que ese esquema sea posible, se requieren las siguientes condiciones:

1. Una población y un territorio de dimensiones tales que predominen las relaciones cara a cara;
2. Igualdad entre las fortunas de las diferentes familias que integran el cuerpo político;<sup>50</sup>
3. Poca sobreproducción económica y poca circulación de dinero.

Puede verse, a partir de estas consideraciones, que de las doctrinas políticas roussonianas se desprende una clara tendencia en contra de cualquier forma de mediación política (que no se queda, como podría creerse, en la explícita condena a la representación de la Voluntad General en la *producción normativa*, sino que incluye también la desconfianza en el cuerpo burocrático creado para su *aplicación*). Su idea del cuerpo político es radicalmente diferente a la del Estado tal como surgió y se desarrolló a lo largo de toda la Modernidad.

Para comprender eso, es importante no perder de vista en ningún momento la acepción de “Estado” en sentido estricto que hemos presentado antes, con sus características específicas: burocracia profesional, fuerzas de seguridad

permanentes y profesionales, sistema legal y judicial profesional especializado y sistema impositivo monetario y centralizado. Indudablemente, en el modelo político roussoniano, la Voluntad General es presentada como soberana absoluta, pero sólo sobre los propios ciudadanos que coadyuvan directamente a su explicitación bajo la forma de Ley. Hay una gran diferencia entre una soberanía ejercida por unos individuos sobre otros, como es el caso del Estado (incluido el tipo Demo-representativo) y una soberanía ejercida por todos los miembros de un grupo sobre sí mismos. En el segundo caso, que es el caso del modelo roussoniano, los premios y castigos que prevé la ley pueden ser presentados como consecuencias auto-impuestas por los propios ciudadanos participes en cuerpo y alma en la discusión de la ley. Por eso puede afirmar Rousseau que al imponer la sanción prevista al individuo que viola la ley, se le está obligando a ser libre, pues se le hace cumplir su propia voluntad como ciudadano co-legislador, es decir, como soberano.<sup>51</sup> Ahora bien, del hecho de que el modelo político roussoniano incluya esta original doctrina de la soberanía, no se infiere que se trate de alguna forma de Estado en el sentido en que lo hemos definido en este libro. Para ser precisos, la verdad es que el modelo ideal de orden político del *Contrato social* no puede ser visto como una forma de Estado, sino que debe ser entendido como una propuesta de organización política no estatal. Pero esta afirmación requiere algunas aclaraciones terminológicas.

Recordemos el sentido específico del término “Estado”. En su sentido más estricto, esta palabra no se refiere en general a cualquier forma de orden político, sino a una forma específica aparecida y desarrollada en la Modernidad. Es muy importante tener esto presente para entender por qué el democratismo radical de Rousseau no puede ser considerado como una forma de orden estatal, sino que debe ser entendido como una forma de orden político no estatal. Quizás pudiera objetarse que Rousseau mismo recurre reiteradamente al término “Estado” para referirse a su propio modelo normativo de orden político. Sin embargo, esta objeción se vuelve superficial cuando se advierte que Rousseau emplea esa palabra en un sentido sustancialmente distinto al que le hemos dado en este libro. En efecto, Rousseau usa la palabra “Estado” para referirse incluso a las formas antiguas de orden político, como la república romana y la *polis* espartana. En el capítulo 6 del Libro I del *Contrato social*, donde Rousseau sienta las premisas del pacto social que daría nacimiento al cuerpo político, aclara el uso que da a ciertos términos, entre ellos el de “Estado”:

51. Es claro que en el caso de violación de la ley, Rousseau ve un conflicto entre la voluntad particular del infractor y su Voluntad General como ciudadano: como individuo puedo querer violar esta ley en particular y en esta situación concreta, pero como ciudadano quiero que las leyes, expresión de la Voluntad General de la que participo, sean siempre cumplidas; y al imponerme la sanción prevista por la Ley, lo que se está imponiendo es la Voluntad General, que me incluye, sobre mi voluntad particular.

En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad. Esta persona que se forma así, por la unión de todas las demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *ciudad*, y toma ahora el de *República* o el de *cuerpo político*, al cual llaman sus miembros *Estado* cuando es pasivo, *Soberano* cuando es activo, *Poder* cuando lo comparan con otros de su misma especie. Por lo que se refiere a los asociados, toman colectivamente el nombre de *Pueblo* y se llaman en particular *Ciudadanos* como participantes en la autoridad soberana, y *Súbditos* como sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos suelen confundirse y tomarse uno por otro; basta saber distinguirlos cuando son empleados en sentido preciso (Rousseau, 1984c: 166-167).

Como se ve, el empleo que Rousseau propone del término “Estado” no es para nada el nuestro; ni siquiera es tampoco el sentido vulgar y generalizado de orden político en general, sino que es un sentido muy propio de Rousseau. Por lo tanto, no debe confundirnos ese uso que Rousseau hace de esta palabra. Simplemente debemos notar que su propuesta política normativa no es compatible con la forma de organización política que comienza a surgir en la Europa moderna y que se desarrolla progresivamente hasta nuestros días; es decir: advirtamos que el modelo político que ofrece el *Contrato social* es una forma de organización política incompatible con el Estado según lo ha caracterizado, explicado y desarrollado Hermann Heller en su ya clásica *Teoría del Estado*.

Como vimos en su lugar, Hermann Heller (1985 [1934]), autor a quien seguimos en su conceptualización del Estado, muestra cómo esta forma de organización política característica de la Modernidad sólo ha sido posible con la aparición de una nueva sociabilidad acorde con el desarrollo de la economía capitalista. En su explicación, atribuye al Estado un presupuesto histórico y cuatro características definitorias. El presupuesto histórico es el surgimiento de la “sociedad civil”, en su sentido económico, como resultado de la sobreproducción y del incremento sustancial de la economía del dinero; y las cuatro características definitorias del Estado son: a) la profesionalización y permanencia del ejército y de las fuerzas de seguridad; b) la burocracia; c) la sistematización, monetarización y regularización del poder impositivo; y d) la sistematización y profesionalización del derecho.<sup>52</sup>

52. Adviértase que la famosa concentración del poder (monopolio de la coacción) con que suele caracterizarse al Estado es aquí un resultado de esos cuatro elementos definitorios; una consecuencia natural, pero no una característica definitoria. Digo esto porque es preciso

Son innumerables los pasajes en que Rousseau, a lo largo de toda su obra, expresa su oposición a cada uno de esos elementos característicos del orden político estatal. Una simple lectura del *Contrato social* y del *Proyecto de Constitución para Córcega* nos daría una idea general del rechazo visceral de Rousseau a todas las notas que definen al Estado en su sentido específico. En primer lugar, ante la profesionalización y carácter permanente de las fuerzas armadas, Rousseau opone siempre la figura del ciudadano ordinario armado ocasionalmente para defender a su patria cuando ésta lo reclame. Y la misma visión negativa tiene Rousseau respecto de la burocracia: el ciudadano en ejercicio de un cargo público debe hacerlo por deber frente al bien común y no por un salario; o sea, la función pública no puede ser una profesión, sino un deber patriótico; a ello hay que sumar el hecho de que la propuesta roussoniana de orden político propende a la rotatividad de los empleos públicos y a la disminución y simpleza de toda instancia administrativa interpuesta entre el soberano (pueblo legislador reunido en asamblea) y los súbditos (el mismo pueblo en tanto conjunto de los ciudadanos considerados como individuos particulares). En cuanto a las finanzas públicas, Rousseau sostiene expresamente que se trata de un invento moderno, sólo posible por el imperio del dinero y la sobreabundancia productiva, y que hace posible las formas políticas opresivas contemporáneas donde el gobierno (poder ejecutivo) se termina por imponer al soberano (pueblo legislador). Rousseau prefiere las cargas directas, las contribuciones en especie y las prestaciones personales de los ciudadanos antes que el pago de impuestos en dinero. Finalmente, en lo que se refiere a la científización y profesionalización del derecho y la administración de justicia, Rousseau entiende que no se trata más que de artificios funcionales a la opresión y la injusticia; en su modelo normativo de orden político, las leyes serían pocas y sencillas, efectivamente conocidas por todo ciudadano porque surgen de las costumbres compartidas por la comunidad; y las magistraturas judiciales serían asignadas por sorteo.

Ya Locke había notado que la sobreabundancia productiva y la economía monetaria posibilitan, por medio de los impuestos, la delegación política en todas sus expresiones: militar, burocrática y jurídica. Pero mientras Locke –teórico estatalista– veía esas tendencias como positivas, Rousseau –teórico político no estatalista– ve en esas mismas tendencias un proceso de decadencia y enajenación. Y esa delegación política, en virtud de la cual cada uno puede dedicarse a la persecución de sus fines particulares para enriquecerse en la

---

entender que del hecho de que todo Estado ejerza el monopolio de la coacción sobre un territorio y una población no puede inferirse que cualquier forma de organización política que ejerza monopolio de la coacción sea Estado. La propuesta roussoniana no excluye (más que reclama de manera absoluta) tal ejercicio del poder coactivo, pero pretende disminuir –cuando no eliminar– aquellos cuatro elementos. Si todos los *p* son *q*, de aquí no se infiere que todos los *q* sean *p*.

sociedad civil, no es otra cosa que la base de lo que se entiende por Estado en sentido estricto. Y el rechazo roussoniano a esta forma política militar-burocrática-impositiva-jurídica profesional no es más que la contracara de su paralelo rechazo a la economía del dinero, que es la misma de la superproducción y la sobreabundancia. En suma: si el Estado es la contracara de la sociedad civil moderna, la crítica radical de Rousseau a la sociedad civil moderna no podía derivar en otra cosa que en un rechazo normativo de la forma Estado en su sentido específico. Y a su vez, todo ello es consecuencia de su profunda crítica de la racionalidad instrumental y su búsqueda de un criterio de razón más allá del cálculo de medios y fines.

## 6. Voluntad General y Nación

El concepto roussoniano de Voluntad General nada tiene que ver con el concepto utilitarista de “bienestar general” que caracteriza a la ideología del Estado Demo-representativo. El concepto de “bienestar general” se refiere a la conveniencia del mayor número, mientras que el concepto de “Voluntad General” es antes cualitativo que cuantitativo. En efecto, Rousseau no define a la Voluntad General por el número de votos que la sostengan (incluso en los casos que hubiere unanimidad), sino por el objeto de esa voluntad: lo que la hace General es que su contenido sea igual para todos, sin excepciones. Claro que puede haber muchas divergencias acerca de qué debe ser igual para todos, por lo que la regla de mayorías se presenta como un expediente para resolver estos desacuerdos; y por ello mismo es importante el rechazo de la representación electoral; cuando hay representantes, por más que fueran elegidos por sufragio universal, ya no hay un pueblo soberano (es decir, legislador) que impera sobre sí mismo, sino una minoría electiva soberana que impone *su* ley a un pueblo espectador. Pero en Rousseau, pueblo soberano no equivale a Nación soberana, y Voluntad General no es sinónimo de Voluntad Nacional. La asimilación que la Revolución francesa hará entre la idea de Voluntad General y Voluntad Nacional constituyó una tergiversación grave del léxico roussoniano.

Como vimos, el concepto roussoniano de Ley (cap. 6, Libro II del *Contrato social*) es complemento fundamental de la doctrina de la Voluntad General. Ni una norma establecida por mayoría aplicable a unos pocos, ni una norma establecida por una minoría (electiva o no) aplicable a todos por igual, son propiamente Leyes en sentido roussoniano. Sólo una norma votada directamente por mayoría y aplicable a todos por igual puede considerarse Ley, es decir, expresión legítima de la Voluntad General; y aun así, la mayoría puede cambiar con el tiempo y descubrir que esa Ley no expresaba cabalmente la Voluntad General

y establecer otra. Como se ve, hay, sin embargo, un elemento cuantitativo que se introduce con la noción de Ley; pero a diferencia de la noción utilitarista de “bienestar general”, en Rousseau no se trata de la decisión arbitraria de la mayoría, sino de una decisión de la mayoría limitada formalmente por su contenido igual para todos.<sup>53</sup> Por lo tanto, La Voluntad General puede ser interpretada como una simple idea regulativa o postulado discursivo para guiar cualquier deliberación asamblearia que se dirima por pluralidad de sufragios.

Pero también hay otro elemento cuantitativo en la doctrina de la Voluntad General, elemento que permite diferenciarla de una supuesta voluntad de la Nación. Como ya vimos, en los capítulos 8, 9 y 10 del Libro II y en el capítulo 1 del Libro III del *Contrato social*, Rousseau desarrolla algo así como una aritmética de la Voluntad General: cuanto mayor es el número de ciudadanos, menor es su participación individual en la Voluntad General, y por lo tanto, la libertad política disminuye. Un individuo aislado no se ve enfrentado al problema de distinguir su voluntad individual de otra Voluntad General “compartida” con otros; en cambio, un individuo que conviva junto a otro, sí; y su participación en la Voluntad General de ambos será del 50% (mientras el otro 50% corresponde al otro); y si son diez, cada uno tendrá 1/10 de esa participación; así, “cuanto más se extiende el vínculo social –dice literalmente Rousseau–, más se relaja” (Rousseau, 1984c: 189), y consecuentemente, más fuerte y más peligroso se vuelve el poder del gobierno (es decir, del poder ejecutivo). En otros términos: cuanto más numerosa sea la ciudadanía, más débil será el poder legislativo del pueblo y más fuerte el poder ejecutivo del gobierno. Y por esta misma razón Rousseau rechaza la posibilidad de asegurar la libertad en cualquier orden político extenso, numeroso y centralizado, como Francia. Y por esta misma razón, también, cuando los polacos le pidan asesoramiento para darse un orden político, Rousseau le recomendará que, en la medida en que sea posible, profundicen al máximo sus tendencias confederativas; pero en la medida en que pretendan organizarse como un gran Estado unitario, que se despidan de la libertad. La libertad política sólo es posible en unidades de dimensiones municipales o comunales. Como se ve, hay aquí una clara tendencia a divorciar la organización política propuesta en el *Contrato social* de la pertenencia a una nación: la soberanía política debe recaer, en lo posible, en pequeñas unidades políticas donde el pueblo pueda ejercer directamente el poder legislativo; en cambio, la Nación toda, caracterizada por la comunidad de costumbres, lengua y tradiciones, por cuanto suele atravesar a una pluralidad de pueblos, comarcas y ciudades, ha de organizarse al modo de confederación libre y voluntaria de todas estas pequeñas

unidades. Pero el tema de las ligas y confederaciones entre diversos cuerpos políticos soberanos ya corresponde al área de las relaciones exteriores.

Esta interpretación se corrobora en su escrito sobre Córcega y en la admisión de Rousseau por Esparta y por su patria, Ginebra, que son repúblicas soberanas y, sin embargo, pertenecen a una *nación* más amplia (la griega y la suiza, respectivamente), a la que se vinculan por lazos confederativos. Rousseau señala al final del *Contrato* (y ya lo había hecho en nota al pie en el capítulo 15 del Libro III) que no ha podido explayarse sobre el tema de las relaciones exteriores del cuerpo político legítimamente constituido, donde pensaba tratar el tema de las ligas y confederaciones.

## 7. **Excuso sobre Rousseau y el totalitarismo. Refutación de la interpretación de Talmon**

Con lo dicho en los dos puntos anteriores bastaría para descartar toda vinculación entre la idea roussoniana de orden político y el totalitarismo. En efecto, si el modelo político de Rousseau es incompatible con el Estado, entonces es incompatible también con su tipo más exacerbado que es el Estado totalitario. Y con mucha más razón es incompatible con los totalitarismos nacionalistas, pues vimos que Rousseau desacopla la idea de Nación de la del cuerpo político. Sin embargo, es preciso refutar aquí una difundida interpretación popularizada en el siglo XX, interpretación que postula, precisamente, una conexión entre la doctrina de la Voluntad General y el totalitarismo del siglo XX, especialmente el bolchevique. En efecto, esa es la interpretación, diametralmente opuesta a la que he presentado, que ofrece Talmon en un inexplicablemente afamado libro de 1952, *Los orígenes de la democracia totalitaria*.<sup>54</sup>

Talmon comienza trazando una fuerte distinción entre “democracia liberal” y “democracia totalitaria”. La primera es lo que nosotros hemos llamado Estado Demo-representativo, es decir, una forma de gobierno *del Estado*, esto es, una

forma de gobierno que presupone la existencia de un aparato burocrático, policial, militar y jurídico en sentido moderno, pero fundado en la representación electoral y garante de ciertos derechos individuales. En cambio, la “democracia totalitaria” equivale a lo que nosotros hemos llamado Estado Popular Total, cuyos orígenes Talmon atribuye a Rousseau, aunque también presuponga una forma estatal de organización. Según Talmon, esta “democracia totalitaria” postula siempre alguna concepción perfeccionista –es decir, dogmática– de la sociedad, que impide el pluralismo y se funda en el protagonismo permanente de las masas, lideradas inexorablemente por alguna personalidad carismática que no sería otro que “el Legislador” teorizado por Rousseau en el capítulo 7 del Libro II del *Contrato social*. Pero tanto el Estado Demo-representativo (la “democracia liberal” de Talmon) como el Estado Popular Total (la “democracia totalitaria” de Talmon) son ya formas de Estado, y por lo tanto, caen bajo la crítica y el rechazo que Rousseau efectúa en general contra esa forma de organización socio-política característica de la Modernidad.

Sin embargo, Talmon no quiere ver en la propuesta roussoniana una forma de organización política no estatal, o sea, alternativa al Estado, sino el discurso legitimador del futuro totalitarismo bolchevique de Estado. Las constantes e insistentes advertencias roussonianas contra las grandes unidades territoriales y poblacionales, contra el desarrollo técnico y tecnológico, contra cualquier forma de representación política (no sólo electoral), contra la personalización del gobierno, contra la burocracia, contra las finanzas públicas, etc. etc., de un plumazo y sin consideración alguna son dejadas de lado en su presentación del pensamiento socio-político de Rousseau. Analicemos la argumentación de Talmon, y veremos que es fácilmente refutable.

Lo que aquí me interesa es ver si la doctrina roussoniana de la Voluntad General puede derivar en el totalitarismo. Talmon se extiende en consideraciones de psicoanálisis silvestre, atribuyendo autoritarismo a las personalidades paranoicas como las de Rousseau, Mably, Robespierre, Saint-Just o Babeuf; pero esas apreciaciones pueden ser acá dejadas totalmente de lado porque, aunque fueran ciertas, como argumento no serían más que una falacia *ad personam*: no es lógicamente lícito rechazar una tesis en base a los rasgos de personalidad de quien la defiende.

En verdad, el único argumento real, subyacente a lo largo de todo el libro de Talmon, podría traducirse en el siguiente silogismo:

#### Argumento de Talmon

- *Premisa mayor*: La libertad es incompatible con cualquier concepción política que propenda a una armonía absoluta de la sociedad.
- *Premisa menor*: La doctrina roussoniana de la Voluntad General es una concepción política que propende a una armonía absoluta de la sociedad

- *Conclusión:* La doctrina roussoniana de la Voluntad General es incompatible con la libertad.

Si las premisas de ese silogismo fueran ciertas, el argumento de Talmon contra Rousseau sería impecable, pero el caso es que las premisas distan mucho de ser ciertas, y ni siquiera razonables. Estimo que hay al menos dos puntos discutibles, uno por cada premisa:

1. ¿Es efectivamente incompatible la libertad con cualquier concepción política que postule una armonía social absoluta?
2. ¿Postula la doctrina de la Voluntad General una armonía social absoluta?

En cuanto al primer punto, se trata de una tesis general de Talmon que apunta mucho más allá de las ideas específicas de Rousseau. Hay en esa tesis dos giros que ameritarían alguna precisión: “libertad” y “armonía social absoluta”. Talmon no define en ninguna parte el empleo que hace del término “libertad”, pero parece más o menos claro que la piensa en el sentido de lo que Constant llamó “libertad de los modernos”. Pero respecto del giro “armonía social absoluta”, el asunto no resulta tan claro.

Se me ocurre que Talmon puede estar pensando en dos cosas. Si lo que pretende afirmar es que “armonía social absoluta” es (o equivale a) uniformidad, que “libertad” es (o equivale a) diversidad, y que uniformidad y diversidad son incompatibles, esto sería cierto por definición, pues se trataría de una mera tautología, y por lo tanto, de una obvia trivialidad. Esa afirmación no sería más que un juego de sinónimos y antónimos que nada dicen sobre el mundo. Pero, en otra interpretación, si lo que Talmon pretende simplemente decir es que hay *poca probabilidad* (o sea, que es poco factible) una sociedad sin conflictos entre individuos igualmente libres y diferentes, su tesis debería ser atenuada, pues ya no se trataría de una imposibilidad lógica, sino de una simple improbabilidad fáctica. Ahora bien, si esta segunda interpretación de la tesis de Talmon fuera lo que efectivamente él quiere afirmar, uno podría objetarle varias cosas.

¿Acaso no es posible pensar la ausencia de conflicto entre individuos libres como un horizonte en el tiempo histórico, horizonte cuya búsqueda no tiene por qué hacerse por vías autoritarias o violentas, ni tampoco tiene por qué alcanzarse de hecho? ¿No es posible postular el ideal de una sociedad de individuos libres sin conflictos como una idea regulativa, o como presupuesto pragmático

Pero además, por otro lado, la idea de armonía social no tiene por qué ser entendida necesariamente como ausencia total de conflictos, sino que podría ser entendida como una sociedad donde los conflictos entre hombres libres e iguales buscan ser resueltos por medio de la argumentación (lo que Habermas denomina “acción comunicativa”) y no por amenazas o contraprestaciones (lo que Habermas denomina “acción estratégica”).

Pasemos ahora al segundo punto discutible en las premisas de Talmon. Se trata ahora de la tesis contenida en la premisa menor de su argumento, que se refiere al caso particular de la doctrina roussoniana de la Voluntad General. En este aspecto, Talmon pasa por alto la importante distinción que Rousseau hace entre *producción* normativa (creación de la ley, legislación) y *aplicación* normativa (aplicación y ejecución de la Ley en cada situación concreta y particular). Con la lectura más elemental del *Contrato social* se advierte que la doctrina roussoniana de la Voluntad General está enfocada centralmente en el primer ámbito, es decir, en el de la *producción de la Ley*. En lo que hace a su *aplicación* a los casos particulares, Rousseau tiene clara conciencia de la posibilidad permanente de conflictos, y por ello mismo prevé la existencia de tribunales, instituciones que carecerían de sentido si Rousseau estuviera postulando una “armonía social absoluta”, es decir, una sociedad sin ningún tipo de conflictos. Así, resulta evidente que para Rousseau, la administración de justicia, que *aplica* la Ley al caso particular, debe ejercer coacción, lo que no difiere de lo que ocurre en las “democracias liberales” que Talmon contrapone a la supuesta “democracia totalitaria” roussoniana. No se ve por qué un orden político donde los ciudadanos se dieran directamente a sí mismos sus propias leyes sería más autoritario que un orden político donde las leyes surgen de unos pocos, elegidos electoralmente, para todo el resto de la población.

Y eso no es todo. En el ámbito de *producción legislativa* que le es propio, la doctrina de la Voluntad General no sólo no atenta contra el pluralismo, según afirma Talmon, sino que lo presupone y hasta lo promueve. En efecto, el rechazo roussoniano de los partidos políticos y de las parcialidades corporativas se apoya en la necesidad de que cada individuo no se vea diluido y uniformado apriorísticamente en esas corporaciones. Sin embargo, ante el hecho consumado de la existencia efectiva de partidos y parcialidades, Rousseau postula explícitamente, no su eliminación, como sugiere Talmon a lo largo de su famoso texto, sino la conveniencia de multiplicarlos al máximo.<sup>56</sup> Es simplemente falso que la doctrina de la Voluntad General del Libro II del *Contrato social* promueva una uniformidad fáctica impuesta dogmáticamente y por la fuerza. Más bien promueve, a partir de la confrontación en asamblea popular de los diversos y

plurales puntos de vista de cada individuo, la búsqueda de un punto de acuerdo común que dé contenido a la ley igual para todos. En fin: el argumento de Talmon respecto del carácter totalitario de la doctrina de la Voluntad General debe ser rechazado porque: 1) su premisa mayor es vaga, si no falsa; y 2) su premisa menor es simplemente falsa.

Por último, aclaremos el sentido de la figura roussoniana del Legislador (capítulo 7 del Libro II del *Contrato*), que Talmon pretende maliciosamente identificar con el líder político totalitario. Si bien es verdad que Rousseau reviste a este personaje con una autoridad carismática, es totalmente desacertado ver en él un caudillo de masas totalitario, pues está expresamente privado y excluido de cualquier poder político: no es ni gobernante (poder ejecutivo) ni soberano (poder legislativo). Su función consiste simplemente en *redactar* las leyes, es decir: el Legislador es quien las inspira o propone; no posee un rol institucional, sino que es pre-institucional. En pocas palabras: el Legislador es la persona que efectúa la propuesta legislativa, pero que no ejerce ni debe ejercer ningún rol institucional: no debe mandar sobre los hombres. Los ejemplos de Rousseau son los extranjeros a quienes las ciudades griegas encomendaban la tarea de proponer leyes, y el caso de Licurgo, que para dar leyes a su ciudad renunció a su propia realeza. Nada tiene que ver este Legislador roussoniano con el temido líder revolucionario totalitario que imagina Talmon. Rousseau lo dice expresamente en el capítulo 7 del *Contrato social*:

El que redacta las leyes no tiene, pues, o no debe tener ningún derecho legislativo, y ni el pueblo mismo puede, aunque quisiera, despojarse de ese derecho intransferible, porque según el pacto fundamental, sólo la voluntad general obliga a los particulares, y no se puede nunca asegurar que una voluntad particular es conforme a la voluntad general hasta haberla sometido a los sufragios libres del pueblo; ya he dicho esto, pero no está de más repetirlo (Rousseau, 1984c: 185-186).

Y en cuanto a los caudillos, como Oliver Cromwel, que pretenden hablar en nombre del pueblo, en el capítulo 1 del Libro IV Rousseau los trata de impostores que engañan a un pueblo ya corrompido, o sea, a un pueblo que ya ha perdido su libertad. Rousseau, si hubiera vivido para conocerlos, también podría haber dicho lo mismo de Robespierre, de Saint-Just, y de cualquier líder de masas del siglo XX.

En resumen: ver en Rousseau el origen de algunas expresiones totalitarias del siglo XX es mucho más que un simple error categorial; es un desatino tan grande que, para no poner en duda la inteligencia de quienes hacen ese tipo de interpretaciones, nos hace sospechar de la buena fe de sus defensores. En

verdad, resultaría más convincente, aunque tampoco muy acertado, ver en Rousseau a un nostálgico de formas de vida comunitarias pre-capitalistas (y por ende, pre-estatales)<sup>57</sup> antes que un proto-jacobino y mucho menos un proto estalinista. No pretendo afirmar que no exista en las ideas políticas de Rousseau algún elemento autoritario. Creo que efectivamente lo hay, pero no se deriva tanto de la doctrina de la Voluntad General, como sostiene Talmon, sino de la doctrina de la “religión civil”, desarrollada al final del *Contrato social*, y de algunos aspectos comunitaristas plasmados en otras obras como *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. Pero estos elementos comunitaristas, que postulan una educación patriótica sostenedora de una comunidad de creencias y de tradiciones no son ni más ni menos autoritarios que la educación patriótica, cívica e histórica que se instrumenta en cualquier Estado Demo-representativo.

## 8. La tergiversación del lenguaje roussoniano y su recepción en la Teoría Política Predominante

Hemos visto que Rousseau representa un modelo de teoría política muy diferente de lo que hemos denominado “modelo hobbesiano”, y que por lo tanto se halla fuera de la tradición predominante de pensamiento político que se apoya en las premisas de ese modelo. Sin embargo, en la superficie de la Teoría Política Predominante, es decir, en el “sentido común político” vigente, es frecuente oír hablar de “voluntad general” en un sentido legitimador del Estado Demo-representativo. No obstante, este empleo de ese concepto roussoniano es tan inapropiado como cuando se lo refiere a alguna forma de Estado totalitario, pues, como he procurado mostrar, el modelo normativo de orden político que postula Rousseau es incompatible con cualquier forma estatal de orden social, sea ésta totalitaria o demo-representativa.

Ahora bien, como dije, es frecuente oír hablar de “voluntad general” en el contexto de las creencias políticas que apuntalan la legitimidad del Estado Demo-representativo; como si la existencia de la representación legislativa no alterara el sentido preciso del concepto roussoniano; como si la democracia fuera un concepto genérico con tres sub-especies:

1. La “democracia directa”, donde la legislación la ejerce el pueblo en persona reunido en asamblea;

57. En realidad, esta interpretación tampoco sería satisfactoria porque significaría ver en Rousseau a un pensador anacrónico; pero intenté mostrar que Rousseau es un pensador *crítico*, y como tal, moderno, aunque sea crítico de la Modernidad misma.

2. La “democracia indirecta o representativa”, donde la legislación la ejercen representantes electos por sufragio universal, y el pueblo no deliberan ni decide sino a través de esos voceros; y
3. La “democracia semi-directa”, donde el pueblo acepta o rechaza plebiscitariamente, es decir, por “sí” o por “no”, las propuestas legislativas o las políticas públicas que le proponen sus representantes o gobernantes.

Esta divulgada clasificación de tres especies de democracia, tan recurrente en los manuales de Educación Cívica, de Teoría del Estado y de Derecho Constitucional, suele también asociar el concepto de Voluntad General a los tres casos: siempre *sería* la Voluntad General la que se expresa, independientemente de que lo haga en forma directa, por representantes o por plebiscitos (masivamente por un “sí” o por un “no”). Pero según nuestro concepto de “Estado” y según nuestro análisis detallado del concepto roussoniano de Voluntad General, podemos ver que esa clasificación es inapropiada y confusa, pues hay una diferencia categorial fundamental entre el tipo 1 y los tipos 2 y 3. En efecto, el tipo 1 es incompatible con el Estado, mientras que el tipo 2 supone la existencia de esa forma de orden social moderno que llamamos Estado, y el tipo 3 es un recurso técnico aplicable a cualquier clase de orden socio-político, estatal o no, liberal o no, autocrático o no.

Es decir: sólo en la democracia directa (que yo llamo simplemente democracia) adquiere sentido propio el concepto de Voluntad General; en cambio, en la llamada democracia representativa sólo puede ser empleado de un modo retórico, tergiversado. Y la institución del plebiscito y del referéndum (democracia semi-directa) no es otra cosa que un complemento que los Estados Demorrepresentativos (y no sólo ellos) suelen incorporar como un medio a través del cual las clases dirigentes pueden transferir ocasionalmente la responsabilidad por una decisión particular a un acto electoral masivo por un sí o un no. En otras palabras: la Voluntad General roussoniana excluye toda mediación legislativa y es incompatible con un orden estatal en sentido estricto; por lo tanto sólo es aplicable a las formas directas de democracia, es decir, a la Democracia. Por el contrario, la democracia indirecta o representativa, es decir, el Estado Demorrepresentativo, aunque prevea posibilidades de decisión plebiscitaria ocasionalmente, es incompatible con la noción de Voluntad General en sentido estricto.

Sin embargo, el sentido común político vigente, discurso que constituye un elemento funcional del Estado Demorrepresentativo actual, suele hablar sin culpa ni remordimientos de la soberanía de la “voluntad general” expresada por medio de representantes del pueblo: ¿cómo se ha producido esta tergiversación que vacía de sentido al concepto roussoniano y que lo pone al servicio de la legitimidad del Estado Demorrepresentativo?

Como vimos, el modelo normativo del *Contrato social* sólo es aplicable a repúblicas de dimensiones comunales o municipales; cada una de ellas es regida por una Voluntad General soberana (legislativa) indelegable, y de ahí hacia arriba, sólo cabe la posibilidad de confederarse libre y ocasionalmente. Esas confederaciones pueden compartir una nacionalidad común (como la suiza, en tiempo de Rousseau, o la griega, en la Antigüedad), pero queda claro que eso corresponde a la esfera de las relaciones exteriores de cada república, y que, por lo tanto, Voluntad General no equivale a voluntad de la Nación. Fuera de este esquema de repúblicas con legislación ciudadana directa, confederadas por lazos de afinidad o de interés, todo otro régimen político resulta para Rousseau ilegítimo, despótico, aunque se elijan periódicamente representantes para un parlamento.

Sin embargo, ya desde los inicios de la Revolución francesa, el lenguaje roussoniano será resignificado en un sentido muy diferente, como puede apreciarse claramente en el famoso manifiesto revolucionario de Sieyès, *¿Qué es el Tercer estado?* En efecto, en ese influyente folleto ya se observa una grave distorsión del concepto de Voluntad General.

Sieyès habla indistintamente, como si fueran conceptos equivalentes, de Voluntad General, voluntad de la Nación y voluntad de la mayoría. Aunque mantenga el requisito roussoniano del contenido de la Ley igual para todos, esa transformación del concepto de Voluntad General en sinónimo de voluntad de la mayoría de la Nación ya significa un alejamiento considerable del modelo normativo de Rousseau. Pero eso no es todo. Al asimilar Voluntad General con voluntad de la Nación, Sieyès debe asumir el carácter indivisible de la Nación, y por ende, debe ceder ante el evidente hecho de que no es posible que ésta se reúna y delibere por sí misma. De este modo, Sieyès defiende la idea de "representación" legislativa, totalmente excluida en el modelo normativo de Rousseau. Y aún hay más, pues Sieyès no sólo admite y reclama una representación de la soberanía legislativa, sino que la desdobra en dos momentos: una representación extraordinaria (constituyente) que dicta una Constitución y crea los poderes ordinarios, y otra representación ordinaria (poder legislativo constituido) que sanciona las leyes comunes y designa al gobierno que ha de aplicarlas. Con esta teoría del Poder Constituyente y los poderes constituidos, combinada con la elección de "representantes" de la Nación en cada una de ambas instancias, ya estamos a años luz del modelo normativo de Rousseau, aunque se conserve el giro "Voluntad General" en un sentido retórico. Entendida como Voluntad Nacional, al modo de Sieyès (que no difiere en este punto con los jacobinos) resultó ser un concepto con gran fuerza retórica y emotiva, pero sólo asociada vagamente a la defensa del sufragio universal y a la legitimidad de una "representación" depositaria de ella.

Aunque las revoluciones norteamericana y francesa hicieran uso y abuso de la retórica democrática y aunque el principio de la “representación” política fuera defendido como un artilugio práctico de ingeniería constitucional que podía efectivizar en alguna medida el ideal de la soberanía del pueblo y su autonomía legislativa,<sup>58</sup> lo cierto es que se continuó durante mucho tiempo distinguiendo entre democracia y régimen representativo. Y si en la tercera y cuarta década del siglo XIX Alexis de Tocqueville podía hablar de “democracia” en los Estados Unidos de América, no era porque existiera en aquel país un Congreso federal con una Cámara de Representantes, sino por el fuerte sentido de igualdad que veía en su población y por la importancia que tenían los municipios en su vida política.

En realidad, fue durante la segunda mitad del siglo XIX que la palabra “democracia” se resignificó ampliando su referencia semántica. Y fue a consecuencia de la lucha por el sufragio universal; los partidos progresistas que defendían la ampliación del sufragio a todos los sectores sociales de la población se auto rotulaban, según los casos, como social-*demócratas* o liberal-*demócratas* o republicano-*demócratas* o simplemente *demócratas*. De modo que las palabras “demócrata” y “democracia” quedaron poco a poco, pero rápidamente, asociadas meramente al derecho universal de voto en el contexto del Estado Demo-representativo. Y fue así que, ya a fines del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, el término “democracia” pudo aludir ambiguamente tanto al ejercicio efectivo de la soberanía legislativa por parte del pueblo como a la ficción representativa de ese ejercicio a través de representantes electos por medio del sufragio universal (que tampoco fue tan universal en un principio, pues excluyó a las mujeres hasta bastante entrado el siglo XX). De esta manera, en la teoría de la democracia se comenzó a hablar de dos tipos de democracia: la directa y la representativa, cosa que durante siglos habría sido un sinsentido, pues en la tradición teórica occidental “democracia” y “representación” fueron siempre conceptos mutuamente excluyentes. Y fue así cómo el sentido común político de la teoría política predominante pudo hacerse de una jerga democrática legitimante del Estado Demo-representativo, jerga de prosapia ajena a la propia tradición teórica de esa forma política.

## **9. Adenda I. Los avatares de la teoría de la democracia en el siglo XX: entre el “realismo” y las “promesas incumplidas”**

Según hemos visto, el Estado Demo-representativo es producto histórico de una serie de transformaciones del tipo de orden político que denominamos

“Estado” en su sentido específico, es decir, moderno (burocracia centralizada y profesional, fuerzas represivas centralizadas y profesionales, sistema impositivo centralizado y sistema jurídico-judicial centralizado y profesional). También hemos visto que ese desarrollo histórico corre paralelo a una tradición teórica cuyas premisas son hobbesianas; sin embargo, en este capítulo he intentado mostrar que esa teoría política predominante pudo incorporar en su superficie, como parte de un “sentido común político” legítimo y funcional al Estado Demo-representativo, toda una jerga democrática distorsionada en su sentido originario. Esto repercutió, necesariamente, tanto en la Teoría de la Democracia como en la Teoría del Estado; y esa repercusión contribuyó más a la oscuridad conceptual que a la claridad.

Por esa razón he evitado el uso habitual y cotidiano del término “democracia”. Ese uso habitual, es decir, propio del sentido común político dominante, no hace justicia al sentido etimológico y filosófico del término. Al tipo de régimen político que cotidianamente se denomina “democracia” lo hemos llamado “demo-representativo”, y hemos constatado que tales regímenes se basan en un funcionamiento sistémico del poder político, donde el poder comunicativo, si es que tiene alguna cabida, es muy escaso y limitado. Para nosotros es claro que entre un orden político donde los involucrados se dan normas a sí mismos por medio de un procedimiento simétrico de intercambio discursivo y un orden donde se limitan a elegir quiénes les darán las normas existe un profunda diferencia cualitativa. No obstante la re-semantización, históricamente reciente, del término “democracia” como un concepto genérico que abarcaría una especie directa y otra especie indirecta, ha llevado a la teoría política contemporánea, y particularmente a la teoría de la democracia, a referirse a los regímenes demo-representativos como “democracias”. Inevitablemente, esto debía producir planteos y respuestas teóricas aporéticos y paradójicos.

Los teóricos de la política se preguntaron: ¿es verdaderamente democrática la “democracia”? Y en las primeras décadas del siglo XX, la sociología política comenzó a señalar el carácter inevitablemente elitista de la “democracia” (refiriéndose evidentemente con esa palabra a los regímenes demo-representativos, pues de otro modo, la pregunta no tendría sentido). En efecto, las obras de Robert Michels, de Gaetano Mosca y de Wilfredo Pareto mostraron, respectivamente, que en toda organización de masas hay una tendencia inevitable a la conformación de una oligarquía dirigente que se perpetúa en la conducción, que todo elenco gobernante tiende a conformar en su seno intereses, sentimientos y pautas de comportamiento de “clase”, y que en la democracia (léase aquí “regímenes demo-representativos”), en todo caso, en vez de eludir el elitismo gubernativo, lo que se produce es una escisión de la élite gobernante y una rotación o circulación entre las diversas partes de esa élite. Esas son, en resumidas cuentas,

las tesis conocidas como “ley de hierro de las oligarquías” (Michels), “teoría de la clase gobernante” (Mosca) y “teoría de la circulación de las élites” (Pareto). En realidad, todos estos aportes no hacen más que confirmar empíricamente la distancia insalvable que existe entre la Democracia en serio y los régimenes demo-representativos.

Frente a toda la crudeza de esas evidencias que ponían al descubierto el tono elitista de las democracias representativas, el ingenio de los defensores del sistema demo-representativo debió aguzarse teóricamente, y surgieron así las llamadas “teorías realistas” de la democracia, con el propósito explícito de mostrar que, no obstante su carácter inevitablemente elitista, los régimenes demo-representativos siguen siendo esencialmente “democracias”.<sup>59</sup> Tal vez, las obras teóricas de Joseph Schumpeter y de Karl Popper sean las versiones más interesantes en este sentido. En efecto, Schumpeter –en *Capitalismo, socialismo, democracia* (1942)– intenta una justificación del carácter democrático de los régimenes demo-representativos a partir de una analogía con el funcionamiento de la economía de mercado: los ciudadanos son como consumidores que eligen libremente entre distintas ofertas políticas encarnadas en los partidos políticos (que son presentados como “empresas” políticas que compiten por el favor del elector); así como en el mercado rige soberanamente la elección del consumidor, en la democracia representativa rige soberanamente la elección del ciudadano. Por su parte, Popper –en *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945)– encara también una argumentación por analogía, pero tomando como referencia comparativa ya no a la economía de mercado, sino a la epistemología. Así como, según Popper, la ciencia avanza descartando hipótesis y teorías falsas, acercándose al conocimiento objetivo por vía negativa (la falsación permanente de creencias hipotéticas), de igual manera, la voluntad del pueblo tiende a realizarse de manera indirecta, descartando los gobiernos indeseables. En otras palabras: si bien el pueblo no puede gobernarse por sí mismo, sí puede, mediante el régimen demo-representativo, deshacerse de los gobiernos que se hayan mostrado contrarios a su voluntad, y ahí radicaría, según Popper, la democracia de los régimenes representativos.

Sin embargo, ese tipo de esfuerzos teóricos “realistas” no pusieron fin a las aporías e incongruencias derivadas de la inclusión de los régimenes demo-representativos dentro de un concepto genérico de “democracia”. En un afamado ensayo titulado *El futuro de la democracia* (1984), Norberto Bobbio ha

59. Hay que tener presente que en el contexto histórico político en que irrumpieron las obras de Mosca, Pareto y Michels, resultaba muy fácil recurrir a ellas para descalificar a las “democracias liberales” (régimenes demo-representativos) para justificar formas más autoritarias de Estado. En este sentido, es justo reconocer que las teorías realistas que aparecieron para defender al Estado demo-representativo constituyeron una buena herramienta en la lucha contra los totalitarismos del siglo XX.

presentado un inventario de “promesas incumplidas de la democracia”, pero lo cierto es que esas tales “promesas incumplidas” no pueden achacarse a la Democracia, sino al Estado demo-representativo. El ideal democrático, dice Bobbio, prometía la no existencia de cuerpos intermedios entre el individuo-ciudadano y el orden político, la subordinación de los intereses sectoriales al “interés común”, la desaparición de las élites, la transparencia del poder y la desaparición de los “poderes invisibles”, la conformación de una ciudadanía informada, instruida y consciente; y ninguna de estas “promesas”, según Bobbio, han sido cumplidas por la democracia. Ahora bien, la culpa que Bobbio achaca a la democracia debería dirigirse contra el Estado demo-representativo: lo que él llama “promesas incumplidas de la democracia” no son otra cosa que patologías propias de la forma política estatal, aunque adopte ésta una variedad de tipo demo-representativo; y la confusión bobbiana entre esas patologías del Estado y un supuesto incumplimiento de la Democracia sólo puede deberse a la confusión generada a partir de la re-semantización del término “democracia” como un género de dos especies. Pero lo cierto es que el Estado demo-representativo, precisamente por ser una forma de Estado, está estructuralmente incapacitado para realizar los sueños del ideal democrático; no es la Democracia la que ha incumplido sus promesas, sino el Estado demo-representativo, pues al adoptar un discurso que le era ajeno se vistió con ropas que no le ajustaban.

## 10. Adenda II: Los avatares de la teoría de la democracia en el siglo XX: la democracia deliberativa

Según hemos visto, la profunda brecha que separaba la realidad de los régimes demo-representativos y el concepto de democracia se hizo más que evidente; sin embargo, los teóricos de la democracia siguieron empeñados en el uso de la misma palabra para referirse a dos cosas tan distintas.<sup>60</sup> Pero al hacerse consciente la brecha entre los régimes demo-representativos y la democracia, la misma ideología democrática con que aquellos se revisten sirvió para llevar a cabo una crítica inmanente de tales régimes. Surgieron así nuevas tendencias críticas y comprometidas, abocadas a un nuevo problema, tanto teórico como práctico: ¿cuánta democracia es posible? Claro que todas las respuestas dadas a esta cuestión, no obstante lo ricas e interesantes que puedan ser, quedaron presas del prejuicio estatalista; es decir, no pudieron pensar la Democracia

60. Una excepción a esto fue la propuesta de Robert Dahl de usar la palabra “poliarquía” para referirse a la realidad empírica de los régimes demo-representativos, y reservar el término “democracia” para el ideal del autogobierno popular. Lamentablemente, ni el propio Dahl ha permanecido enteramente fiel a su propia propuesta terminológica.

independientemente de la forma Estado. Conceptos y propuestas como “democracia participativa”, “democracia posible”, “democracia fuerte”, “democracia radical”, “democracia deliberativa”, no son conceptos equivalentes y responden a diferencias que no siempre son de matices. Sin embargo, todas estas tendencias comparten el afán por hallar caminos que profundicen la democraticidad de los actuales regímenes demo-representativos, y atenúen o eliminen sus patologías elitistas. En esta línea, se ubican autores de procedencias intelectuales tan diversas como Bachrach, Macpherson, Strasser, Barber, Cortina, Habermas y Nino. A estos dos últimos les dedicaremos algunos párrafos, por las siguientes razones: 1) ambos parten de un concepto deliberativo de democracia, concepto que, tomado seriamente, sería perfectamente fiel al ideal roussoniano y clásico de autonomía ciudadana y autolegalización; 2) pero las construcciones teóricas de ambos autores fracasan (especialmente la de Nino) por permanecer presas de ciertas categorías estatalistas que limitan la comprensión de la democracia al “adentro” o al “afuera” de un esquema conceptual binario (específicamente: Estado/sociedad civil, o bien: sistema político/entorno).

En *Facticidad y validez*, Jürgen Habermas (1998 [1992]) aplica su teoría del discurso y de la racionalidad comunicativa al derecho y al Estado demo-representativo. En ese libro, el autor alemán anticipa desde el prefacio que combinará la “perspectiva del observador” y la del “participante” para *explicar y comprender* la dialéctica entre facticidad (positividad) y validez (legitimidad) de lo que nosotros hemos llamado Estado demo-representativo (y que él llama “moderno Estado de Derecho”); y la combinación de ambas perspectivas le permitirá, no sólo *explicar y comprender* esa forma de Estado, sino también *criticar* las patologías que le son inherentes.

El presupuesto habermasiano de base es que en un mundo desacralizado como el actual, ni el Estado ni el derecho pueden fundar su legitimidad o validez en instancias metafísicas, religiosas o místicas; el único fundamento posible es la autonomía de los ciudadanos, expresada en su propia participación en la producción de las normas que reglarán su conducta. De este modo, la contracara necesaria al proceso de positivización del derecho es la democracia, entendida como procedimiento de creación de normas por parte de los mismos sujetos a esas normas, en condiciones simétricas de posibilidades argumentativas y en procura de un entendimiento consensuado. En resumen: en las sociedades desacralizadas modernas, el derecho sólo puede fundar su legitimidad en una racionalidad dialógica y argumentativa.

De esta manera, en estas sociedades posmetafísicas, el derecho puede ser visto como un medio de integración social tan problemático como necesario. Según Habermas, por un lado, el derecho busca reflejar pautas éticas y morales, intereses comunes y objetivos políticos comunes generados desde un “mundo de la

vida" compartido donde circulan razones legítimantes. Esas razones legítimantes surgidas del "mundo de vida" compartido por los ciudadanos se canalizan políticamente por medio de las instituciones demo-electorales para volverse derecho. Pero, por otro lado, estas modernas sociedades también han generado sistemas autorregulados sistémicamente, a partir de la lógica del comportamiento estratégico, es decir, de la acción instrumental orientada al éxito. Estos sistemas autorreferenciales, que son el mercado y la política profesional (sistema económico y sistema político), también ejercen presión sobre el derecho y le contrabandejan intereses ajenos a la lógica comunicativa del mundo de vida compartido. Así, Habermas presenta al derecho moderno como una región de tensión entre las pautas éticas, morales y políticas de una sociedad civil que emerge del mundo de vida compartido, por un lado, y los intereses sectoriales de los sistemas autorregulados de la economía y la política,<sup>61</sup> por el otro. De esta manera, explica Habermas las patologías sociales del moderno Estado de Derecho (o sea, del Estado demo-representativo) como tensiones producidas por dos flujos opuestos de poder: al poder comunicativo que emerge desde la sociedad civil (opinión pública/mundo de la vida) se le opone una contra-circulación de poder que viene de los sistemas autorregulados del mercado y la política profesional.

Frente a este diagnóstico de la situación, Habermas sólo ofrece una tibia, aunque no deseable, vía de acción política. Deposita su confianza en la acción espontánea de la sociedad civil (entendida como esfera social de la solidaridad) y en la fuerza de la opinión pública autónomamente formada. Pero esta confianza en la sociedad civil no debe ser entendida como la posibilidad de una democratización radical fundada en el entendimiento directo entre interlocutores, sino como una influencia indirecta sobre el aparato burocrático estatal. En realidad, Habermas limita su optimismo respecto de la fuerza transformadora de las asociaciones libres de la sociedad civil, las que sólo pueden actuar "domesticando" o "asediando" al sistema político, es decir, teniéndolo a raya al modo de una fortaleza sitiada. Su programa para la construcción de una democracia deliberativa se queda en esto: esperar que de la sociedad civil misma surjan movimientos sociales y asociaciones libres que generen demandas sobre el sistema político a fin de controlar el funcionamiento autorreferencial, autista, de éste. Cree Habermas que este tipo de agrupaciones y movimientos pueden orientar al actual Estado demo-representativo hacia un funcionamiento democráticamente adecuado, "correcto" (al menos, de tanto en tanto), donde el poder generado comunicativamente en la sociedad civil se imponga al contrapoder ilegítimo generado desde los sistemas autonomizados de la economía capitalista y la política profesional.

A fin de cuentas, parece tener razón Adela Cortina cuando dice que el enfoque habermasiano no comporta verdaderamente un programa de democracia radical. Pero esto no significa que de las premisas de su filosofía no puedan derivarse conclusiones más radicalizadas que las que él mismo se atreve a sacar. En efecto, Habermas no ofrece ningún tipo de ingeniería democrática para avanzar hacia un orden político auténticamente deliberativo, es decir, hacia una democracia en el sentido deliberativo y comunicativo en que él mismo la entiende. Deja, en cambio, librado a la contingencia de una sociedad civil responsable, comprometida, informada y floreciente de asociaciones libres, el peso y la responsabilidad de autodefenderse ante el poder ilegítimo descendente de los sistemas económico y político.

Carlos Nino (1997), quien parece compartir el mismo concepto deliberativo de democracia, ensaya, por su parte, en *La constitución de la democracia deliberativa* el diseño de una ingeniería constitucional orientada a profundizar los aspectos deliberativos del régimen demo-representativo.<sup>62</sup>

Nino también acepta con resignación la representación política como una necesidad ineludible. A pesar de que su idea deliberativa de democracia le permitiría sacar conclusiones más radicales contra el Estado, tampoco él se arriesga a pensar la democracia fuera de los rígidos moldes de la representación estatalista. Es como si después de dar una precisa caracterización de “caballo”, uno quisiera aplicarla a los gatos. Si debiéramos ser honestos y consecuentes con los conceptos asentados, cualquiera podría ver que la representación política es contraria al prerequisito de simetría entre los interlocutores afectados por las medidas a tomar; ergo: es un recurso ajeno a la democracia tal como la entendemos aquí, y tal como deberían entenderla también Nino y Habermas según sus propias premisas discursivo-deliberativas.

Habermas parece consciente de ello, y por eso apuesta a la actividad comprometida de la sociedad civil para tener siempre asediado con sus demandas al sistema político. Pero Nino, por el contrario, apuesta a una ingeniería política estatalista al mero efecto de mejorar el funcionamiento de las instituciones representativas (es decir: su ingeniería política no es otra cosa que la tradicional ingeniería constitucional). Ocurre que Nino concibe a los debates entre los representantes electos como continuación del debate entre el público elector. Pero uno, sin ironía alguna, podría preguntarle con todo derecho: ¿cuáles debates?

El objetivo de Nino parece ser el mismo que el de Habermas, sólo que la confianza que éste ponía en las asociaciones libres de la sociedad civil, el au-

62. En efecto, aunque el propio Nino alega ubicarse en un punto intermedio entre Rawls y Habermas, sus concepciones, en general, son muy similares a las del último. La diferencia que Nino apunta entre él y su colega alemán se debe, seguramente, a la escasa lectura que pudo hacer de su obra; pero no es este el punto que me interesa resaltar.

tor argentino la deposita nuevamente en la ingeniería constitucional (¿vicio de jurista tal vez?). En efecto, todo el capítulo 6 de su libro *La constitución de la democracia deliberativa* está dedicado a “La implementación de la democracia deliberativa”. Pero al leerlo, uno no encuentra allí un programa de democracia radical y deliberativa en sentido estricto, sino una serie de sanos consejos constitucionales para mejorar la dinámica del régimen representativo: formas semi-directas de participación (plebiscito, referéndum, iniciativa popular, *recall*), la defensa del voto obligatorio y otras estrategias para forzar y propiciar la participación ciudadana en el régimen representativo, defensa del parlamentarismo o atenuación del presidencialismo, acceso a los medios de comunicación masivos, reforma del federalismo político, reforma de los sistemas electorales. Y todas estas propuestas de Nino caen siempre en un tibio eclecticismo de posturas mixtas.<sup>63</sup>

Habermas entiende al Estado y a la política profesional como un sistema autonomizado y autorreferencial (igual que la economía capitalista de mercado) que se presenta como un hecho irreversible de las sociedades modernas. Por eso es que la única posibilidad que vislumbra es la apuesta a la proliferación espontánea de asociaciones libres en la sociedad civil, generadoras de poder comunicativo; éstas pueden “asediuar” a esos sistemas autonomizados, manteniéndolos a raya, abriendo en ellos algún tipo de permeabilidad a favor de las pautas normativas surgidas de un mundo de vida compartido. En cambio, Nino no parte de una teoría general de la sociedad y el Estado contemporáneo. Parece concebir al Estado de manera más tradicional: como un mecanismo a diseñar según criterios voluntaristas. Y es en este orden de cosas que pretende delinear una ingeniería constitucional que mejore su funcionamiento (lo que en Nino parece equivaler a *moralizarlo*). Es decir, mientras Habermas busca domesticar a la burocracia política estatal desde afuera, o sea, desde el asedio de la sociedad civil, Nino pretende reformar el aparato representativo desde dentro, a través de instituciones representativas “mejoradas”. O dicho de otro modo más gráfico: mientras Habermas parece mantenerse demasiado lejos del lobo, Nino parece meterse dentro de su propia boca, y así se enreda en las aporías de la representación que ya Rousseau denunciaba con firmeza. Habermas apuesta al entorno del sistema político; Nino apuesta a un rediseño del sistema político.

No pretendo desechar ni subestimar las propuestas de ingeniería constitucional de Nino. Pero es importante no confundir la mejora del funcionamiento del Estado demo-representativo con el concepto de democracia deliberativa. Para cualquier defensor razonable de la autonomía individual y política debería ser claro que el Estado demo-representativo es preferible cualquier otra forma de

63. Él mismo ubica su teoría de la democracia como un modelo mixto entre las posturas elitistas-competitivas y las posturas radicales-dialógicas (comunicativas o discursivas).

Estado más autoritaria, y además que siempre es preferible un régimen representativo eficiente que uno ineficiente. Pero otra cosa bien diferente es preguntarse por la posibilidad efectiva de la democracia: ¿en qué ámbitos y cómo se puede avanzar hacia su implementación?

Desde ya dejemos sentado que *el concepto* de democracia deliberativa es perfectamente fiel al sentido originario de democracia, es decir, de auto legislación. Además tiene el mérito adicional de evitar los supuestos organicistas y esclavistas de la democracia griega antigua, así como los resabios metafísicos que pudiera tener la moderna doctrina roussoniana de la Voluntad General (que, como vimos, ha llevado a más de un malentendido). *El concepto* de democracia deliberativa alude a un orden procedural donde los ciudadanos discuten y deciden en condiciones simétricas acerca de a qué normas deberán sujetarse ellos mismos, también en condiciones simétricas. Según esto, entonces, la democracia *no se encuentra en un mismo plano conceptual* que cualquier otra forma de orden socio-político. Y por ende, parece haber una profunda diferencia categorial (es decir, *conceptual*) entre la democracia y cualquier forma de orden socio-político estatalista: mientras cualquier otra forma de orden socio-político, incluida cualquier forma de Estado, presupone la distinción entre gobernantes y gobernados (y, consecuentemente, un régimen institucional asimétrico de premios y/o castigos), la democracia es la única donde esa dicotomía busca ser anulada; es decir, es la única que supone una identidad real entre quienes mandan y quienes obedecen, y consecuentemente, un orden procedural argumentativo donde los involucrados puedan auto obligarse intersubjetivamente a partir de razones. Obsérvese que estamos en un plano estrictamente conceptual. La cuestión de si esto es posible o no (o cuánto de esto es posible) implica primero tener claro de qué hablamos cuando hablamos de democracia. Nótese también que no se está equiparando necesariamente democracia con gobierno de las mayorías; la regla de la mayoría no es otra cosa que un recurso práctico para poner fin a los debates cuando, después de un tiempo razonable no se ha alcanzado un consenso general.

Si se concibe a la democracia tal como acabamos de hacerlo, es claro que el intercambio argumentativo debería ser la técnica de influencia política determinante en la toma de decisiones colectivas. *Es decir: el régimen de poder propio de una democracia ha de ser necesariamente del tipo discursivo (o comunicativo), nunca sistémico.* En este sentido, la democracia, tal como la entendemos aquí, implica: 1) la simetría entre los interlocutores como precondition del proceso argumentativo; y 2) la deliberación y el consenso como medio para la toma de decisiones.

Ahora bien, si es cierto que el Estado demo-representativo, al menos para cualquier amante de la libertad, es moralmente preferible a cualquier otra forma

de Estado más autoritaria, no es menos cierto que su régimen de poder, como vimos, es típicamente sistémico. Por ello, cualquier programa de construcción de una democracia deliberativa, es decir, de conformación de espacios reales de interacción comunicativa, no puede ser lo mismo que simplemente mejorar el régimen representativo (como pretende Nino) o asediarlo (como aconseja Habermas), sino, más bien, superarlo abriendo espacios socio-políticos donde la simetría y la discusión entre los participantes sean reales y efectivas. Y pensar una ingeniería política de la democracia en estos términos implicaría no limitarse a la alternativa entre un “adentro” y un “afuera” del Estado o del sistema político. En efecto, de los análisis efectuados hasta aquí, podemos concluir que la ingeniería constitucional tradicional (propia de la Teoría Política Predominante) apunta al “adentro” del Estado, es decir, a su diseño jurídico-institucional, mientras la ingeniería política de Rousseau apuntaba al “afuera”, es decir, a la sociedad, a fomentar su unidad y orden promoviendo una comunidad de creencias (religión civil o idiosincrasia nacional). Esta alternativa entre diseño jurídico-burocrático del Estado o fomento de la unidad idiosincrásica de la sociedad pareció repetirse en una reciente polémica dentro del mundo anglosajón entre liberales y republicanos.

Con el breve análisis que hicimos de las concepciones deliberativas de Habermas y Nino, vimos que aunque pretenden superar esos enfoques tradicionales, sin embargo, al pasar al plano de su implementación terminan decepcionando, frustrando o traicionando las expectativas que tales concepciones despiertan. Ocurre que tanto Habermas como Nino parecen seguir presos de algunos preconceptos de la Teoría Política Predominante, pues no pueden liberarse de la falsa alternativa entre un “adentro” y un “afuera” del “sistema político”. En efecto, mientras Nino apuesta a un diseño adecuado del sistema político, Habermas apuesta al poder comunicativo que pueda generarse desde una sociedad civil bien informada y comprometida (y especialmente al asedio que puedan realizar sobre la opinión pública y el sistema político los nuevos movimientos sociales que mantienen despierta y activa a la sociedad civil).

Pero un programa de implementación de la democracia deliberativa debería escapar a la alternativa del adentro o el afuera del sistema político. Quiero decir: *el concepto deliberativo de democracia debe trazar un corte transversal a la línea divisoria entre Estado y Nación o entre Sistema Político y Sociedad Civil, buscando a ambos lados de esa línea los ámbitos donde la deliberación pública efectivamente pueda realizarse bajo las condiciones comunicativas adecuadas.* En el ámbito del sistema político es estéril buscar la deliberación en instancias representativas, pues la representación ya viola el requisito de simetría entre todos los interlocutores afectados; pero no todos los niveles del sistema político están condenados a un funcionamiento sobre bases representativas: los

pequeños municipios o comunas podrían organizarse sobre bases deliberativas radicales y directas. A su vez y por otro lado, no todos los movimientos y asociaciones generados desde la sociedad civil pueden verse como agentes de poder comunicativo (v. gr. el Ku Klux Klan), ni siquiera todos los que defienden exteriormente posiciones humanitarias o igualitarias necesariamente practican en su seno la deliberación. Un programa de implementación de la democracia deliberativa debería distinguir cuáles de estos movimientos y organizaciones sociales son efectivamente acordes, tanto por sus intereses como por sus propias prácticas internas, con la democracia deliberativa. Las asociaciones cooperativas y el movimiento cooperativo podrían ser el pilar fundamental desde el cual conformar espacios de deliberación reales en el seno de la sociedad civil. En otros términos, la democracia no puede estar centrada ni en el sistema político ni en la sociedad civil, sino que se presenta como un corte transversal entre el “adentro” y el “afuera” del Estado o del sistema político: se la puede hallar, si es que se la halla, en ciertos enclaves del sistema político y de la sociedad civil, como son (o pueden ser) algunas formas de organización comunal y en algunas formas de asociación cooperativas.

*Un programa de implementación de la democracia deliberativa, en líneas generales, debería consistir en una disminución del poder sistémico en favor de un incremento del poder comunicativo. Esto sólo puede lograrse desmantelando (gradualmente o no, no importa ahora) la lógica sistémica del Estado y de las corporaciones económicas capitalistas. Y esto sólo puede lograrse comunaliizando al Estado y cooperativizando a las comunas.*

Pero notablemente, la democracia entendida así, es decir, seriamente como democracia deliberativa, se acerca mucho a la teoría política del anarquismo, o sea, al pensamiento político anti-Estado y anti-autoritario.

## V. ANARQUISMO: SUS TESIS PRINCIPALES

### 1. De “libertad, igualdad y fraternidad” a “ni dios, ni patrón, ni Estado”

La Revolución francesa proclamó los principios de Libertad, Igualdad y Fraternidad para toda la humanidad, pero estos ideales plasmados en los documentos revolucionarios no dejaron de ser, incluso hoy día, más que bellos sueños. Como el socialismo en general, el anarquismo intenta tomar en serio esos principios.

Como en cualquier otra tendencia o expresión socio-política, dentro del anarquismo podemos diferenciar analíticamente dos componentes: la *idea* anarquista y el *movimiento* anarquista. Específica y diferenciadamente *como idea*, aunque con el notable precedente de William Godwin (1971 [1793]),<sup>64</sup> el anarquismo tiene su partida de nacimiento oficial en Pierre Joseph Proudhon, especialmente en su libro de 1840, *¿Qué es la propiedad?*, y otras obras posteriores como *Sistema de las contradicciones económicas* (1846), *Idea general de la Revolución en el siglo XIX* (1851), *La justicia en la Revolución y en la Iglesia* (1858), *El principio federativo* (1863), *La capacidad política de la clase obrera* (1865, póstumo). Y el desarrollo teórico de la idea –signado por una visible radicalización conceptual– se continuó en el pensamiento de Mijail Bakunin, Piotr Kropotkin, Errico Malatesta y otros. Pero *como movimiento* –es decir, más allá de las puras ideas y como corriente activa en el plano de los acontecimientos políticos y sociales– el anarquismo apareció en el seno de la Primera Internacional en la figura de Mijail Bakunin, quien representaba y lideraba las tendencias radicales anti-autoritarias opuestas a las concepciones politizantes y centralizadoras de Karl Marx y Friedrich Engels. La separación definitiva entre marxistas y anarquistas se selló en el Congreso de la Haya de 1872. Este *movimiento* iniciado por Bakunin –del mismo modo que la *idea* iniciada por

Proudhon – también fue continuado por activistas revolucionarios como Kropotkin, Malatesta y otros en todas partes del mundo.

Tal vez pueda objetarse esta distinción entre “idea” y “movimiento”, ya que al tratarse de una idea de contenido revolucionario, el pensamiento y la práctica nunca pueden separarse tajantemente. Eso puede ser correcto, pero “práctica” y “movimiento” no son términos necesariamente equivalentes: Proudhon mismo, el padre de la “idea”, fue un activo revolucionario, pero no puede decirse que en su tiempo existiera propiamente un “movimiento” anarquista. Creo que la distinción es útil y clara: la “idea” anarquista (la anarquía) puede concebirse sin el “movimiento” anarquista (el anarquismo), pero el “movimiento” no puede comprenderse sin la “idea”. Los propios anarquistas siempre supusieron esta diferencia. Y apoyándome en esta diferencia, en lo que sigue de este capítulo, me centraré precisamente en la “idea” anarquista, dejando de lado los avatares históricos y políticos del “movimiento”. En este sentido, veremos panorámicamente las transformaciones del ideal anarquista centrándonos en sus principales pensadores, sin olvidar que también fueron hombres volcados a la acción: Pierre J. Proudhon, Mijail Bakunin, Piotr Kropotkin y Errico Malatesta.

Daniel Guérin (1970) señala cuatro rasgos distintivos del anarquismo: 1) la rebeldía visceral; 2) el horror al Estado; 3) el rechazo a la democracia burguesa (es decir, al Estado demo-representativo); y 4) el rechazo al socialismo de Estado, sea en su versión leninista o en su versión social-demócrata. Pero se ve fácilmente que los últimos tres rasgos se reducen a uno solo: el rechazo a toda forma de Estado; y los cuatro se podrían reducir también a un solo principio más genérico: el rechazo a toda forma de dominio del hombre sobre el hombre.

El anarquismo se comprende a sí mismo como socialismo libertario, es decir, anti-autoritario, es decir, anti-estatalista. El monopolio estatal de los medios de producción le parece tan despótico o más que el monopolio que ejercen los capitalistas privados. Pero el anarquismo no sólo desconfía del Estado como gestor del orden social, sino también del Estado como instrumento revolucionario. Para los anarquistas, el Estado no es un mero epifenómeno del modo en que está estructurada la producción y la vida económica, sino que es un mal en sí mismo, cómplice de la explotación económica, pero con intereses también propios. Y esto vale también para la Iglesia. El capitalista, el burócrata gobernante y el sacerdote representan para el anarquismo tres tipos de opresión independientes pero articulados entre sí.

En tanto vertiente del socialismo, el anarquismo persigue la abolición de las relaciones laborales capitalistas y de las diferencias de clase. Pero se diferencia a la vez de las vertientes socialistas que confían en el Estado como regulador de la producción y de las vertientes que lo ven como un instrumento revolucionario que puede conducir ulteriormente a su propia extinción (marxismo). Para el

anarquismo, esas formas de socialismo son autoritarias y contradictorias; constituyen formas falsas de socialismo porque el Estado es la negación de la sociedad, es la imposición coactiva de un falso orden, es decir, de un orden aparente. Para el anarquismo, el auténtico orden ha de resultar de la organización espontánea de la sociedad sobre bases libres y consensuadas. Ni propiedad capitalista, ni propiedad estatal; ni autoridad del patrón, ni autoridad del gobernante: sólo formas organizativas autogestionarias y confederativas.

Pero el anti-autoritarismo anarquista no se dirige sólo contra el Estado y el capitalismo (formas política y económica históricamente determinadas), sino contra toda clase de dominio. Y el anarquismo combate la idea de dios por considerarla la base de toda idea ulterior de autoridad y dominio. De ahí el anti-teologismo militante del anarquismo. La superstición religiosa es para el anarquismo la raíz de todo prejuicio autoritario; por ello el famoso lema anarquista: "ni dios, ni patrón, ni Estado" (que no significaría otra cosa que la traducción cruda y desmitificada del principio revolucionario de "libertad, igualdad y fraternidad").

## 2. La teoría de la fuerza colectiva. Proudhon

En 1840, aparece la obra fundacional del anarco-socialismo, *¿Qué es la propiedad?*, de Pierre Joseph Proudhon. Allí escribía Proudhon lo siguiente:

El capitalista, se dice, ha pagado los *jornales* a sus obreros; para ser más exacto, debe decirse que el capitalista ha pagado tanta veces *una jornada* como obreros ha empleado diariamente, lo cual no es en absoluto lo mismo. Porque no ha pagado esa fuerza inmensa que resulta de la unión y de la armonía de los trabajadores, de la convergencia y de la simultaneidad de sus esfuerzos. Doscientos operarios levantaron en unas cuantas horas el obelisco de Luxor sobre su base; ¿cabe imaginar que lo hubiera hecho un sólo hombre en doscientos días? No obstante, según el capitalista, el importe de los salarios hubiese sido el mismo. Pues bien, cultivar un cereal, construir una casa, explotar una fábrica es erigir un obelisco, es cambiar de sitio una montaña. La más pequeña fortuna, la más reducida explotación, la puesta en marcha de la más insignificante industria exige un concurso de trabajos y de aptitudes tan diversas que un hombre solo no podría reunir jamás (Proudhon, 1983: 108).

De esto, Proudhon infiere finalmente una conclusión radical:

Siendo toda aptitud para el trabajo, lo mismo que todo instrumento para el mismo, un capital acumulado, una propiedad colectiva, la desigualdad de remuneración y de fortunas, so pretexto de desigualdad de ~~capacidades~~, es injusticia y robo (Proudhon, 1983: 227).

Es decir, de aquí también se infiere que el aparato político estatal sólo puede ser un cuerpo parasitario cómplice del capitalista explotador. En términos marxianos: si en una sociedad de  $n$  número de personas se precisa una producción de  $x$  cantidad para la supervivencia, y si en esa sociedad una cierta porción de la población no contribuye a la producción social colectiva (por pertenecer al gobierno o por tener un título de propiedad que le permite vivir de renta), esto significa que el resto de la población produce para sí misma y para los ~~improductivos~~; esto es, los improductivos viven del trabajo ajeno. Y no sólo esto: ¡viven mejor que los productivos! La producción debida a la fuerza colectiva del trabajo asociado es expropiada en favor de una fuerza también colectiva, ~~así que~~ no productiva, organizada políticamente. El Estado se presenta entonces ~~como~~ un instrumento de opresión cómplice imprescindible de la explotación de las clases privilegiadas propietarias del capital.

Después de Proudhon, Mijaíl Bakunin llevó la teoría de la fuerza colectiva a su forma más radical. Los individuos mismos son productos de la fuerza colectiva de la sociedad, manifestada históricamente. La libertad individual misma es un producto social, una adquisición histórica del género humano; y las teorías filosóficas, políticas, jurídicas o religiosas que hablan de ella como si fuera un dato metafísico a priori no son más que ficciones, ideologías mistificantes.

En fin, la teoría de la fuerza colectiva, pieza fundamental del anarco-socialismo, puede resumirse en las siguientes tesis:

- a. El trabajo asociado (colectivo) genera una fuerza colectiva mayor que la simple suma de las fuerzas de trabajo individuales que la componen. Es decir, la asociación del trabajo no es una simple suma aritmética de fuerzas, sino una potenciación.
- b. De ahí que el trabajo asociado produce un plus-valor por encima de la suma aritmética de salarios que cobran los trabajadores (ese plus-valor es lo que se apropia y reapropia permanentemente el capitalista).
- c. A esta altura de los tiempos y del desarrollo de las sociedades, toda producción es colectiva, pues el individuo más aislado debe apoyarse en herramientas e conocimientos elaborados y trasmítidos histórica y socialmente.
- d. El saber o conocimiento también es un producto colectivo de la sociedad.

- e. La fuerza colectiva no es sólo una fuerza productiva, sino también un instrumento de lucha política.

Con esta doctrina, los anarquistas han criticado la propiedad privada de los medios productivos, el parasitismo del capitalista y del burócrata gobernante y la desigualdad de ingresos y medios de vida. Obviamente, esta teoría resulta la contracara de las teorías hiper-individualistas de origen hobbesiano (heredadas por gran parte del liberalismo decimonónico) que veían en el hombre sólo un “adversario” del hombre; en contraste, los anarquistas no comparten esa antropología pesimista de la Teoría Política Predominante y muestran cómo el hombre puede ser (y de hecho es inevitablemente) un “socio” del hombre.<sup>65</sup>

### 3. El federalismo anarquista

Ya en su libro de 1840, *¿Qué es la propiedad?*, Proudhon buscaba una “síntesis” entre dos formas abusivas y despóticas para el individuo: la propiedad capitalista y la comunidad de bienes. Y concluía:

La asociación libre, la libertad, que se limita a mantener la igualdad en los medios de producción y la equivalencia en los cambios, es la única forma posible de sociedad, la única justa, la única verdadera.

La política es la ciencia de la libertad. El gobierno del hombre por el hombre, cualquiera que sea el nombre con que se disfraze, es tiranía; el más alto grado de perfección de la sociedad está en la unión del orden y de la anarquía (Proudhon, 1983: 228).

Aquí ya se encuentran las líneas generales del “mutualismo federativo” proudhoniano. En la *Filosofía de la miseria* (1846), obra menos provocativa que la anterior y aparentemente más moderada en sus tesis, Proudhon ve en el mutualismo la clave para el equilibrio social buscado (Proudhon, 1945: 648). Y en 1863, desarrolla sus ideas federativas en *El Principio federativo*, sobre las que volveremos de inmediato. Finalmente, en su obra póstuma, *La capacidad política de la clase obrera*, articula ambos conceptos centrales de su proyecto libertario: mutualismo y federalismo (Proudhon, 1974: cap. 13-14).

Para comprender el mutualismo federativo de Proudhon, es necesario considerar paralelamente su *Sistema de las contradicciones económicas, o Filosofía*

de la miseria (1846), con *El principio federativo* (1863). Mientras en el primer libro mencionado Proudhon busca resolver con el mutualismo las contradicciones de la economía, en el segundo procura resolver las contradicciones políticas en el federalismo.

En efecto, el *Principio federativo* comienza señalando la antinomia fundamental de todo orden social: "autoridad/libertad". Cada uno de los términos de la antinomia da lugar a dos subtipos analíticos de orden político: el primer término da lugar a dos formas autoritarias: la monarquía y el comunismo; y el segundo término da lugar a dos formas liberales: la democracia y la anarquía. Mientras las formas autoritarias concentran el poder, las formas liberales lo difuminan. Pero Proudhon aclara que se trata sólo de distinciones puramente analíticas, racionales, abstractas. La realidad palpable de la política nunca muestra a ninguna de ellas de manera pura y excluyente. Según Proudhon, todo orden social tendrá siempre un carácter mixto, porque la antinomia "autoridad/libertad" es imposible de eliminar totalmente: sólo podemos reducir la autoridad al ámbito social en que pueda ser útil. Y para ello es necesario hallar la ecuación que nos indique a qué ámbito pertenece legítimamente la autoridad y a qué ámbito pertenece legítimamente la libertad.

Como todavía los hombres no han hallado la ecuación justa para resolver la antinomia adecuadamente, la realidad empírica muestra formas de orden político que, a pesar de las apariencias y los nombres con que se auto designen, resultan en última instancia cómplices de una farsa fraudulenta. El orden estatal y capitalista, con su prejuicio centralizador y unificador,<sup>66</sup> hace posible esta trampa: el pueblo tiende a apoyar formas autoritarias de cesarismo populista, mientras la burguesía privilegiada tiende a apoyar formas liberales del tipo monárquico-constitucional. La opción trampa que produce el Estado y la sociedad de clases se reduce a cesarismo populista o constitucionalismo burgués, alternándose uno al otro.

Entonces, sólo es posible salir de esa trampa encontrando la correcta ecuación entre autoridad y libertad. Proudhon parece pensar el problema como un rompecabezas en el cual hay que encontrar la posición correcta de las piezas, sin que sobre ninguna:

El problema político (...), reducido a su más sencilla expresión, consiste en hallar el equilibrio entre dos elementos contrarios, la autoridad y la libertad. Todo equilibrio falso produce inmediatamente para el Estado

desorden y ruina, para los ciudadanos opresión y miseria. En otros términos: las anomalías o perturbaciones del orden social resultan del antagonismo de sus principios, y desaparecerán en cuanto los principios estén coordinados de suerte que no puedan hacerse daño (Proudhon, 1985: 98).

Y esa “coordinación de los principios”, esa “ecuación” buscada no es otra cosa que lo que Proudhon llama “constitución progresiva”, esto es, un federalismo donde la autoridad queda reducida a su mínima expresión en la esfera familiar, en la que son legítimos el comunismo y la monarquía. De ahí hacia arriba, es decir, de las puertas del hogar hacia fuera, sólo puede ser legítima la asociación y la federación libre, fundada en contratos sinalagmáticos (recíprocos), conmutativos (equivalentes en los intercambios), específicos (sobre puntos determinados claramente, conservando siempre más derechos que los que se ceden) y rescindibles (no puede haber obligaciones a perpetuidad; la secesión es un derecho inalienable) (Proudhon, 1985: 106-107). Para Proudhon, la monarquía es una forma primitiva, y el comunismo familiar surge naturalmente con la muerte del padre (primer monarca). Pero más allá del hogar, las formas propiamente políticas han de ser consensuadas y contractuales (es decir, liberales). Pero Proudhon aclara que ese federalismo de abajo hacia arriba no puede ser meramente político:

Por justa y severa que sea en su lógica, la constitución federal, por garantía que en su aplicación ofrezca, no se sostendrá por sí misma mientras no deje de encontrar incessantes causas de disolución en la economía pública. En otros términos, *es preciso dar por contrafuerte al derecho político el derecho económico* (Proudhon, 1985: 106-107, las bastardillas son mías).

Pues por más federalismo político que exista, mientras la sociedad se halle dividida en clases, la opción trámposa y los problemas continuarán:

La clase jornalera, la más numerosa y miserable, acabará por no ver en todo sino un desengaño; los trabajadores se coligarán a su vez contra los burgueses, y éstos, a su vez, contra los trabajadores; y degenerará la Confederación, si el pueblo es el más fuerte, en democracia unitaria; si triunfa la burguesía, en monarquía constitucional (Proudhon, 1985: 139-140).

O sea –y esto es fundamental–, el federalismo anarquista no es el mero federalismo político-administrativo de la ingeniería constitucional que vimos en el capítulo tercero. Se trata aquí de un federalismo agrícola-industrial. Y esta

federación agrícola-industrial no sería otra cosa que la síntesis, el equilibrio, la armonización, entre economía y política. Si la ecuación-síntesis de las condiciones económicas es el mutualismo, y si la ecuación-síntesis de las condiciones políticas es el federalismo, la ecuación de la ecuación, síntesis y condición suprema, es ahora la federación agrícola-industrial:

La federación agrícola-industrial (...) tiende a acercarse cada día más a la igualdad por medio de la organización de los servicios públicos hechos al más bajo precio posible por otras manos que las del Estado, por medio de la reciprocidad del crédito y de los seguros, por medio de la garantía de la instrucción y del trabajo, por medio de la igualdad en el impuesto, por medio de una combinación industrial que permita a cada trabajador pasar de simple peón a industrial y artista, de jornalero a maestro (Proudhon, 1985: 143-144, las bastardillas son mías).

Como se ve, la idea mutualista de Proudhon es más amplia que lo que viene a entender hoy día por mutualismo (generalmente circunscrito a la prestación de servicios de obra social o crédito). En Proudhon, la idea de mutualidad incluye todo lo que también hoy comprendemos como cooperativismo y autogestión obrera empresarial. En este punto, una vez más, Bakunin será su continuador, especialmente en su obra *Federalismo, socialismo y anti-teologismo* (1863). Pero, además de otras diferencias de orden ontológico, Bakunin no comparte la concepción todavía autoritaria que Proudhon tiene de las relaciones familiares, y especialmente, de la relación entre el hombre y la mujer.<sup>67</sup>

En fin, Bakunin, continuador de Proudhon en la línea del socialismo libertario (anarquismo), recoge las tesis centrales de aquel en cuanto al federalismo y el asociacionismo libre. Se enrola en las corrientes que combaten tanto al Estado como a la propiedad capitalista. Sin embargo, corrige algunas posiciones conservadoras de Proudhon en lo que a la familia y la mujer se refiere. En este punto, las ideas de Bakunin resultan más avanzadas y coherentes con el pensamiento libertario que las de su antecesor.

67. Aunque Proudhon aconseja las experiencias amorosas pre-matrimoniales, dista mucho de la defensa del amor libre que profesarán luego los anarquistas posteriores. En realidad la concepción proudhoniana del matrimonio y la familia, aunque anticlerical y antiespacial, es extremadamente conservadora. Como vimos, sus ideas sobre "constitución progresista" implican que el principio de autoridad queda recluido precisamente en ese ámbito. El marido, como si fuera una obra artística, "su propia obra maestra". Por su parte, en cambio, Bakunin y todo el anarquismo posterior reclamarán la absoluta igualdad entre el hombre y la mujer.

#### 4. El anti-teísmo anarquista. Bakunin

Ya Proudhon se había auto definido como ateo práctico en su *Filosofía de la miseria* (1846). Pero algunos de sus presupuestos metafísicos lo retenían necesariamente en un teísmo teórico: según él, la hipótesis de dios era metodológicamente imprescindible para poder ser negada (postular a dios *como hipótesis*, escribía Proudhon, debía dejar contentos a ateos y teístas). Toda su extensa producción literaria está atravesada por esa ambigüedad, lo que no le impidió ser pionero también en las críticas anarquistas contra el autoritarismo clerical y su complejidad con el orden sociopolítico autoritario.

Pero fue especialmente Bakunin quien hizo del anti-teísmo una cuestión central en el pensamiento anarquista. En verdad, el anti-teísmo en Bakunin no es sólo una polémica contra la religión, sino contra toda metafísica idealista. Para el anarquista ruso, en todo idealismo metafísico germina ya siempre el principio de autoridad jerárquica y su inevitable correlato práctico, la desigualdad.

Según Bakunin, la idea de dios surge en las etapas primitivas del desarrollo del hombre, como producto de su prematura ignorancia y su fantasía: lo que el hombre no puede explicar, lo atribuye a fuerzas mágicas que terminan conformando un mundo paralelo, agrandado y divinizado. Surge así el dualismo metafísico que caracteriza a todo idealismo. Después de inventar ese supra-mundo imaginario, se postra ante él y le adora como fuente de todo ser, verdad y justicia. Pero como el hiato entre el mundo de la divinidad y el mundo terrestre es tan grande, se requiere de la “revelación” para auscultar los misterios de aquel “divino fantasma”; surge así la falsa y nefasta necesidad de los gobernantes y los sacerdotes, ministros del mensaje sagrado.

En realidad –sostiene Bakunin– no hay tal supra-mundo divino; el universo no es otra cosa que una multiplicidad cambiante de infinitos seres materiales que nacen, se influyen unos a otros, mueren y mutan en otros seres tan materiales como siempre; en medio de esa causalidad universal, el individuo de cualquier especie, pero especialmente el hombre, siente o experimenta un miedo existencial que conforma el suelo fértil del sentimiento religioso. Y es la propia capacidad humana de abstracción lo que lleva al hombre a la religión como primer paso de su desarrollo humano, fuera de la simple animalidad. La religión, dice Bakunin, es “el despertar de la razón bajo la forma de la sinrazón”, o sea, bajo la forma del error; luego, el progreso y la evolución del hombre no es otra cosa que la corrección y alejamiento gradual de ese error o falsedad primitiva.

La fantasmagoría de la divinidad –producto del miedo, la imaginación y la abstracción– produce, según Bakunin, consecuencias muy terrenas: no sólo **expropia la vida real** en favor de la pura y suprema nada; también falsea las más elevadas nociiones humanas de justicia, razón y amor. En efecto, cuando estos

conceptos son atribuidos a Dios, cambian radicalmente su sentido y se presentan como insondables para el hombre: la justicia, la razón y el amor divinos son siempre misteriosos, oscuros e incomprensibles. Por eso, siempre se requiere de "la revelación", y con ella, de los sacerdotes y los gobernantes. Así, la religión, que es el inicio de la salida del hombre de su esclavitud bajo la naturaleza, es también el inicio de su esclavitud bajo los hombres. La religión es el origen histórico real de toda autoridad política.

Pero el orden político moderno, es decir, el Estado, ya no es teocrático, sino que se presenta a sí mismo como laico, y pretende derivar su legitimidad de un contrato libremente acordado. Es decir, los regímenes políticos modernos ya no invocan la "revelación" del bien y el mal, sino que *estipulan* ellos mismos la distinción entre el bien y el mal, con lo que la moral política se reduce ahora a la "razón de Estado", es decir, el arbitrio de los gobiernos. La diferencia entre un orden político teocrático y el Estado moderno no deja de ser un simple cambio de religión: el Estado, supuestamente laico, pregoná la fe del *patriotismo*, cuya última excusa es siempre la "razón de Estado". Como antes se invocaba el nombre de Dios para matar, robar, engañar y traicionar, ahora se invoca el nombre del Estado y de la patria para seguir haciéndolo. En pocas palabras: la "moral" y la "razón" de Estado, como la "moral" y la "razón" religiosa, son opuestas a toda moral y razón humana.

Como se ve, entonces, el anti-teísmo de Bakunin es, en realidad, una crítica a todo dualismo metafísico. Su ataque a la idea de Dios es parte de su crítica más radical contra toda postulación idealista de supra-mundos, meta-mundos, tras-mundos, etc. En resumen: para Bakunin, toda metafísica idealista siempre es teología, y por ende, distorsión de todo lo humano. Todo el anti-teísmo bakuniano culmina en la siguiente disyunción: *lo que se afirma como "real" en un mundo metafísico, divino o fantasmagórico, se niega como real, posible o necesario en el mundo terreno, material y humano; y a la inversa: lo que se afirma como real, posible o necesario en el mundo terreno, material y humano, debe ser negado en la divinidad* (ficción fantasmagórica que demora, impide y obstaculiza el curso histórico del hombre hacia su propia realización). Esto implica la negación del libre arbitrio teológico-metafísico. Quienes afirman la libertad metafísica del hombre (inmortalidad del alma/pecado original/caída) necesariamente terminan negando la libertad real, social y política, del hombre.

Por ello, no debe sorprender que, para Bakunin, todo el que afirme la libertad metafísica del hombre (como el religioso que cree en el pecado original) termine negando la libertad real del hombre en el mundo. Y al revés, quien rechace la responsabilidad teológica metafísica del hombre (libre albedrío, pecado original) concluye afirmando la posibilidad de su libertad terrena, y con ello, la sola responsabilidad de la humanidad para consigo misma.

Para Bakunin, el Estado liberal moderno, por laico y demo-representativo que se autoproclame, también supone una concepción metafísica e individualista de la libertad, concepción de claras raíces teológicas. Siempre que se postule una existencia supra-material y pre-social del individuo se termina negando en la práctica la propia libertad del hombre, tanto colectivo como individual. Y en esto, el liberalismo no resulta esencialmente distinto de la teología, a pesar de los méritos que el propio Bakunin le reconoce en la evolución del pensamiento. En efecto, Bakunin admite que los liberales fueron los primeros en enseñar que el Estado es un mal, y que el avance de la civilización consiste en restarle cada vez más atributos; sin embargo, cuando en la práctica el Estado es seriamente cuestionado en su existencia, los liberales se vuelven tan estatalistas y fanáticos como los monárquicos o los jacobinos (Bakunin, 2000: 83). Esto, según Bakunin, se debe a dos circunstancias: una práctica y otra teórica. La razón práctica que determina esa actitud contradictoria de los liberales es su situación de clase, ya que por lo general provienen de la burguesía y requieren de la protección que el Estado brinda a sus intereses y privilegios propietarios. La razón teórica, que es la que interesa tratar aquí ahora, es su errada concepción de la libertad individual:

La libertad individual no es, según ellos, una creación, un producto histórico de la sociedad. Pretenden que es anterior a toda sociedad, y que todo hombre la trae al nacer, con su alma inmortal, como un don divino. De donde resulta que el hombre es algo, que no es siquiera completamente él mismo, un ser entero y en cierto modo absoluto más que fuera de la sociedad. Siendo libre anteriormente y fuera de la sociedad, forma necesariamente esta última por un acto voluntario y por una especie de contrato, sea instintivo o tácito, sea reflexivo o formal. En una palabra, en esa teoría no son los individuos creados por la sociedad, son ellos, al contrario, los que la crean, impulsados por alguna necesidad exterior, tales como el trabajo o la guerra.

Se ve que en esa teoría, la sociedad propiamente dicha no existe; la sociedad humana natural, el punto de partida real de toda civilización humana natural, el único ambiente en el cual puede nacer realmente y desarrollarse la personalidad y la libertad de los hombres, le es perfectamente desconocida. No reconoce de un lado más que a los individuos, seres existentes por sí mismos y libres de sí mismos, y por otro, a esa sociedad convencional, formada arbitrariamente por esos individuos y fundada en un contrato, formal o tácito, es decir, al Estado. (Saben muy bien que ningún Estado histórico ha tenido jamás un contrato por base y que todos han sido fundados por la violencia, por la conquista. Pero esa ficción

del contrato libre base del Estado, les es necesaria, y se la conceden sin ceremonias) (Bakunin, 2000: 84-85).

Una vez más, la ficción metafísica invierte sus efectos en la realidad: cuando se postula un contrato tácito o formal (un simple “como si” ficcionalizado, otra mentira idealista) se niega la posibilidad de una sociedad verdaderamente ordenada sobre contratos libres y reales (postura propia del anarquismo en general). Resulta natural que el hombre, tal como lo entiende el liberalismo (y todo el que sostenga la inmortalidad del alma, la libertad innata o el libre albedrío), vea a la sociedad como mero instrumento de sus intereses, pues él es ya siempre un ser entero y completo fuera de la sociedad. Pero lo peor, en términos teóricos, es que el Estado liberal, planteado en esos términos, es en realidad la negación de la libertad que dice perseguir. En efecto, si los individuos son ya libres antes de asociarse, ese contrato no es otra cosa que una cesión o renuncia a esa libertad previa: el Estado, una vez más, es producto de la pérdida de la libertad.

Por el contrario, según Bakunin, la libertad real es inseparable de la igualdad y la cooperación dentro de la sociedad:

La definición materialista, realista y colectivista de la libertad, por completo opuesta a la de los idealistas, es esta: El hombre no se convierte en hombre y no llega, tanto a la conciencia como a la realización de su humanidad, más que en la sociedad y solamente por la acción colectiva de la sociedad entera; no se emancipa del yugo de la naturaleza exterior más que por el trabajo colectivo o social, lo único que es capaz de transformar la superficie terrestre en una morada favorable a los desarrollos de la humanidad; y sin esa emancipación material no puede haber emancipación intelectual y moral para nadie. No puede emanciparse del yugo de su propia naturaleza, es decir, no puede subordinar los instintos y los movimientos de su propio cuerpo a la dirección de su espíritu cada vez más desarrollado, más que por la educación y por la instrucción; pero una y otra son cosas eminentes, exclusivamente sociales; porque fuera de la sociedad el hombre habría permanecido un animal salvaje o un santo, lo que significa poco más o menos lo mismo. En fin, el hombre aislado no puede tener conciencia de su libertad. Ser libre para el hombre como tal por otro hombre, por todos los hombres que lo rodean. La libertad no es, pues, un hecho de aislamiento, sino de reflexión mutua, no de exclusión, sino al contrario, de alianza, pues la libertad de todo individuo no es otra cosa que el reflejo de su humanidad o de su derecho humano en la conciencia de todos los hombres libres, sus hermanos, sus iguales (Bakunin, 2000: 90-91).

Así, la negación del libre albedrío metafísico es consecuencia de la negación del idealismo en general. Y, a su vez, esta negación es condición para la efectiva realización de la verdadera libertad e igualdad entre los hombres. Lo mismo ocurre con la consecuente afirmación de la irresponsabilidad metafísica del hombre. Rechazar la responsabilidad teológica del hombre respecto de su "caída" es afirmar su existencia en el devenir histórico y su consiguiente y gradual descubrimiento de la justa convivencia social. Como siempre, para Bakunin, la realización de la humanidad requiere de la negación de todos los atributos depositados en el mundo fantasmagórico y ficticio de la divinidad. Ese "fantasma divino" y su "supra-mundo" habitado por "almas" es un mundo irreal que pervive gracias a la sangre vital que chupa del mundo real y material de los hombres. Más llanamente: cuando los hombres *creen* en la libertad, la igualdad y la felicidad en "otro" mundo, dejan de buscarla y construirla en este, que es el único que en verdad existe.

Como se ve, el anti-teísmo de Bakunin es en verdad un profundo ataque al principio de autoridad jerárquica, principio que, según él, subyace siempre en todo teísmo e idealismo metafísico. En efecto, todo teísmo e idealismo metafísico postula siempre una unidad forzada del mundo, emanada de arriba hacia abajo, desde una instancia externa al mismo mundo. Y es el mismo esquema de pensamiento el que subyace en toda tesis estatalista: el orden social sólo puede provenir de una instancia autoritaria por encima de la sociedad, es decir, del Estado. Ese "orden" desde arriba hacia abajo que postulan tanto el teísta como el estatalista (desde Dios al mundo; desde el Estado a la sociedad) es, según Bakunin, una fantasmagoría reaccionaria que conspira contra el progreso y el desarrollo de la humanidad. La única realidad de la religión son los sacerdotes; la única realidad del Estado son los gobernantes y los privilegiados; y siempre, los sacerdotes, los gobernantes y los privilegiados terminan siendo obstáculos a la evolución y al desarrollo de los pueblos. Para Bakunin, la verdad es que no hay dios, y que la lógica y la unidad del mundo son inmanentes al mismo mundo (que está en permanente auto transformación, es decir, en movimiento constante); y del mismo modo, la sociedad tiene también su unidad inmanente y natural, desde abajo hacia arriba.

## 5. El comunalismo contra el Estado. Kropotkin

Piotr Kropotkin, además de pensador y activista anarquista, fue en su tiempo un muy reconocido geólogo, biólogo e historiador. Si las tesis anarquistas de Proudhon se apoyaban en una dialéctica dualista (ideo-realismo), y si las de Bakunin lo hacían en un materialismo filosófico cuasi-mecanicista, Kropotkin

deriva sus tesis libertarias del evolucionismo darwiniano. Pero a diferencia de los “darwinistas sociales” de su época, Kropotkin pone de relieve al “apoyo mutuo” como factor de evolución de las especies. No obstante las diferencias de detalle en sus presupuestos teóricos, los tres, Proudhon, Bakunin y Kropotkin, asumen la animalidad básica del hombre y ven el progreso como reducción, alejamiento o evolución de esa animalidad primigenia; para los tres, el mundo espiritual surge a partir de esa animalidad y como evolución de esa misma animalidad (no a la inversa como postulan, con diversas variaciones, las religiones y las escuelas idealistas).

Por lo demás, como sus dos antecesores, Kropotkin también parte de la teoría de la “fuerza colectiva” y combate todo poder estatal centralizador, postulando una reorganización social “de abajo hacia arriba” a partir de la libre asociación de los hombres en unidades descentralizadas y voluntarias de producción, artísticas y científicas. No ve en la desigualdad social un mero fenómeno económico, sino un problema más complejo donde la explotación económica sólo es posible en complicidad con el centralismo político estatal y con la superstición religiosa. Es decir, la superstición y el orden político autoritario no son meros epifenómenos de la explotación económica, sino que las tres se complementan parejamente en la injusticia social reinante.

Kropotkin (1923a; 1923b) entiende que la historia política está signada por el enfrentamiento entre dos tendencias opuestas. Por un lado, las tendencias comunales (libres, contractuales, autogestionarias); por el otro, las tendencias centralistas (imperiales, estatales, burocráticas y autoritarias). Según Kropotkin, los momentos más florecientes de la humanidad fueron siempre aquellos en que prevalecieron las tendencias comunales, como en la Grecia antigua y en las comunas medievales libres del siglo XII. Por el contrario, el Estado, orden político característico de la Modernidad, es el heredero del principio cesarista romano-bizantino-eclesiástico, producto de la complicidad “del guerrero, del sacerdote y del juez”.

En efecto, según las investigaciones históricas de Kropotkin, las comunas libres medievales, tras una mediana etapa de prosperidad y libertad en el siglo XII, se vieron aquejadas por dos males que terminaron por aniquilarlas, dando origen al centralismo estatal. Esos dos males fueron el señor feudal (enemigo externo) y la creciente formación de clases (cáncer interno). Además, los hombres libres de aquellas ciudades se desinteresaron por los problemas de los campesinos, permitiendo la aparición de conflictos cada vez más intensos entre ambos. Así, de los conflictos entre campesinos y ciudades, por un lado, y de los conflictos internos entre clases dentro de las propias ciudades, sólo podía beneficiarse el señor feudal, especie de *gangster* que ofrecía sus servicios de protección guerrera a las ciudades.

De ese modo comenzó una sucesión de delegaciones encadenadas, más o menos forzosas, que llevarían a la muerte de las comunas libres, originando el aparato burocrático-policial que conocemos como Estado moderno. El libre, popular e igualitario régimen gremial de justicia mediadora o arbitral, propio de las comunas, se vio desplazado cada vez más por la función de un juez o tribunal “profesional” del derecho que impartía “justicia” inspirado en el antiguo derecho imperial romano; las milicias populares que constituyan la fuerza armada de las antiguas comunas se vieron desplazadas por ejércitos permanentes y pagos (esto es, mercenarios) comandados por el guerrero “profesional”; al juez y al guerrero se sumó la complicidad del sacerdote y la religión como pilares de esta nueva forma social llamada Estado. Y para mantener toda esta creciente burocracia judicial, policial, militar, administrativa y clerical, se centralizó y profundizó la práctica de los impuestos en dinero, cada vez más onerosos para el pueblo; la tendencia belicista se impuso provocando guerras entre territorios que terminaron unificados forzosamente bajo una burocracia cada vez más centralizada. Así, con el surgimiento del Estado, resucitó el principio autoritario centralista del antiguo Imperio romano: unidad coactiva de vastas poblaciones, burocracia, militarismo, exacciones impositivas, leyes escritas, desigualdad de clases y parasitismo productivo (unos viven del trabajo de otros). En realidad, ese modelo centralista (de arriba hacia abajo) de organización social –opuesto en la teoría y en la historia, al modelo comunal-federativo (de abajo hacia arriba)– tuvo su mayor expresión en el Imperio romano, sobrevivió a través de la Iglesia Romana durante la Edad Media y se impuso finalmente con la aparición del Estado en la Modernidad. Pero a lo largo de la historia, nos recuerda Kropotkin, siempre ha habido reacciones comunales para reconquistar las libertades perdidas, recurrentemente sofocadas por el poder centralizador.

## 6. El problema de la propiedad

En su famoso libro de 1840, *¿Qué es la propiedad?*, Proudhon presentaba una tesis en forma de oxímoron: “la propiedad es el robo”. Pero lo que se quiere decir con esto es que la propiedad es una institución fundada en principios auto-contradicторios, esto es, que en sentido estricto, el reconocimiento de la propiedad como “derecho” es lógicamente imposible y sólo puede existir como “hecho” arbitrario. Para ello, Proudhon parte de las mismas premisas que los defensores de la propiedad alegan, para demostrar, luego, cómo esos mismos premisas, seguidas consecuentemente, en verdad niegan la propiedad.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que Proudhon, en su libro de 1840, entiende por “propiedad” a la clásica institución romana del *jus utendi*

*et abutendi*, siendo esto último la diferencia específica que la caracteriza.<sup>68</sup> Ya ahí Proudhon puede notar una contradicción fundamental: por definición, un “abuso” siempre será lo opuesto a un “derecho”, y la propiedad será el (falso, por contradictorio) derecho de robar a otros su producto. Por ello la propiedad resulta antinómica con la sociedad, pues hace del propietario un enemigo de ella. Si alguien alegara que no es necesario condenar totalmente a la propiedad, sino que bastaría con limitar los abusos que se hacen de ella, Proudhon respondería que si a la institución se le quitara el *jus abutendi*, el derecho restante ya no sería propiedad sino el legítimo derecho de usar de los bienes que cada uno produce o contribuye a producir.

Proudhon comienza rechazando la idea de que la propiedad sea un *derecho natural*, esto es, inherente a las personas. En efecto, se trata de un “derecho” categorialmente muy diferente de los demás derechos enunciados en las famosas declaraciones revolucionarias: la libertad, la seguridad y la igualdad. Primero, porque la propiedad es un “derecho” potencial, pues no se puede ejercer sino se es previamente dueño de algo, es decir, propietario; por lo tanto, no es un derecho propiamente, sino un privilegio otorgado a algunos en desmedro de otros. Además, agrega Proudhon, el recurrente intento por fundamentarla la hace sospechosa, ya que la libertad y la igualdad, que todos admiten, no parecen necesitar de tales esfuerzos teóricos.

En cuanto a los esfuerzos teóricos por fundamentar la propiedad, Proudhon distingue dos grandes tendencias: la de los juristas, que la fundan en la *ocupación*, y la de los economistas, que la fundan en el *trabajo*. Frente a ambos, Proudhon mostrará que tanto la ocupación como el trabajo, lejos de fundar la propiedad, la niegan. Los que la fundan en la *ocupación* alegan que ésta genera “propiedad” porque es necesaria para la vida y la libertad de las personas. Pero, responde Proudhon, esto es necesario para todos los seres humanos, de todas las generaciones y no sólo de las presentes; por lo tanto, si la *ocupación* es necesaria para la vida y la libertad, entonces, no puede engendrar un derecho absoluto y excluyente (la propiedad), sino que debería ser permanentemente reformulada de manera igual para todos. De este modo, cada ocupante individual no es más que un usufructuario del primer, único y constante ocupante que siempre es la *sociedad en su conjunto*. En cuanto a quienes alegan el *trabajo* como fundamento de la propiedad, Proudhon responde que, a lo sumo, el *trabajo* sólo

68. En obras posteriores a *¿Qué es la propiedad?*, Proudhon parece atenuar sus primeras tesis radicales. Sin embargo, esto no es más que una apariencia debida al uso diverso que hace de la palabra “propiedad”. En el fondo sus puntos de vista se conservan intactos; sólo que por “propiedad” entenderá luego el uso, consumo y preservación de los bienes, excluido siempre el *jus abutendi* que permite la disparidad de valores en el intercambio de productos y de servicios. Lo que siempre combatió Proudhon es el privilegio otorgado a algunos para vivir explotando el trabajo ajeno.

podría fundar la propiedad de los *frutos del trabajo* (*jus fruendi*), pero nunca el de la tierra. Sería como pretender la propiedad de un río porque pesqué un pez. En verdad, la propiedad, tal como existe en la sociedad capitalista, requiere algo más que la simple *ocupación* o el simple *trabajo*; y ese algo más nunca es explicado ni puede ser fundamentado, ya que es el crudo abuso apoyado en la charlatanería y la fuerza del Estado. Aunque la propiedad pretenda fundamentarse sobre el *igual derecho a ocupar* o el *igual derecho a trabajar*, ambas líneas argumentativas, seguidas consecuentemente, llevan a la negación de la propiedad, porque propiedad e igualdad son términos excluyentes. Por lo tanto, la propiedad es imposible por contradictoria.

De la teoría de la fuerza colectiva, Proudhon infiere que aun suponiendo que el trabajo pueda fundar la propiedad, de aquí se derivaría también la igualdad de propiedad para todos, porque la producción es siempre social. Y nuevamente, entonces, toda apropiación individual es un robo a la sociedad, única verdadera productora.

En fin, las críticas a la propiedad son en Proudhon, desde el principio, críticas al *jus abutendi*, esto es, a la posibilidad real y efectiva que tienen los propietarios de vivir del trabajo ajeno. Pero el comunismo de Estado, en opinión de Proudhon, implicaría otra forma —quizás peor— de autoritarismo y opresión del hombre sobre el hombre. Sería la organización total de la sociedad como un monasterio o un ejército. Para Proudhon, como vimos, el ámbito legítimo del comunismo debe quedar reducido a la organización autoritaria familiar. Pero precisamente por ello es que el modelo familiar no puede ser válido para la sociedad.

Ya vimos también que la propuesta social prouthoniana es el mutualismo, o sea, una economía cooperativista, de reciprocidades crediticias, de asociaciones libres y ocasionales según metas concretas, entre familias que conservan bajo su libre disposición los bienes que poseen y producen. También se conservaría bajo este régimen la institución de la herencia, pilar del orden familiar.

Bakunin, partidario de la igualdad de sexos, naturalmente, no comparte la postura de Proudhon a favor de la familia patriarcal. Y en consecuencia, también rechaza la institución de la herencia, que Proudhon consideraba central para la preservación de la familia monogámica patriarcal. Es decir: en Bakunin hallamos un rechazo más radical de la propiedad privada, aunque acepte la transmisión hereditaria de pequeños bienes de valor afectivo. El mutualismo de Proudhon también se radicalizará en Bakunin hasta transformarse en un programa de anarquismo colectivista: la propiedad colectiva de la tierra y de los instrumentos de producción (herramientas, fábricas, talleres) por parte de los propios miembros de cada unidad productiva; esto es, los trabajadores deben ser los propietarios colectivos de sus respectivas fábricas, las

que son dirigidas de manera autogestionaria; lo mismo vale para las granjas y cualquier unidad productiva. A su vez, estas unidades autogestionadas se federarían entre sí en asociaciones de segundo o tercer grado, para coordinar metas e intercambios. Quizá lo más parecido al colectivismo bakuniano sean las experiencias empresariales de la revolución libertaria española (1936-37) o algunos *kibuzim* israelíes.

El anarquismo de Kropotkin, en cambio, es de tipo comunista. Claro que no se trata del comunismo de Estado, sino de un comunismo comunal. El anarco-comunismo de Kropotkin afirma el principio “de cada uno según su deseo y posibilidad a cada uno según su necesidad” (en contra del principio mutualista y colectivista: “a cada uno según su esfuerzo”). Según Kropotkin, de los bienes superabundantes se podrá tomar a gusto de almacenes construidos al efecto; con los bienes escasos, habrá que proceder a racionalizarlos. Aunque Kropotkin no se detiene demasiado en los detalles, podemos suponer que esa racionalización se llevaría a cabo por consejos libres abiertos a todos los interesados de la comunidad. De cualquier manera, parece obvio que el anarco-comunismo kropotkiniano supone la superabundancia permanente de bienes y productos, o al menos, la facilidad de lograrla recurrentemente.<sup>69</sup> Este supuesto *podría llegar a ser* correcto para las sociedades actuales, debido al fuerte desarrollo tecnológico. Pero hay otro supuesto más discutible, criticado incluso por otros anarquistas: Kropotkin parece suponer una bondad y desinterés excesivo en los individuos. Si bien casi todos los anarquistas han rechazado las visiones antropológicas negativas de corte hobbesiano, no han caído en la afirmación opuesta de afirmar la *santidad* del hombre. Kropotkin, en cambio, parece apoyarse en un excesivo optimismo antropológico.

Por ello se ha dicho que Kropotkin “saca al anarquismo del terreno táctico, en que genialmente lo había definido Bakunin, y lo inserta en la historia de la utopía” (Álvarez, cit. por Norio, 2005: 63).<sup>70</sup> Como decíamos, el propio Malatesta, también autodefinido como anarco-comunista, toma distancia de las propuestas demasiado “utópicas” de Kropotkin para reinsertar al anarquismo en un terreno práctico. El anarquismo comunista de Errico Malatesta resulta menos rígido y mucho más pragmático:

69. En *Campos, fábricas y talleres*, Kropotkin intenta mostrar cómo el orden capitalista, lejos de liberar todas las fuerzas productivas, las estanca y desvía, administra la escasez de ciertos bienes necesarios y promueve la producción de bienes innecesarios y nefastos (v. gr. el armamento y los bienes suntuarios). En una sociedad anarquista y comunista, donde los trabajadores no estén sometidos a las directivas del capitalista, no se tardaría demasiado en lograr la abundancia para el bienestar de todos.

70. Gastón Leval exime a Kropotkin de este cargo, para endilgárselo más a sus supuestos continuadores, quienes habrían interpretado mal el principio “tomar del monte”.

Las sociedades humanas, para que sean convivencia de hombres libres que cooperan para el mayor bien de todos, y no conventos o despotismo que se mantienen por la superstición religiosa o la fuerza brutal, no deben resultar de la creación artificial de un hombre o de una secta. Tienen que ser resultado de las necesidades y las voluntades, coincidentes o contrapuestas, de todos sus miembros que, aprobando o rechazando, descubren las instituciones que en un momento dado son las mejores posibles y las desarrollan y cambian a medida que cambian las circunstancias y las voluntades.

Se puede preferir entonces el comunismo, o el individualismo, o el colectivismo, o cualquier otro sistema imaginable y trabajar con la propaganda y el ejemplo para el triunfo de las propias aspiraciones; pero hay que cuidarse muy bien, bajo pena de un seguro desastre, de pretender que el propio sistema sea único e infalible, bueno para todos los hombres, en todos los lugares y tiempos, y que se lo debía hacer triunfar con métodos que no sean la persuasión que resulta de la evidencia de los hechos.

Lo importante, lo indispensable, el punto del cual hay que partir, es asegurar a todos los medios que necesitan para ser libres (Malatesta, 2000: 30-31).

Es decir, para Malatesta, el comunismo se postula como un objetivo de máxima, mientras que el individualismo mutualista y el colectivismo pueden verse como medios experimentales y transitorios, porque no se puede planificar cerradamente la sociedad libre (sería una contradicción); se trata de experimentar hasta encontrar las instituciones adecuadas.

Y es en esa misma línea pragmatizante de Malatesta que Carlos Malato resume la propuesta anarquista para la reorganización económica de la sociedad:

Tres formas se dibujan y parecen destinadas a prevalecer al día siguiente de la revolución social.

La propiedad común o universal, extendiéndose a las fuentes naturales de producción (tierra, minas, aguas), y comprendiendo el *capital idea* (instrucción, inventos, descubrimientos).

La propiedad colectiva abrazando la posesión de los instrumentos industriales para las agrupaciones obreras.

La propiedad individual afecta a los objetos de un uso personal.

Es evidente que si la justicia y el interés público reclaman que las fuentes de riqueza estén a disposición de la sociedad entera, existe una especie de sociedad privada que conviene respetar en absoluto, so pena de desconocer toda libertad y provocar incesantes conflictos, y esta es la propiedad

de las cosas que sirven al individuo para sus necesidades particulares. Arrebatar el pan o el traje a alguien sería un acto inconcebible, tanto más cuanto que ni pan ni ropa faltará en los almacenes generales en los que los consumidores encontrarán la satisfacción de sus necesidades (Malato, s/f: 65-66).

Así, Malato complementa las diversas propuestas anarquistas: la propiedad individual para el consumo, la propiedad colectiva para las máquinas y herramientas de producción<sup>71</sup> y el comunismo para los bienes naturales y las creaciones del pensamiento humano. El mutualismo, el colectivismo y el comunismo no se excluyen, piensa Malato, sino que pueden conjugarse en la práctica para la conformación de una sociedad igualitaria y libre.

En resumen: los continuadores de Proudhon recogieron su diagnóstico crítico de la propiedad, aunque no siguieron totalmente al anarquista francés en sus propuestas terapéuticas. Proudhon llegó tarde al asociacionismo autogestionario, por lo que su modelo de orden social suele estar más identificado con su propuesta temprana de mutualismo familiar e inter-familiar. Bakunin profundizó y radicalizó las tendencias mutualistas proudhonianas hasta llegar al colectivismo autogestionario (tendencias que sin embargo ya estaban esbozadas en las últimas obras de Proudhon). Por su parte, Kropotkin llevó la idea anarquista hacia el comunismo no autoritario, es decir, no estatalista sino comunal. Él puso de relieve algunas consecuencias anti-igualitarias que tendría el colectivismo, pero el principio kropotkiniano de “tomar del montón” resultó algo simplista y utópico para otros anarco-comunistas. Finalmente, Malatesta y otros, no obstante su comunismo doctrinario, desembocaron en un pragmatismo experimental en el cual no se desecha ninguna de las formas anteriores (ni siquiera el individualismo productivo) como medios de llegar a una sociedad libre e igualitaria. Y esta ha sido la actitud seguida en general por los anarquistas en las contadas ocasiones en que tuvieron la oportunidad de ensayar sus programas. El principio central e inalterable es el que define Malatesta: “Lo importante, lo indispensable, el punto del cual hay que partir, es asegurar a todos los medios que necesitan para ser libres” (2000: 30-31).

## 7. El anarquismo como *crítica* de la teoría del derecho y la teoría del Estado

¿Tiene sentido hablar de un "pensamiento jurídico anarquista"? Lo tiene en la misma medida en que se puede hablar de una "teoría anarquista del Estado". Pero ¿no son esos giros contradictorios entre sí? ¿Acaso "Estado" y "anarquismo" no son conceptos diametralmente opuestos? En efecto, si por orden jurídico se entiende sistema legal respaldado en el poder coactivo del Estado, es obvio que orden jurídico y anarquismo resultan incompatibles, del mismo modo que Estado y anarquismo también son incompatibles. Pero esto no significa que el anarquismo no tenga nada que decir sobre el derecho. Precisamente porque el anarquismo es una visión *crítica* del Estado y del derecho, es también una teoría del Estado y del Derecho. Una teoría crítica, por crítica que sea, no deja de ser teoría; por lo tanto tiene perfecto sentido hablar del "pensamiento jurídico anarquista", como también puede hablarse con sentido de una teoría anarquista del Estado. Claro que se trata de un pensamiento jurídico *crítico* y de una teoría *crítica* del Estado, pero en todo caso *acerca* del derecho y del Estado.

Por otra parte, y más centralmente, la cuestión se torna más clara si se tiene presente que Hans Kelsen ha mostrado (correctamente, según entiendo) la identidad fundamental entre Estado y derecho. De este modo, toda la *crítica* anarquista del Estado puede traducirse fácilmente en una *crítica* del derecho; todo lo que el anarquismo vino diciendo desde el siglo XIX sobre el Estado resulta automáticamente aplicable al Derecho.

En la introducción de este libro ya hemos dicho algunas generalidades acerca de la *crítica teórica*. Ahora volveremos sobre el asunto, a los fines de evaluar al anarquismo en sus potencialidades críticas respecto del derecho y del Estado.

En primer término, observemos que la palabra "crítica" suele emplearse en diversos sentidos:

1. En el sentido cotidiano vulgar, "criticar" algo o a alguien significa hablar mal de ese algo o de ese alguien. Ej. Juan criticó a Pedro por llegar tarde.
2. En un sentido menos frecuente, "criticar" significa hacer un análisis de algo (análisis no necesariamente negativo, pero *sí* fundamentado). Ej. Fulano escribió una excelente crítica sobre la muestra artística del Museo de Bellas Artes.<sup>72</sup>

3. En un sentido ya técnico, propio del lenguaje filosófico, “crítica” significa un modo particular de reflexión orientado a evidenciar los supuestos, condiciones de posibilidad<sup>73</sup> o pre-juicios en que se apoya una determinada teoría, concepción o modo de pensar. Al hacer la crítica de un determinado modo de pensar, se ponen en evidencia sus condicionamientos históricos y contingentes, y por lo tanto su validez queda relativizada. Ej. Marx hizo la crítica de la economía política.

Cuando decimos que el anarquismo ofrece una teoría *crítica* del Estado y del derecho, usamos “crítica” especialmente en este último sentido (aunque, claro está, no quedan excluidos los otros dos).

Ya habíamos visto que la observación científica de un fenómeno recién surge cuando se toma conciencia de los diversos usos lógicos del lenguaje y se comprende la diferencia entre descripción y explicación, por un lado, y valoración y prescripción, por otro. Por ejemplo, la astronomía se instituye como ciencia propiamente cuando logra divorciarse del discurso astrológico; lo mismo vale para la química respecto de la alquimia y para la teoría política y la economía respecto de la moral y la religión. Sin embargo, en lo que refiere a las llamadas “ciencias humanas o sociales” (que los alemanes denominan “ciencias del espíritu”), se presenta un nuevo problema: el carácter histórico y, por ende, mutable, tanto del objeto de los fenómenos de estudio como de la perspectiva desde la que se los estudia. Y es en este ámbito donde aparece la *crítica* como una nueva vuelta de tuerca, es decir, la “crítica” en el tercer sentido apuntado arriba. En este sentido, la crítica se diferencia a la vez de la simple prescripción y de la simple explicación. En tanto observación de segundo grado, es investigación y exposición de lo que no muestran la simple prescripción y la simple descripción; la crítica muestra las condiciones desde donde de prescribe y desde donde se describe, es decir, muestra el suelo real sobre el que se apoyan las teorías prescriptivas y descriptivas; y ese suelo es siempre histórico y social. La crítica es *lógicamente posterior* a la prescripción y a la descripción. Una teoría crítica es crítica teórica de alguna teoría

prescriptiva o descriptiva anterior. Incluso, una teoría crítica muestra los elementos prescriptivos ocultos de una teoría supuestamente aseptica y con pretensiones rigurosamente descriptivas.

Ahora bien, en general, la distinción entre prescripción, descripción y crítica es analítica. En los discursos reales, esos tres aspectos suelen ir entreverados. Una teoría puede tener elementos predominantemente críticos, pero seguramente incluirá elementos de los otros dos aspectos; es imposible, por ejemplo, concebir una teoría crítica sin elementos descriptivos (de aquello sobre lo que recae la crítica) ni prescriptivos (al menos en el sentido negativo de devaluar aquello que se critica, relativizándolo histórica y socialmente). En efecto, como dijimos, la crítica es *lógicamente posterior* a la descripción y a la prescripción; y surge, precisamente, para desenmascarar la pretendida universalidad y atemporalidad de esos discursos. Por ejemplo: el economista clásico observa y describe las pautas de comportamiento económico del mercado, y de ahí extrae las "leyes" de su ciencia, la economía; por su parte, la *crítica* de la economía no pretende mostrar la falsedad de tales "leyes", sino su determinación socio-histórica, mostrando cómo la ciencia económica moderna es posible sólo a partir del desarrollo de ciertas fuerzas productivas propias del fenómeno histórico conocido como "capitalismo", y muestra las ficciones ideológicas (creencias determinadas socialmente) en que se funda tal orden de cosas. La *crítica* es historizante y desmitificadora, y por tanto, también, en cierto sentido, descriptiva y prescriptiva (al menos, repito, en el sentido de devaluante).

El anarquismo es, fundamentalmente, una crítica del Estado, no de esta u otra determinada forma de Estado, sino del Estado en general, entendido éste como orden social impuesto coactivamente desde arriba. Ahora bien, en tanto *crítica*, supone un análisis historizante, genealógico y sociológico del fenómeno "Estado", tanto como de las creencias y discursos en que busca legitimarse y perdurarse tal fenómeno (lo que hemos venido llamando Teoría Política Predominante). Y esto es precisamente lo que han realizado los pensadores anarquistas: han puesto en evidencia el origen violento y religioso del Estado, han mostrado su funcionamiento en connivencia con determinados intereses de clase y han expuesto el carácter ficcional de creencias tales como su supuesto fundamento contractual o divino (entre otras muchas creencias ideológicas más). En este sentido, es claro que el anarquismo es, desde el plano estrictamente teórico, no sólo una *crítica* del Estado, sino una *crítica* de la teoría del Estado. Y por ende, no sólo es una *crítica* del derecho, sino una *crítica* de la teoría del derecho.

Kropotkin, por ejemplo, era muy consciente de este papel crítico del anarquismo en relación a todas las llamadas "ciencias sociales":

Hasta ahora, los economistas académicos han enumerado siempre y simplemente lo que sucede bajo ciertas condiciones dadas, pero sin enumerar y analizar las condiciones mismas. Y si alguna vez las mencionan, las olvidan inmediatamente para no hablar más de ellas.

Esto es bastante malo, pero aún hay en sus enseñanzas algo peor que eso. Los economistas nos presentan *los hechos resultantes de tales condiciones como leyes, leyes fatales e inmutables*. Y a eso llaman *ciencia*.

Es verdad que los economistas políticos socialistas han hecho la crítica de algunas de las conclusiones de los economistas académicos, o explicado de un modo diferente ciertos hechos; pero siempre olvidan las condiciones precisamente citadas y dan a los *hechos* económicos de una época determinada demasiada estabilidad, a fin de presentarlos como *leyes* naturales (Kropotkin, 1982: 185).<sup>74</sup>

## 8. Anarquismo y jus-naturalismo

Lo dicho hasta aquí sobre el anarquismo alcanzaría para ver lo distante que está del jus-naturalismo. Sin embargo, no es raro que algunos juristas se empeñen en clasificarlo como una corriente jus-naturalista; tal el caso, por ejemplo de Eugenio Zaffaroni en su famoso *Tratado de Derecho Penal*. Allí, puede leerse lo siguiente:

Parece un verdadero contrasentido hablar de un pensamiento penal anarquista, porque suele afirmarse que el anarquismo es la negación del derecho, y particularmente, del derecho penal. Superficialmente consideradas las cosas, ello es exacto (*sic*), pero considerando la cuestión con un poco más de profundidad, se observa que el anarquismo es siempre la manifestación extremadamente optimista de algunos jusnaturalismos idealistas. No puede llegarse a otra conclusión dado que el anarquismo pretende que hay un derecho superior al positivo y reconocible, sea por observación, por introspección o por revelación (Zaffaroni, 2005: 407-408).

Este párrafo de Zaffaroni requiere algunos comentarios. Antes que nada, el lector tendría derecho a preguntarse cómo un “contrasentido” y una “consideración superficial” pueden ser “exactos”; pero dejemos de lado ese error de expresión y pasemos a las cuestiones de fondo. En primer término, es abiertamente

falso que el anarquismo sea “manifestación extremadamente optimista de algunos jusnaturalismos idealistas”. El pensamiento de Bakunin, de Kropotkin y de Malatesta es cerradamente anti-idealista; los supuestos residuos idealistas sólo podrían esgrimirse respecto de Proudhon, y aun en este caso podría argumentarse seriamente en contra.

En rigor de verdad, lo correcto es precisamente lo contrario de lo que afirma Zaffaroni.<sup>75</sup> Lo que constituye un “contrasentido” y una “consideración superficial” es atribuir al anarquismo una postura jus-naturalista. Creo que nuestras explicaciones anteriores lo muestran. Zaffaroni entiende por jus-naturalismo la postulación de “un derecho superior al positivo y reconocible, sea por observación, por introspección o por revelación”. Pero ocurre que los autores anarquistas ni siquiera son rozados por esa caracterización de “jusnaturalismo” (bastante imprecisa, por lo demás). Para empezar, es cierto que los anarquistas tienen una determinada idea de justicia, incluso una teoría de la justicia; pero esto no los torna automáticamente jus-naturalistas, pues todo el mundo tiene una (incluso Kelsen, por ejemplo). Pero además, la idea de justicia anarquista no se presenta como un orden de valores “por encima” del derecho positivo, sino “opuesta” a todo derecho positivo, cualquiera sea el contenido normativo de éste. Para los anarquistas, la noción de justicia nunca puede provenir “por revelación”, noción religiosa que todo anarquista *strictu sensu* rechaza.<sup>76</sup> Tampoco puede surgir por “introspección”; la idea de “introspección moral” es de prosapia roussoniana y kantiana, y presupone la existencia de una conciencia individual pre-social que los anarquistas también rechazan. Por último, aunque es cierto que algunos anarquistas entienden que la “observación” constituye una fuente de conocimiento de la justicia (la única fuente, en verdad), no se refieren a la contemplación metafísica de valores, como podría entenderla un jus-naturalista, sino que hablan de la observación científica y empírica de la vida natural (animal y antropológica). Errados o no, los anarquistas entienden que la moral y la justicia pueden fundarse en la observación empírica, por lo que sus imperativos son siempre condicionales e hipotéticos, nunca categóricos y absolutos: sólo sostienen que la cooperación y el apoyo mutuo libre de coacciones son más convenientes a los propios objetivos terrenales de los hombres que su mutua competencia. Lo mismo pretenden mostrar hoy en día algunos filósofos de la *rational and public choice*, sin ser por ello jus-naturalistas metafísicos.

Zaffaroni no sólo pinta en su clasificación jus-filosófica del anarquismo, sino que muestra el mayor desconocimiento de sus tesis centrales cuando escribe lo siguiente:

Todos los anarquistas pecan de un defecto en su razonamiento, que es una fe tan inmensa en la condición moral del hombre, que suprime la diferencia entre moral y derecho. Su fe es tan grande que ni siquiera conciben que el control mutuo en la sociedad que sueñan pueda ser tan o más autoritario que el más autoritario de los Estados. Esto les era tan inconcebible que ni siquiera lo imaginaban, dada su inmensa fe en un cambio moral del hombre, más o menos espontáneo, que se produciría como consecuencia de la supresión de las actuales condiciones sociales. Esta fe les impedía pensar en la nueva sociedad, imaginarla. Afirmaban que ellos mismos estaban incapacitados para imaginar la nueva sociedad, precisamente porque estaban inmersos en esta sociedad. Eso hizo que los anarquistas se negasen sistemáticamente a cualquier teoría utópica pre-elaborada (Zaffaroni, 2005: 410-411).

Nuevamente hay aquí más de un error. Primero, el anarquismo no desconoce la diferencia entre moral y derecho; más bien, todo lo contrario: hace de ella su punto de partida, por el cual no hay conciliación posible entre la una y el otro. Para el anarquismo, moral es no-derecho (orden normativo positivo coactivo) y viceversa. Y moral, como ya vimos, no es para el anarquismo un orden de valores trascendentes, sino un aprendizaje de la convivencia que surge del conocimiento empírico de la biología, la zoología, la antropología y la historia; sus hipótesis pretenden ser empíricamente contrastables y sus propuestas son condicionales, instrumentales (del tipo: si se quiere tal cosa, conviene tal otra), una relación de medios y fines, y como tal, como dijimos, corroborable y falsoable. Segundo, el anarquismo no ha desechado jamás la construcción de utopías acerca de la sociedad futura (esa crítica es más aplicable al marxismo que al anarquismo); pero siempre ha subrayado el carácter hipotético de las mismas, nunca las ha presentado como “planes” rígidos o profecías (al menos no entre los pensadores fundacionales que estamos tratando). Por último, en cuanto a la “inmensa fe en la condición moral del hombre” que sería el gran “defecto de razonamiento” del que “pecan” los anarquistas, digamos simplemente que es al revés: precisamente porque saben lo que el individuo con poder es o puede ser, es que niegan toda atribución de autoridad a los hombres sobre los hombres. A quienes defienden el poder jurídico del Estado alegando que el hombre es malo, los anarquistas replican que, precisamente, esa sería una buena razón para no revestir a nadie de tal poder (salvo que se crea que los gobernantes y funcionarios

estatales y judiciales no son hombres, sino santos o marcianos). El anarquismo no tiene una infinita fe en lo que el hombre puede ser, pero tampoco cree que el hombre esté condenado a ser lo que es o lo que ha sido hasta hoy: ve al hombre como un ser social e histórico, o sea, mudable y transformable por sí mismo. Justamente porque no es jus-naturalista, el anarquismo no postula ninguna esencia inmutable del ser humano, ni pesimista ni ingenuamente optimista. Para el anarquismo, el hombre no es “malo” por naturaleza, como tampoco es bueno “por naturaleza”; en todo caso, es “perfectible”, y las nociones de “bien” y “mal” también son históricas y mudables (no fijas e inmutables, como sostendría cualquier jus-naturalista).

Dejemos a Zaffaroni y veamos la caracterización que hace Kelsen del jus-naturalismo. Así podremos ver, ya sin margen de duda, lo opuesto que el anarquismo está de esa corriente idealista del pensamiento jurídico y político. Escribe Kelsen:

La doctrina del derecho natural se caracteriza por el establecimiento de un dualismo fundamental entre derecho positivo y derecho natural. Por encima del imperfecto derecho positivo existe un derecho natural perfecto, absolutamente justo; y aquél se justifica únicamente en la medida en que corresponde al natural. El dualismo de los derechos positivo y natural, característico de la doctrina, se asemeja en tal respecto al dualismo metafísico de la realidad y las ideas platónicas. El centro de la filosofía de Platón es la doctrina de las ideas. De acuerdo con dicha doctrina –que tiene un carácter totalmente dualista– hállase el mundo dividido en dos esferas diferentes: una es el mundo visible que sólo podemos percibir a través de nuestros sentidos y al cual damos el nombre de realidad; la otra está constituida por el mundo invisible de las ideas. Cada objeto del mundo visible tiene su patrón ideal o arquetipo en el invisible. Las cosas en el orden de la sensibilidad son sólo copias imperfectas, sombras, por decirlo así, de las ideas que existen en el mundo invisible. El dualismo entre realidad e idea, entre el mundo imperfecto de nuestros sentidos y otro mundo perfecto, inaccesible a la experiencia de los mismo sentidos, es decir, el dualismo entre naturaleza y supernaturaleza, entre los natural y lo sobrenatural, lo empírico y lo trascendente, el más acá y el más allá, esta reduplicación del universo, no es sólo un elemento de la filosofía platónica, sino ingrediente típico de toda interpretación metafísica o, lo que es lo mismo, religiosa de lo existente. Tal dualismo tiene a veces un carácter optimista y conservador, a veces pesimista y revolucionario, según que se pretenda que hay conformidad o contradicción entre la realidad empírica y las ideas trascendentes. El propósito de semejante

metafísica no es, como el de la ciencia, explicar razonadamente la realidad, sino más bien aceptarla o rechazarla en actitud emocional. Y el sujeto es libre para elegir la primera o la segunda de esas interpretaciones de la relación entre la realidad y las ideas, porque el conocimiento objetivo de estas últimas no es posible, a causa del carácter trascendente implicado en su misma definición (Kelsen, 1988: 13-14).

Esta caracterización del jus-naturalismo es muy precisa y clara; y permite ver lo distante que se encuentra de ella el anarquismo, enemigo declarado de toda trascendentalidad metafísica y de todo dualismo ontológico. En verdad, en ese párrafo, Kelsen expresa lo que los anarquistas ya decían sobre la complicidad entre esas mistificaciones trascendentalistas y el Estado.<sup>77</sup> Por lo general, el jus-naturalismo es una ideología legitimadora del orden jurídico vigente; pero aún cuando pueda servir, ocasionalmente, para impugnar un cierto orden coactivo vigente, lo hace siempre para imponer como vigente un orden coactivo alternativo. Para el anarquismo, el idealismo metafísico es la raíz de todo orden autoritario: el estatalismo es siempre, concientemente o no, jus-naturalista (es decir, trascendentalista, “platónico”); el anarquismo, todo lo contrario.

A primera vista, tal vez sólo respecto de Proudhon podría decirse que es jus-naturalista, porque este anarquista francés suele usar indistintamente las palabras “derecho” y “justicia” como sinónimos; y a su vez no parece muy cuidadoso en aclarar cuando las emplea en un sentido descriptivo y cuando lo hace en un sentido normativo. Sin embargo, Proudhon, aunque en su filosofía conserva ciertos rasgos idealistas, está muy lejos del platonismo trascendentalista que caracteriza, según Kelsen, a todo jus-naturalismo. Por su parte, Bakunin es muy claro en su rechazo a todo idealismo metafísico trascendentalista. Si bien habla, por un lado, del “derecho jurídico” (positivo), y por otro lado, del “derecho natural”, no atribuye a este último término ninguna referencia metafísica ni trascendente. El “derecho natural” del que habla Bakunin, no es el “derecho natural” del que hablan los jus-naturalistas, sino el conjunto de leyes empíricas (no normativas, sino fácticas) que determinan la conducta humana como ser del mundo animal. En todo caso, su filosofía del derecho podría ser calificada de “jus-biologicismo”. En el caso de Kropotkin, por su parte, ocurre lo mismo: diferencia también claramente el “derecho positivo” y el “derecho natural”, pero su “derecho natural” es igual que en Bakunin, con la única diferencia de que, para Kropotkin, el hombre puede derivar una moral práctica a partir del cono-

cimiento empírico de esas leyes que regulan la naturaleza biológica y animal. Es decir, Kropotkin sostiene que la ciencia empírica (biología) muestra que el apoyo mutuo y la cooperación recíproca son más rentables para los individuos que la competencia. Pero ese conocimiento es explicativo, y por lo tanto, la "moral de la ayuda mutua" que la biología enseña, no sólo es hipotética (no categórica), sino condicional. Es decir: la ciencia sólo muestra que tal causa (la ayuda mutua) provoca tal efecto (bienestar y provecho recíproco); las personas pueden orientarse por ese saber o no, de igual manera que uno sabe que el veneno mata, pero eso no necesariamente evita que muchos cometan suicidio por uso de venenos.

## 9. Anarquismo y jus-positivismo

Ahora bien, si el anarquismo no es jus-naturalista, ¿será acaso jus-positivista? Veamos.

El término "jus-positivismo" dista mucho de ser unívoco y a-problemático. Bobbio, en su clásico estudio sobre el tema ha sabido distinguir tres sentidos o tipos de jus-positivismo que no deben confundirse entre sí.

A veces se emplea "jus-positivismo" para referirse a un *modo o enfoque* (metodología) del estudio del derecho. En este sentido, se entiende por jus-positivismo el abordaje del derecho como un fenómeno fáctico y no como un valor. Como explica Bobbio:

el jurista deberá estudiar dichos datos de la misma manera en la que el científico estudia la realidad natural, o sea, absteniéndose totalmente de formular juicios de valor (Bobbio, 1993: 141).

En otras ocasiones, se habla de "jus-positivismo" para referirse a una determinada *teoría del derecho*. En este sentido, el jus-positivismo sería una teoría del derecho que postula las siguientes tesis (Bobbio, 1993: 141-142):

1. *El derecho es un orden normativo coactivo, fundado en la fuerza o amenaza de fuerza.*
2. *La ley escrita es la fuente principal del derecho.*
3. *La norma jurídica es un mandato imperativo.*
4. *El derecho conforma un orden sistemático cerrado de normas (teoría de la coherencia y plenitud del orden jurídico).*
5. *La actividad judicial consiste en la aplicación mecánica de la ley.*

Bobbio, a su vez, adjudica las tres primeras tesis al “jus-positivismo en sentido estricto”, mientras que las cinco en conjunto conformarían un “jus-positivismo en sentido amplio”. De esta manera, los jus-positivistas moderados aceptan las tres primeras y rechazan las dos últimas (escritas aquí en bastardilla), con lo que tenemos que estas dos tesis no son imprescindibles para la definición del “jus-positivismo” como teoría del derecho (Bobbio, 1993: 240-241).

Por último, también se emplea el término “jus-positivismo” como *ideología* (positivismo ético). Acá ya no se trata de una posición científica, sino de una moral o política, que prescribe el cumplimiento incondicional de la ley positiva, pues se identifica el valor justicia con el derecho positivo (Bobbio, 1993: 143).

Tenemos así tres sentidos del término “jus-positivismo” que conviene no confundir: *jus-positivismo como método, como teoría del derecho y como ideología*.

Primero que nada, resulta obvio que el *positivismo ideológico* es tan contrario al anarquismo como el idealismo metafísico jus-naturalista. El jus-naturalismo postula siempre alguna idea trascendente de justicia al efecto de impugnar ciertas instituciones jurídicas positivas para legitimar otras, pero siempre en connivencia con el derecho positivo. Por su parte, el *positivismo ideológico* identifica sin más al derecho positivo vigente con la justicia. Ambas posiciones son pre-científicas, en el sentido en que confunden el lenguaje descriptivo con el prescriptivo, e incurren así en la clásica falacia de saltar alternativamente de los hechos a los valores y viceversa. Obviamente, el anarquismo está tan distante de postular una justicia trascendente por encima del derecho positivo (jus-naturalismo) como de identificar al derecho positivo vigente con la justicia (positivismo ideológico). Para el anarquista, así como el jus-naturalismo es superstición religiosa o metafísica, el positivismo ideológico es ideología del Estado, hobbesianismo puro;<sup>78</sup> y ya sabemos que para el anarquista, *Ni Dios Ni Estado*.

Son los otros dos tipos de jus-positivismo los que nos interesan ahora, ya que como apunta Bobbio, se puede ser positivista en el sentido del *método* y de la *teoría del derecho*, sin serlo en el sentido ideológico. De hecho, los teóricos positivistas del derecho no suelen ser positivistas ideológicos. El positivismo *metodológico y teórico* de Kelsen, por ejemplo, constituye una visión científica y prescripción, o sea, deja entre paréntesis los juicios de valor. En este sentido, la Teoría Pura del Derecho kelseniana es al jus-naturalismo lo que la astronomía a la astrología y la química a la alquimia.<sup>79</sup> Kelsen, a partir de una aproximación

a-valorativa al derecho (*positivismo metodológico*) puede presentar una teoría científica del ordenamiento jurídico (*teoría positivista del derecho*). Es decir, para atacar las tesis de este jus-positivismo son irrelevantes los juicios de valor; para refutarlo, habría que demostrar que el *método positivista* no conduce a resultados verdaderos (esto es, que el presupuesto de considerar al derecho positivo como un hecho no permite llegar al conocimiento acabado del derecho positivo como un hecho, lo que resulta claramente contradictorio), o bien que el método es correcto, pero lo teoría jurídica resultante, presentada por Kelsen (*teoría positivista del derecho*), es falsa (y no que es injusta, fea o inmoral, pues esto constituiría un sin-sentido parecido a afirmar que la teoría de la gravedad es injusta, fea o inmoral).

Aclarado esto repitamos la pregunta: ¿cómo se ubica el anarquismo frente a este *método* y esta *teoría jus-positivista*?

El anarquismo, desde sus orígenes, ha denunciado el carácter eminentemente coactivo del Estado, y ha *criticado* a todas las teorías apologéticas del mismo como ideológicas, es decir, como falsas creencias fundadas en supersticiones religiosas o metafísicas (lo que incluye al moderno Estado liberal laico y al actual Estado Demo-representativo, como vimos). Por su parte la Teoría Pura de Kelsen define estrictamente al derecho positivo como conjunto de normas coactivas; y al dejar de lado todos los supuestos ideológicos (jus-naturalismo) para abordar el derecho, termina mostrando la identidad total entre Estado y Derecho. Por lo tanto, la Teoría Pura del Derecho vino a corroborar (independientemente de las intenciones de Kelsen) la verdad de las *críticas* anarquistas al Estado y al Derecho. Los anarquistas condenan desde siempre al objeto-fenómeno Estado (=Derecho). Sus adversarios les responden desde siempre que ese objeto-fenómeno no es tal como lo presentan los anarquistas. Pero la *teoría positiva del derecho*, sin pretensiones valorativas, sin embargo, viene a mostrar que el objeto-fenómeno que los anarquistas condenan es tal cual los anarquistas lo describen.

Por lo anterior, no hay incompatibilidad entre el método y la teoría positivistas y el anarquismo. Pero a diferencia del simple jurista, quien recurre a la teoría del derecho sólo para aplicar el derecho, los anarquistas pueden valerse de ella para fundar *aggiornadamente* sus antiguas tesis *críticas*. Y esto no es confundir nuevamente el lenguaje descriptivo con el prescriptivo, hechos y valores (como hacen el jus-naturalismo o el *positivismo ideológico*); por el contrario, como dijimos, la *crítica* presupone la separación analítica entre observación y valoración, para presentarse como una observación de segundo grado (observación de la observación). El anarquismo, indudablemente, emite juicios de valor, pero sin confundirlos con los enunciados veritativos de la ciencia. Los anarquistas dicen: "el Estado y el Derecho no son más que pura fuerza e ideología (falsas

creencias”, y la teoría positivista (científica del derecho) ha demostrado esa misma proposición descriptiva. El juicio de valor que define al anarquista es un agregado que puede o no compartirse: “la existencia del Estado (=Derecho) es axiológicamente negativa (o no nos gusta, nos parece injusta)” o lo que es igual: “un orden social fundado en la superstición y la fuerza es un orden social nefasto e hipócrita”. El anarquista tiene todo el derecho a tener sus convicciones sociales o políticas, como las tiene cualquiera, incluido cualquier positivista. Como se ve, mientras no se confundan los usos explicativos del lenguaje con sus usos normativos, no se vulnera para nada ningún principio lógico y la distinción hechos/valores queda intacta.

Pero dijimos también que el anarquismo puede ser visto también como una *crítica* (en el sentido técnico de la palabra) de la teoría positivista del derecho. Y esto es así, no porque niegue la verdad de dicha teoría (cuyos resultados científicos debe compartir necesariamente), sino porque historiza y relativiza tal verdad. Al ser una observación de la observación, la *crítica* puede mostrar cómo la teoría jus-positivista del derecho y el Estado describe correctamente un objeto-fenómeno que no es atemporal, sino que es un hecho histórico, por lo que las verdades de la teoría sólo son válidas históricamente; es decir, no son universales. La teoría jus-positivista ha sido posible (y sólo lo es mientras esto siga siendo así) porque existe su *condición de posibilidad* principal: la existencia del Estado, aparato burocrático, jurídico, impositivo y policial que reclama el monopolio de la fuerza sobre las personas. La *crítica* muestra que la teoría positivista del derecho es verdadera para el orden social estatalista o para cualquier orden social autoritario.

En resumen: el anarquismo no puede ser visto como una versión de jus-naturalismo en el sentido en que este término se entiende en el mundo profesional y académico del Derecho; más bien, las tesis anarquistas sobre el Estado y el Derecho están más cerca de las tesis del positivismo jurídico (de corte kelseniano) que de la metafísica jus-naturalista. Sin embargo, a diferencia del positivismo metodológico, el anarquismo –antes una doctrina de filosofía social que una escuela jurídica– no teme emitir juicios valorativos sobre el orden jurídico-estatal. Pero ello no lo hace confundiendo los niveles lógicos del lenguaje: el anarquista coincide con la descripción que del Estado (=Derecho) hace el jus-positivismo kelseniano; en tanto se limita a observar como jurista (igual que cualquier otro jurista jus-positivista que sostenga ideas políticas no anarquistas, sean ellas absolutistas, liberales, democráticas, etc.) se abstiene de emitir su juicio valorativo y, como hace el propio Kelsen con sus convicciones democráticas, se reserva sus opiniones políticas para el ámbito extra-científico. Ahora bien, en tanto persona que pretende hacer públicas sus convicciones (como cualquier otro hombre que profese alguna idea socio-política, fuere la que fuere), el anarquista agrega

su juicio condenatorio, fundado en una filosofía y una moral de la libertad y el anti-autoritarismo radicales. Pero, repito: *el anarquista no emite sus juicios condenatorios confundiendo hechos y valores, como hacen el jus-naturalista y el jus-positivista ético.*

Como vimos, alguien puede aceptar que el Derecho no es más que un orden de normas imperativas fundado en la fuerza, y que el Estado no es más que una personificación metafórica, mística, de ese orden coactivo, y sin embargo, no ser un anarquista (Kelsen no lo era). Se puede sostener *el método y la teoría jus-positivistas* y ser, además y por otra parte, de cualquier convicción política; y no hay razón para excluir de esto al anarquista. Simplemente, a esa descripción jus-positivista del Estado y el derecho, el anarquista agrega –sin confundir “verdad/falsedad” con “justicia/injusticia”– un juicio de valor negativo sobre ese orden autoritario y supersticioso (de igual modo que otros jus-positivistas de ideas políticas diferentes agregan un juicio de valor positivo). Ser jus-positivista metodológico no significa no tener convicciones políticas, pues entonces no existirían los jus-positivistas metodológicos; simplemente significa no confundir sus propios valores personales con el derecho positivo y la realidad empírica. Pero ni siquiera el juicio de valor negativo acerca del Estado constituye la diferencia específica del anarquismo respecto de Kelsen u otros liberales. En efecto, Kelsen mismo no se abstiene de expresar su convicción personal valorativa de que el Estado es un mal, inevitable y necesario, pero un mal. La única diferencia de fondo, al menos en este punto, entre Kelsen y el anarquismo, radica en que este último suma también a su descripción y a su valoración negativa del Estado un análisis *crítico* del mismo y una propuesta radicalmente alternativa de orden social no estatalista.

## 10. Leyes coercitivas o contratos libres. El contractualismo anarquista

Los anarquistas han denunciado la extrema ambigüedad de la palabra “ley”. Por un lado, “ley” se emplea para designar la regularidad “inmanente” de ciertos fenómenos empíricos regidos por la causalidad (leyes naturales de las ciencias). Por otro lado, “ley” también se emplea para designar normas respaldadas en una coerción externa a la voluntad de las personas (ley jurídica y mandatos religiosos). Pero ambos sentidos de la palabra “ley” no sólo difieren, sino que resultan diametralmente opuestos. De esta manera, la palabra “ley” se presta (y se ha prestado) a un uso ideológico en el sentido negativo del término, es decir, encubridor y conservador. Todo el orden social estatalista vigente se apoya en la ley jurídica cuyo prestigio proviene del malentendido con la ley natural

o científica; incluso los contratos civiles del derecho positivo son sólo *meras delegaciones de la ley positiva del Estado; es decir, el ordenamiento jurídico (la ley) autoriza o faculta a los individuos, en ciertas ocasiones, a autorregular sus transacciones, siendo así el contrato particular el relleno de una cláusula en blanco de la ley estatal.*

Hacer de la ley, en el sentido en que la entendemos hoy (norma escrita y respaldada en la amenaza del Estado), un sinónimo de toda normativa social es como confundir al Estado con toda organización social. Ley y Estado, dice Kropotkin, no son más que formas históricas específicas y autoritarias de ordenación y organización social. Lo que hoy entendemos por ley, propiamente, advino junto con el ascenso político de la burguesía. Los pensadores del siglo XVIII, como Rousseau y Montesquieu, la propiciaron frente al abuso de los monarcas absolutos. Pero luego, la historia de la ley corre pareja con la del capital, promoviendo y reproduciendo la opresión y la servidumbre. La ley se presenta entonces, continúa Kropotkin, como una solución aparente, engañosa, de todos los problemas de los hombres: ante cada asunto, no importa lo sencillo o complejo que sea, se reclaman siempre nuevas leyes. De esta manera, se aumenta cada vez más la autoridad de políticos, jueces y fuerzas policiales, o sea, del Estado. Pero los que se abocan al estudio serio de la ley descubren su verdadero rostro:

Analizan su origen y encuentran, bien un dios –producto de los terrores del salvaje–, estúpido, mezquino y nulo como los sacerdotes que proclaman su origen sobrenatural, bien la sangre, la conquista por el hierro y el fuego. Estudian su carácter y encuentran por rasgo distintivo la inmovilidad, reemplazando el desenvolvimiento continuo de la humanidad, la tendencia a inmovilizar lo que debiera desenvolverse y modificarse cada día. Preguntan cómo se mantiene la ley, y ven las atrocidades del bizantinismo y las cruelezas de la Inquisición; las torturas de la Edad Media, la carne viva cortada en tiras por el látigo del verdugo, las cadenas, la maza, el hacha al servicio de la ley; los sombríos subterráneos de las prisiones, los sufrimientos, los sollozos y las maldiciones.

Hoy mismo, siempre el hacha, la cuerda, el fusil y las prisiones; de una parte el embrutecimiento del prisionero, reducido al estado de bestia enjaulada, el envilecimiento de su ser moral; y, de otra parte, el juez despojado de todos los sentimientos que forman la parte más noble de la naturaleza humana, viviendo como un visionario en un mundo de ficciones jurídicas, aplicando con voluptuosidad la guillotina, sangrienta o seca, sin que ese loco, fríamente malvado, dude siquiera un momento del abismo de degradación en el cual ha caído frente a los que condena (Kropotkin, 2001: 217-218).

Toda esta cultura de la ley, sigue diciendo Kropotkin, atenta no sólo contra sus víctimas directas, los condenados, sino también contra todo lo humano de los hombres:

Vemos una raza, confeccionadora de leyes, legislando sin saber sobre qué legisla, hoy votando una ley sobre el saneamiento de las poblaciones sin tener la más pequeña noción de higiene, mañana reglamentando el armamento del ejército sin conocer un fusil; haciendo leyes sobre la enseñanza y la educación sin haber dado jamás una enseñanza o educación honrada a sus hijos; legislando sin ton ni son; pero sin olvidar jamás la multa que daña a los miserables, la cárcel y la galera que perjudicarán a los hombres mil veces menos inmorales de lo que son ellos mismos, los legisladores. Vemos, en fin, el carcelero que sufre una pérdida progresiva del sentimiento humano; el policía convertido en perro de presa; el espía menoscambiándose a sí mismo; la delación transformada en virtud, la corrupción erigida en sistema; todos los vicios, todo lo malo de la naturaleza humana favorecido, cultivado para triunfo de la ley (Kropotkin, 2001: 218).

Para el anarquismo, como se ve, la ley es un instrumento de degradación moral. En cuanto a los fines que *dice* perseguir, son falsos. Según Kropotkin, si se observa bien, todo el conjunto de las leyes puede diferenciarse en tres grupos:

1. las leyes que aseguran y garantizan la propiedad privada;
2. las leyes que organizan el poder político del Estado; y
3. las leyes concernientes a la protección de las personas.

Los dos primeros grupos son las leyes que reproducen la desigualdad y la opresión de clase, y en rigor, el grupo 2 está en función del grupo 1. En cuanto a las del grupo 3, suelen servir de elemento “ideológico” (en el sentido negativo de encubrimiento) para justificar el poder centralizador y arbitrario del Estado. Y no es casual que el Estado busque siempre justificarse como juez que viene a poner fin a los conflictos sociales:

Tales leyes (las concernientes a la protección de las personas) han salido del núcleo de costumbres útiles a las sociedades humanas, que fueron explotadas por los dominadores para santificar su dominación. La autoridad de los jefes de tribu, de las familias ricas de la comuna y del rey se apoya en las funciones de jueces que ellos ejercen, y aún en el presente cada vez que se habla de la necesidad del gobierno, es considerándolo en

su función de juez supremo. "Sin gobierno, los hombres se asesinarían unos a otros", dice el charlatán de aldea. "El objeto final de todo gobierno no es el de dar doce honrados jurados a cada acusado", ha dicho Burke (Kropotkin, 2001: 240).

Sin embargo –sostiene Kropotkin– estas leyes que parecen imprescindibles (grupo 3) también son inútiles. Es más, también son perjudiciales, por diversas razones:

1. En primer lugar, las dos terceras partes de los "atentados contra las personas" son consecuencia del deseo de apropiarse bienes. Por lo tanto estos "crímenes" desaparecerían con la abolición de la propiedad privada y el acceso de todos a los bienes socialmente producidos.
2. En segundo lugar, todas las garantías judiciales y procesales que el moderno Estado liberal presenta como sus conquistas, ya existían en las comunas del siglo XII, fueron eliminadas por el Estado absolutista y su reconquista ha sido más bien una derogación de leyes absolutistas que una invención del constitucionalismo liberal.
3. Y en tercer lugar (ya que Kropotkin admite que aún con la abolición de la propiedad pueda haber quienes atenten contra la vida de otros) el sistema penal no es nunca una solución, pues no reduce la criminalidad.

En fin, la teoría política moderna ha recurrido a menudo a la figura jurídica del contrato para legitimar el poder político legisferante de ese aparato judicial-policial-burocrático-impositivo que llamamos Estado. A través de este expediente "contractualista", la teoría del Estado ha pretendido fundamentar ese tipo de orden político sin recurrir a hipótesis teológicas como la del origen divino del poder. El anarquismo ha sido claro en sus críticas tanto a la teoría del origen divino del poder político como en sus críticas a esas teorías "contractualistas". Sin embargo, en su idea de "orden social libre" reaparece la noción de "contrato", pero de contratos reales, sinalagmáticos, commutativos, rescindibles y siempre parciales. Por lo tanto, podemos hablar de un "contractualismo anarquista", pero muy diferente del "contractualismo" que sostiene la Teoría Política Predominante. Mientras la Teoría Política Predominante, con diversas variaciones, presenta la figura del contrato como legitimadora del "orden social" fundado en la ley coercitiva del Estado, el anarquismo recurre a la figura del contrato para imaginar un orden social alternativo al de la ley jurídica y el Estado.

Los contratos que proponen los anarquistas como modo de relación social se diferencian sustancialmente del contrato ficcional de la escuela contractualista de Hobbes y de Locke. Para el primero, el pacto es una hipótesis explicativa y

legitimante del Leviatán; para el segundo, el contrato es un hecho histórico realmente acaecido. En cuanto al contractualismo de Rousseau, la distinción con el contractualismo anarquista es más sutil, ya que para el filósofo ginebrino el contrato social no es ni una hipótesis metodológica ni un hecho acaecido, sino una propuesta de reforma del orden político-social. Sin embargo, las diferencias también existen, pues el contrato roussoniano significa la entrega total del individuo a la Voluntad General, con la única reserva de la igualdad absoluta ante la ley, expresión de aquella Voluntad General y del interés común. Para los anarquistas, por el contrario, no se trata de producir "un" contrato de todos con todos y cediendo todo a todos, sino de llegar a un orden social donde "los" *contratos* entre los individuos tengan siempre las siguientes características:

- Sinalagmático; es decir, recíproco; las partes se obligan unas a otras; no hay contrato unilateral donde uno se obliga y el otro no.
- Conmutativo; es decir, las obligaciones contraídas son equivalentes en valor, de manera que la igualdad no puede quedar alterada.
- Rescindible; esto es, no hay obligación permanente; los convenios son libres y duran mientras las partes lo consientan; por lo tanto no hay sanciones punitivas por incumplimiento, más que la restitución de la situación anterior o su equivalente.
- Parciales; lo que significa que no puede haber obligaciones generales no específicas; cada contratante siempre conserva más de lo que cede al contratar.

A la inversa del orden social de arriba-abajo, propio del Estado, el anarquismo propende a un orden social de abajo-arriba. Mientras el primero se apoya en una ruptura tajante entre el mundo de la naturaleza y el mundo del hombre, el segundo propende a una continuidad gradual entre la una y el otro. La sociedad ácrata fundada en contratos libres se fundaría en la plena libertad de los hombres, ya no movidos por el imperio de ninguna instancia externa (Dios o el Estado). Como se ve, este anarco-contractualismo federativo de asociaciones libres no es ni pretende ser una teoría legitimatoria de un orden coactivo (Estado-ley) sino su contracara; es una alternativa, al menos teórica, radicalmente diferente al orden estatal. *En el orden estatalista, la ley imperativa y coactiva es la realidad y el contrato es una ficción legitimadora provista por la teoría del Estado. En la propuesta anarquista, "los" contratos libres serían la realidad, y sólo quedarían en pie las leyes naturales del mundo empírico.* En otras palabras: liberada la sociedad del aparato coercitivo del Estado y el Derecho, quedaría librada a su espontáneo movimiento, a la inmanencia de sus propias leyes, donde los hombres se asociarían y cooperarían motivados por sí mismos en múltiples pero pequeñas agrupaciones y asociaciones de primer y segundo grado.

#### **TEORÍA Y CRÍTICA DEL ESTADO**

Como se ve, el anarquismo propone un contractualismo sustancialmente diferente a lo que se conoce como contractualismo político (Hobbes, Locke e incluso Rousseau). El contractualismo anarquista no es ni pretende ser una teoría legitimadora del Estado, sino una propuesta operativa de orden social alternativo al Estado. Mientras el contractualismo de la Teoría Política Predominante pretende legitimar la ley coercitiva estatal en la ficción metodológica o histórica de un contrato político, el anarquismo pretende construir un orden social multi-contractual real sin ningún tipo de ley estatal coercitiva.

## VI. ESTATALISMO Y TEÍSMO: LA CUESTIÓN TEOLÓGICO-POLÍTICA

### 1. Teología y política. Sacerdotes y gobernantes

Es Platón quien introduce por primera vez el término “teología” en la literatura occidental. Y lo hace en el contexto de una discusión sobre la educación política y el buen orden de la *Polis* (*Rep.* 679a).<sup>80</sup> Luego en Aristóteles la misma palabra es empleada para designar lo que con el tiempo terminará llamándose “metafísica”. Tanto Platón como Aristóteles y otros pensadores paganos (v. gr. Varrón) diferenciaban tres clases de teología, es decir, de discursos acerca de las cosas divinas:

1. teología filosófica, esto es, racional, argumentada y fundada;
2. teología mítica-política, esto es, fabulosa pero diseñada racionalmente al servicio del orden político y el cumplimiento de las leyes; y
3. teología mítica-poética, esto es, fabulosa y disolvente para el orden político.

Se trata de un orden jerárquico, y sería un error creer que la teología filosófica es apolítica. Al contrario, según este esquema, es ella la que permitiría trazar la diferencia entre la teología útil para el orden político y la teología disolvente. En otros términos: es la filosofía la que debe determinar qué mitos y fábulas deben enseñarse a los ciudadanos y cuáles no.

El cristianismo, a partir de San Agustín, trazaría distinciones diferentes de las que trazaban los filósofos paganos. Según Agustín y el pensamiento cristiano posterior, hay también tres clases de teología, pero esas tres clases son las siguientes:

1. la teología sobrenatural, trascendente y revelada, que sería la propia teología trinitaria del cristianismo;
2. la teología natural, filosófica, racional, cercana a “la verdad” de la teología sobrenatural del cristianismo; y

3. la teología falsa y demoníaca de los poetas paganos y de los filósofos materialistas y pluralistas, trátese de discursos útiles o no para el orden político,

No obstante la diferencia con el esquema pagano, tampoco aquí hay que creer en la prescindencia política de estas distinciones. Un siglo antes de Agustín, el emperador Constantino y sus teólogos cristianos habían atado con cadenas de hierro al cristianismo con el Imperio romano. Las distinciones de Agustín surgieron precisamente de la necesidad política de divorciar a la Iglesia del Imperio una vez que éste se había desmoronado. Si en el esquema de los filósofos paganos era la autoridad del filósofo la que debía trazar la diferencia entre teología buena y teología mala políticamente, en el esquema cristiano es la autoridad sacerdotal la que debe trazar la diferencia entre teología filosófica “cercana” a la verdad santa y revelada, y las teologías falsas y demoníacas. Paralelamente, se opera una inversión de la relación entre la divinidad y el orden político. En el mundo pagano los dioses pertenecían a la *Polis*, a la *Civitas* o al Imperio; en el mundo cristiano medieval son los pueblos, las ciudades, los reinos y los imperios los que pertenecen a *dios*.

Con la aparición del Estado y sus sucesivas transformaciones a lo largo de la Modernidad, la Teoría Política Predominante se fue conformando traduciendo políticamente categorías y conceptos fundamentales de la teología judeo-cristiana. Detrás o debajo de todos los fundamentos supuestamente filosóficos, terrenos, seculares o racionales de esta nueva forma de orden socio-político (el Estado), subyacen categorías teológicas, y los paralelismos y homologías entre el discurso teológico y el de la teoría del Estado no han pasado desapercibidas para los analistas agudos. En el siglo XIX, los anarquistas denunciaron al Estado como sucedáneo de *dios* y al patriotismo como sucedáneo de la religión (o religión del Estado). Así pudieron plantear estas dos cuestiones paralelas que, según ellos, son una sola:

1. ¿Dios revela la religión y funda su iglesia, o más bien la iglesia y su religión “crean” la imagen fantasmagórica de *dios*?
2. ¿La Nación justifica el patriotismo y funda al Estado, o más bien el Estado y su apología patriótica “crean” la imagen ideológica de la Nación?

Según las soluciones que se den como respuesta, se obtienen dos visiones diametralmente opuestas acerca del rol de los sacerdotes y de los gobernantes.

## 2. Revolución o teología. Proudhon y Donoso Cortés

En 1846, en *Sistema de las contradicciones económicas*, Proudhon escribía:

«No veis que sucede con las religiones como con los gobiernos, el más perfecto de los cuales sería la negación de todos? (Proudhon, 1945: 49).

Y en 1849, en prisión, en sus *Confesiones de un revolucionario*, Proudhon lanzaba una importantísima tesis:

El gran resorte de las constituciones políticas es, pues, así como lo digo en mi carta al *Moniteur*, principalmente la separación de los poderes, es decir, la distinción de dos naturalezas, ni más ni menos, en el gobierno, naturaleza *espiritual* y naturaleza *temporal*, o lo que equivale a lo mismo, naturaleza *legislativa* y naturaleza *ejecutiva*, como en Jesucristo, dios y hombre a la vez: es sorprendente que en el fondo de nuestra política encontremos siempre la teología (Proudhon, 1947: 187).

Y en otro párrafo, Proudhon afirmaba:

El gubernamentalismo, observadlo bien, no ha surgido de una doctrina filosófica, ha nacido de una teoría de la providencia. Entre los modernos, como en la antigüedad, el sacerdocio es el padre del gobierno (1947: 95).

En estas tres citas están resumidas las críticas anarquistas a la teología y al gubernamentalismo, ambos hermanados en un mismo origen. Para Proudhon, como para el anarquismo posterior, la emancipación del hombre respecto del gobierno del hombre es también, y correlativamente, la emancipación del hombre respecto de la teología. La idea misma de jerarquía (etimológicamente: "gobierno sagrado") es simultáneamente de origen teológico y político, y por ende, místico; a ella se opondría, según los anarquistas, la idea puramente humana y racional de anarquía, entendida como la libre construcción del orden social desde abajo hacia arriba.

En 1851, el ultra católico Donoso Cortés publicaba su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, en abierta reacción contra las tesis prudhonianas. Pero este libro de Donoso Cortés —que tanto influiría luego sobre el también católico jurista, colaborador del nazismo, Carl Schmitt— no sólo iba dirigido contra el anarco-socialismo de Proudhon, sino contra toda la Modernidad en conjunto. Donoso Cortés ve en ella el producto desafortunado de una teología deficiente (liberalismo) y de una teología satánica (socialismo).

en general y anarquismo en particular). El escrito de Donoso, en realidad, está destinado a condenar toda corriente política, religiosa o social que no esté inspirada en el catolicismo. Es decir: la condena de Donoso se extiende por igual a la Reforma, al liberalismo, al socialismo y al laicismo.

El *Ensayo* de Donoso Cortés se inicia respondiendo a Proudhon que no hay nada sorprendente en que detrás de toda cuestión política haya siempre una cuestión teológica, porque

la teología, por lo mismo que es la ciencia de Dios, es el océano que contiene y abarca todas las ciencias, así como Dios es el océano que contiene y abarca todas las cosas (Donoso Cortés, 2007: 55).

Y si todo sólo se explica “*en Dios y por Dios*”, deduce Donoso, entonces toda idea política es a su vez teológica, aun cuando se niegue la existencia de Dios. Es decir: se puede pronunciar santamente ese Nombre (catolicismo), se lo puede ignorar o dejar de lado (liberalismo) o se lo puede negar o rechazar abiertamente (socialismo).

Para demostrar que toda idea política es teológica, Donoso nos recuerda la identidad entre religión y orden político en la Antigüedad: los grandes y efímeros imperios orientales y su panteísmo eran una sola y misma cosa; la política griega y su politeísmo también eran una sola y misma cosa. Roma habría sido la síntesis superadora de ambos; en ella –ciudad e imperio– se combinaron politeísmo y panteísmo. Sin embargo, Roma también sucumbió cuando sucumplieron sus dioses, es decir, cuando el cristianismo los venció y Roma se hizo cristiana. Pero el cristianismo católico romano, dice Donoso, ya no puede ser superado por ninguna otra teología, pues viene a constituir la síntesis última y verdadera que restablece el “orden” universal. De modo que el cristianismo católico sería una suerte de fin de la historia (“*culminación de los tiempos*”), más allá del cual no es posible ir: todo lo que sea alejarse de él y de la guía de la Iglesia no es otra cosa que una vuelta al paganismo, y por ende, un nuevo disloque del “orden jerárquico” sancionado por Dios.

De ese modo, Donoso Cortés presenta a la teología católica como un “*sistema completo de la civilización*” que abarca todo: la ciencia de Dios, del ángel, del universo, del hombre y de la sociedad. Con el catolicismo, según él, el orden se trasmite de la religión a la moral y de la moral a la política, sujetando todas las cosas a su Creador por medio de sus vicarios: el catolicismo diviniza la autoridad y santifica la obediencia; enseña la docilidad a los pueblos y la humildad a sus gobernantes. La Iglesia Católica Apostólica Romana es presentada como expresión de lo sobrenatural en la Tierra, y con su intolerancia dogmática, dice Donoso aprobatoriamente, nos libra de los extravíos de la libertad de discusión

y pone fin al “caos” de la discusión permanente (Donoso Cortés, 2007: 74). En fin, para Donoso Cortés, alejarse de la Iglesia equivale a volver a trastocar el orden divino, es pecar, es caer en el error; y así como los judíos de Jerusalén prefirieron a Barrabás antes que a Jesús, hoy la opción se repite –se escandaliza Donoso– y el mundo debe escoger entre la teología satánica del socialista Proudhon o la santa teología de la Iglesia católica.

Según Donoso, el liberalismo ignora las relaciones que existen entre las cuestiones religiosas, políticas y sociales; ni siquiera es consciente de la teología que subyace a su propia visión de la sociedad y la política. Para el liberalismo, el mundo natural estaría gobernado por las leyes que Dios dispuso desde la creación; pero Dios se desentiende de los asuntos humanos, por lo que el hombre y su propia razón deben encargarse de estos asuntos. De este modo, todas las cuestiones referidas al bien y al mal deben resolverse en el plano político; sólo dependen del buen o mal gobierno. Es decir, la teología liberal sería la del deísmo racionalista. De este modo, para Donoso, el liberalismo es un estadio de indefinición entre Jesús o Barrabás (o lo que sería igual, entre dios y el diablo). Bajo el liberalismo se discute todo y no se decide nada. Pero finalmente, los liberales deberán tomar partido por el catolicismo o por el socialismo, por la jerarquía o por la anarquía. (El propio Donoso Cortés había sido un liberal moderado antes de pasarse a las filas de los reaccionarios en 1848.)

El socialismo, en cambio, tiene toda una teología consciente y por ello es teóricamente superior al liberalismo (que, como vimos, desconocería sus propios presupuestos teológicos). Pero esa teología atea (mejor dicho, anti-teísta) del socialismo es presentada por Donoso como una teología satánica. El socialismo comparte con el liberalismo su racionalismo, pero se diferencia en que es conscientemente ateo. Así, para Donoso la cuestión consiste en indagar si el racionalismo lleva al ateísmo o no. Y en esto, la razón la tienen los socialistas. Para Donoso, el mal mismo radica en el racionalismo que prescinde de la fe. Según él, cuando se pretende eliminar los misterios divinos, es el mundo lo que se vuelve misterioso, confuso, contradictorio y desordenado; por el contrario: cuando se aceptan los misterios divinos por medio de la fe, entonces desaparecen los misterios, la confusión y el desorden del mundo.

En resumen, para Donoso Cortés no hay doctrina social o política que no **uponga alguna teología**:

1. **El catolicismo ubica el origen del mal en el hombre y en el libre albedrío que Dios le dio al crearlo.**
2. **El liberalismo, ignorante de todas estas cuestiones e inconsciente de su propia teología subyacente, ubica el mal como un problema político, o sea, de gobierno.**

3. El socialismo, consciente del problema teológico, pero satánico, sostiene la bondad originaria del hombre y ubica el mal en la deficiente organización de la sociedad.

Según Donoso, el catolicismo, al “resolver” dogmáticamente el problema teológico del Mal con la idea de que Dios, a pesar del pecado del hombre, establece siempre su voluntad soberana por medio del perdón o del juicio, salva siempre la unidad suprema del orden universal y político, instituyendo a la Iglesia como guía y enseñando la obediencia, el perdón y el castigo. Por su parte, el liberalismo, atento sólo a las cuestiones políticas, no resuelve nunca nada, es un estadio de indecisión y transición. Y por último, el socialismo, teología satánica, sería la irrupción recurrente del pecado en el hombre, la teología del Mal que predica la rebeldía y la insubordinación, la diversidad, y con ellas, la muerte de la propiedad, de la familia y del Estado.

Así como acusa a Proudhon de ser la voz de Satanás, Donoso Cortés se siente a sí mismo como inspirado por Dios:

Sé que no escribo sino porque Tú me has encendido en el deseo de escribir, y que no escribo sino lo que me enseñas o lo que me permites que escriba; creo que el que cree que mueve un miembro sin Ti, ni te conoce ni es cristiano (2007: 90).

En una edición posterior de las *Confesiones de un revolucionario*, Proudhon le responde brevemente en una nota a pie de página que quiero transcribir íntegra:

En una obra firmada “Donoso Cortés, marqués de Valdegamas, embajador de España” y publicada por la Biblioteca Católica, bajo la dirección del señor Luis Venillot, soy representado como poseído del demonio: “*Jamás un mortal ha pecado tan gravemente contra la humanidad y contra el espíritu santo. Cuando la cuerda de su corazón resuena, lo hace siempre con un sentido elocuente y vigoroso. No, no es él quien habla entonces, es otro que está en él, que le tienta, que le posee y que le arroja jadeante en sus convulsiones epilépticas; es otro que es más que él, y que mantiene con él una conversación perpetua. Lo que él dice a veces es extraño, y lo dice de una manera tan extraña que el espíritu permanece en suspeso, no sabiendo si es un hombre el que habla o si es un demonio; si habla seriamente o si se burla. En cuanto a él, si por su voluntad pudiese ordenar las cosas, según su deseo, preferiría ser tenido por un demonio a ser tenido por un hombre. Hombre o demonio, lo que hay de cierto aquí*

*es que sobre sus espaldas pesan con un peso aplastante tres siglos de reprobos*” (*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*). Que mis lectores se aseguren y no teman respirar un olor infernal al leerme. Lo que el señor Donoso Cortés dice de mí es palabra por palabra lo que los jesuitas de Jerusalén decían de Jesús, hace de esto más de 1800 años: Tiene el diablo en el cuerpo, *Demontum habet!* Después de los judíos, los paganos se sirvieron del mismo argumento para martirizar a los primeros cristianos, la Iglesia para quemar a los heréticos y hechiceros. El señor Donoso Cortés, que no es menos, según parece, de su religión que de su país, no podía dejar de seguir esos ejemplos. *En tanto que dependa de él, me pone la camisa azufrada, me cubre con el sambenito y en el próximo auto de fe gritará al verdugo: ¡Enciende!* (Proudhon, 1947: 170-171).

Esa breve respuesta de Proudhon, no obstante su laconismo, está diciendo muchas cosas. En primer lugar, se destaca el título de marqués que ostenta Donoso, así como el hecho de que su libro fuera editado por una institución oficial de la Iglesia católica. Con ello, Proudhon subraya la relación entre las concepciones teológico-políticas de Donoso y su carácter noble y privilegiado. Pero luego, y en contraste, después de transcribir la cita de Donoso donde se lo ataca como vocero de Lucifer, Proudhon lo trata bajo el aséptico y universal título de “señor” (*Monsieur*), como acentuando el igualitarismo que guía a sus propias ideas sociales. Así quedan contrapuestos, en pocas líneas, no sólo dos hombres de procedencia social opuesta, sino dos sistemas de pensamiento acordes a sus respectivos representantes ocasionales: el del opresor y el del oprimido. Donoso, fiel exponente de “su religión” como “de su país” (la España inquisidora), representa al perseguidor de todos los tiempos: los fariseos, los romanos, los inquisidores. Proudhon, fiel exponente de los oprimidos y de los revolucionarios, representa a los perseguidos de todos los tiempos: Jesús, los cristianos, los herejes. En esta breve respuesta de Proudhon está condensada toda la diferencia que existe entre ambos: Donoso proyecta su teología como política y como sociología; pero Proudhon sugiere aquí que la cosa es exactamente al revés: en realidad, lo que Donoso está haciendo es proyectar a la política y a la teología sus propios prejuicios sociales de clase. Tanto en Donoso Cortés como en Proudhon se reconoce una clara correlación entre teología, política y sociedad; pero la explicación de esa correlación sigue, en cada caso, caminos opuestos: para Donoso, la teología católica debe guiar al orden social y político; para Proudhon, toda teología mistificante es la proyección de patologías sociales y políticas.

En una obra de 1858, *La justicia en la Revolución y en la Iglesia*, Proudhon opone dos enfoques diametralmente contrarios acerca de la justicia. Donoso

Cortés no pudo conocer esta obra porque murió en 1853, pero la misma puede leerse como continuación de la polémica entre anarquismo y catolicismo. Los dos enfoques acerca de la idea de justicia, el de la Iglesia y el de la Revolución, que Proudhon diferencia radicalmente, tienen consecuencias prácticas muy diferentes respecto de la dignidad de las personas, los problemas de la riqueza y de la pobreza, el Estado, la educación, el trabajo, las ideas morales, la libertad, el progreso y la decadencia, la familia, etc.

El *enfoque de la Iglesia* es el más antiguo y aún prevaleciente, pues en el fondo es igual en el catolicismo, en el absolutismo y en todos los apóstoles del estatalismo, incluidos los socialistas autoritarios.<sup>81</sup> Este sistema postula su idea de justicia por fuera y por arriba del individuo, como si le fuera algo extraño, ya se la ubique en la colectividad social, en Dios o en el Estado. De este modo, la dignidad del hombre de carne y hueso siempre resulta vulnerada en nombre de esa *Justicia* trascendente. Su ejemplo paradigmático es el catolicismo, que postula que el alma humana, caída, corrompida, no puede alcanzar por sí misma las leyes que han de regular la vida social. A esas “leyes” sólo se accede por “revelación”, y de esa revelación pretende ser depositaria la Iglesia. Sin embargo, la iglesia no es la única que tiene ese tipo de pretensiones; también muchos filósofos y políticos que niegan la revelación religiosa caen en el mismo esquema, pero con algún otro lenguaje sustitutivo.

El sistema diametralmente opuesto al de la Iglesia (y al de todo autoritarismo), según Proudhon, es el *enfoque de la Revolución*. En este otro enfoque, la justicia no está ubicada en el plano de la trascendencia, sino que es un ideal bien terreno y humano. La justicia no es vista como una mera abstracción ideal, separada por un abismo de la realidad terrena, sino como un plan para cuya realización hay que poner manos a la obra en la historia. Según este sistema, el hombre mismo, alejándose cada vez más de su oriundo estado de salvajismo animal, produce incessantemente su vida social. Aislar al individuo de la sociedad es una ficción de la abstracción. Sólo en su existencia social real el hombre puede sentir su propia dignidad individual y la de sus semejantes. De este modo, su sentimiento moral no proviene de afuera, sino que es inherente a su propia existencia intersubjetiva. Ese sentimiento moral sería incomprensible tanto sin el individuo como sin la sociedad, términos que no pueden separarse nunca en la realidad. Con el incremento y la complejización de las relaciones sociales, ese sentimiento también crece y se perfecciona históricamente. Según Proudhon, para el sistema de la Revolución la justicia es humana y sólo humana; y se la vulnera cuando se la presenta como un principio anterior o superior a la humanidad misma.

### 3. Idealismo versus materialismo filosóficos. Bakunin

Mikhail Bakunin profundiza y radicaliza aún más el cuadro de oposiciones entre ambos sistemas. Su visión filosófica sobre dios, el hombre y el mundo se encuentra en *Federalismo, socialismo y antiteologismo*, en *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre y en Dios y el Estado*, tres obras difíciles de datar, pero todas posteriores a 1865.

Igual que Proudhon, Bakunin ve en el principio de autoridad jerárquica una consecuencia necesaria de toda metafísica idealista; y la religión no es más que la versión vulgar de ese idealismo metafísico. La fantasía humana produjo la idea de dios (el fantasma divino) como consecuencia de su prematura ignorancia y para explicarse las cosas que su razón aún no llegaba a entender. De ese modo, el hombre se inventó la fantasmagoría de un mundo divino paralelo al suyo propio. Este dualismo metafísico, donde toda perfección es depositada en el otro mundo en desmedro de este, conlleva la postración del hombre ante la fantasmagoría que él mismo ha creado. Por último, como el abismo entre el mundo de la divinidad y el mundo terrestre es tan grande, surge de repente la noción de "revelación", y con ella, la casta de los mediadores entre el mundo divino y los hombres, es decir, los gobernantes y los sacerdotes, intérpretes del mundo divino.

Frente a ese dualismo metafísico, característico de todas las religiones y de todos los idealismos filosóficos, Bakunin defiende un monismo materialista que lo aleja un poco de Proudhon, aunque no en lo principal. Como vimos en el capítulo anterior, para Bakunin el universo es una unidad material en permanente movimiento, conformada por una multiplicidad cambiante de infinitos seres materiales finitos –incluido el hombre– que nacen, se determinan recíprocamente, mueren y se transforman en otros seres tan materiales y finitos como siempre. Para Bakunin, como para Proudhon, el individuo no se opone a la sociedad, sino que se realiza en ella. El hombre sólo se desarrolla como individuo a través de la educación y la instrucción, cosas eminentemente sociales e históricas. La libertad del individuo es un logro del aprendizaje histórico y social: el hombre sólo puede ser libre junto a los demás hombres, mediante la reflexión y el reconocimiento mutuos, nunca aisladamente. Sólo la igualdad y la cooperación hacen al hombre efectivamente libre, aumentando sus potencialidades (libertad). Rechazar las tesis idealistas metafísicas de la perennidad del alma, y su variante liberal del individuo pre-social equivale a afirmar la existencia del hombre en su devenir histórico, y en consecuencia, equivale a abrir el camino a la realización efectiva de la libertad y la igualdad. En otras palabras: la evolución del hombre, según Bakunin, requiere de la negación de todos los atributos depositados en el mundo fantasmagórico y ficticio del idealismo metafísico. Ese alter-mundo del idealismo es un mundo irreal que pervive gracias a la sangre vital que chupa del

mundos real y material de los hombres. Todo idealismo metafísico es dualista y por ello, también es teológico, y siempre encapsula el libre fluir de la vida material (que es la única que en verdad existe). El idealismo metafísico sostiene una falsa unidad desde arriba hacia abajo: desde Dios al mundo y desde el Estado a la sociedad, pero la única realidad de la religión son los sacerdotes y la única realidad del Estado son los gobernantes y los privilegiados. Y siempre, los sacerdotes, los gobernantes y los privilegiados terminan siendo obstáculos a la evolución y al desarrollo de los pueblos.

La oposición entre idealismo y materialismo no equivale a la oposición entre espíritu y materia. La diferencia entre idealismo y materialismo radica en que el primero sostiene un dualismo metafísico que divide tajantemente la realidad en dos planos: el espiritual, puro, perfecto y superior; y el material, bajo, impuro, inferior. De aquí que suponga y a la vez derive siempre un principio jerárquico. El materialismo, en cambio, asume un monismo ontológico donde el espíritu (el pensamiento) no es opuesto a la materia (corporalidad, animalidad), sino inherente a ella: la materia que postulan los materialistas no es la materia muerta y torpe de la que hablan los idealistas; se trata de una materia viva, en evolución permanente, de la que el hombre y su vida espiritual forman parte. De aquí derivan la rebeldía contra lo viejo, heredado y cristalizado. Para el materialismo de Bakunin no hay jerarquía prefijada y eterna: toda autoridad coactiva es infundada. Lo que los idealistas ven como "mal" o "pecado", es decir, la desobediencia y la rebeldía, los materialistas lo ven como el mismísimo desarrollo de lo propiamente humano. Para Bakunin, la actividad de pensar, la razón, es ya en sí un acto de rebeldía. En resumen, según Bakunin, todo sistema idealista es teológico, jerárquico, anti-progresivo y a-histórico, enemigo del hombre, anticientífico, estatalista y centralizador; consiste en un dualismo ontológico que sólo puede establecer una unidad mediante la postulación de un principio ordenador externo y autoritario, desde arriba hacia abajo. Por el contrario, el materialismo es antiteológico, igualitario, progresivo, con conciencia histórica, humanista, científico, libertario y federativo.

Sin embargo, católicos y anarquistas, aunque por diferentes razones, coinciden en ver al liberalismo como un híbrido tibio, ya porque carece de conciencia teológica (Donoso Cortés), ya porque carece de conciencia histórica (los anarquistas) y reduce todo a un simple problema de gobierno. Según Donoso, el liberalismo no ve la cuestión teológica que hay siempre detrás de todo problema político humano. Según los anarquistas, el liberalismo no ve los problemas sociales que subyacen a las cuestiones políticas de gobierno. Para Donoso, aunque los liberales se digan laicos, hacen el juego al satanismo anarco-socialista. Para los anarquistas, aunque los liberales se digan laicos, afirman a dios cuando defienden al Estado, aunque se trate de un Estado laico.

#### 4. Excuso sobre Ludwig Feuerbach

El catolicismo (y no sólo él) esgrime una teología trascendentalista según la cual la "redención" del hombre queda aplazada para una vida tras-terrena, en tanto que esta vida terrena, un "valle de lágrimas", es una prueba divina a la que Dios somete al hombre para darle o negarle luego, justicia divina mediante, el premio o el castigo que le corresponda. El anarquismo, en cambio, (y no sólo él) aborda *críticamente* toda la simbología religiosa como la expresión sublimada de las aspiraciones reprimidas o inconscientes de la humanidad, aspiraciones que hay que bajar del cielo de las religiones para realizarlas efectivamente en el único mundo que existe, el terreno.

Y este tipo de análisis teológico es en realidad una anti-teología, y tiene su mejor exponente en Ludwig Feuerbach, quien en *La esencia del cristianismo* (1841) explicaba que "*el secreto de la teología es la antropología*", y la fe religiosa en un ser trascendente no es más que una "*patología psíquica*" (Feuerbach, 2008: 9-10). La causa y el objeto de la religión, una vez despejado todo misterio, no sería otra cosa que la propia conciencia que el individuo tiene de la humanidad, es decir, de su propia especie. Como el hombre se sabe dotado de razón, voluntad y sentimiento, proyecta estos atributos personificándolos en un dios trino, el que no es más que una objetivación extrañada del mismo hombre. La idea de "cielo", por ejemplo, sería la proyección de una carencia o de un dolor terreno invertidos, "*es una selección de flores de la flora de este mundo*", pero es una selección de flores crítica y un grito inconsciente (Feuerbach, 2008: 198). La vida del más allá es la proyección de esta misma vida terrena, pero liberada de lo que al hombre se le aparece como malo (Feuerbach, 2008: 201-202).

Y como la religión no es consciente de que el "dios" adorado por ella es una proyección del mismo hombre-adorador, es en realidad sólo una "*patología psíquica*". Si los pájaros tuvieran conciencia, dice Feuerbach, se imaginarían a dios con alas, pues la idea de "*esencia suprema*" encuentra siempre su límite en las determinaciones de la propia especie (Feuerbach, 2008: 26-27, 32). Sólo la *crítica filosófica* de la religión, que resuelve y disuelve la teología en antropología, restituye las cosas en su debido lugar mostrando que "*la esencia divina no es otra cosa que la esencia humana*". Desde el punto de vista de la religión tradicional, todo esto no sería más que ateísmo. Pero según Feuerbach, lo malo no es negar la existencia del sujeto "dios" (pues no existe un tal sujeto más que en la imaginación), sino en negar sus *predicados*, que son proyecciones de la propia especie humana (Feuerbach, 2008: 30-35). O sea, lo malo es la misantropía, el odio a la humanidad.

Es sabido que Feuerbach ejerció gran influencia entre los jóvenes hegelianos de izquierda, en cuyo círculo participaron los hermanos Bauer, Friedrich Engels

y los futuros anarquistas Max Stirner y Mijaíl Bakunin. Por su parte, Proudhon, que no leía alemán, conoció las ideas de Feuerbach a través de los emigrados alemanes Grün y Marx. Es claro que el materialismo filosófico de Feuerbach abrió paso a la radicalización de la crítica anarquista. En verdad, la reducción de la teología a antropología que efectúa Feuerbach es la misma operación que hicieron Proudhon y Bakunin, sólo que estos últimos no se limitan al problema “dios”, sino que se extienden también a lo que entienden es su sucedáneo implícito y necesario: el Estado y toda forma de gobierno del hombre por el hombre.

## 5. La teología política de Carl Schmitt

En 1922, en *Teología política*, Carl Schmitt retoma aquel debate entre católicos y anarquistas. En ese libro, Schmitt elabora una teoría decisionista y personalista de la soberanía, en abierta polémica contra la concepción normativista o legalista del liberalismo y de Kelsen. Y es en el capítulo III de esa obra donde Schmitt enuncia la tesis central de lo que denomina teología política:

Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados (Schmitt, 1985: 95).

Como puede verse, esta tesis recuerda las premisas de la polémica entre Proudhon y Donoso Cortés en el siglo XIX. Para Schmitt, esa tesis debe entenderse en un doble sentido: 1) en el sentido histórico de que los conceptos de la teoría del Estado *provienen* de la teología; y 2) en el sentido comparativo de que guardan una analogía estructural sistemática unos con otros y, por lo tanto, cabe estudiarlos en paralelo.

Schmitt presenta a la “teología política” como una disciplina científica (una “sociología de conceptos”) que permitiría comprender los cambios en el pensamiento político de los últimos siglos en paralelo con los cambios producidos en la visión metafísica y teológica del mundo:

La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente (Schmitt, 1985: 112-113).

Desde estos presupuestos, Schmitt pasa luego una rápida revista de las transformaciones teológico-políticas de la Modernidad. La teoría del Estado del siglo XVII postulaba un soberano personal al modo del dios del teísmo, que aunque había dado sus leyes al mundo, de vez en cuando intervenía direc-

tamente con “excepciones” a esas mismas leyes (es decir, hacia milagros). Pero a partir de la Revolución francesa, el paradigma jurídico centrado en la figura del “legislador” como “arquitecto del mundo y del Estado” fue desplazado por un nuevo paradigma tomado de las ciencias naturales, paradigma en el cual la centralidad la tiene la “legalidad” misma. En el plano teológico comienza así a negarse la idea de “excepción” o “milagro”: la voluntad de Dios se expresa ahora sólo a través de las leyes generales de la naturaleza, o como dice gráficamente Schmitt (1985: 117): *“la máquina empieza a andar por sí misma”*. Y correlativamente, en el plano político, comienza así a ocultarse el elemento personal y decisionista que signaba a la teoría clásica de la soberanía. Sin embargo, tanto la metafísica teísta como la deísta de los siglos XVII y XVIII sostenían la “trascendencia” de Dios respecto del mundo, del mismo modo que en lo político se suponía la trascendencia del soberano respecto de la sociedad y del Estado. Pero el siglo XIX, con su materialismo filosófico, inició un ataque radical contra la noción de “trascendencia”, imponiendo la noción de “inmanencia”. Esta noción de “inmanencia” no hace otra cosa que desdibujar gradualmente todo sentido de jerarquía y diferencia: la hallamos sucesivamente, dice Schmitt, en la tesis de la identidad entre gobernantes y gobernados, en la tesis de la identidad entre Estado y soberanía, en la tesis de la identidad entre soberanía y derecho, y finalmente, en la tesis de la identidad entre Estado y derecho (Kelsen). Llegados a este punto, dice Schmitt, se explica que Kelsen pueda pensar a la democracia *“como la expresión de una actitud científica relativista e impersonal”*. Lo cual responde, en realidad, según Schmitt (1985: 119), a la línea seguida por la teología y la metafísica política del siglo XIX.

Esquemáticamente, el proceso de trasformaciones teológico-políticas operadas en la Modernidad que describe Schmitt, sería el siguiente:

	Plano teológico	Plano político
Hasta el S. XVII	teísmo	soberanía personal que interfiere en la legalidad
S. XVII-XVIII	deísmo	soberanía personal que no interfiere en la legalidad.
S. XVIII-XIX	metafísica inmanentista	soberanía impersonal = legalidad.
S. XIX-XX	relativismo científico	disolución de la idea de soberanía.

El paso de la soberanía personal del Estado absolutista a la soberanía impersonal del Estado de Derecho sería paralelo al paso del teísmo al deísmo, es decir, de la idea de un dios que crea la legalidad, pero que de tanto en tanto interfiere en ella con "milagros", a la idea de un dios que crea la legalidad y luego se desentiende de ella, no interfiere personalmente en ella después de haberla sancionado. Pero tanto el teísmo como el deísmo conservan la idea de trascendencia divina respecto del mundo, del mismo modo que en el pensamiento político de los siglos XVI al XVIII todavía conservaba la idea de trascendencia política del soberano respecto del Estado y de la sociedad. A partir de la metafísica inmanentista que postula una legalidad inmanente al mundo mismo, comienza la serie de identificaciones políticas que Schmitt describe como confusión y desorientación políticas, culminando en el relativismo democrático-liberal de Hans Kelsen.

No es difícil advertir que Schmitt describe estas transformaciones como un proceso de decadencia acentuada. Su finalidad teórica es demostrar que, a pesar del "ocultamiento liberal" del problema de la soberanía personal, el orden jurídico y político no puede comprenderse sin ese concepto. El soberano irrumpre siempre que se produce una situación de excepción, suspendiendo el orden jurídico para crear las condiciones fácticas que hacen posible la misma vigencia de la norma. El orden nunca puede descansar en la norma, dice Schmitt, sino en una decisión previa que crea, no sólo a la norma, sino a las condiciones de hecho (el "*medio homogéneo*", el orden fáctico) en que la norma puede ser cumplida. Ahora bien, si "*soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción*" (Schmitt, 1985: 35). Entonces, como la noción jurídico-política de "estado de excepción" es análoga a la noción teológica de "milagro", pareciera que el libro de Schmitt no sólo pretende refutar la doctrina liberal legalista de la soberanía sin soberano, sino también las doctrinas metafísicas que prescinden de la hipótesis de un Dios que puede intervenir milagrosamente en el mundo.

Schmitt mismo se ubica como heredero de la tradición teórica de los pensadores católicos de la restauración, quienes alzaron su voz contra la metafísica inmanentista, contra sus consecuencias revolucionarias y contra su impronta anticatólica. Por ello dedica todo el capítulo IV de su escrito, precisamente, a la "Contribución a la filosofía política de la contrarrevolución". Según el propio Schmitt, el concepto de "decisión" (concepto central de su pensamiento jurídico-político) emerge conscientemente en el mundo de la teoría política con los pensadores católicos, tradicionalistas y contrarrevolucionarios, Bonald, De Maistre y fundamentalmente Donoso Cortés:

Porque lo que caracteriza su filosofía política contrarrevolucionaria es la conciencia de que su época reclama una decisión, y, así, con una energía

que crece entre las dos revoluciones de 1789 y 1848, se constituye el concepto de decisión en centro de su pensamiento (Schmitt, 1985: 126).

La grandeza teórica de Donoso Cortés, según Schmitt, radica en que el español intensifica aún más que Bonald y De Maistre tanto el decisionismo como la visión negativa del hombre, dándose por fin el salto del legitimismo monárquico nostálgico a la moderna teoría de la dictadura. Y este paso se explica porque la revolución proletaria de 1848, contra la que reacciona Donoso, fue mucho más radical que la revolución burguesa del 1789, contra la que reaccionaron Bonald y De Maistre. A un mayor radicalismo revolucionario, se respondió con un mayor radicalismo decisionista, es decir, con una más descarnada teoría de la soberanía estatal (Schmitt, 1985: 130). De modo que ya en Donoso Cortés tendríamos clara y correctamente enunciada, a partir de presupuestos teológicos, la teoría de la soberanía como decisión del caso excepcional, es decir, como "dictadura" latente o efectiva. Y es en esta misma tradición católica autoritaria en la que hay que insertar al propio Schmitt y su concepto de soberanía. Cuando dice que "*soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción*", quiere decir que el soberano crea el orden desde la nada, esto es, crea la situación normal y normada desde la situación excepcional y es quien de hecho decide si hay que suspender esa misma normatividad para asegurar el orden mismo que la hace posible. Y como es obvio, este soberano es el equivalente político del dios bíblico que crea al mundo de la nada, le da sus leyes y las vulnera milagrosamente cuando lo estima necesario para su propio plan creacionista.

En pocas palabras: detrás del soberano schmittiano está supuesto el dios del teísmo católico, igual que en Bonald, en De Maistre y en Donoso Cortés.

## 6. Excuso sobre Schmitt y el anarquismo. Refutación de la interpretación de Schmitt

Schmitt (1985: 130) advierte que toda idea política presupone, consciente o inconscientemente, alguna visión sobre el hombre, es decir, alguna antropología. En ese sentido, Schmitt presenta dos alternativas: o se supone una antropología optimista ("el hombre es naturalmente bueno") o se supone una antropología pesimista ("el hombre es naturalmente malo"). Según Schmitt (1985: 130-131), no hay terceras opciones, y sobre esa alternativa de hierro presenta la diferencia radical entre la teología política del catolicismo contrarrevolucionario y la visión anarquista. Según Schmitt, Donoso Cortés supone la maldad natural del hombre (pecado original) para llegar a la conclusión de que el gobierno es bueno y necesario. En cambio Proudhon y los anarquistas, al revés:

suponen –según Schmitt (1985: 149)– la bondad natural del hombre para llegar a la conclusión de que el gobierno es malo e innecesario. Y sobre toda esta grosera simplificación, Schmitt (1985: 146) también le endilga a los anarquistas el deseo de “*volver al supuesto estado paradisíaco primitivo*”.

En mi opinión, hay cuatro errores importantes en esa interpretación schmittiana del anarquismo. Primero: Schmitt se maneja con una gran vaguedad terminológica al emplear sin mayores aclaraciones las palabras “bueno” y “malo”. Segundo: reduce todo sólo a dos posibilidades antropológicas: o bien se supone que “el hombre es bueno”, o bien que “el hombre es malo”, signifiquen lo que signifiquen esas expresiones. Tercero: atribuye al anarquismo el primer término de esa dicotomía. Cuarto: también le atribuye al anarquismo el deseo de “*volver a un supuesto paraíso primitivo*”.<sup>12</sup> Los dos primeros errores de Schmitt, entonces, son imprecisiones metodológicas; el tercero y el cuarto, en cambio, consisten llana y simplemente en una errada comprensión del anarquismo, en un desconocimiento de sus verdaderas ideas o en una distorsión deliberada de las mismas.

Primero que nada, como dijimos, los giros terminológicos “hombre bueno” y “hombre malo”, sin mayores aclaraciones, son manifiestamente vagos y vacíos. ¿Acaso ser “malo” es ser desobediente, y ser “bueno” es ser obediente, según entendía Donoso Cortés esos términos? Obviamente, esa idea del bien y del mal no tiene nada que ver con la supuesta idea de “bondad del hombre” que, según Schmitt, sostendrían los anarquistas (y muchos otros que no son anarquistas), pues ningún ninguno de ellos asimilaría “bien” con *sumisión o docilidad*. Por lo tanto, la cuestión no radica tanto en que Donoso Cortés suponga que el hombre sea malo y que los anarquistas lo supongan bueno, sino que Donoso valora positivamente la autoridad y la sumisión, mientras que los anarquistas las repudian; es decir: llaman bueno y malo a cosas distintas. De modo que, como se ve, las palabras “bueno” o “malo” no dicen nada si no se aclara qué es precisamente aquello que se atribuye al hombre como dato de su naturaleza (v. gr. la rebeldía o la sumisión; la sociabilidad o la insociabilidad). Es decir, lo que importa es el sentido que esas palabras (“bueno” y “malo”) adquieren en cada pensador o corriente de pensamiento. Esto se ve claramente en un ejemplo del propio Schmitt (1985: 97), quien ve como una manifestación de la “maldad” humana a la Revolución francesa, mientras que muchísimos otros (entre los que me incluyo) la verían como todo lo contrario.

En segundo lugar, Schmitt tiene razón cuando dice que toda idea política supone siempre alguna concepción antropológica. Pero no es cierto que las posibilidades se reduzcan a dos. En las opciones antropológicas de Schmitt hay una trampa, pues su rígida dicotomía ya supone desde el vamos, en ambas alternati-

vas, una visión “esencialista” del hombre, ya se lo suponga esencial o “naturalmente bueno”, ya se lo suponga esencial o “naturalmente malo”. De este modo, Schmitt excluye a priori la posibilidad de una antropología abierta,<sup>83</sup> no esencialista, como es en verdad la de la mayoría de los anarquistas. Al suponer una esencia o naturaleza humana, se está ya suponiendo una suerte de núcleo duro invariable; es decir, se presupone que un individuo, un pueblo o la humanidad poseen un “algo” (la bondad o la maldad, la sociabilidad o la belicosidad) inalterable, que está por fuera, por encima, o más allá de la historia y del tiempo.

Pero bien cabría pensar que no hay una “esencia” o “naturaleza” humana fija e inmutable que define ya-siempre al hombre en todo tiempo y lugar, y que las nociones de “bien” y “mal” son producto del mismo hombre, de sus relaciones intersubjetivas y de sus transformaciones históricas. En otras palabras: que no son la “bondad” o la “maldad” lo que definen al hombre, sino que es el hombre quien define al bien o al mal en cada época y sociedad. A este tipo de concepción antropológica no esencialista le llamaremos “abierta”.

De este modo, podemos desechar por incompleta la clasificación dicotómica de Schmitt entre antropologías optimistas (el hombre es bueno) y pesimistas (el hombre es malo),<sup>84</sup> y remplazarla por una más completa y exhaustiva que incluya a las concepciones antropológicas no esencialistas, es decir, abiertas. El esquema sería el siguiente:

## 1. Concepciones esencialistas: la “esencia” precede a la existencia

1a) optimistas: *el hombre es esencialmente bueno, y su bondad permanece inalterable en todo tiempo y lugar.*

1b) pesimistas: *el hombre es esencialmente malo, y su maldad permanece inalterable en todo tiempo y lugar.*

## 2. Concepciones no esencialistas: la existencia precede a cualquier determinación

Ni optimista ni pesimista, sino abierta: *la existencia humana es histórica y no hay nada en ella que pueda sustraerse al devenir, no hay nada en ella inmutable, fijo, invariable, a-histórico o inalterable; y por lo tanto, es el mismo hombre quien crea y recrea, desde su existencia abierta, las nociones de “bien” y “mal”, creándose y recreándose él mismo.*

83. El mismo Schmitt se ve en dificultades al tratar de encasillar en alguna de sus dos opciones a autores no anarquistas o no socialistas como Hegel, Nietzsche y Plessner. Schmitt dice que “el radicalismo hostil al Estado crece en la misma medida que la fe en la bondad radical de la naturaleza humana”, pero ¿cómo encaja entonces, por ejemplo, el odio visceral de Nietzsche al Estado con la antropología pesimista que le atribuye el propio Schmitt?

84. Aunque Schmitt (1985: 92) admite que los términos “optimista” y “pesimista” no son apropiados, él mismo los emplea recurrentemente.

Con esta clasificación tenemos un esquema más complejo y más completo que el que ofrece Schmitt con su dicotomía de hierro. Y ahora podemos refutar el tercer error de Schmitt. Si bien es cierto que todo esencialismo pesimista es siempre sostenido por los defensores de la autoridad, sea divina o política –y los anarquistas como Bakunin fueron los primeros en señalarlo– no es cierto que ello se infiera necesariamente. En efecto, aun cuando se postule la maldad inherente al hombre, aun cuando se lo considere el más egoísta de los seres, los anarquistas sostienen que tampoco en ese caso puede derivarse sensatamente el principio de autoridad política, pues si el hombre es malo ¿por qué someterse a un gobierno, conformado necesariamente por hombres que son esencialmente malos?, y si el hombre es bueno ¿para qué necesita ser gobernado?<sup>85</sup> Como se ve, no es necesario ser un “optimista antropológico” para ser anarquista. Pero lo cierto es que los anarquistas no sostienen ninguna concepción esencialista del hombre, sino una concepción abierta. Cuando el anarquista opone el hombre frente a Dios, está apostando por el cambio frente al inmovilismo, por lo vivo frente a lo muerto, por lo real frente a lo fantasmagórico, por lo existencial frente a lo supuestamente esencial.

En cuanto al cuarto error de Schmitt respecto del anarquismo, se trata simplemente de una falsedad. Ninguno de los grandes teóricos de la anarquía (Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Malatesta) pretende una “vuelta al paraíso primitivo”. Los teóricos del anarquismo, equivocados o no, se limitan a sostener que el hombre sería mucho más feliz en una sociedad sin gobierno que en una sociedad con gobierno. Y esta tesis sigue siendo una hipótesis razonable hasta tanto no se la ponga en práctica. Pero ellos no dicen que no habría problemas ni conflictos en tal sociedad; sólo afirman que los problemas y los conflictos serían mucho menos graves que los que generan el estatalismo y la gubernamentalidad.

Schmitt concluye su crítica del anarquismo con la siguiente frase:

...se da la curiosa paradoja de que el anarquista más grande del siglo XIX, Bakunin, fuese, en teoría, teólogo de la antiteología y, en la práctica, dictador de una antidictadura (Schmitt, 1985: 150).

Con esta frase, tan críptica y confusa como malintencionada, Schmitt no hace otra cosa que evocar la misma alternativa falaz y dogmática que había planteado su maestro, Donoso Cortés, en su *Discurso sobre la dictadura* de 1848: “dictadura del sable” o “dictadura del puñal”. En todo caso, tanto en

Schmitt como en Donoso, parece claro que es su teísmo lo que les impide ver cualquier otra posibilidad que no sea el autoritarismo y la dictadura.

## 7. Dios y Estado en Hans Kelsen

Casi al mismo tiempo en que Schmitt publicaba su *Teología política*, Hans Kelsen enviaba a una revista académica el artículo “Dios y Estado”, título que llamaríamos similar al de un famoso libro de Bakunin. Pero en realidad, estas coincidencias no deberían llamarnos la atención, pues en cierta medida (y aunque Kelsen sea un liberal cercano a la social-democracia), las ideas de Schmitt y de Kelsen respecto de este asunto reeditan, respectivamente, las mismas diferencias que enfrentaron a los reaccionarios católicos y a los anarquistas en el siglo XIX.

Kelsen divide su artículo en dos partes. En la primera, sostiene el origen común de la autoridad religiosa y la autoridad política. En la segunda, enumera una serie de analogías y paralelismos entre las “ideologías” del derecho y la religión, y muestra cómo los falsos dualismos Dios-mundo y Estado-derecho crean falsos problemas que desaparecen a la luz de la *crítica científica*.

La explicación que Kelsen da sobre el origen de la idea de autoridad es notablemente similar a la de Bakunin (1977: 105-107). El hombre primitivo, tanto para Kelsen como para Bakunin, tiende a vivenciar las fuerzas de la naturaleza como si fueran la expresión de una voluntad superior (dioses), creándose así una imagen antropomórfica y mítica del universo. Y esa explicación es la misma para la idea de autoridad política, que sería co-originaria con la autoridad religiosa. En efecto, según Kelsen (y en esto una vez más coincide con Bakunin), el individuo vivencia lo social, en principio, como un todo en que se halla inmerso y que escapa a sus designios personales; ello le genera un sentimiento de dependencia y subordinación que no es otra cosa que la introyección de lo social en su conciencia (Kelsen, 2003). Es decir, en el hombre primitivo la idea de Dios sería la expresión inconsciente de la naturaleza y de la sociedad, y desde el punto de vista psicológico no habría diferencia real entre el culto a Dios y el culto a los héroes y soberanos (Kelsen, 2003: 273). Esto también lo suscribiría sin reservas Bakunin y cualquier anarquista.

Pero Kelsen, además de apoyarse expresamente en Durkheim y en Feuerbach, echa mano de las flamantes herramientas del psicoanálisis freudiano:

[El padre] penetra en el alma del niño en forma de gigante, de poder supremo, y llega a ser para él la autoridad como tal. Como padre se experimenta también más tarde toda autoridad; como sustituto del padre

se presenta el Dios venerado, el héroe admirado, el soberano amado con respetuoso temor; sólo como representantes del padre pueden estas autoridades suscitar en beneficio propio todas aquellas emociones que convierten a los hombres en infantes carentes de voluntad y opinión propias (Kelsen, 2003: 270-271).

Esa voluntad de sumisión a la autoridad es al mismo tiempo una voluntad de dominación, pues quien se somete a una autoridad también pretende que los demás se rindan ante ella; es decir: quien sigue una bandera quiere también que los otros se dobleguen ante “su” bandera (que de algún modo es su propia voluntad inconsciente) (Kelsen, 2003: 271-272). Sin embargo, detrás de esas mascaradas místicas, políticas y religiosas, sólo hay el hecho crudo de hombres que mandan sobre otros hombres. Ahora bien, la tarea de la ciencia, según Kelsen, es hacer caer esas máscaras, o sea, es hacer la *crítica* de esas misticificaciones ideológicas, misticificaciones que en última instancia se resumen en el dualismo metafísico entre “Dios y mundo” y su análogo jurídico-político, el dualismo no menos metafísico entre “Estado y derecho”.

Del dualismo teológico (dios-mundo) y del dualismo de la Teoría del Estado (Estado-derecho) se derivan analogías sugestivas entre ambos tipos de discursos, analogías que Kelsen enumera en la segunda parte de su artículo:

1. Los juristas y teóricos políticos hablan del Estado como del “creador” del orden jurídico, del mismo modo en que los teólogos hablan de dios como del “creador” del orden del universo.
2. Los juristas y teóricos políticos hablan del poder soberano del Estado como de un poder trascendente y absoluto respecto de la sociedad, del mismo modo en que los teólogos hablan del poder de dios como de un poder trascendente y absoluto respecto del mundo.
3. De ese modo, los juristas y teóricos políticos se enredan en un problema similar al problema en que se enredan los teólogos: ¿cómo se explica la relación entre un dios anterior y exterior al mundo y el mundo? ¿cómo se explica la relación entre un Estado anterior y exterior al orden jurídico y el orden jurídico? El problema en ambos casos radica en la imposibilidad de pensar a dios sin mundo y al Estado sin orden jurídico.
4. Los juristas y teóricos políticos pretenden resolver su problema con una teoría análoga a la que emplean los teólogos para resolver el suyo. En la teología cristiana, el dogma de la encarnación implica la idea de un dios hecho hombre: el “creador trascendente y absoluto” se hace “criatura” y se somete a las mismas leyes que dictó al universo al crearlo, esto es, se autolimita. En la teoría del Estado y del derecho se suele sostener,

- teológico-política
- análogamente, que el Estado se "autolimita" sujetándose a sus propias leyes. Y así como para los teólogos, el advenimiento del dios hecho hombre es un hecho histórico determinado (Jesucristo), para los juristas y teóricos políticos el advenimiento del Estado de Derecho también es considerado un hecho histórico determinado (el Estado de Derecho).
5. Los juristas y teóricos políticos ven la "situación de excepción" como la suspensión que por motivos de "razón de Estado" o de "interés público" efectúa el soberano respecto de la legalidad pre establecida; del mismo modo entienden los teólogos la noción de "milagro", es decir, como la suspensión momentánea que por motivos divinos efectúa el poder de dios respecto de las leyes causales generales del universo.
  6. Finalmente, los juristas y teóricos políticos conciben al hombre *esencialmente* como "sujeto de derecho", o sea, *a imagen y semejanza del Estado*, sujeto jurídico por excelencia; lo mismo hacen los teólogos cuando lo conciben *esencialmente* como "alma", o sea, *a imagen y semejanza de dios*, ente puramente espiritual e inmaterial.

Como vimos, según Kelsen, este paralelismo entre los problemas de la teoría del Estado y los de la teología se explica por qué ambas disciplinas asumen un dualismo mistificante propio de un pensamiento pre-científico. Por lo tanto, la *crítica científica* de la teoría del Estado y del derecho también ha de ser paralela a la *crítica* de la teología. Y así como la *crítica* de la teología, desde Feuerbach en adelante, ha mostrado que la idea de dios no es otra cosa que una personificación metafórica idealizada del mundo terreno del hombre, de igual modo, la *crítica* de la teoría del Estado y del derecho han de mostrar que el Estado no es otra cosa que la personificación metafórica del mismo ordenamiento jurídico. No hay un "ente-dios" distinto del mundo ni hay un "ente-Estado" distinto del derecho; la idea de dios es una expresión alegórica personificada del mundo mismo, y la idea de Estado es una expresión alegórica personificada del mismo derecho. De este modo Kelsen elimina ambos dualismos metafísico-idealistas y disuelve los pseudo-problemas que desquiciaban a juristas y a teólogos. El mismo Kelsen (2003: 289) ubica su propia tarea *crítica* respecto de la teoría del derecho y del Estado en la misma línea de la *crítica* teológica inaugurada por Feuerbach y otros anti-metafísicos.

Las diferencias con Schmitt son notables. Para éste, el soberano, en tanto decide sobre el estado de excepción, es análogo a dios, en tanto decide hacer milagros. "Soberano" y "dios" se equivalen en el sentido en que ambos suspenden la legalidad positiva cuando lo estimen necesario: son dios o pueden suspender la legalidad positiva cuando lo estimen necesario: son conceptos que remiten a algo –una decisión fundante– que está más allá y por encima de la normatividad. Así, Schmitt ve en las nociones de "excepción" y

de “soberanía” conceptos jurídicos imprescindibles para la comprensión “científica” del derecho. Kelsen, por el contrario, ve en ellos sólo “ideología”. No, una excepción soberana no es otra cosa que una violación del orden jurídico, es decir, un acto antijurídico. Para Kelsen, soberano es el derecho mismo (es decir, el orden normativo), lo que equivale a decir “no existe ningún ente que sea jurídico y al mismo tiempo esté más allá del orden normativo”, así como no existe un dios que sea dios de este mundo y al mismo tiempo esté más allá del mundo. Para Kelsen no hay milagros, y las leyes del mundo natural no pueden ser suspendidas; por lo tanto, las analogías teológico-políticas o teológico-jurídicas sólo pueden constituir una *ideología* (en el sentido negativo de la palabra) para encubrir intereses políticos no científicos: lo que Schmitt considera como “estado de excepción” no es un concepto jurídico científico, sino un instrumento ideológico para legitimar el cambio de un orden jurídico por otro (Kelsen, 2003: 284-285). Por ello, aludiendo claramente a Schmitt, Kelsen dice que la teoría del Estado “con su sistema supra-jurídico –distinto del sistema del derecho– de un Estado meta-jurídico o supra-jurídico pretende hacer –jurídicamente– comprensible lo jurídicamente incomprensible, pretende hacernos creer en el milagro natural” (2003: 285).

## 8. Excurso sobre Kelsen y el anarquismo. Corrección de la interpretación de Kelsen

Kelsen dedica al anarquismo las últimas páginas de su artículo “Dios y Estado”. El paralelismo entre teología y teoría del Estado se corrobora una vez más en el anti-teísmo anarquista. En efecto, los anarquistas niegan a la vez a dios y al Estado: sostienen que “dios no existe” y que “el Estado (el orden jurídico coactivo) *no debería existir*”. Como se ve, el primer enunciado es un juicio descriptivo con pretensiones de verdad; el segundo es un juicio normativo o valorativo con pretensiones ético-políticas. De este modo, Kelsen diferencia un anarquismo metodológico de un anarquismo ético-político. El “anarquismo metodológico”, según Kelsen, consiste en la *crítica científica* de las ideologías encubridoras de las relaciones de poder ocultas detrás de mistificaciones tales como “dios” o “Estado”. Como científico, Kelsen mismo se reconoce anarquista en este sentido metodológico crítico. Pero otra cosa bien distinta es la posición ética, política o militante orientada a la eliminación de todo orden normativo coactivo. A este segundo tipo de anarquismo, que es el del sentido habitual del término, Kelsen le llama “anarquismo ético-político”, y se despega abiertamente de él.

Esto significa, simplemente, que Kelsen no es *políticamente anarquista* como lo fueron Proudhon, Bakunin, Kropotkin o Malatesta; sabemos que Kel-

sen fue un liberal democrático con simpatías social-demócratas. Y Kelsen está en todo su derecho al sentirse un anarquista metodológico sin ser un anarquista ético-político, pues no hay contradicción lógica alguna entre su postura metodológica y su postura política, como no puede haber contradicción alguna entre enunciados descriptivos y enunciados normativos. En otras palabras: rechazar los dualismos mistificantes de Dios-Mundo y Estado-Derecho y ver en el Estado una simple personificación metafórica del derecho positivo no implica lógicamente que *no deba* existir el derecho. No sería lógicamente correcto prender inferir una actitud ética o política (el anarquismo ético-político) a partir de una actitud científica (anarquismo crítico metodológico); ello sería incurrir en la famosa falacia de saltar de un enunciado descriptivo a otro prescriptivo.

Pero no hay que pensar que los anarquistas ético-políticos cometan esa falacia. En verdad, ningún *teórico político anarquista* deduce ni pretende deducir la abolición del orden coactivo a partir de la constatación de que dios y Estado son mitos ideológicos o fantasmagorías. Lo que hacen los anarquistas es exactamente lo inverso de ello. En primer lugar, parten de la convicción ética y política de que el gobierno del hombre sobre el hombre *no debería* existir por injusto e injustificable. Luego —y sin confundir sus convicciones valorativas con la realidad positiva— con la misma actitud crítica científica de Kelsen, se abocan a demostrar que ni dios ni el Estado “existen” del modo en que los presentan la teología y la teoría del Estado y del derecho. Igual que Kelsen, consideran que esos términos, analizados racionalmente, no son más que mistificaciones ideológicas que encubren una única e idéntica situación en ambos casos: la dominación de hombres sobre hombres. Se puede ser un anarquista metodológico, en el sentido de Kelsen, sin ser anarquista ético-político; pero no se podría ser un anarquista ético-político sin ser a la vez un anarquista metodológico, es decir, un crítico de las ideologías encubridoras (y Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Malatesta lo fueron en ambos sentidos).

Pero la distinción kelseniana entre esos dos tipos muy diferentes de “anarquismo” (distinción que se corresponde con la diferencia entre un uso explicativo y un uso normativo del lenguaje), no le impide a Kelsen ver que incluso el simple anarquismo metodológico “*no carece de todo efecto ético político*”. En efecto:

Al enseñarle a concebir al Estado como el simple orden jurídico, este tipo de anarquismo [el metodológico] despierta en el individuo la conciencia de que este Estado es obra humana, hecha por hombres y para hombres y que de la esencia del Estado, por consiguiente, no puede deducirse nada que vaya en contra del hombre. Si siempre han sido los detentadores del poder según el orden estatal vigente quienes se han opuesto a todo intento por modificar este orden esgrimiendo argumentos extraídos de la

esencia del Estado, y quienes han declarado absoluto ese fruto contingente de la historia que es el contenido del orden estatal, porque estaba acorde a sus intereses, esta teoría, en cambio, que declara al Estado como orden jurídico cuyo contenido es variable según los casos y siempre susceptible de ser modificado, esta teoría que por lo tanto no deja al Estado más que el criterio formal de supremo orden coactivo, descarta uno de los obstáculos políticos más poderosos que en todas las épocas han servido para trabar cualquier reforma del Estado en beneficio de los gobernados (Kelsen, 2003: 289).

Notablemente, cualquier anarquista ético-político suscribiría estas líneas del Kelsen. Sólo que iría más lejos en la historización del fenómeno "Estado": para el anarquista ético-político, no sólo el "contenido variable de las diferentes formas de Estado" son "contingencias históricas", sino el propio Estado como "criterio formal de supremo orden coactivo".

## 9. ¿Quién debe ser el custodio de la Constitución? Trasfondo teológico de una famosa polémica jurídica

En los ámbitos jurídicos académicos es muy renombrada la polémica que Carl Schmitt (1983) y Hans Kelsen (1995) sostuvieron en 1931 acerca del control de constitucionalidad en el régimen de la Constitución weimariana. En esa famosa polémica, que tuvo lugar en una Alemania que ya se acercaba al fin de su breve experiencia republicana, se debatió sólo un asunto meramente técnico-jurídico. Pero no obstante el tono técnico de la discusión, subyacen en la posición de cada uno de los polemistas sus respectivos supuestos teológicos o metafísicos.

Para Kelsen, la parte más importante de la Constitución alemana de Weimar era el capítulo sobre las garantías. Por el contrario, para Schmitt la institución fundamental de la constitución era la figura personal del Presidente del Reich, donde radicaba, según él, la auténtica representación del pueblo alemán. En consecuencia, Kelsen defiende un sistema de control constitucional centrado en un tribunal impersonal que vigile la legalidad de todo acto del Estado; y por el contrario, Schmitt defiende un control constitucional personal a cargo del Presidente del Reich, soberano del Estado excluido de cualquier control ulterior de sus propios actos. En otras palabras, Schmitt defiende la tesis de una institución supra-jurídica que a la vez es jurídica, cosa que a Kelsen le parece una evidente contradicción científica y una mistificación ideológica.

Carl Schmitt sostiene que el poder judicial es un órgano estrictamente destinado a juzgar pleitos individuales, y como tal, no puede tener ningún tipo de

atribuciones “creadoras” de derecho; sólo debe limitarse a la “aplicación” concreta del derecho ya previamente “creado” por los órganos políticos. Y como según él sólo el jefe ejecutivo del Estado encarnaba o representaba la voluntad soberana de toda la nación, sólo al Presidente del Reich le correspondía la última palabra sobre la constitucionalidad de los demás actos del Estado (leyes y decretos). Entendía Schmitt que si reconocía esta función al poder judicial o a algún tribunal judicial especial, se estaba concediendo una atribución político-legislativa (creadora, soberana) a un órgano que debería limitarse a juzgar conflictos particulares, hechos y conductas. Para Schmitt el control de constitucionalidad es una función de tipo “creadora” que consiste en comparar normas entre sí (las normas impugnadas con las normas constitucionales) para determinar cuál queda en pie y cuál no; por lo tanto es función política, no jurisdiccional. Darle a un tribunal judicial la competencia para entender en estos asuntos equivale a cederle un poder de veto político, y por ende, equivale a confundir la política con la administración de justicia, o sea, la “creación” del derecho con su “aplicación”; en fin, sería confundir las leyes con las sentencias o darle a ciertas sentencias el valor de leyes. En síntesis: sostenía Schmitt que el control de constitucionalidad de las leyes, como función política que es, debe reservarse al jefe ejecutivo del Estado, único representante auténtico de la nación según el concepto schmittiano de la “democracia como identidad” (la masa que se reconoce a sí misma en un líder que encarna su voluntad como nación).

Kelsen, por su parte, defiende la competencia de un tribunal constitucional. Alega que dar al Presidente del Reich la facultad de controlar la constitucionalidad de las leyes y de los decretos de la administración es vaciar de sentido a la idea de control constitucional. Le critica a Schmitt la disociación tajante que hace entre “creación del derecho” y “aplicación del derecho”; y le critica también que asimile superficialmente “creación del derecho” con política y “aplicación del derecho” con administración de justicia. Según Kelsen, es por estas distinciones y asimilaciones incorrectas que Schmitt se equivoca al decir que el control judicial de constitucionalidad implica una confusión de la justicia con la política. Kelsen no admite la tajante distinción entre “aplicación” del derecho y “creación” del derecho. Para él, en realidad, cuando los jueces emiten sentencia, en cualquier asunto ordinario, también están “creando” derecho (en este caso, normas particulares que se llaman “sentencias”). Y a su vez, los llamados poderes políticos, cuando “crean derecho”, v. gr. una ley del parlamento, también están “aplicando derecho”, pues están aplicando las normas constitucionales que los facultan a sancionar leyes o a promulgar decretos. La diferencia fundamental entre la jurisdicción y las otras funciones del Estado, llamadas políticas, no pasaría por la distinción entre aplicación y creación de normas, sino por el carácter particular o general de las normas que producen. Es cierto, dice Kelsen,

que los jueces entienden sobre la legalidad de hechos y conductas particulares. Pero esto no significa, como pretende Schmitt, que al ejercer el control de constitucionalidad estarán ejerciendo una función legislativa que consistiría en comparar normas con normas (v. gr. una ley con la Constitución). Para Kelsen, el control judicial de constitucionalidad, como cualquier actividad jurisdiccional, también compara normas con conductas o hechos particulares, pues compara las normas constitucionales con el procedimiento concreto por el cual fueron dictadas las demás normas; y tales procedimientos son hechos formados por conductas de ciertos funcionarios que sancionan o promulgan ciertas normas. Visto así, el control judicial de constitucionalidad no sería función legislativa, como piensa Schmitt, sino jurisdiccional. En otras palabras: para Kelsen, un tribunal constitucional no sanciona normas generales, sino que juzga hechos concretos: la legalidad del procedimiento seguido (actos, hechos) cuando se sancionó una norma determinada. Más concretamente: el control judicial consiste en emitir sentencia sobre las siguientes cuestiones fácticas: ¿se siguió el procedimiento legal establecido? ¿Estaba tal órgano del Estado facultado para dictar tal norma?

Como puede verse, Schmitt separa tajantemente creación y aplicación del derecho, en tanto que Kelsen rechaza tal distinción por incorrecta, ya que, para él, el derecho es un orden dinámico dentro del cual todo órgano jurídico aplica y crea al mismo tiempo normas jurídicas. ¿Acaso no subyace en esta diferencia teórico-jurídica la misma diferencia entre una visión que distingue un Creador y un mundo creado (teología subyacente en Schmitt) y una visión que entiende al universo como una realidad que se auto produce indefinidamente por su propia legalidad inmanente (metafísica subyacente en Kelsen)?

Las diferencias entre Schmitt y Kelsen en cuanto al modo de abordar el paralelismo entre teología y política reeditan las mismas diferencias que ya se notaban en el siglo XIX entre los católicos de la reacción y los anarquistas de la revolución, entre una ontología dualista y una ontología monista.

Schmitt, a diferencia de Donoso Cortés, no pretende inferir el orden político “justo” de una teología determinada considerada verdadera a priori; o al menos no pretende hacerlo abiertamente. Su idea de una teología política entendida como sociología de los conceptos se limitaría *aparentemente* a constatar las analogías estructurales entre dos campos discursivos: los conceptos políticos y la metafísica de su época. Con esta actitud de científico distante (que sorprendentemente es la misma superioridad relativista que detesta en Kelsen), Schmitt *aparenta* no tomar partido por una ontología o metafísica determinada, evitando las excomuniones que Donoso lanzaba contra la “teología satánica” de Proudhon y los socialistas. Para Schmitt, la metafísica (teología) presupuesta en Kelsen no es “satánica”, sino que es una metafísica que ya no responde a

los tiempos que corren (del mismo modo que el parlamentarismo que se corresponde a esa metafísica, según Schmitt, también ya habría quedado caduco). Así, lo que está implícito en Schmitt es que su propia teoría jurídico-política es superior a la de Kelsen porque expresaría mejor el nuevo espíritu de los tiempos. Y no debe sorprender que ese espíritu de época que Schmitt cree expresar coincida con su religión personal: el teísmo decisionista católico. No debe sorprender, digo, porque esa metafísica que Schmitt parece atribuir a su tiempo no es más que la proyección inconsciente de los deseos y prejuicios religiosos de Schmitt. Por más que Schmitt diga que no se trata de tomar partido por una determinada metafísica, sino simplemente de verificar analogías estructurales entre la semántica teológica y la semántica política, la metafísica por la que de hecho toma partido se hace evidente, como vimos, tanto en su polémica con Kelsen sobre el control constitucional como en su propio compromiso político en los inicios del nacionalsocialismo: por más que creyera que ese movimiento expresaba la nueva metafísica de la época, no había ninguna razón lógica para que personalmente adhiriera a ella. Sólo un juicio de valor propio, íntimo, podía "decidirlo" a ello. Es decir: la vinculación genealógica que el mismo Schmitt se auto atribuye con los teóricos de la reacción (Bonald, De Maestre, y *especialmente*, Donoso Cortés, primer teórico moderno de la dictadura) es tan cierta que casi no hay diferencias entre el jurista alemán y sus precursores: Schmitt es, en el siglo XX, el continuador de aquella misma teología política reaccionaria y autoritaria del catolicismo político del siglo XIX.

Por su parte, Kelsen, a diferencia de los anarquistas clásicos, no pretende fundamentar un anarquismo ético-político militante y revolucionario con sus críticas al dualismo ontológico de la teología. A nivel personal, se mantiene en las filas de un liberalismo democrático, sin que le importe si sus convicciones políticas se corresponden o no con algo así como la "metafísica de la época". En todo caso, a la objeción de Schmitt respecto de que sus ideas políticas y jurídicas corresponderían a la metafísica del racionalismo deísta ya caduco de los siglos XVIII y XIX, Kelsen hubiera podido responderle que las de Schmitt son aún más anacrónicas, pues responden a la metafísica teísta del catolicismo de la reacción del siglo XIX, la que a su vez reproduce la metafísica anterior a la Revolución francesa. Pero Kelsen es consciente de que este tipo de cargos no constituyen un buen argumento para justificar la adhesión a una u otra: las decisiones prácticas no pueden fundarse en un enunciado descriptivo, sea falso o verdadero. La opción de Kelsen se funda en una libre valoración personal en favor del racionalismo y del parlamentarismo. La decisión de Schmitt, en cambio, pretende fundarse en una supuesta comprensión del "espíritu de la época", al que hay que obedecer. Desde su perspectiva, la posición de Kelsen no sería otra cosa que un acto de rebeldía ante ese mismo espíritu. Si remplazamos al

“espíritu de la época” por “Dios”, vemos que, desde el punto de vista de Schmitt, la cuestión es análoga a cómo la presentaba Donoso en el siglo XIX: sumisión o rebeldía, obediencia o pecado.<sup>86</sup> Mientras el decisionismo de Schmitt termina paradójicamente en un acto condicionado de sumisión teológica y política, el racionalismo normativo de Kelsen arriba, no menos paradójicamente, a una “decisión” incondicionada de rebeldía teológica y política. Y aunque Kelsen no sea un anarquista ético-político, la única diferencia que lo separa del anarquismo es la menor radicalidad de su “decisión” de rebeldía e insubordinación, menor radicalidad que, como se ve, no significa una diferencia lógica, sino psicológica. Tanto Kelsen como los anarquistas rechazan el dualismo ontológico metafísico, y si buscan y detectan paralelismos entre teología y política, no es meramente para constatarlos y registrarlos, sino para criticar las mascaradas que una provee a la otra. Tanto para Kelsen como para los anarquistas, la mera constatación de esas analogías es apenas un primer momento del análisis; el segundo es mostrar la génesis psicológica, sociológica y antropológica de esas ideologías encubridoras. Y aunque esa no sea ya tarea del jurista como científico, según Kelsen (2003: 89), la propia ciencia del derecho, entendida como estricta teoría pura, es decir, como *crítica de las ideologías*, contribuye a esa labor desenmascaradora.

## 10. “Teología política” o “metafórica política”

Como vimos, la filosofía pagana pretendía subordinar la teología mítica a la teología filosófica, o sea, el *mito* al *logos*. Y esa subordinación perseguía claramente una finalidad política: evitar o proscribir los mitos políticamente disolventes y fomentar los que fueran políticamente funcionales al orden político. Una mitología subordinada a la filosofía era postulada como útil y necesaria políticamente, tanto en Platón como en Aristóteles o en Varrón.

Con el cristianismo la filosofía retrocede en sus pretensiones rectoras frente a una teología que ahora se presenta como sobrenatural, trascendente y *revelada*. Para Agustín, la razón filosófica puede aproximarse más o menos a la verdad de la *fe* cristiana, pero nunca contradecirla sin caer en el error o en el pecado (que dentro de su esquema vienen a significar lo mismo). Es decir, el cristianismo irrumpió como una verdad teológica más allá de la propia razón humana, esto es, como un *logos divino* revelado, superior al falible y errático *logos humano*.

Los pensadores radicales y materialistas del siglo XIX criticaron toda idea de trascendencia sobrenatural, incluida especialmente la teología cristiana. Para

86. Para ver cómo esta suerte de “positivismo ético” de *decidirse siempre por el espíritu de la época* se traduce sutilmente en el más insensato oportunismo político, el libro de Bernd Rüthers (2004) resulta esclarecedor.

Feuerbach, para los anarquistas y para los marxistas, la teología cristiana, como toda mitología, es un producto tan humano como cualquier otro aspecto de la cultura, y no expresa otra cosa que miedos y deseos reprimidos e inconscientes de los hombres. Así, la crítica sociológica del siglo XIX bajaba a tierra las alusiones teológicas del cristianismo. El rechazo de toda trascendencia implicaba la negación teológica de Dios, y el anarquismo, expresión más radical de ese rechazo, vio en ese "fantasma divino" el símbolo y la raíz profunda de toda autoridad, de toda negación de la razón y de toda injusticia social. Este anti-teísmo militante no podía más que escandalizar a un *creyente* como Donoso Cortés, defensor tanto de dios como de la fe y la autoridad política. Donoso Cortés veía al socialismo de Proudhon no simplemente como una corriente social y política, sino ante todo como una teología satánica.

En el siglo XX, la cuestión de la teología política reaparece con la publicación del libro de Carl Schmitt de 1922. De allí en más, el término "teología política" adquirió carta de ciudadanía en los ámbitos académicos.

Pero el modo en que Schmitt presenta de su idea teología política comprende dos tesis diferentes que se superponen velada e insidiosamente. Una cosa es limitarse a constatar analogías estructurales entre dos campos semánticos diferentes, la teología y la teoría del Estado y del derecho. Y otra cosa es afirmar que el segundo es la *secularización* del otro, pues al afirmar esto se está ya sugiriendo la *ilegitimidad* de los conceptos modernos de la teoría del Estado y del derecho. En efecto, la trampa está en el término "secularización" que emplea Schmitt.

Hans Blumenberg (2008: 93-94; 97-99) ha demostrado cómo, al hablar de *secularización*, Schmitt ya está negando toda *legitimidad* propia a la Modernidad. La categoría de *secularización* –nos recuerda agudamente– nos remite a los procesos de expropiación de bienes a la Iglesia: de modo que las categorías jurídicas modernas, para Schmitt, no pueden ser más que *expropiaciones* de categorías teológicas medievales. Y por eso Schmitt tampoco puede aceptar que se hable de *legitimidad* de la Era Moderna, ya que la noción de *legitimidad* le sería completamente ajena: para él, la Modernidad sólo entiende la formal, limitada y abstracta *legalidad* (Schmitt, 1985: 189-192). Cuando Schmitt piensa en la *legitimidad*, tiene en mente el significado que este concepto tenía en el pensamiento monárquico *legitimista* (léase, tradicionalista) que postulaba una identidad histórica entre el presente y el pasado (Blumenberg, 2008: 98). De este modo, apunta Blumenberg:

Un modelo de secularización es esa misma *teología política*, cuya denominación, por muy integrada que se crea en la tradición, no hace sino ocultar que lo que se quiere decir es una *teología como política* (Blumenberg, 2008: 99).

En otras palabras, Blumenberg nos está mostrando que, tal como la entiende y practica Schmitt, la teología política no es otra cosa que una política fundada en la teología.

Ahora bien, nosotros, por nuestra parte, podemos preguntarnos a qué quedaría reducida la teología política si la entendiéramos dejando de lado la idea de *secularización* y la limitáramos exclusivamente a la primera de las dos tesis de Schmitt, es decir, a la investigación de los paralelismos semánticos entre ambos campos teóricos. Quedaría, como dice Blumenberg (2008: 102), simplemente una *teología metafórica*, lo que a mi entender no es ni más ni menos fundamental que una medicina metafórica, una ingeniería metafórica o cualquier otro tipo de constelaciones metafóricas frecuentes en el pensamiento político y jurídico. Es decir: la teología política quedaría reducida a ser un aspecto entre otros dentro de una disciplina que podríamos llamar “metafórica política”. La teología seguiría siendo así un área de estudio interesante para la política, pero dejaría de ser central como categoría explicativa; y en verdad, se invierte así el orden de la explicación: ya no es la metáfora lo que puede explicar a la política, sino al revés. El mismo Blumenberg llama la atención sobre la actitud de Schmitt en este punto:

Lo metodológicamente más curioso en la *Politische Theologie* de Carl Schmitt es que ella misma dé mucha importancia a este nexo de la secularización; pues estaría más cerca de su intención, en mi opinión, establecer un nexo de fundamentación inverso, interpretando la fenomenalidad teológica de los conceptos políticos como una consecuencia de la cualidad absoluta de las realidades políticas (2008: 93-94).

Pero si Schmitt hubiera tomado este camino que le señala Blumenberg, su actitud respecto del problema teológico hubiera derivado hacia un enfoque crítico de la teología, cercano al de los anarquistas, racionalistas y positivistas que combate. Y claro, Schmitt habría coincidido con los análisis de Hans Kelsen, que tanto despreciaba.

En todo caso y en última instancia, lo que se está discutiendo en esta cuestión de la teología política, tanto en el siglo XIX como en el siglo XX, es la misma Modernidad. Ambos bandos coinciden en ver analogías y paralelismos entre los conceptos jurídico-políticos modernos y los conceptos de la teología judeo-cristiana; es decir: coinciden en ver en la Modernidad, a la vez que una renuncia a la trascendencia, una inmanentización de las categorías teológicas en que tal trascendencia se apoyaba. Pero Donoso Cortés y Carl Schmitt conforman un bando medioevo-céntrico y anti-moderno: uno ve en esa inmanentización una teología satánica, y el otro ve una *secularización* que pone en evidencia

## VI. Estatalismo y teísmo: la cuestión teológico-política

las deficiencias de *legitimidad* de la Modernidad. En cambio, los anarquistas, Feuerbach y Kelsen conforman un bando pro-moderno (o moderno-céntrico) y antiteológico; ven en esa inmanentización el reencuentro del hombre con sus propias aspiraciones más profundas de autorrealización en la Tierra, o bien resabios metafísicos e ideológicos que deben ser removidos por la crítica científica. Aquellos explican y rechazan a la Modernidad desde la teología cristiana medieval y *reaccionan* contra su movilidad vertiginosa; los otros, por el contrario, explican *críticamente* la teología cristiana desde los presupuestos de la ciencia moderna y *accionan* promoviendo y profundizando el movimiento inaugurado por la Modernidad. En otros términos: los primeros abordan el problema de la teología política al modo de una *teología como política*; los segundos la abordan como una *crítica humanista de las ideologías*. Y es dentro de esta última posición que también podemos incluir lo que nosotros hemos denominado “metafórica política”.

## VII. METAFÓRICA POLÍTICA DE LOS PODERES DEL ESTADO

### 1. La doctrina del gobierno mixto y el principio de la especialización de funciones en Platón y Aristóteles

En el pensamiento político griego podemos encontrar al menos dos ideas que guardan un fuerte aire de familia con la moderna noción de “división de poderes”. Esas ideas son: a) la doctrina del gobierno mixto; y b) el principio de la distribución especializada de las funciones de la *Polis* entre distintas personas y órganos. Sin embargo, a pesar del “aire de familia” que esas ideas pueden guardar con la moderna teoría de la división de poderes, hay que cuidarse de asimilarlas, especialmente por tres razones: 1) porque esas dos ideas no se encuentran necesariamente fundidas o superpuestas entre sí, como ocurrirá con la moderna teoría de la división de poderes de Montesquieu; 2) porque la finalidad de esas dos doctrinas en la antigüedad griega no era limitar el poder político para garantizar derechos y libertades individuales, sino fortalecer el “cuerpo” y la “salud” de la *Polis*; y 3) porque el sentido de esas doctrinas en el mundo griego debe comprenderse dentro del paradigma médico-organicista que signa todo el pensamiento político griego, a diferencia del paradigma técnico-mecanicista que parece prevalecer en el pensamiento moderno, al menos desde Hobbes al siglo XIX.

En *República* todo el orden político ideal desarrollado por Platón se funda en el principio de la conveniencia de especializar y distribuir las funciones de la *Polis* en clases bien diferenciadas: jefes, auxiliares y productores. La distinción entre jefes y ejecutores, que se encuentra en 414b, podría verse como un remoto antecedente más de la moderna distinción entre soberanía y gobierno. Y en *Leyes*, podemos encontrar un Platón más cercano al aristotelismo posterior. En efecto, a diferencia de la *República*, en las *Leyes* Platón se vuelve al análisis y proyecto, ya no de una *Polis* justa y perfecta, sino correcta, posible o adecuada a las posibilidades empíricas reales. En esta obra más tardía, Platón, a la vez que insiste en el principio de la conveniencia de la distribución y especialización de funciones, también adelanta algunas tesis sobre el gobierno

mixto que luego serán retomadas y profundizadas por Aristóteles en la *Política*. A esas tesis aristotélicas quiero referirme en primer lugar, basándome centralmente en el Libro 2, capítulo VIII, y en el Libro 4, capítulos VII y VIII, de la *Política* de Aristóteles.

En primer lugar, Aristóteles propone expresamente la desconcentración de las funciones de gobierno porque no es conveniente que una misma persona ejerza diversos roles al mismo tiempo. Pero la finalidad de este consejo, igual que en Platón, no es asegurar las libertades individuales (noción ajena al pensamiento antiguo), sino incrementar la eficiencia en el desempeño de tales funciones, porque, dice Aristóteles, nadie puede hacer bien varias cosas. En segundo lugar, Aristóteles distingue tres tipos de funciones que fácilmente podríamos tentarnos a asimilar a nuestros tres poderes actuales: magistratura (ejecución), deliberación (legislación) y justicia (resolución de conflictos entre ciudadanos).<sup>17</sup> Y Aristóteles agrega que cada una de estas tres funciones puede estar organizada según tendencias democráticas (participación de los pobres) o según tendencias oligárquicas (exclusión de los pobres). En tercer lugar: para Aristóteles la forma preferible de organización, en todos los casos, es una forma mixta, justo medio entre la democracia y la oligarquía, que es lo que llama *politeia* (constitución)<sup>18</sup> en sentido específico. Pero, en cuarto lugar —y aquí está la diferencia fundamental con cualquier esquema moderno de división de poderes— hay que tener presente que, para Aristóteles, esa mixtura óptima, ese justo medio, no ha de buscarse en el mero plano institucional sino en las entrañas de la *Polis* misma, con la eliminación de la distinción entre pobres y ricos, es decir, con la existencia de una única —o al menos, prevaleciente— clase media. No se trata aquí de “equilibrar” las funciones de la *Polis* entre sí, como “poderes” que se contrabalanceen recíprocamente, sino, en todo caso, de “equilibrar” la *Polis* misma y, consecuentemente, cada función en sí misma, sin referencia de unas a otras como “contrapesos”. El pensamiento político antiguo es organicista, por lo que no podemos pensar en un equilibrio mecánico, sino más bien en un adecuado punto proporcional entre extremos patológicos. No es el modelo mecánico de la balanza o del reloj moderno, sino el modelo médico del cuerpo saludable lo que subyace en sus esquemas de pensamiento. Las soluciones de la teoría política antigua no pueden verse

como una “ingeniería o mecánica del Estado” sino como una terapéutica o medicina de la *Polis*.

En resumen: ya podemos encontrar en Aristóteles tres líneas importantes que nos sugieren semejanzas con la moderna doctrina de la división de poderes:

1. la distinción de tres funciones en la *Polis* (ejecución, legislación y administración de justicia);
2. la noción de fusión de los principios democrático y oligárquico (forma mixta); y
3. la conveniencia de desconcentrar las funciones en diversos individuos o grupos (aunque por razones de eficiencia y especialización).

Sin embargo, todo ello debe comprenderse en función de un equilibrio orgánico (proporción, moderación, justo medio, mezcla adecuada), noción trasladada del paradigma médico que subyace en toda la reflexión griega sobre la ética y la política.

## 2. La teoría del gobierno mixto y la teoría de los ciclos. Polibio

Sin embargo, y a pesar de la fama de Platón y de Aristóteles, la teoría del gobierno mixto que suele ser mencionada como antecedente antiguo de la moderna doctrina de la división de poderes es la de Polibio (siglo II a.C.). Este griego, prisionero y admirador de la Roma victoriosa, dedica el Libro 6 de *Historias* a analizar las claves políticas del poder romano. En ese afamado texto, Polibio alaba la antigua organización de Esparta por su carácter mixto y advierte que la organización de Roma también se funda en una organización similar, organización que sería la base de su grandeza y poder. Es decir, lo que Polibio ve (o cree ver) en Roma, y que los romanos denominan “república”, es una sabia combinación de las tres formas de gobierno que los griegos conocían al menos desde Heródoto: monarquía, aristocracia y democracia, institucionalizadas aquí, respectivamente, en el cónsul, el senado y los comicios de la plebe y sus tribunos.

Pero esta teoría del gobierno mixto debe comprenderse como contracara y complemento de otra doctrina característica del pensamiento antiguo sistematizada también por Polibio en el mismo libro: la teoría de los ciclos. Para Polibio, la constitución o forma de gobierno mixta servía para evitar o demorar el proceso cíclico de cambio y degeneración, congénito a todo orden político; el gobierno mixto es así una suerte de terapia médica para demorar la muerte

y fortalecer la salud del cuerpo político.<sup>89</sup> Y en esto habría fundado Roma su grandeza y poderío sobre los otros pueblos.<sup>90</sup>

En síntesis, tenemos tres grandes nombres de la teoría política antigua que desarrollan sus reflexiones a partir de un modelo médico. Platón diagnostica a la democracia ateniense, régimen que ha condenado a su maestro Sócrates, como una enfermedad de ese *makros anthropos* que es la *Polis*. Aristóteles parece empeñarse en mantener vivo un modo de organización política –la autosuficiencia y autonomía de *Polis*– en un contexto histórico donde esa forma de existencia política se halla amenazada y en franca decadencia. Finalmente, Polibio es testigo y víctima de la derrota de las *Polis* griegas ante la fuerza de Roma. Y a pesar de las diferencias y variaciones entre sus respectivas doctrinas de la especialización de funciones y del gobierno mixto, en los tres, esas doctrinas se presentan como *terapéuticas para curar la enfermedad o fortalecer la salud de un cuerpo político*. Ahora bien, si esta tesis es correcta, se torna necesario hacer una incursión, al menos somera, en la medicina griega, cuyos esquemas teóricos, explicativos y terminológicos, subyacen en la teoría política greco-clásica.

### 3. Excurso sobre la metafórica política griega

Según Werner Jaeger (1985: 783-784), fue la colisión entre medicina y filosofía lo que posibilitó la toma de conciencia metódica de esta última. Toda la

89. Según Bobbio (1987: 44-57), Polibio piensa al gobierno mixto como un “mecanismo” institucional (a diferencia de Aristóteles, quien lo pensaba como equilibrio social). Pero esta interpretación de Bobbio roza el anacronismo y me parece desacertada. Polibio, por el mismo lenguaje que usa y por la tradición teórica de que se nutre, no puede dejar de pensar el orden político también en términos organicistas, no mecánicos: el gobierno mixto no es una mecánica política, sino una terapéutica o medicina política –una dieta– para demorar la muerte del cuerpo político y reforzar su salud.

90. En el siglo XV, Maquiavelo, en *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, aunque ya introduce una visión positiva acerca del conflicto regulado, como garantía de la salud de la república y salvaguarda de la libertad, retomará las ideas de Polibio en cuanto a la salud de una república. Esto nos permite apreciar cuán apegado al ideal clásico de república se encontraba todavía el pensador italiano del siglo XV. Incluso apenas unas décadas después, ese apego al modelo clásico de república es más visible en La Boétie, quien en *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* cifra en la “amistad” la posibilidad de un orden político entre hombres libres. Y la crítica de La Boétie a la monarquía es simétrica a la descripción que de tales regímenes (principados) hace Maquiavelo en *El principio*. Lo que quiero decir es que tal vez el recurrentemente recordado “pesimismo antropológico” del italiano deba entenderse limitado a ese tipo de regímenes políticos. Incluso, tanto en Maquiavelo como en La Boétie no están para nada ausentes las metáforas médicas para referirse a la “salud” o la “enfermedad” del cuerpo político. Pero un siglo después, con Hobbes, ya el modo de teorizar la política parece haber cambiado radicalmente de premisas al partir de una supuesta enemistad natural entre los hombres y su temor recíproco.

reflexión ética de Sócrates sería incomprendible sin el modelo médico, ya que este modelo está más presente en él que la matemática y la física. Y ello fue posible debido a la constante preocupación griega por la paralela formación del cuerpo y del alma. El saber médico fue parte de la formación general griega (*ekklekios paideia*).

En un primer momento es la filosofía jonia de la naturaleza la que parece haber ejercido gran influjo sobre la reflexión médica. Bajo esta influencia pudo la medicina proveerse de un saber reflexivo y teórico fundado en explicaciones naturales. Luego, como reacción a esa influencia filosófica, considerada excesivamente teorizante por algunos médicos, nacería propiamente la literatura médica, concibiendo un arte médico independiente de la filosofía natural y fundada en un empirismo no casuístico, reflexivo y metódico como el que encontramos en los más famosos tratados hipocráticos.<sup>21</sup> El concepto jonio de naturaleza (*physis*) es aplicado fecundamente en la medicina, y a su vez, es de ésta que proviene la noción de naturaleza humana (*physis ton anthropon*) que encontramos en Tucídides y en los sofistas. En resumen: primero tenemos una reflexión médica filosofante que reacciona contra la tradición mágica casuística de la medicina primitiva, pero luego, como reacción a esta nueva medicina puramente filosofante (como la de Empédocles, Anaxágoras y otros presocráticos), surge la medicina hipocrática griega, como *techne* independiente de la filosofía natural. Y es esta *techne* con objeto definido y metódicamente reflexiva la que se constituirá en modelo de la filosofía de “los asuntos humanos” de Sócrates y sus continuadores (Jaeger, 1985).

Veamos algunos rasgos generales de la medicina hipocrática a partir de algunos de sus tratados más importantes.

En el tratado hipocrático *Sobre la medicina antigua*, su autor cifra el origen del arte médico en el descubrimiento de que la alimentación del hombre no podía ser igual a la de los animales, y que era preciso cocerlos y atemperarlos, mezclando los ingredientes fuertes y puros con los más débiles para adecuarlos a la constitución y fortaleza del hombre. La medicina en sentido específico, es decir, como tratamiento de los enfermos, no es otra cosa que una continuación de la dieta general, pues entre animal, hombre sano y hombre enfermo no hay más que una diferencia de grados. Así, la medicina es dieta, y la dieta es

ante todo, atemperamiento de los alimentos.<sup>92</sup> La enfermedad es causada por la fuerza del alimento,<sup>93</sup> pero la cosa no se reduce a ello, ya que la alimentación deficiente o demasiado suave no es menos dañina que su contraria. Se trata de hallar la dieta adecuada a cada caso, la medida según la sensibilidad de cada cuerpo; por ello el arte médico es tan difícil. Y aquí aparece la comparación del arte del médico con el arte del timonel (de donde la tomarán a su vez Sócrates, Platón y Aristóteles como modelo de *techne* del filósofo y del político): cuando el mar está calmo, la habilidad del timonel pasa desapercibida; el buen médico es el que evita que el cuerpo enferme. El ayuno violento, como terapia, puede producir más mal que bien; lo importante es lograr un equilibrio sin alterar bruscamente los hábitos alimentarios acostumbrados por el paciente. Según el anónimo autor de este tratado, lo que se halla en los alimentos es lo mismo que se halla en la constitución del cuerpo (lo salado, lo dulce, lo ácido, etc.), y de la correcta mezcla y atemperación de éstos, emerge la salud. En cambio, la enfermedad surge de su separación o desequilibrio. El cuerpo se encuentra en la mejor condición posible cuando todo en él se halla correctamente equilibrado y en reposo, sin que ningún poder o elemento en particular adquiera predominio. El médico debe conocer principalmente dos cosas: 1) la fuerza de los "humores", que se hallan tanto en los alimentos como en el cuerpo del hombre, y 2) las características anatómicas y fisiológicas del individuo a tratar.

Otro texto importante del *corpus* hipocrático es *Sobre la dieta*. En el Libro I, su autor señala que, para escribir sobre dieta, primero hay que conocer la naturaleza del hombre y saber distinguir lo que predomina en su cuerpo. Despues hay que conocer la calidad (*dynamis*) de cada alimento, para saber cómo aumentar o disminuir su fuerza por medio del arte. Luego, hay que conocer lo opuesto y complementario de los alimentos: los ejercicios. En cuarto lugar, es preciso conocer los cambios climáticos y sus efectos. Y por último, hay que conocer la proporción justa entre alimentos y ejercicios según la constitución particular de cada persona y según cada época del año. Como se ve, nuevamente aquí la salud es entendida como equilibrio o justa proporción, ya no sólo de los alimentos entre sí, sino de la alimentación y la ejercitación; y además, esa justa medida entre los opuestos se encuentra determinada por factores climáticos. La

92. En realidad, como se verá más adelante en *Sobre la dieta*, el concepto griego de dieta no se reduce a la alimentación, sino que es mucho más amplio de lo que hoy entendemos como tal. La dieta griega constituye todo un régimen de alimentación y ejercicios, adecuado a diversas variables como las estaciones y los climas y las características de cada individuo, para conservar o restablecer la salud entendida como "equilibrio" orgánico.

93. Conrado Eggers Lan (1987) apunta que el concepto de causa (*aitio, aitía*) viene del ámbito jurídico-moral (culpa, responsabilidad) a la medicina y aparece claramente formulado por primera vez en este tratado, dando origen a la etiología. Luego, Platón y Aristóteles lo toman de la medicina para introducirlo definitivamente en la filosofía.

dieta, como base de la medicina griega, es concebida en un sentido mucho más amplio que el que usamos actualmente; es central en ella el diagnóstico permanente para evitar, por compensación de uno de los términos, el exceso de su contrario. Es decir, se trata fundamentalmente más de una medicina preventiva (*hipocrática*) que de una medicina curativa. Para el autor, el alma está constituida por fuego/calor y por agua/frío, elementos opuestos que se mezclan en diferentes proporciones según la juventud, el sexo y la inteligencia de las personas. Además, se postula un isomorfismo entre el cuerpo y el universo; la función de la medicina es "poner orden" (*diakosmeos*) en el cuerpo, esto es, darle la forma acorde con el *Kosmos*. En el Libro II se tratan en detalle: a) las regiones, climas y vientos; b) los alimentos y bebidas; c) los baños, los ungüentos, los vómitos y el descanso; y d) los ejercicios rudos y los naturales. En cada caso, el autor detalla dónde prevalece el fuego o el agua y cómo compensar los excesos de uno u otro para equilibrarlos. Es interesante también la reticencia que manifiesta el autor ante los medicamentos; en realidad, la mejor medicina, o sea, la dieta, sirve para evitarlos: la dieta es natural; la medicación es violencia. En el Libro III, el autor insiste en la inconveniencia de los medicamentos, que se hacen necesarios precisamente cuando no se ha llevado una vida acorde a la dieta médica. Luego traza una diferencia entre dos tipos de dieta: una para la mayoría de la gente que vive azarosamente sin poder dedicarle todo el tiempo a su salud por entender otras cosas, y otra para quienes saben el valor de la salud y pueden dedicarle todo su tiempo y atención. La última parte de este Libro III está dedicada a detectar los síntomas y establecer la dieta apropiada para el caso de exceso de alimentos y para el caso de exceso de ejercicios. Por último, el Libro IV, al modo de un apéndice, trata de los sueños como síntomas del estado del cuerpo y de su relación con el universo.

Otro texto interesante de los tratados hipocráticos es *Sobre las afecciones*. Aquí, las enfermedades son clasificadas según tres criterios distintos: a) de la cabeza, del tórax y del vientre; b) agudas (mortales) y no agudas; y c) la estación del año en que aparecen. La primera de estas clasificaciones resulta sumamente llamativa por su coincidencia con la estructura de clases que Platón postula en *República*. En *Sobre las afecciones*, como en toda la medicina hipocrática, las enfermedades se presentan como desequilibrios orgánicos entre dos elementos opuestos, pero ahora se trata de la bilis y la flema: desde abajo hacia arriba prevalece la bilis; desde arriba hacia abajo prevalece la flema; en el medio prevalece una mezcla de ambas; cuando esas proporciones se ven alteradas por un predominio indebido de una u otra en las diferentes partes del cuerpo, aparece la enfermedad. También, como en toda la medicina hipocrática, se insiste en que la terapia debe ser pausada y sin alterar bruscamente los hábitos del enfermo.

En el *Juramento hipocrático* se establece una tajante jerarquía axiológica entre “dieta”, “fármacos” y “cirugía”, donde la dieta ocupa el lugar primordial del arte médico; los medicamentos o fármacos son vistos con reticencia, y la cirugía queda fuera de la medicina propiamente dicha y librada a otro tipo de expertos. Esta jerarquía axiológica coincide con Platón en *Timeo* 87c-89d. Por su parte, el tratado *Sobre la ciencia médica* aconseja no tratar a quienes ya se hallan dominados totalmente por la enfermedad o a quienes la medicina ya no puede sanar; de lo contrario sólo se obtendría el des prestigio del arte médico. Este texto también se caracteriza por la defensa de la medicina como saber (*techne*) opuesto al azar (*tyche*), oposición que también encontramos frecuentemente en la filosofía política clásica, hasta Maquiavelo en los albores de la Modernidad. Y una vez más se pone el acento en la dieta por sobre los fármacos; es más: cuando la dieta médica fracasa, no es nunca por culpa del médico que la prescribió, sino por culpa del paciente que no supo seguirla. En *Sobre la enfermedad sagrada* –es decir, la epilepsia–, se arremete de entrada contra quienes, por ignorancia o por interés, dicen que es de procedencia divina; éstos magos son tratados de charlatanes (*agyrtai*) y embaucadores (*alázones*) que se muestran piadosos, pero que no son más que impíos que pretenden cambiar la voluntad divina con conjuros y ritos mágicos. Esta gente hace esto por dinero, y son blasfemos al creer que el mal de la enfermedad en el cuerpo puede provenir de la divinidad. Es notable cómo estas críticas recuerdan las críticas de los filósofos a los sofistas y a los poetas. Por último, mencionemos el tratado *Sobre los aires, aguas y lugares*, donde encontramos toda una teoría de los climas similar a la que Platón desarrolla en *Leyes*.

En fin, creo que es innecesario abundar más en estos tratados médicos. Con lo visto alcanza para comprender la estrecha relación entre pensamiento médico y teoría política en el mundo clásico. No pretendo sostener que los conceptos políticos provengan de la medicina ni viceversa; simplemente remarco la analogía estructural entre ambos discursos. La teoría política de los ciclos, el principio de especialización de las funciones de la *Polis* y la teoría antigua de los climas, son aspectos propios y naturales de una cosmovisión organicista, así como la doctrina del gobierno mixto es la versión política de la idea médica de compensación y equilibrio de los opuestos. Así como la *Polis* es vista como un organismo vivo, la teoría de los ciclos y la teoría de los climas deben entenderse como la base de un diagnóstico y de un pronóstico médico sobre la *Polis*, en particular; y las teorías de la división de funciones y del gobierno mixto, como la base de una *terapia política*, o mejor: de una *dietética política*. Bajo estas espuelas, resulta natural que pensadores como Platón, Aristóteles<sup>3</sup>, Polibio oíran en la democracia (y en menor medida, también en la otra)

“formas puras”) una suerte de patología que debía atemperarse con la terapia del “gobierno mixto”. El principio greco-clásico de la división y especialización de funciones y la doctrina greco-clásica del gobierno mixto, no sólo no tienen absolutamente nada que ver con el resguardo de supuestas libertades individuales (concepto que los antiguos desconocían por completo), sino que también son una reacción contra las tendencias democráticas radicales de los partidos populares de la antigüedad.

En resumen, la teoría política antigua puede verse como una medicina de la *Polis*, del mismo modo que la medicina antigua puede verse como una política del cuerpo. Y esta asimilación del cuerpo y la *Polis*, de la medicina y la teoría política, ya puede verse en Solón, quien comprende la idea de *isonomía* (igualdad legal) como inmanente tanto al cosmos, como a la *Polis* y al individuo: se trata de acatar los ritmos de vida en todo, sin acelerarlos ni acortarlos, hallando siempre la justa medida. Por ello Jaeger (1985: 142-149) justifica que se haya llamado a Solón el “primer ateniense”. El modelo médico afirma su vigencia en la filosofía de Sócrates y Platón, como puede verse, por ejemplo, en *Critón*, *Gorgias* y *Fedro*, y aparece recurrentemente en las teorizaciones específicamente políticas de *República* y *Leyes*. En Aristóteles también, por ejemplo, se lo encuentra en *Política*, III, 11 y VIII, 2. También se nota la simbiosis entre ambos discursos en el vocabulario empleado por los autores: la palabra *idiotes* designa tanto al particular fuera del marco político-social como al profano en cuestiones médicas; *isonomía* designa tanto el equilibrio del cuerpo sano como la igualdad legal; el verbo *kratein* significa predominio, y se lo emplea tanto para designar el predominio de un elemento que rompe el equilibrio de la salud como para designar algunas formas de gobierno, por ejemplo: “democracia”, predominio del elemento popular. Por último, señalemos que esta asimilación entre medicina y política explica la llamativa ambigüedad de la palabra *pharmacon*, que significa tanto remedio como veneno: bajo aquella visión organicista, el ostracismo y la pena de muerte eran entendidas como purgas curativas de la *Polis*; en el caso de la pena de muerte, ésta se llevaba a cabo por medio de un *pharmacon* a base de cicuta (como en el caso de Sócrates), que constituía un veneno para el condenado, pero un remedio para el cuerpo de la *Polis*.

#### 4. Mecanicismo, organicismo y teología en la metafórica política moderna

Si damos un gran salto en el tiempo y nos trasladamos ahora al siglo XVII de la Era cristiana, nos encontramos con presupuestos teórico-políticos muy diferentes de los antiguos. Creo que con el inglés Thomas Hobbes se inicia un

nuevo modo de teorizar la política, por muchas razones, pero en lo que aquí me interesa, por pensar el orden social como resultado de la construcción de un “mecanismo” de ingeniería sobrepuerto a la sociedad. Claro que Hobbes no inventa el nuevo paradigma mecanicista: el “mecanicismo” responde a un clima epocal en el cual se mueve Hobbes (no en vano es contemporáneo de Descartes y de Newton). Pero es él quien lleva al terreno político esas ideas mecanicistas, condensándolas por primera vez en un sistema de filosofía política novedoso e influyente en el pensamiento posterior.

Es necesario subrayar que no es que en este nuevo clima de pensamiento desaparezca la comparación del orden socio-político con un organismo, con un *makros anthropon*; y tampoco desaparece la comparación de la teoría política con la medicina. Pero lo que aparece ahora es la asimilación de todo organismo a un mecanismo de relojería, a un artefacto mecánico, y la asimilación del experto (médico o político) al constructor y reparador de artefactos mecánicos.<sup>94</sup> Por ello, Hobbes podrá presentar al Estado, al *Leviatán*, como un macro-hombre que es, a la vez, un gran artefacto mecánico; y podrá hablar de los problemas políticos como “enfermedades” de ese “mecanismo”. Pero además, más de mil quinientos años de monoteísmo antropomórfico no han pasado en vano, y Hobbes también puede presentar a su *Leviatán* como un dios terreno o mortal. Estas tres metáforas hobbesianas (Estado-hombre, Estado-mecanismo y Estado-dios), como se constata desde la introducción del *Leviathan*, se superponen y sustituyen entre sí, sin siquiera problematizar la compatibilidad o no de estas imágenes. Como veremos, este entrecruzamiento entre organicismo, mecanicismo y teología será frecuente en la teoría política posterior.

En fin, Hobbes parece representar un punto de inflexión en la tradición teórico-política occidental. En su pensamiento ya aparecen sentadas una serie de premisas que, como dijimos en su momento, signarán prácticamente toda la teoría política predominante posterior y aun determinan lo que hemos llamado “sentido común político” vigente. Recordemos cuáles eran esas premisas o presupuestos:

94. Ya la antropología filosófica cartesiana había operado esta asimilación: “...el cuerpo de un hombre vivo difiere del de un hombre muerto como difiere un reloj u otro autómata (es decir, otra máquina que se mueve por sí misma), cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los cuales fue creado, con todo lo necesario para su funcionamiento, del mismo reloj, u otra máquina, cuando se ha roto y deja de actuar el principio de su movimiento” (Descartes, 1991: 103). Y un siglo después, esta imagen llegará a su expresión paradigmática en *El hombre máquina* (1748) del médico Julien de La Mettrie: “Esta oscilación natural o propia de nuestra máquina, semejante a la del péndulo, de la cual está dotada cada fibra y, por así decirlo, cada elemento fibroso, no puede ejercitarse siempre. Es preciso renovarla a medida que se gasta, darle fuerzas cuando se debilita, debilitarla cuando es oprimida por un exceso de fuerza y de vigor. Sólo en esto consiste la verdadera medicina. / El cuerpo no es más que un reloj cuyo relojero es cada nuevo quilo” (La Mettrie, 1962: 86).

1. una antropología pesimista que postula una natural enemistad entre los hombres;
2. un concepto exclusivamente instrumental de racionalidad (la racionalidad ya no es el *logos* comunitario, sino un cálculo de costos y beneficios);
3. una visión atomista y centrífuga de la sociedad (estrictamente, la sociabilidad como tal no existe; sólo es posible por una autoridad política que la instituye por medio de la obediencia motivada por el miedo); y
4. como derivado de las anteriores, una concepción de la teoría política como “ingeniería” del Estado.

Como se ve, a partir de estos presupuestos no sólo se prescinde de conceptos clásicos tan importantes en el pensamiento griego (como la *filia*, la *areté* y el *logos* comunitario), sino que se teoriza en abierta contraposición a esas nociones, derivándose ahora en la justificación y el diseño de un “mecanismo artificial” (el Estado) que asegure la vida social, del mismo modo que un relojero construye un aparato de relojería para medir el tiempo.

## 5. La doctrina de los poderes del Estado en Locke y en Montesquieu. La influencia del modelo inglés

Hobbes es un pensador absolutista y se expresa claramente en contra de la teoría del gobierno mixto, así como de la posibilidad de separar o distribuir simétricamente el poder soberano del Estado.<sup>95</sup> Dentro de su esquema, o bien los diversos órganos actúan en común y, por lo tanto, no hay realmente ninguna división del poder, o bien actúan enfrentados y no hay garantía del orden social. Esto es, hay estado de naturaleza, guerra, facciones enfrentadas, o sea, no hay Estado soberano. Sin embargo, la noción del Estado como “mecanismo” sobrepuesto a la sociedad, propia del modelo hobbesiano, se mantendrá en el pensamiento liberal posterior, pero ahora como un mecanismo diseñado no sólo en función de la paz social, sino en función de la protección de las libertades individuales.

Y en este marco debemos encuadrar a dos pensadores fundacionales de esta nueva ingeniería constitucional liberal: John Locke en el siglo XVII y Montesquieu en el siglo XVIII. En ellos se funda la doctrina moderna de la separación de poderes, con la intención manifiesta de limitar el poder del gobierno frente a los gobernados, al mismo tiempo que se asume que el Estado es un artefacto necesario para asegurar la convivencia.

Veamos a Locke.<sup>96</sup> Según este autor, el poder supremo del Estado es el *Poder Legislativo*, pero con las siguientes salvedades:

1. debe respetar las leyes establecidas previamente por él mismo;
2. estas leyes deben apuntar siempre al bien público;
3. debe respetar la propiedad y no fijar impuestos sin consentimiento del pueblo;<sup>97</sup> y
4. no puede delegar su función en otros poderes, órganos o funcionarios.

Ahora bien, este Poder Legislativo no necesita estar en permanente funcionamiento, pero el *Poder Ejecutivo* sí, pues la ejecución y aplicación de las leyes requiere de continuidad, mientras la legislación no. Nótese que la administración de justicia, según este esquema, queda bajo la órbita del mismo Poder Ejecutivo; no hay aquí todavía ningún postulado de separación, y mucho menos de independencia, de la función judicial. Pero hay en Locke un tercer poder que, por cierto, no es el judicial. Ese tercer poder es lo que llamaríamos el manejo y las decisiones referentes a la política exterior; Locke le llama *Poder Federativo*, y su especificidad radica en que es un poder natural, pues no hay “pacto” entre el Estado y los extranjeros o entre el Estado y los otros Estados. Pero una vez que Locke ha diferenciado este tercer poder, inmediatamente aconseja –por razones prácticas– que sea ejercido también por el mismo Poder Ejecutivo. Así, el Poder Ejecutivo de Locke, junto a las funciones de administración gubernativa, absorbe las funciones de ese tercer poder federativo y las funciones judiciales. Como vimos, según Locke, el poder supremo corresponde al legislativo, por lo cual el Ejecutivo debe responder ante él; pero el Poder Legislativo, a su vez, siempre según Locke, queda sujeto a un poder superior no institucional que es el pueblo: “*Salus populi suprema lex*” justifica todo; y la *salus populi* queda vulnerada cuando se viola alguno de los principios que, según vimos, deben limitar la actividad del Poder Legislativo. Esto explica que en el capítulo 14, titulado “De la prerrogativa” (párrafo 159 *in fine*), Locke infiera que el mismo Poder Ejecutivo puede no acatar las leyes del legislativo cuando el “bien común” así lo requiera. No hace falta ser muy lúcido para advertir que esta idea vulnera la previamente proclamada supremacía del Poder Legislativo y pone a Locke al borde de la contradicción (o más bien, en la contradicción misma). En resumen: la teoría de los poderes en Locke: 1) no contempla la distinción de un Poder Judicial; 2) no contempla la idea de equilibrio y balance simétrico entre poderes; el Poder Legislativo es supremo y el Poder Ejecutivo debe responder ante él; sin embargo,

3) el Poder Ejecutivo conserva prerrogativas incluso para vulnerar las leyes del legislativo si el bien común (*salus populi*) lo justifica.

Vamos ahora a Montesquieu. En el Libro 11, capítulos IV y VI, de *El espíritu de las leyes* encontramos lo que podemos considerar la formulación clásica de la doctrina de la división de poderes, esto es, la postulación de tres poderes del Estado: uno legislativo, otro ejecutivo y otro judicial, que deben distribuirse en diferentes órganos para “moderar” el poder político en resguardo de la sociedad. Pero la doctrina de Montesquieu de la división de poderes presenta ciertas notas que aún la distinguen respecto de su “recepción” en la teoría constitucional vigente. En primer lugar, y al igual que Locke, Montesquieu desarrolla su posición con vistas a una monarquía (forma de gobierno, según él, “moderada” por definición y diferente tanto de la república como del despotismo).<sup>98</sup> En segundo lugar, el Poder Judicial, que aparece aquí por primera vez como un poder separado, no debe ser vitalicio ni permanente, pues es el que debe estar más cerca del pueblo; por el contrario, debe recaer en funcionarios con mandatos breves renovados periódicamente. En tercer lugar, puede apreciarse claramente que esta doctrina de la división tripartita del poder está vinculada y superpuesta con la doctrina vétero-clásica del gobierno mixto: el rey, que debe desempeñar el poder ejecutivo, encarna el principio monárquico; la nobleza, representada en el poder legislativo, encarna el principio aristocrático; y el pueblo, identificado con el poder judicial, encarna el principio democrático. Y en cuarto y último término, la doctrina de Montesquieu pretende expresamente estar inspirada y exemplificada en el régimen inglés de su tiempo (probablemente a partir de una mala comprensión del mismo, pero esto no viene al caso ahora).

En síntesis, observamos que tanto en Locke como en Montesquieu, la doctrina de separación de poderes está fuertemente vinculada a la forma monárquica. Y también podemos apuntar que, de los tres grandes teóricos del contractualismo (Hobbes, Locke y Rousseau),<sup>99</sup> sólo Locke se acerca a la concepción moderna de la separación de poderes, pero no en clave de equilibrio recíproco (aunque sí de “control” recíproco), sino dando supremacía, al menos teórica, al

98. Según Montesquieu, el despotismo es “inmoderado” (ilimitado) por definición, y se corresponde en general con formas políticas orientales. La república, por su parte, puede ser moderada o no, pero se corresponde con formas antiguas, no modernas, de organización política.

99. En el *Contrato social* no existe propiamente ninguna doctrina de separación, equilibrio y control recíproco de poderes; por el contrario, se establece expresamente el carácter absoluto e indivisible de la Voluntad General soberana. Sin embargo, en el capítulo VII del Libro III, Rousseau esboza una doctrina del gobierno mixto justificada en términos pragmáticos. Al igual que Montesquieu, en este caso se advierte ya una superposición del paradigma organizista antiguo con el paradigma mecanicista moderno. Esta combinación ecléctica de ambos paradigmas explica también la influencia de la teoría antigua de los climas en ambos autores, doctrina que trasmisirán al romanticismo inmediatamente posterior.

Poder Legislativo. La idea de tres poderes equilibrados recíprocamente aparece recién en Montesquieu, que no es contractualista; y en su visión se superponen el esquema naturalista-organicista antiguo con el esquema mecanicista moderno; por ello puede maridar, superponiéndolas, las doctrinas del gobierno mixto con la de la división funcional del poder en tres "órganos". Y por ello, también puede encuadrar su teoría de las formas de gobierno dentro de una teoría de los climas y la geografía.

## 6. La metafórica política del modelo inglés. Blackstone y las críticas de Bentham

Ya dijimos que esta moderna teoría de la división de poderes se inspira y se exemplifica (correctamente o no) en el régimen inglés de la época. Pero ¿cómo comprendían los juristas ingleses su propia forma constitucional? La influyente obra de William Blackstone, *Comentarios sobre las leyes de Inglaterra* (1765-1769), nos puede brindar alguna idea al respecto.

Blackstone no sólo superpone –como Montesquieu– la antigua doctrina del gobierno mixto a la moderna doctrina de la división de poderes, sino que también la enraíza en fuertes presupuestos religiosos y teológicos. La excelencia de la constitución inglesa radicaría, según Blackstone, en que la soberanía (legislación) se reparte en tres órganos (Rey, Lores y Comunes)<sup>100</sup> que encarnan respectivamente, no sólo a los tradicionales principios puros de monarquía, aristocracia y democracia, sino a los tres principales atributos divinos: poder, sabiduría y bondad.<sup>101</sup>

En 1776, Jeremy Bentham publica Fragmento sobre el gobierno, ensayo dedicado a demoler aquella afamada e influyente obra de Blackstone. Y aunque no parece que todas las críticas de Bentham a Blackstone sean justas,<sup>102</sup> resultan muy atinadas en líneas generales; además son esclarecedoras respecto de las discusiones jurídicas de esa época en torno al orden constitucional inglés.

100. Nótese que aquí, a diferencia de Montesquieu, no se habla de un poder judicial, sino de tres poderes constituidos por la Corona y cada una de las cámaras del Parlamento.

101. Al parecer, Blackstone está aquí haciendo eco de una tradición que se remontaba, al menos, a un siglo atrás, y a la que Hobbes (1985: 372) ya aludía críticamente: "En el reino de Dios puede haber tres Personas independientes sin quebrar la unidad en Dios que reina; pero donde reinan los hombres, sujetos a la diversidad de opiniones, esto no puede ser así" (la traducción del pasaje es mía).

102. Por ejemplo, sugiere que Blackstone plagia al jurista Jean Louis De Lolme en su descripción del régimen político inglés. Efectivamente, De Lolme fue un jurista ginebrino que primero abrazó las doctrinas democráticas radicales de Rousseau, pero luego se convirtió en admirador de las instituciones británicas. Pero el libro de De Lolme, *La constitución de Inglaterra*, es de 1771 (o sea, posterior a los *Comentarios* de Blackstone).

Esas críticas de Bentham muestran no sólo las oscuridades e inconsistencias de aquel modo místico religioso de argumentación, sino que también apuntan a las peligrosas consecuencias que de allí pueden derivarse en la práctica jurídica y política. Por ejemplo: Blackstone señala que el “derecho divino” y el “derecho natural” constituyen limitaciones al poder soberano de legislar, y cuando se violan esos límites, quedaría habilitada una instancia de desobediencia y de resistencia. Pero Bentham ve en este tipo de argumentación una puerta a la sinrazón: ¿quién, cuándo y cómo determina si se violaron los supuestos “límites” del derecho divino y del derecho natural? Si la evaluación queda librada a la apreciación subjetiva de cada individuo, entonces cada uno puede desobedecer o resistir cuando le parezca.<sup>103</sup> Si en cambio fueran los mismos jueces quienes evalúan si la ley vulnera el derecho divino o el derecho natural, entonces, se cae en lo que algunos llamarían “gobierno de los jueces”. Sin embargo, parece claro que Bentham, al menos en ese texto, no objeta tanto las instituciones constitucionales inglesas como el lenguaje y los fundamentos de su afamado apologista Blackstone. Desde su utilitarismo racionalista y reformista, Bentham replantea esas cuestiones con un lenguaje depurado de mistificaciones teológicas o jusnaturalistas, para desembocar en la defensa y propuesta de “límites” reales, positivos, al poder legislativo, fijados por escrito y en forma de leyes codificadas. En otras palabras: lo que Bentham echa en falta es lo que hoy llamamos una “constitución escrita”.

Pero la importancia del libro de Blackstone, a mi entender, radica en hacer explícitos algunos supuestos teológicos de la doctrina de la división de poderes. En última instancia, la diferencia entre el “Dios” terreno o mortal de Hobbes y el de Blackstone parece no ser más que la traducción jurídico-política de la polémica teológica entre monoteísmo y trinitarismo. Y creo que, al margen de esas variaciones, esos presupuestos teológicos no desaparecen con un mero cambio de lenguaje y fundamentos. Es más: los supuestos teológicos de la doctrina tripartita de las funciones del Estado parecen mantenerse aún hoy incólumes: no es nada difícil ver la evidente analogía que existe entre los tres poderes del Estado –legislativo, ejecutivo y judicial– y los tres aspectos bajo los cuales se considera la idea de Dios: creador, providencia y juez. Ya hemos visto la cuestión teológico-política en el capítulo anterior; aquí basta con mostrar que siglos de teología cristiana han dejado también su marca en la teoría política occidental, y que bajo el “sentido común político” vigente podemos hallar muchos segmentos discursivos de diferente prosapia, o mejor dicho, muy diversas “capas paradigmáticas”: medicina, mecánica, teología...

## 7. La persistencia del modelo inglés en el presidencialismo y en el parlamentarismo. La Constitución norteamericana de 1787 y la teoría del “poder neutro” de Constant

La Constitución de EE.UU. de 1787 representa la primera positivización consciente y deliberada de la doctrina de separación de poderes dentro de una ingeniería constitucional concreta, orientada específicamente a establecer un sistema de “balances y contrapesos” –lo que Robert Dahl (1989) ha denominado “democracia madisoniana”.<sup>104</sup> Y como se puede apreciar en el *Federalista*, primera obra apologética de aquella Constitución (aun antes de ser sancionada), en el régimen diseñado es manifiesta la influencia del modelo inglés y del pensamiento de Montesquieu.

Roberto Gargarella (1997), que parece haber estudiado en detalle los pre-conceptos elitistas y contra-mayoritarios que guiaron a la convención constituyente norteamericana de 1787, llega a las siguientes conclusiones:

1. Los constituyentes norteamericanos de 1787 asumían como inevitable que las sociedades están divididas en clases: los ricos propietarios y los pobres.
2. Además suponían que los ricos conforman la minoría sabia, racional y pensante, mientras que los pobres, por el contrario, son los “muchos” que se dejan llevar por las pasiones.
3. De ahí inferían que resulta necesario impedir que “los muchos” avasallen a los “pocos”, esto es, hay que impedir que las pasiones se impongan a la razón.
4. Y por lo tanto, hay que lograr que la minoría virtuosa y sensata contenga a la mayoría irracional y se imponga a ella.

Se trata, como se ve, de que cada clase contrarreste el poder de la otra, y más específicamente, que los “pocos” frenen a los “muchos”. Por lo tanto, el diseño institucional debe dar lugar a la representación de ambas clases para que se equilibren: hay que contrarrestar el poder democrático de la Cámara de Representantes con el poder de las otras ramas del Estado (el Poder Ejecutivo, el Senado y el Poder Judicial).<sup>105</sup> De esta manera, la ingeniería jurídica de “pesos y contrapesos” desembocó en las siguientes características:

104. Ese texto y el estudio de Roberto Gargarella (1997), junto con la Constitución norteamericana de 1787 y los artículos de Madison, Hamilton y Jay, reunidos bajo el título de *The federalist* (especialmente los artículos de Madison, X, XLVII, XLVIII, XLIX, L y LI), conforman la bibliografía de referencia en que fundo mis comentarios de este apartado.

105. En teoría, la Cámara de Representantes representa al pueblo de los EE.UU., mientras que el Senado representa en igualdad de condiciones a los estados miembros de la Unión. Y lo mismo ocurre, en teoría, en el régimen constitucional argentino con la Cámara de Diputados y la Cámara de Senadores.

1. Se crea un Poder Ejecutivo unipersonal, elegido indirectamente (colegio electoral) y sin participación de la Cámara de Representantes; con mandato prolongado, con facultades de indulto y voto, y con poder amplio y discrecional para designar empleados públicos. Como se ve, todos estos son rasgos y características de claro origen monárquico.
2. Se crea un Poder Legislativo bicameral, en el cual el Senado, elegido indirectamente y sin atender a la población de cada estado miembro, integrado por senadores con mandatos prolongados y de número reducido, se reserva la facultad del juicio político para proteger al Poder Ejecutivo de las posibles embestidas de la Cámara de Representantes.
3. Se rechaza la posibilidad de la revocatoria de los mandatos, las elecciones anuales y la rotación de los mandatos (o sea, se permite la reelección indefinida, y por lo tanto, la profesionalización del gobierno).
4. Se crea un Poder Judicial elegido indirectamente, cuyos integrantes poseen el cargo de manera vitalicia (para que este Poder “esté separado de la gente”).<sup>106</sup>

Como se ve, a diferencia de la doctrina original de Montesquieu, los constituyentes norteamericanos identificaron a la Cámara de Representantes con el elemento popular y democrático, no al Poder Judicial como hacía el pensador francés. Y todo el resto del “aparato institucional” diseñado (el Ejecutivo unipersonal; el Senado reducido, no proporcional y con mandatos de representación prolongada; y el Poder Judicial vitalicio), está pensado como baluarte del elemento aristocrático (los pocos, ricos y pensantes).<sup>107</sup>

Tenemos así positivizada en la Constitución de EE.UU. la doctrina de la separación de poderes como será conocida y difundida luego en el constitucionalismo contemporáneo, esto es, como un sistema institucional de “pesos y contrapesos”. Y este modelo influirá en muchas constituciones americanas del siglo XIX, incluida la argentina de 1853-60. Pero este modelo de ingeniería constitucional es producto de la superposición de la doctrina antigua del gobierno mixto con la doctrina moderna de la división de poderes. Pero ambas doctrinas están ahora reelaboradas y reinterpretadas en función de una nueva coyuntura política y clasista. Nótese que, a diferencia de como se presentaba en Aristóteles, el problema de las diferencias económicas no se resuelve aquí tendiendo a una equivalencia de fortunas como “punto medio”, sino que se trata de mantener

106. Madison. *El federalista*, art. XLIX.

107. Creo que llegados a este punto, hay derecho de preguntarse si la llamada “democracia madisoniana” (Dahl) no debería llamarse en realidad “democracia catártica”, ya que la participación popular está deliberadamente neutralizada por el aparato institucional y, al parecer, sólo admitida en función de legitimar las decisiones del elemento “aristocrático”.

ambas clases tal como están, trasladando al sistema institucional la responsabilidad de su “equilibrio”, entendido ahora en sentido mecánico, como balanza, como contrapeso. Sin embargo, una rápida lectura del *Federalista* basta para ver que al lenguaje mecanicista, que parece ser el dominante, se superpone al léxico médico tradicional, mezclándose recurrentemente metáforas y términos como “mecanismo”, “artefacto”, “enfermedad”, “remedio”, etc. Incluso creo que también las abundantes metáforas arquitectónicas (“edificio”, “arquitectura”) pueden dar cuenta de los sedimentos teológicos de este discurso, sólo que ahora se trata del lenguaje del deísmo masónico; así como Dios es el Gran Arquitecto del Universo, los constituyentes son los arquitectos del orden político. Si esta interpretación es correcta, tendríamos aquí nuevamente presentes los mismos sedimentos discursivos señalados con anterioridad.

Antes de pasar a considerar una tradición teórica diferente de la que venimos siguiendo, pero que terminará fundiéndose en el discurso constitucionalista de los poderes del Estado, quiero detenerme en una última variación interpretativa del régimen inglés.

Cuando Napoleón Bonaparte hacía su fugaz retorno al trono imperial, en los albores de su derrota definitiva, Benjamín Constant publica en Francia sus *Principios de política aplicables a todos los gobiernos representativos* (1815), y luego, como ampliación de esa obra, su *Curso de política constitucional* (1818-20). En esos textos, el político y pensador francés<sup>108</sup> hace una nueva lectura del régimen inglés, que una vez más vuelve a tomarse como modelo de buena constitución. Y la principal contribución teórica de Constant es su postulación de la monarquía como Poder Neutro, “pasivo”, árbitro y garante del buen funcionamiento de los restantes poderes “activos” del Estado.

Como también lo hará en su famosa conferencia de 1819, *Sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, Constant ve en la tradición revolucionaria, y especialmente en el pensamiento de Rousseau, una mala y anacrónica interpretación de la libertad moderna. Por ello, Constant, siguiendo a Montesquieu, adopta como modelo de libertad política y orden constitucional a la monarquía constitucional inglesa. Sin embargo, no encuentra en ella tres poderes, sino cinco:

1. el Poder Regio (la Corona);
2. el Poder Ejecutivo (los ministros);
3. el Poder Representativo Tradicional (la aristocracia hereditaria representada en la Cámara de los Lores);
4. el Poder Representativo de la Opinión (el pueblo burgués representado en la Cámara de los Comunes); y

108. Era francés por adopción, pero había nacido Suiza.

§, el Poder Judicial (obviamente, constituido por los jueces).

Acá, la originalidad de Constant radica en distinguir la función del Poder Regio de la del Poder Ejecutivo, esto es, en diferenciar la función del Jefe de Estado de la del Gobierno. El Jefe de Estado encarna un Poder Neutro, “pasivo” y no responsable políticamente, que ha de velar por el buen funcionamiento de los otros poderes: sus atribuciones son negativas: no puede hacer actos ejecutivos, pero puede remover a los ministros; no puede legislar, pero puede vetar leyes; no puede dictar sentencias, pero puede indultar o commutar penas.

En Constant podemos encontrar, una vez más, las características *imágenes* mecánicas de “resortes”, “ruedas del Estado”, etc., superpuestas al clásico discurso médico del gobierno mixto: la superioridad de la monarquía constitucional radica en ser un justo medio entre dos enfermedades:

Se puede decir que la multiplicidad de las leyes es la *enfermedad* de los Estados representativos, porque en estos Estados todo se hace por las leyes, en tanto que la ausencia de las leyes es la *enfermedad* de las monarquías sin límites, porque en estas monarquías todo se hace por los hombres (Constant, 1943: 42).

Y superpuesto a las imágenes médicas y mecánicas, también podemos hallar el discurso de tipo religioso. El monarca, como representante del Poder Regio, si bien no es absoluto, pues “ninguna autoridad sobre la Tierra es ilimitada” (Constant, 1943: 23), ha de estar libre de toda “responsabilidad” ante los hombres, porque es “sagrado” y debe estar rodeado de “veneración” –a diferencia de sus “ministros” (Constant, 1943: 34-35).<sup>109</sup> El Poder Regio Neutro, en su *sacralidad ordenadora*, su no responsabilidad ante los individuos y su *pasividad equilibrante* también se parece mucho al dios del deísmo racionalista. En resumen: nuevamente nos encontramos con sedimentos discursivos superpuestos de la medicina antigua, la mecánica moderna y la teología occidental.

De más está decir que las ideas constitucionales de Constant pueden hoy fácilmente reconocerse no sólo en las monarquías parlamentarias, sino también en los regímenes republicanos de tipo “semi”. Más allá de las diferencias funcionales de detalle, tanto la monarquía parlamentaria como el semi-parlamentarismo y el presidencialismo (“inventado” en 1787 en Filadelfia) comparten un mismo modelo inspirador originario: los tres encuentran su origen cercano en diversas interpretaciones –no importa si correctas o erradas– del régimen político inglés.

## 8. La metafórica política de la doctrina de la Nación constituyente

Como vimos oportunamente, la teoría del Poder Constituyente y la teoría de la división de poderes tienen diferentes prosapias, aunque ambas terminen manejándose y combinándose en la teoría constitucional y política predominante.

Los juristas suelen diferenciar los “poderes constituidos” (Legislativo, Ejecutivo, Judicial), por un lado, del “Poder Constituyente”, por otro lado. Y luego también distinguen dos clases de ejercicio del Poder Constituyente: “originario” o “derivado”. Mientras el ejercicio “originario” de este Poder se refiere a un poder de hecho, previo y constituyente absoluto del orden institucional, su ejercicio “derivado” se refiere a los procedimientos de reforma constitucional previstos en la misma legalidad constitucional, es decir, deriva de la misma Constitución a la que puede reformar.

Pero en rigor, ese ejercicio “derivado” del Poder Constituyente no es propiamente poder “constituyente”, sino que se trata de un procedimiento “constituido” de reforma inmanente, que debe ya su existencia y legalidad a la misma Constitución. Por eso, parece ser un claro abuso de lenguaje hablar de un *poder constituyente “derivado”*, pues “constituyente” y “derivado” son conceptos que se excluyen uno al otro. En realidad, hablar de “Poder Constituyente originario” y de “Poder Constituyente derivado” como si fueran dos especies de un mismo género lleva a una gran confusión categorial, por más que políticos y juristas afirmen y reafirmen la ficción de que la Asamblea constituyente reformista, *derivada de la Constitución*, es siempre la misma Asamblea constituyente *originaria* que estableció *ab initio* el orden constitucional vigente, aunque se reúna dos siglos después de la sanción originaria de la Constitución. Las reformas constitucionales que se realizan a través de una Asamblea u otro órgano previsto en la propia Constitución, por radicales que fueren dichas reformas, se mantienen dentro de la legalidad pre establecida por la Constitución, por lo que hablar de “Poder Constituyente derivado” resulta en verdad una contradicción en los términos; en estos casos, el procedimiento de reforma es inmanente a la misma legalidad constitucional.

Otra cosa muy distinta es cuando se habla de un “Poder Constituyente originario”, previo, externo o trascendente al orden legal vigente, o sea, de un poder crudamente fáctico que “crea” desde la nada jurídica, desde un “afuera legal” un orden constitucional. Y es esta doctrina del Poder Constituyente “originario” la que nos interesa considerar aquí.

Si bien los americanos del Norte ya habían hecho su experiencia constituyente en 1787, la primera teorización explícita de esta doctrina en la literatura política se produce en el famoso manifiesto revolucionario de Sieyès (1943), *¿Qué es el tercer estado?*, en las primeras jornadas del proceso revolucionario francés de

1789. Luego, ya en la frialdad de los clausuros académicos, está de finales que dirige un *poder constituyente extraordinario y poderes constituyentes ordinarios*, ha sido algunas veces asociada a la metafísica de Spinoza, de la que supuestamente sería tributaria.<sup>110</sup> En efecto, a primera vista parece haber similitud entre los conceptos spinozianos de *natura naturans* y *natura naturata* y los conceptos jurídico-políticos de *poder constituyente* y *poder constituido*. Pero si se hace más fino, la analogía es incorrecta: los conceptos spinozianos se refieren a dos modos de comprender una misma y única Sustancia eterna e infinita (*la Naturae*) que se "modifica" a sí misma y se produce desde sí misma (*causa sui*) inmediatamente.<sup>111</sup> Esta ontología de Spinoza es incompatible con cualquier postulación "creacionista" y con cualquier idea trascendente de dios.<sup>112</sup> Y por la misma razón tampoco podemos hallar antecedentes razonables de esta doctrina del poder constituyente originario en el pensamiento pagano-antiguo (ni en su metafísica ni en su teoría política), pues la idea de creación *ex nihilo* le es prácticamente extraña.

Creo que la distinción de Sieyès (y no es irrelevante el hecho de que se trate de un clérigo con buena formación teológica católica) está inspirada en la metafísica creacionista de las religiones monoteístas, y nada tiene que ver con la ontología de Spinoza. En otras palabras: creo que la distinción *poder constituyente / poder constituido* es análoga a la clásica distinción teológica entre Creador y creación, distinción tan extraña al pensamiento pagano clásico como al moderno sistema filosófico de Spinoza. Comparemos las siguientes expresiones:

Al principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era soledad y caos, y las tinieblas cubrían el abismo, pero el espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas. Entonces dijo Dios: 'Haya luz', y hubo luz" (*Génesis*: 1, 1-3).

110. Esto hace, por ejemplo, Francisco Ayala (1943), en su introducción a su traducción de *¿Qué es el tercer estado?* Y lo mismo hace Genaro Carrión (1973). Pero tanto Ayala como Carrión toman de Carl Schmitt esa asociación entre la ontología de Spinoza y la doctrina del Poder Constituyente. El jurista alemán la había lanzado en 1928 (Schmitt, 1992: 97). Pero la agudeza teológica de este jurista católico lo llevó luego, en 1950, a vincular las nociones de "poder constituyente" y "poder constituido" con los conceptos escolásticos, receptionados por el derecho de gentes, de *ordo ordinans* y *ordo ordinatus*, de clara procedencia cristiano-medieval. Cf. Schmitt (2005: 65).

111. Spinoza, B., *Ética*, Libro I, prop. XXIX, escolio, Buenos Aires, Orbis-Hispamérica, 1983.

112. Seguramente, los conceptos spinozianos de *natura naturans* y *natura naturata* guardan más analogía con el inmanentismo monista kelseniano y su distinción de dos modos de comprender un mismo orden jurídico: el dinámico y el estático. Cf. Kelsen (1988: 144). Pero precisamente por esto, rechazar el dualismo Estado/orden jurídico, afirmando la identidad entre ambos términos, como hace Kelsen, implica rechazar la doctrina de un poder constituyente como poder originario pre-legal. Desde un punto de vista kelseniano, la doctrina del poder constituyente originario es sólo "ideología" orientada a justificar el cambio de un orden jurídico por otro. Kelsen está tan lejos de sostener la teoría del poder constituyente originario como Spinoza lo está de sostener una ontología creacionista.

Así fueron acabados el cielo y la tierra y toda su ornamento: *que* Dio  
dio por terminada su obra el séptimo día y en este día cesó de toda obra  
que había hecho. Dios bendijo este día y lo santificó porque en él había  
cesado de toda obra de su actividad creadora. Tal fue el origen del cielo y  
de la tierra cuando fueron creados (*Génesis*: 2, 2-4).

En el principio existía el *Logos* y el *Logos* estaba con Dios y el *Logos* era  
Dios. Él estaba en el principio con Dios. Todo fue hecho por Él y sin Él  
nada se hizo de cuanto ha sido hecho (Evangelio según San Juan, 1, 1-4).

Nosotros, el Pueblo de los Estados Unidos, a fin de formar una Unión más  
perfecta, establecer la Justicia, afianzar la Tranquilidad interior, proveer a  
la Defensa común, promover el Bienestar general y asegurar para noso-  
tros mismos y para nuestros descendientes los beneficios de la Libertad,  
estatuimos y sancionamos esta Constitución para los Estados Unidos de  
América" ("Preámbulo" de la Constitución norteamericana de 1787).<sup>112</sup>

La nación existe antes que todo, es el origen de todo. Su voluntad es  
siempre legal, es la ley misma (Sieyès, 1943).

En adelante, la era actual merecerá que se la llame Edad de la Razón, y  
la generación actual aparecerá ante el futuro como el Adán de un mundo  
nuevo (Paine, [1792] 2008: 354)

Como puede verse con gran claridad, el lenguaje del constituyente originario  
—y el de sus teorizadores— es muy parecido al lenguaje del Antiguo y del Nuevo  
Testamento. El constituyente (identificado con el “pueblo” o con la “nación”)  
es *origen de todo; estatuye y sanciona* (o como en el caso argentino, *ordena,*  
*decreta y establece*) de un modo muy parecido a como Dios dice *haya o hágase*  
tal cosa. El poder constituyente se presenta como una suerte de *Logos* ordena-  
dor. Y de modo similar a como Dios genera un universo en siete días y de una  
vez por todas (y lo crea desde un *abismo de tinieblas y caos*), el constituyente  
originario *establece justicia, afianza tranquilidad, provee a la defensa, promue-  
ve bienestar, para el resto de la posteridad*. El constituyente, una vez *acabada*  
*su obra* también *descansa* (aunque su obra pueda haber consumido más de siete  
días) y permite que su “criatura” comience a vivir por sí misma; pero puede  
reaparecer eventualmente para introducir retoques, del mismo modo que Dios  
puede renovar su alianza con su pueblo o hacer una nueva, o en ciertos casos,  
*milagro* mediante, alterar algunas de las leyes dadas por Él mismo al universo  
(la doctrina jurídica del “estado de excepción”, como se ha visto en el capítulo

anterior, ha sido comparada más de una vez al “milagro” en el plano teológico). Es más: así como Dios *bendice* y *santifica* aquel día, también los pueblos *festejan* y *conmemoran* el día *glorioso* en que sus “padres fundadores” les dieron su orden constitucional. Y no sorprende que la Constitución *escrita* (la Escritura Constitucional) sea presentada –como hace Thomas Paine en 1792– como la “Biblia política del Estado” (Paine, 2008: 249).

En fin, creo que lo dicho basta para ver la analogía estructural entre el discurso teológico creacionista y la doctrina del poder constituyente originario.

Ahora, aunque deba repetir conceptos ya expresados en capítulos anteriores, quisiera trazar algunas diferencias importantes entre la doctrina de Sieyès y el pensamiento de Rousseau, pues el lenguaje aparentemente roussoniano del texto de Sieyès también puede llevarnos al error de pensar que sólo se trata de una aplicación consecuente de las ideas del *Contrato social* en un contexto revolucionario específico y real. Probablemente bajo la distinción russoniana entre Voluntad General y “gobierno” subyace también el paradigma teológico creacionista (como en la distinción de Sieyès entre poder constituyente y poder constituido); pero precisamente por compartir ese trasfondo teo-político común, se hace más necesario advertir las diferencias entre ambos pensadores políticos.<sup>114</sup>

Rousseau habla de una Voluntad General indelegable que sólo puede manifestarse por medio de la ley sancionada directamente por el pueblo reunido en asamblea; pero la ley, expresión política de la Voluntad General, para ser tal, no debe discriminar particularidades y debe ser aplicable a todos los ciudadanos por igual; por lo tanto, no es simplemente una decisión de la mayoría de la asamblea, sino que su “generalidad” radica en su contenido. Por ello, la obligación de obedecerla tiene para el individuo una doble razón: a) haber participado (o haber podido participar) en persona, sin representación, en la deliberación y aprobación de la ley; y b) estar sujeto a la misma regla que todos los demás individuos. Así entendida, la Voluntad General es soberana y no puede haber otra fuente de legislación que ella, por lo que el Poder Legislativo sólo puede recaer en la asamblea popular. En cambio, el Poder Ejecutivo (que en Rousseau es sinónimo de gobierno y de “príncipe”, aunque pueda ser colegiado) es un simple agente, subordinado a los mandatos del Poder Legislativo, encargado de aplicar luego la ley a los casos particulares.<sup>115</sup> Es evidente que este modelo roussoniano no requiere condiciones fácticas muy específicas, condiciones que posibiliten

114. Que pongamos el acento en el aspecto teo-político de esta cuestión no debe hacernos pensar que las metáforas organicistas y mecanicistas están ausentes en las obras de estos autores. Rousseau y Sieyès, como casi todos los teóricos políticos modernos, presentan esos mismos sedimentos discursivos que hemos advertido anteriormente al tratar sobre la doctrina de la división de poderes.

115. Como se ve, la función de gobierno incluye acá a la administración de justicia.

empíricamente el funcionamiento de asambleas legislativas directas: cuanto más extenso es el “cuerpo político” en territorio y población, más se distorsiona el esquema y más ilegítimo se torna el régimen político. Por lo tanto, el modelo ideal del *Contrato social* de Rousseau se limita a repúblicas de dimensiones comunales o municipales; de ahí hacia arriba, si se desea conservar la legitimidad del orden republicano, sólo cabe la posibilidad de confederaciones entre repúblicas afines. Fuera de esto, todo régimen político resulta ilegítimo, despótico, aunque se elijan periódicamente representantes en un parlamento. Por lo tanto, en Rousseau, Voluntad General no equivale a Voluntad Nacional: en todo caso, las diversas repúblicas que comparten un común sentir nacional pueden confederarse entre sí; pero esto ya corresponde al ámbito de las relaciones exteriores de cada república.

Pero en el famoso manifiesto revolucionario de Sieyès, a pesar del lenguaje de resonancias roussonianas que emplea, aparecen algunas graves distorsiones o alteraciones del pensamiento de Rousseau:

1. Sieyès asimila primero la Voluntad General a la Voluntad de la Nación (que en consecuencia será asumida como una e indivisible); y luego, asimila la Voluntad de la Nación con la voluntad de la mayoría de la Nación (aunque se mantiene el requisito roussonian de la Ley igual para todos).
2. Al mismo tiempo, ante la imposibilidad fáctica de que la Nación se reúna por sí misma y delibere por sí misma, Sieyès postula la necesidad de su “representación” a través de diputados, sin que ello afecte en nada la legitimidad de un orden político. Con este elemento, expresamente rechazado y condenado por Rousseau, lo que Sieyès llama Voluntad General, pasa a ser voluntad de la “mayoría” de los “representantes” de la “Nación”.
3. Pero además, esa “representación” de la nación es doble, o mejor dicho, se da en dos tiempos: primero, a través una representación extraordinaria y temporaria en una Asamblea Constituyente que dicte una Constitución y cree los poderes ordinarios (poderes constituidos); luego, dentro de este orden normal y permanente del cuerpo político, la nación vuelve a estar “representada” a través de una representación ordinaria en una asamblea legislativa que dicte las leyes comunes y designe un gobierno subordinado a ella para aplicarlas.

Como se ve, la inclusión de “representantes”, fueren de la “Nación constituyente” o de la “nación constituida”, no sólo es extraña al pensamiento de Rousseau, sino que le es diametralmente opuesta. Además, es muy dudoso que se pueda encontrar en Rousseau algo así como un acto constituyente, creador *ex nihilo* del orden político. En su modelo, simplemente, se trata de un conjunto de individuos que se “asocian” como “pueblo” asumiendo su autonomía y legis-

lando sobre sí mismos, igualitariamente, aunque no prolíficamente. El concepto de Voluntad General parece tener en Rousseau un sentido formal y regulativo. Por el contrario, la Voluntad Nacional de Sieyès resultó ser un concepto con gran fuerza retórica y emotiva, pero no fácilmente determinable, cuando no peligroso, como se verá a lo largo de la Revolución francesa misma y, luego, en los siglos XIX y XX, a través de sus sucesivas reelaboraciones romántica, historicista, biológico y racista.

Por lo tanto, entre Rousseau y Sieyès la distancia es inmensa. Sólo les queda en común un cierto aire de familia entre sus presupuestos teo-políticos y un rechazo –por diferentes razones– del modelo inglés de orden político: Rousseau lo repudia, precisamente, por su carácter “representativo”, mientras que Sieyès lo rechaza en nombre de la “razón”, esto es, por ser producto de un desarrollo meramente empírico, casuístico e histórico.

## 9. Resumen y conclusiones sobre la metafísica política de los *poderes* del Estado

En fin, creo que ahora, después de este breve pero apretado repaso de algunos momentos importantes del desarrollo del pensamiento político occidental, podemos aventurar algunas tesis a modo de conclusiones (siempre provisionales, claro está).

En primer lugar, podemos afirmar que la doctrina de la *división de poderes* y la doctrina del *Poder Constituyente* (originario) tienen muy diferentes abuelos teóricos. La doctrina de la *división de poderes* es producto de la superposición de la moderna concepción mecanicista del Estado con la antigua doctrina organicista del *gobierno mixto*, comprensible sólo a la luz del paradigma médico hipocrático. Esa doctrina greco-clásica del *gobierno mixto* respondía a motivos aristocráticos opuestos a la democracia (entiéndase aquí “democracia” en su acepción antigua: predominio del elemento popular, mayoritario y pobre, con participación directa en las asambleas y distribución de cargos por sorteo). Esta motivación anti-democrática se constata tanto en Platón como en Aristóteles y en Polibio. Por su parte, la moderna doctrina de la *división de poderes* se funda también en motivos aristocráticos y monárquicos claramente contramayoritarios, aunque liberales. Esta moderna doctrina de la *división de poderes* tiene su principal fuente de inspiración en la monarquía limitada y parlamentaria inglesa, modelo subyacente, a pesar de sus diferencias de detalle, tanto en Locke como en Montesquieu y en Constant; y tanto en el presidencialismo norteamericano como en las formas parlamentarias y semi-parlamentarias que instituyen un Jefe de Estado como “poder neutro”.

Por su parte –en segundo lugar– la doctrina del *Poder Constituyente originario* está vinculada a la doctrina del pueblo o la Nación soberanos, y sus motivos teóricos, se los busque directamente en Sieyès o se los pretenda encontrar en Rousseau, son explícitamente opuestos al modelo político inglés. De cualquier modo y en todo caso, esta doctrina del *Poder Constituyente originario* sólo pudo aparecer a partir de una triple y grave distorsión del pensamiento roussoniano: 1) la asimilación de la Voluntad General con la voluntad de la *Nación*; 2) la asimilación de la voluntad de la *Nación* con la voluntad de la mayoría; y 3) la introducción de “representantes” que deliberan y deciden en nombre de la *Nación*.

Por último, en tercer lugar, ambas doctrinas –la de la *división de poderes* y la del *Poder Constituyente*–, aunque de inspiración diversa y de tradiciones teóricas disímiles, comparten un léxico de sedimentaciones organicistas, mechanistas y teológicas; y es especialmente sobre este último donde pueden hallar un piso común: la metafórica teológica de ambas doctrinas, implícita o explícitamente, permitió maridarlas en un mismo sistema teórico análogo en sus puntos fundamentales al del monoteísmo creacionista cristiano. Más allá de los argumentos teo-políticos de Blackstone en el siglo XVIII, en su versión actual la doctrina de la *separación de poderes* parece un espejo de los tres aspectos en que se presenta la idea de Dios: a) como Legislador; b) como Providencia; y c) como Juez. Por su parte, pero complementariamente en el plano teo-político, la doctrina del *Poder Constituyente* parece un espejo del dualismo característico del monoteísmo creacionista entre Dios-Creador y mundo-creado.

## 10. Adenda sobre Agamben, Benjamin y Aristóteles

En 1995, Giorgio Agamben publicó *Homo Sacer I. Il potere sovrano e la nuda vita*, primer libro de una prolongada zaga de estudios publicados en entregas no muy regulares. Probablemente, un estudio minucioso de toda esa sucesión de textos, que se presentan como un único y mismo plan de trabajo, mostraría algunas inconsecuencias terminológicas en el vocabulario de Agamben; y en consecuencia, conceptos centrales, como “nuda vida”, lejos de hacerse más claros, se vuelven cada vez más oscuros en la misma medida que van apareciendo los sucesivos textos del supuesto plan de origen. Pero ello no impide que podamos enunciar las tesis centrales, generales e invariantes de su proyecto:

1. La implicación de la nuda vida en la política es el núcleo originario del poder soberano. La categoría política fundamental de Occidente no es amigo-enemigo, sino vida-existencia política. El viviente hombre cobra existencia política a través de la separación que opone *nuda vida* a “exis-

“tendencia política” (separación que se efectúa a través de lo que Agamben llama “bando”, jugando así con las derivaciones y connotaciones de este término: abandono, bandera, exclusión, inclusión). Esa *nuda vida* es insacrificable, pero a la vez cualquiera puede darle muerte impunemente, pues el orden político la exceptúa (la excluye) de sí mismo. Pero esta exclusión no significa que *nuda vida* y orden político no se relacionen; por el contrario, en esto precisamente consistiría el núcleo originario de la política occidental: inclusión de la *nuda vida* en el orden político bajo la forma de la exclusión.

2. Esto significaría que el fundamento oculto sobre el que reposa todo el orden político es el estado de excepción. La excepción no es otra cosa que la suspensión de la aplicación del derecho manteniendo su vigencia: “el derecho se aplica desaplicándose” (según el modo en que gusta expresarse Agamben). Y en la medida en que la excepción se convierte en regla, ese núcleo político originario se hace visible, se des-diferencian hecho y derecho, vida y política, “adentro” y “afuera”. Y en nuestro tiempo, sostiene Agamben siguiendo a Benjamin, el estado de excepción ocupa cada vez más el primer plano y tiende a convertirse en regla; en otros términos: el derecho se vacía cada vez más de contenido y conserva sólo su mera forma, su vigencia formal, tornándose así la ley en un espacio donde ya no es posible discernir hecho y derecho.
3. Según Agamben, es así como la famosa definición schmittiana del soberano cobra su sentido más profundo. Que “soberano es quien decide sobre el estado de excepción” no significa simplemente que decide sobre lo lícito y lo ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida en la esfera del derecho. El poder soberano no se refiere a una cuestión de hecho o de derecho, sino a la relación misma entre hecho y derecho. Y él mismo es un “punto de indiferencia” entre ambos, un “umbral” donde ambos términos se confunden uno en el otro. Esto es lo que Agamben presenta como “paradoja de la soberanía”: el soberano está a la vez dentro y fuera del ordenamiento jurídico.
4. Y en este sentido, el campo de concentración y exterminio resulta ser el espacio donde más se hace visible esa relación política originaria y la tendencia moderna de la excepción a convertirse en regla. El campo de concentración es el paradigma del estado de excepción, y por ende, el paradigma oculto de toda la política occidental.

---

No quiero discutir aquí estas tesis de Agamben ni, mucho menos, los múltiples aspectos de toda su elaboración teórica a lo largo de toda la zaga de *Homo Sacer*. Sólo pretendo evaluar sus consideraciones acerca del poder constituyente,

consideraciones que deben enmarcarse dentro de esas tesis generales fundamentales. Sus especulaciones acerca del poder constituyente se encuentran, bajo el título de “Potencia y derecho”, en el capítulo 3 de la Primera Parte de *Homo Sacer I*.

Según Agamben, la “paradoja de la soberanía” se muestra con mayor claridad en el problema del poder constituyente y su relación con el poder constituido: los poderes constituidos están “dentro” del Estado cuya realidad manifiestan, pero el poder constituyente se ubica “fuera” del Estado, no le debe nada, existe sin él y es la fuente que no puede agotarse en los poderes constituidos por él creados. Por esto, dice Agamben, resulta imposible armonizar la relación entre ambos cuando se pretende explicar la naturaleza jurídica de la dictadura, del estado de excepción y del control de constitucionalidad. Al parecer, lo que Agamben quiere decir con esto es que esos institutos “excepcionales” no pueden explicarse ni como poderes meramente constituidos ni como expresiones del poder constituyente originario; en realidad, sólo podrían explicarse recurriendo a la teoría del poder soberano, cuya diferencia y relación con el poder constituyente nunca ha sido debidamente aclarada por los teóricos del Estado.

El problema aquí, entonces, siempre según Agamben, es distinguir poder constituyente de poder soberano, cosa que ni Schmitt ni Negri, a pesar de sus esfuerzos y méritos teóricos, habrían logrado claramente. Para dar respuesta a este problema, Agamben sigue la huella de Negri y traslada la cuestión al plano ontológico, y afirma que la distinción entre poder constituyente y poder constituido equivale, punto por punto, a la distinción aristotélica entre potencia y acto, de la que sería tributaria y que a su vez conformaría el paradigma de la soberanía en la filosofía occidental. Así como, llegado un límite, según la interpretación que Agamben hace de Aristóteles, potencia y acto se tornan indiscernibles en el puro “acto” de pensamiento que se piensa a sí mismo como “potencia” de pensar, del mismo modo, el poder soberano sería una zona de indistinción entre el poder constituyente y el poder constituido. En otros términos (pero siempre en términos de Agamben): de igual modo que “el poder soberano se presupone como estado de naturaleza” que a su vez “se mantiene en relación de “bando” con el Estado de derecho, el poder soberano se escinde a la vez en poder constituyente y poder constituido”, y se mantiene en relación con ambos “situándose en su punto de indiferencia” (Agamben, 2002: 54-55).

Disculpe el lector si todo esto le parece una geringoza imcomprensible, pero es el modo en que Agamben gusta expresarse. Todo esto parece aclararse un poco cuando se lo compara con las ideas de Benjamin sobre la violencia. Tanto en este capítulo 2 que estamos tratando como en el “Umbral” que cierra toda la Primera Parte de *Homo Sacer I*, el mismo Agamben se apoya en esta comparación con Benjamin.

En *Para una crítica de la violencia*, Benjamin distinguía entre una violencia que funda derecho y una violencia que conserva derecho, pero en última instancia ambas son dos caras dialécticas de una misma violencia “mítica”:

La función de la violencia en la fundación jurídica es, en efecto, doble en el sentido de que la fundación jurídica, si bien persigue lo que es instaurado como derecho, como fin con la violencia como medio, sin embargo el derecho, una vez establecido, no depone en modo alguno la violencia, sino que sólo ahora hace de ella en sentido estricto, es decir, inmediatamente, violencia fundadora de derecho, en cuanto instaura como derecho, con el nombre de poder, no ya un fin inmune e independiente de la violencia, sino íntima y necesariamente ligado con ésta. Fundación de derecho es creación de poder, y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia (2007: 132).

Pero Agamben ni menciona a esta “violencia mítica” de Benjamin que envuelve en una misma categoría a la creación y la conservación del derecho. Sí menciona, en cambio, la “violencia divina” que Benjamin opone a la “violencia mítica” como una violencia que no crea ni conserva derecho, sino que lo revoca.<sup>116</sup> Y aunque subraya Agamben (2002: 81) que no hay que confundir la “violencia divina” de Benjamin con el poder soberano cuya violencia se ejerce en el estado de excepción, para cualquiera que lea el texto de Benjamin sí parece razonable asimilar el poder soberano a la “violencia mítica”. Veamos qué pasa al proceder de esta manera.

Una vez asimiladas la violencia fundadora de derecho al Poder Constituyente, y la violencia conservadora de derecho al Poder Constituido, tenemos que para Agamben poder soberano equivale *más o menos* a la “violencia mítica” de Benjamin, violencia que envuelve a ambas en su juego dialéctico, violencia que ni funda ni conserva simplemente el derecho, sino que “lo conserva suspendiéndolo y lo establece excluyéndose de él” (Agamben, 2002: 81). La única diferencia entre el soberano de Agamben y la violencia mítica de Benjamin parece ser que mientras ésta consiste en el juego circular entre violencia constituyente y violencia constituida, aquél es un punto ciego, presupuesto ontológico, entre ambos poderes. Para Agamben, el poder soberano es el poder “creador”, pero no visible, de todo poder, constituyente o constituido. Creo que esto es lo que Agamben pretende decir cuando escribe:

La soberanía es siempre doble, porque el ser se auto suspende manteniéndose, como potencia, en relación de bando (o abandono) consigo mismo, para realizarse después como acto absoluto (que no presupone, pues, otra cosa que la propia potencia). En el límite, potencia pura y acto puro son indiscernibles y esa zona de indistinción es, precisamente, el soberano (Agamben, 2002: 61).

En resumen, si para Benjamin la violencia mítica constituye la dialéctica circular entre violencia que funda y violencia que conserva el derecho, para Agamben el poder soberano –que se manifiesta en el estado de excepción– es el “medio en que se opera el paso de una a otra”, o sea, la “zona de indiferencia o indistinción” entre poder constituyente y poder constituido en que el derecho queda en suspenso o “se aplica desaplicándose”.

Ahora bien, si es cierto que Schmitt no aclaró cabalmente la diferencia y la relación entre poder constituyente y poder soberano, no parece que Agamben haya aportado al asunto la luz que faltaba con estas disquisiciones embrollonas. Más bien, todo parece más oscuro. Vayamos por partes.

Primero. En principio, la “violencia mítica” de Benjamin es una noción que no parece oscura. Como vimos, simplemente alude al juego circular entre violencia que funda derecho y violencia que lo conserva, juego que pone de manifiesto que se trata de una misma violencia. Esta noción de Benjamin está al menos caracterizada de un modo afirmativo (igual que su contraria, la “violencia divina” que revoca todo derecho). Pero el poder soberano de Agamben está caracterizado de un modo negativo: no es constituyente ni constituido, sino un punto ciego, una *zona de indiferencia* entre ambos. No impugno totalmente este expediente de postular “zonas de indiferencia”, “puntos ocultos”, “umbrales”, “zonas de intersección” o “puntos de indistinción”, pero me parece que Agamben abusa hasta el hartazgo de este recurso. Por ejemplo, afirma que el objeto de su investigación es el “punto oculto”, la “zona de indiferencia”, donde se intersectan el modelo jurídico-institucional de poder y el modelo biopolítico; que el estado de excepción es la “desdiferenciación” entre el espacio de la *nuda vida* y el espacio de la política, así como la “desdiferenciación” entre el hecho y el derecho; que el soberano está a la vez “dentro” y “fuera” del ordenamiento jurídico, o sea, en una “zona de indiferencia” entre violencia y derecho, en un “umbral” donde uno se trasforma en el otro; que el soberano se halla en una zona donde es “imposible discernir” entre estado de naturaleza y derecho, entre *fysis* y *nomos*; que lo mismo ocurre con la “pura forma de ley”, que ya no es ley ni vida, sino un “punto cero” donde ya “no es posible discernir” entre regla y excepción. En fin, por momentos pareciera que toda la elaboración teórica de Agamben, apoyada en una impresionante ostentación de erudición, no es

otra cosa que la versión onto-política de una teología negativa: lo único que se afirma con alguna claridad es que la estructura originaria de la soberanía es el estado de excepción. A partir de aquí, lo único que podemos saber de esa estructura originaria de la soberanía es que no es una cosa ni su contraria, sino la zona de indistinción, indiscernibilidad, indiferencia, umbral, entre ambas. Es decir, la soberanía de Agamben se caracteriza siempre por *lo que no es...* Y además, siempre es *más que eso que resta*. Estos resultados no deben sorprender, pues ¿cómo podría pensarse de otro modo lo “indiferenciado” (si es que esto es pensar verdaderamente algo)? Pero este recurso retórico sólo impresiona si se admite de antemano que existe “aquellos” de lo que se pretende hacer predicciones al mismo tiempo que se niega la posibilidad de predicarle algo, sea “aquellos” Dios, el Ser o el soberano.

Segundo. Si la invocación a Benjamin parecía arrojar algo de luz sobre las ideas de Agamben, la invocación a Aristóteles vuelve a oscurecerlas. No será aquí necesario meternos en la complejidad de la metafísica aristotélica para evaluar la asimilación que Agamben hace entre, primero, la potencia como poder constituyente, segundo, el acto como poder constituido y, tercero, el “límite” donde acto y potencia puros se vuelven “indiscernibles” como soberanía. Para nuestro propósito basta señalar que la argumentación del propio Agamben se apoya en el supuesto de que el mismo Aristóteles nunca deja en claro “si el primado pertenece efectivamente al acto o más bien a la potencia”. Pero ese supuesto es mucho más que discutible: la preeminencia del acto sobre la potencia no es para nada sólo un “prejuicio de la tradición”, según opina Agamben, sino un principio aristotélico expreso.<sup>117</sup> No digo que la interpretación que Agamben hace de Aristóteles no sea plausible ni interesante; pero digo que no es para nada pacífica.

Tercero. Pero además, no creo que las sutilezas interpretativas puedan aquí tener algún valor para resolver la cuestión central. La correspondencia que Agamben postula entre la teoría aristotélica de la potencia y el acto y la doctrina del poder constituyente y el poder constituido puede parecer tentadora, y si fuera corroborada echaría por tierra la filiación que yo le he atribuido a esta doctrina política con las teologías creacionistas. La cuestión se reduce a la comparación entre tres pares de conceptos: 1) potencia – acto; 2) creador – creación; 3) poder constituyente – poder constituido. Mientras Agamben postula la correspondencia estructural y filial entre 1) y 3), yo postulo la correspondencia estructural y filial entre 2) y 3). Alguien podría sugerir una tercera posición: la correspondencia estructural entre 1), 2) y 3), pero esta alternativa queda excluida de entrada, pues la teoría aristotélica de la potencia y el acto está explícitamente referida a una concepción eterna del movimiento y del cosmos,<sup>118</sup> incompatible con el

<sup>117</sup> Cf. Aristóteles: *Met.* 1049b, 1050a-b y 1051.

<sup>118</sup> Ibid. 1072a.5-15.

creacionismo judeocristiano. De modo que la cuestión es: o 1) y 3), o 2) y 3), en otros términos: habría que determinar si este concepto de la teoría política (poder constituyente) guarda analogía estructural con la categoría ontológica aristotélica de potencia o, por el contrario, con el concepto teológico judeocristiano de un dios creador. La cuestión parece ardua, pero puede simplificarse con la formulación de unas simples preguntas: ¿Acaso en tiempos de Sieyès y de los procesos constituyentes americanos imperaba una ontología aristotélica clásica, siquiera greco-pagana en general, esto es, la idea de un cosmos eterno, increado, y de una temporalidad circular? ¿O es más verosímil pensar que en los siglos XVIII y XIX subyace una onto-teología judeocristiana, creacionista, y una visión lineal del tiempo histórico? Además: ¿a qué se parece más el lenguaje de Sieyès y de los constituyentes norteamericanos? ¿Al de la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles o, como vimos, al de los textos sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento?<sup>119</sup>

119. A pesar de autodesignarse como continuador de Foucault, Agamben muestra aquí una muy escasa conciencia genealógica, pues parece sugerir una pervivencia del paradigma aristotélico immune a las alteraciones históricas. Es claro que un autor (Agamben, Negri o quien fuere) puede hacer una nueva interpretación de la teoría del poder constituyente en términos de la categoría aristotélica de potencia, pero parece un exceso postular que esa nueva interpretación es la que subyace en la visión de los primeros sostenedores de aquella teoría en el siglo XVIII y en sus continuadores del siglo XIX y XX. En todo caso, Agamben, antes que postular la supuesta continuidad inalterable de ese paradigma aristotélico, debió mostrar sus rupturas, reinterpretaciones y reapropiaciones por parte de la teología cristiana (del *regno*), la noción cristiana de *providencia* y las nociiones modernas de gobierno y administración. Agamben, G.: *Il regno e la gloria*, estudio muy superior, según mi opinión, al afamado *Roma. Sacer I.*

# EPILOGO

## VIII. FILOSOFÍA Y POLÍTICA

### 1. Razón e historia a partir de la Revolución francesa

A partir de la Revolución francesa, la relación entre Historia y Razón ha resultado tan compleja como rica. Ambos términos parecen conformar un par de opuestos complementarios, al punto de adquirir sentido remitiéndose recíprocamente uno al otro de diversas maneras: ¿cómo se plasma la Razón en la Historia? ¿Tiene la Historia un sentido racional? Si no lo tiene, ¿podemos dársele? ¿Tiene la Historia racionalidad? ¿Tiene la Razón historicidad? Tal vez, uno de los ejes centrales de lo que se ha llamado "Modernidad" sea ese juego de referencias recíprocas entre Historia y Razón. Y por ello mismo, ya no parece posible romper ese juego conceptual apostando a un pensar racional libre de toda historicidad ni a un pensar histórico libre de toda racionalidad.

Ese juego de tensiones y complementaciones entre Historia y Razón permitió la emergencia de conceptos importantes del pensamiento político moderno, conceptos como *Nación*, *Clase* y *Revolución*. Y también fue ese mismo juego de tensiones complejas el que permitió –y permite– la *crítica* de esos mismos conceptos y sus productos históricos, pues la noción de *crítica* también se inserta en lo más íntimo de aquellas tensiones y complementaciones entre Historia y Razón.

Ya hemos visto en la introducción que, en filosofía, *crítica* es un término técnico. No se trata de la "crítica" en su sentido cotidiano y vulgar de hablar mal o negativamente de algo o alguien; tampoco se trata de la "crítica" estética en el sentido de hacer un análisis apreciativo o evaluativo de una obra artística. En rigor, *crítica*, en filosofía, significa preguntar e indagar acerca de las *condiciones de posibilidad* de algo. La *razón crítica* se interroga por las *condiciones que hacen posible* algo que aparece como dado. Por ejemplo: ante el "hecho" del conocimiento científico –v. gr. la física de Newton–, el filósofo crítico (en este caso, Kant en la *Critica de la razón pura*), se pregunta: ¿bajo qué condiciones es posible ese conocimiento? ¿Cuáles son

las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico? Sabemos que la respuesta de Kant, postulando un *sujeto trascendental* y unas *categorías a priori* del entendimiento, abre el camino al idealismo filosófico. Pero la *crítica* no tiene por qué agotarse necesariamente en idealismo, pues después de Hegel la *crítica* se interrogará precisamente por las *condiciones de posibilidad* del idealismo (como hicieron Feuerbach, los jóvenes hegelianos y el propio Marx). En esta profundización materialista de la *crítica* vemos cómo las *condiciones de posibilidad* de un sistema filosófico, de un religión o de un simple concepto, se des-idealizan y pasan a ser las *circunstancias históricas y sociales* en que tales conceptos, doctrinas o sistemas surgen y operan: hacer la *crítica* de la teoría del Estado es, por ejemplo, poner al descubierto las *condiciones materiales que hacen posible* la existencia misma del Estado y de los discursos acerca de él; y al mostrar que esas *condiciones de posibilidad* son siempre históricas y contextuales, el filósofo crítico devalúa, relativiza e historiza al objeto de su crítica; sin embargo, esta *crítica* que muestra lo irracional o contingente del objeto criticado, no puede hacerlo sin asumir, al mismo tiempo, ciertas pretensiones de racionalidad y universalidad en su propio discurso crítico. Por ejemplo, si el filósofo crítico muestra (o pretende mostrar) que el Estado representa siempre intereses de clase y que “es falso” que represente el bien común mientras exista una sociedad dividida en clases, entonces ese “es falso” que afirma la *crítica* es una afirmación que *pretende* ser verdadera, y por lo tanto, *pretende* también ir más allá de la simple perspectiva de una clase: *pretende* ser verdadera no sólo para el filósofo crítico, no sólo tampoco para la clase explotada, sino también para todos. Vemos entonces que la *crítica* se mueve necesariamente en medio de la tensión entre la Historia y la Razón, entre lo contextualmente dado y la búsqueda de lo universalmente válido (o como diría Habermas, entre la facticidad y la validez). Y es por ello que la *crítica* puede conservar su fuerza corrosiva tanto frente al dogmatismo que afirma la universalidad supra-histórica de ciertas creencias, como frente al escepticismo que reduce todo discurso a mera perspectiva sin pretensiones de validez universalizables. Frente al primero, la *crítica* puede mostrar el carácter situado, perspectivista, de una creencia *supuestamente* válida universalmente; y frente al segundo, la *crítica* puede mostrar que no es posible siquiera hablar sin suponer-ya-siempre, en la misma práctica lingüística, algún tipo de “pretensión” de validez universal (es decir, no contingente). Para ello, la *crítica* debe tener bien en claro la diferencia entre validez universal de un enunciado y pretensión de validez universal de un enunciado.

## 2. Ilustración, Revolución y Nación. Mendelssohn y Kant. Sieyès y Paine

El tropo retórico de "la luz" contrapuesta a "la oscuridad" es tan antiguo como generalizado en el pensamiento occidental, casi un lugar común se podría decir. Lo hallamos tanto en la filosofía griega como en el cristianismo medieval. Y siempre "la luz", obviamente, designa algo positivo que permite "ver", aunque se trate de cosas tan disímiles como la búsqueda filosófica o la revelación religiosa, la razón o la fe. Pero a pesar de su generalidad, de su antigüedad y de su versatilidad retórica, la metáfora de la luz parece alcanzar su expresión más radical y específica cuando llega a designar todo un siglo, el siglo XVIII, como "Siglo de las Luces". Toda una época adquiere así –quizá por primera vez– conciencia histórica de sí misma como una Era diferente a todas las anteriores. Términos como *Ilustración*, *Iluminismo*, *Lumières*, *Enlightenment*, *Aufklärung*, transmiten en diferentes idiomas la misma imagen de una época de luces, de Razón, de esclarecimiento, de amanecer, de brillo, de sol... Y sugestivamente, también de *fuegos revolucionarios*.

Acá debemos prestar especial atención al significativo hecho de que, a pesar de la recurrente y engañosa oposición entre Historia y Razón, es esta misma Era de la razón la primera en tener conciencia histórica, es decir, en tener una idea de sí misma como *advenimiento histórico de la Razón*; lo que equivale a decir *coyuntura histórica particular en que emerge la conciencia de lo universal racional*. Pareciera que con la Ilustración se abre una dialéctica entre Historia y Razón en que ambos términos, en su novísima acepción moderna, no pueden prescindir uno del otro: el tiempo histórico se racionaliza y la razón se temporaliza históricamente; la historia reclama ser racionalmente comprendida y la razón reclama ser realizada en la historia.

En 1783, un párroco berlínés llamado Johann Zöllner lanzaba en la *Berlinische Monatsschrift* el siguiente desafío:

¿Qué es la Ilustración? Esta pregunta, que es casi tan importante como ¿qué es la verdad? Debería ser contestada antes de que se empezara a ilustrar! ¡Y todavía no he encontrado la respuesta en ningún sitio! (Zöllner: 2007: 8-9)

Como es bien sabido, tanto Moses Mendelssohn como Immanuel Kant recogieron el guante. En septiembre de 1784 aparece en la misma revista un artículo de Mendelssohn; luego, en diciembre del mismo año, uno de Kant.

El artículo de Mendelssohn –titulado "Acerca de la pregunta 'a qué se tratar?'"– comienza señalando que, aunque las palabras "Ilustración"

(*Aufklärung*), "cultura" (*Kultur*) y "formación o educación" (*Bildung*) parecen relativamente nuevas en el uso lingüístico, no designan en verdad algo nuevo, sino las "modificaciones de la vida social; efectos del trabajo y de los esfuerzos de los hombres para mejorar su situación social" (Mendelssohn, 2007: 11). No obstante, dice su autor, resulta necesario fijar el sentido específico de cada una de ellas. La educación de un pueblo, según él, se descompone en "cultura" e "ilustración": la primera se refiere a lo práctico, o sea, a las artes, los usos y las costumbres sociales; en cambio, la ilustración se refiere a lo teórico, o sea, al conocimiento racional y a la capacidad de reflexión acerca de las cuestiones de la vida y el destino humanos. Como se ve, según Mendelssohn, la cultura ataña a lo idiosincrásico de un pueblo, mientras que la ilustración ataña a lo universal del género humano. Cuando ambos términos se oponen uno al otro, es decir, cuando la "cultura" impone al ciudadano deberes y obligaciones contrarias al "destino humano universal", estamos frente a una situación patológica o enfermiza ante la cual el hombre ilustrado debe saber actuar con prudencia y recato en sus juicios críticos. Pero "donde la Ilustración y la cultura avanzan al mismo paso, entonces ambas constituyen los mejores medios de prevención contra la corrupción" de la Nación (Mendelssohn, 2007: 15). Es decir: la "salud" de una Nación depende primordialmente de su capacidad de armonizar su cultura con la Ilustración, su idiosincrasia con los destinos de la humanidad, su particularidad con lo universal humano.

El artículo de Kant, "Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?", es hoy mucho más conocido que el de Mendelssohn, pues ha sido objeto de reiterados y profundos análisis por parte de Foucault. Por nuestra parte, nos limitaremos a destacar los siguientes puntos de ese famoso texto kantiano, en función de las cuatro preguntas que ordenan su desarrollo:

1. ¿Qué es la Ilustración? Es la salida del hombre de su auto culpable inmadurez (*Unmündigkeit*). Es decir, para Kant la Ilustración es la llegada de la "adulterz" y la toma de conciencia de ello; cuando ya se es adulto sin asumirlo se es "culpable" de querer permanecer en la minoría de edad; y al parecer Kant se refiere aquí tanto al individuo como a los pueblos. Las causas por las cuales a veces no se quiere asumir esa adulterz son la pereza y la cobardía; por lo tanto, la Ilustración, el asumir la adulterz, es una tarea de coraje, el coraje de pensar por sí mismo: "*Sapere aude!*" (Kant, 2007: 17-18).
2. ¿Cómo se fomenta entre los hombres ese "atrevimiento" o "audacia"? Permitiendo la plena libertad de hacer "uso público" de la razón, o sea, con la libertad de pluma del docto ante el público lector. Kant restringe esta libertad a razonar todo lo que se quiera siempre y cuando se obedezca

al poder político, pero esta restricción, antes que un argumento, parece más bien una reserva prudente del filósofo ante la coyuntura política en que escribe (Kant, 2007: 19-21).

3. ¿Qué implicancias tiene la Ilustración para el género humano? Ninguna sociedad ni época puede renunciar, dice Kant, ni por juramento ni por contrato, a la Ilustración; es decir, ningún pueblo puede comprometerse *eternamente* a estar bajo tutela. Una generación no puede obligar a la siguiente a permanecer en la ignorancia. Un compromiso así sería nulo y sin efecto, pues constituiría "un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste, justamente, en ese progresar" (Kant, 2007: 22).
4. ¿Vivimos ahora (siglo XVIII) una época *Ilustrada*? Kant –adornando su respuesta con loas a su soberano Federico, que podemos obviar como una obsecuencia a desgano– responde tajantemente que no, que no estamos en una época ilustrada en que los hombres ya estén en situación de servirse por sí mismos del entendimiento, especialmente en materia religiosa. Pero aunque no sea una época ilustrada, sí es una época de ilustración en que aquellas posibilidades comienzan a abrirse. Si empleamos las figuras que Kant utilizó al comienzo del escrito, el diagnóstico de su época es el siguiente: aún no somos completamente "adultos", pero comenzamos a serlo; aún no tenemos la "audacia" o el "atrevimiento" de pensar por nosotros mismos, pero pronto la tendremos (Kant, 2007: 23-24).

Siete años después de ese artículo, en su *Crítica del juicio* (1790), Kant exponía tres máximas en que, según él, se articula el intelecto humano: 1) la "máxima del entendimiento", que consiste en pensar por sí mismo libre de la superstición (a esto, reitera, se llama Ilustración); 2) la "máxima del juicio", que consiste en pensar con amplitud de miras, o sea, desde un punto de vista "universal" y más allá de las condiciones privadas subjetivas; y 3) la "máxima de la razón", que consiste en la unión de los dos anteriores para ser *consecuente* con uno mismo. Como se ve, para Kant la Ilustración no equivale a la Razón, pero es condición primordial y necesaria de ella. Es decir, la razón es la capacidad de *actuar según un modo de pensar universal y libre de supersticiones*; en otros términos: la razón es el comportamiento propio de una época de "adulz" (con lo que así tenemos asociadas razón y temporalidad histórica).

Y en 1797, en un breve escrito incorporado luego como segunda parte de *El conflicto entre las facultades*, Kant vinculaba finalmente la Ilustración a la Revolución. Entre su texto de 1783 y este de 1797 había tenido lugar un suceso de alcances "universales": la Revolución francesa. Y Kant vio en ella un acontecimiento que marcaba un punto de inflexión irreversible en el progreso del género humano. Aunque la Revolución fracasara coyunturalmente, aunque ese

“pueblo lleno de espíritu” (el pueblo francés) cayera en “miserias y残酷idades” y no lograra *ahora* la reforma de la Constitución racional anhelada, *la irrupción en la historia del elemento universal humano* ya no tendría marcha a atrás:

Pues ese acontecimiento es demasiado grandioso, se halla tan estrechamente ligado al interés de la humanidad, está de tal forma diseminado por todas partes a causa de su influencia sobre el mundo, como para no ser rememorado por los pueblos en cualquier ocasión propicia y evocado en orden a la repetición de nuevas tentativas de esa índole; ya que al ser un asunto tan relevante para el género humano, la constitución proyectada ha de alcanzar finalmente, en cualquier momento, aquella firmeza que la enseñanza no dejará de inculcar en el ánimo de todos mediante reiterada experiencia (Kant, 1994: 92).<sup>120</sup>

O sea: la Revolución no es un hecho histórico cualquiera más; su alcance *universal* la reviste de un significado espiritual irreversible: aunque no logre en un momento determinado sus metas, el camino para que la humanidad pretenda alcanzarlas recurrentemente, una y otra vez, ya está definitivamente abierto. El género humano es el mismo autor de su propia historia, y es por ello que puede predecirse que, siendo ahora consciente de ello, inicia una marcha irreversible hacia sus propios fines. Aunque retroceda ocasionalmente, “jamás retrocederá por completo”. En otras palabras: según Kant, la amplitud de miras que proveen las “luces” ya no puede volver a estrecharse totalmente; los fuegos de la Revolución francesa ya no pueden extinguirse, aunque sí pueden ocasionalmente bajar su intensidad; una vez llegado a la adulterez, aunque cometa errores, el hombre ya no puede volver a la niñez, ya no puede dejar de pensar y actuar por sí mismo con miras *universales*.

Veamos ahora, en dos afamados e influyentes textos revolucionarios de Sieyès y de Paine, la irrupción de ese mismo sentido de “universalidad” en la Revolución francesa. Sendos escritos de *acción política* y de *apología revolucionaria* representan un claro ejemplo de aquello que Kant, casi al mismo tiempo, elevaba al plano filosófico.

Hasta 1789, y no sólo en Francia, circulaban dos ideas muy diferentes de “nación”. Para los absolutistas monárquicos, el rey precede a la nación, y si ésta existe es precisamente porque tiene un rey soberano; en todo caso, el rey mismo es el “cuerpo” visible de la nación, que sólo existe como suma de todos sus súbditos. En cambio, la nobleza, que se oponía al centralismo y absolutismo

del rey, tenía otra idea de "nación". Para la nobleza, el Estado francés encerraba una dicotomía nacional fundamental: los nobles, descendientes de los viejos Francos vencedores, y la plebe, descendiente de los viejos galo-romanos vencidos. Según esta visión aristocrática, el rey es un descendiente más de aquellos Franco hermanos vencedores que sólo debería administrar aquella antigua victoria en provecho de toda la nación vencedora; o sea, las naciones preexisten al rey, quien no es soberano sobre todos, sino representante de la soberanía de la nobleza (descendiente de los franceses) sobre la plebe (descendiente de los galo-romanos).

Pero como bien nos explica Foucault, con la Revolución de 1789 irrumpió un nuevo concepto de nación diferente tanto del monárquico centralista como del aristocrático. En *¿Qué es el tercer estado?* (1789), Sieyès desarrolla una idea de Nación articulada en dos elementos:

1. *Elemento jurídico formal*: para que haya una Nación se requiere una ley y una legislatura común. (Donde hay privilegios legales no hay "una" Nación, pues quienes se exceptúan de la ley se ponen automáticamente por fuera de la Nación.)
2. *Elemento histórico-material*: para que haya una Nación se requieren trabajos (agricultura, artesanado, industria, comercio) y funciones (ejército, justicia, administración, iglesia); sin estos requerimientos materiales ninguna Nación podría subsistir, pues son la base física que posibilitan la realidad efectiva y material de la Nación.

Según este esquema, un grupo humano sin una ley y una legislatura comunes no puede constituir una Nación; pero aunque las tuviese, tampoco podría subsistir como tal sin el elemento segundo: funciones y trabajos. Ahora bien, según Sieyès, es el "Tercer estado" (o sea, el pueblo llano)<sup>121</sup> quien desempeña todas los trabajos y funciones vitales que conforman el segundo elemento del concepto; sin embargo, son los otros dos estamentos (el Clero y la Nobleza) quienes tienen todos los privilegios. El "Tercer estado" tiene todo lo necesario para ser una Nación en sí misma, pero le falta el elemento primero, es decir, darse una ley común y derogar los privilegios de los otros dos estamentos. El "Tercer estado" encarna el interés de todos, el *elemento universal* que lo legitima para instituir un orden político común, y por ende, sólo él detenta una *capacidad constituyente* legítima. Si se me permitiera un pequeño anacronismo terminológico

121. "Tercer estado" era el nombre que se daba en la Francia pre-revolucionaria al tercer estamento de la sociedad, después de la Nobleza y del Clero. Los Estados Generales eran la reunión de los representantes de esos tres estamentos, que según la tradición del Antiguo Régimen debían deliberar y votar por separado. Es obvio que en tal sistema el "Tercer estado" siempre perdía dos a uno, a pesar de constituir por sí mismo la inmensa mayoría de la sociedad.

que no es para nada desatinado”, podríamos decir que el “Tercer estado” es la nación “en sí”, pero aún no es la Nación “para sí”; sólo la *toma de conciencia de sí mismo como elemento universal* permitirá operar la transformación de nación tutelada en Nación soberana y *constituyente*.

En cuanto al discurso histórico de la conquista en que la nobleza pretendía fundar sus privilegios (la dualidad galos/francos y el supuesto derecho de conquista de estos últimos), Sieyès lo despacha rápidamente en tres párrafos del capítulo II:

Si los aristócratas intentan, incluso al precio de esta libertad de que se mostrarian indignos,<sup>122</sup> mantener al pueblo en la opresión, él se atreverá a preguntar a qué título. Si se responde que a título de conquista, hay que convenir en que eso sería querer remontar un poco lejos. Pero el Tercero no debe temer a remontar hacia tiempos pasados. Se remitirá al año que precedió a la conquista; y puesto que hoy es lo bastante fuerte para no dejarse conquistar, su resistencia será más eficaz sin duda. ¿Por qué no habría de restituir a los bosques de Franconia a todas esas familias que conservan la loca pretensión de ser descendiente de la raza de los conquistadores y herederas de sus derechos?

La nación, depurada entonces, podrá consolarse, pienso yo, de verse reducida a no creerse ya compuesta sino de los descendientes de los galos y de los romanos. En verdad, si se trata de distinguir nacimiento de nacimiento, ¿no podrían revelar a nuestros pobres conciudadanos que aquel que procede de los galos y de los romanos vale al menos tanto como el que procediera de los sicambros, de los vándalos y otros salvajes salidos de los bosques y de las dunas de la antigua Germania? Si, se dirá; pero la conquista ha desordenado todas las relaciones, y la nobleza de nacimiento ha pasado al lado de los conquistadores. Pues bueno: habrá que hacerle que vuelva al otro lado; el Tercero se hará noble al hacerse a su vez conquistador.

Si en el orden privilegiado, siempre enemigo del Tercero, no se ve sino lo que en él puede verse: los hijos de ese mismo Tercer estado, ¿qué decir del parricidio audaz con que odian, desprecian y oprimen a sus hermanos? (Sieyès, 1943: 35-37).

Como dijimos, el discurso histórico de la conquista y de la dualidad galos/francos circulaba corrientemente entre los defensores de los privilegios de la nobleza. Pero también se ve claro que Sieyès no lo toma muy en serio, y solo lo

considera marginalmente al efecto de refutarlo como incierta para deducir derechos de él: si un hecho de fuerza como la conquista funda derechos, otro hecho de fuerza en sentido opuesto también puede fundar los derechos contrarios. Es decir, para Sieyès –como ya lo señalara Rousseau en el *Contrato social*– no se puede derivar lógicamente un derecho de un hecho de fuerza. Pero además, el texto de Sieyès pone en evidencia que las pretensiones de la nobleza de descender directamente de los franceses conquistadores es una locura ridícula, pues todas las razas que habitaron el territorio francés ya se han mezclado tanto que no sería posible distinguir quienes descienden de unas o de otras. En resumen: respecto del discurso histórico-político de la nobleza, que pretende derivar sus privilegios de la conquista francesa, Sieyès rechaza tanto la verdad de la premisa como la corrección del razonamiento.

En 1791, a tres años del inicio del proceso revolucionario en Francia, Thomas Paine publica la primera parte de su *Derechos del hombre*, en defensa de la Revolución contra las críticas de Edmund Burke. Un año después editaría una segunda parte, donde el vuelo teórico parece mayor que en la primera.

En la misma línea que Sieyès, aunque más marcada y radicalmente, las nociones de Nación, Razón y Revolución son las protagonistas del folleto de Paine. A lo largo del texto podemos hallar dos series de conceptos e ideas contrapuestos:

Ignorancia/superstición	Razón
Gobierno sobre el pueblo	Gobierno a partir de pueblo
Gobierno auto-fundado	Gobierno constituido por la Nación
Ausencia de verdadera Constitución	Constitución
Gobierno de personas	Gobierno de principios
Poder usurpado	Poder delegado
Conquista	Acuerdo
Fomento de la guerra	Fomento de la paz y el comercio
Muchos impuestos	Pocos impuestos
Sucesión hereditaria	Elección de representantes
Azar y engaño	Naturaleza y razón
Oscuridad	Luces
Infancia o senilidad	Permanente madurez
Antiguo	Nuevo
Privilegios cortesanos	Derechos del Hombre
Régimen inglés	Regímenes americano y francés

Y el concepto de Revolución designa el tránsito de la primera constelación de conceptos a la segunda: de la ignorancia a la razón; del gobierno sobre el pueblo al gobierno a partir del pueblo; del gobierno ilegítimo al gobierno emanado de la Nación, etc. Paine subraya en más de una ocasión que antes se llamaba “revolución” a un mero cambio de personas o a una modificación circunstancial, pero lo que hoy vemos como Revolución, aclara, es una “regeneración” del hombre a partir de *principios universales de razón*. Empezamos, dice Paine, a salir del despotismo, la superstición y la barbarie: hay un “alborear de la razón”; “ha cambiado la opinión del mundo”; “ha crecido la fuerza mental y la capacidad de reflexión por la que se producen las revoluciones”; “Europa está lista para una revolución general”. Estamos, dice, en una era de revoluciones sobre la amplia base de la soberanía nacional, lo que es posible por el estado de ilustración alcanzado por la humanidad, que pone en crisis a los gobiernos hereditarios. Como se ve, los conceptos de Nación, Razón y Revolución están tan íntimamente articulados en el discurso de Paine que se hace difícil separarlos: en política, la auténtica Revolución se produce cuando la Nación asume su propio destino y se da ella misma su Constitución y su gobierno. Y como la Nación es la encarnación de lo *universal*, esa Revolución es el advenimiento mismo de la Razón en el ámbito político.

Es interesante el empleo que hace Paine de metáforas comunes a su época como “luces” y “madurez”: “Las revoluciones de América y de Francia –nos dice– han arrojado sobre el mundo un rayo de luz que llega hasta el hombre”; y agrega que, si bien puede mantenerse al hombre en la ignorancia, no puede volvérsele a la ignorancia una vez que ha salido de ella. Por lo tanto, concluye, una contrarrevolución es imposible. No se puede *desaprender* ni *despensar*. Y ese tránsito de la oscuridad a la luz, de la inmadurez pre-reflexiva a la madurez reflexiva, del despotismo a la libertad, puede presentarse como una ruptura revolucionaria y universal con el pasado con la misma metáfora del destellar de la luz que se propaga como un incendio purificador y regenerador:

Una pequeña chispa, atizada en América, ha sido el origen de una llama que no se puede apagar. Sin consumirse, como la *Última Ratio Regum*, va abriendose camino de nación en nación y va conquistando en actuación silenciosa. El hombre se encuentra cambiado, sin apenas percibir cómo. Adquiere un conocimiento de sus derechos al consagrarse justamente a sus intereses y en el transcurso de ello descubre que la fuerza y los poderes del despotismo consisten únicamente en el temor a resistirse a él y que *si quiere ser libre basta con que lo deseé* (Paine, 2008: 278).

Las cosas se están calentando en toda Europa. (...) En adelante, la era actual merecerá que se la llame Edad de la Razón, y la generación

actual aparecerá ante el futuro como el Adán de un mundo nuevo (Paine, 2008: 354).

Sobre el final de su escrito, Paine diferencia dos tipos de revoluciones. Las revoluciones "activas" se producen violentamente para evitar o superar una calamidad; el ánimo está muy inflamado por el mal padecido, y la búsqueda de su reparación suele llevar a que su objeto se vea manchado por la venganza. En cambio, las revoluciones "pasivas" propendan a un bien grande con el ánimo focalizado en su objeto, sin la agitación que lleva a la venganza. Pero estos dos tipos, en realidad, dice Paine, son dos manifestaciones de un mismo avance de la Razón: en las revoluciones "pasivas", *"la razón y el debate, la persuasión y la convicción se convierten en las armas del enfrentamiento, y no es sino cuando se intenta reprimirlas cuando se recurre a la violencia"*; impedir las revoluciones "pasivas" provoca que estallen las revoluciones "activas" (Paine, 2008: 355-356).

Igual que en el texto de Sieyès, en el de Paine se remarca la imposibilidad de fundar en la conquista un orden legítimo: sólo la fuerza *universal* de la Razón puede hacerlo. Por ello mismo, las revoluciones de América y de Francia son a la vez "ilustradas e ilustradoras", es decir, luminosas; y por ello mismo, también, es ridículo que el régimen inglés pretenda dar lecciones a los regímenes revolucionarios: es como si la "oscuridad pretendiera iluminar a la luz". La fuerza de una perspectiva sobre otras sólo puede provenir de su capacidad de presentarse como racional, esto es, como *universal*; y en este caso, como en Sieyès, esa fuerza de la razón es la capacidad del "Tercer estado" de presentarse a sí mismo como portador de los intereses y derechos de *toda* la Nación.

### 3. Filosofía y Política. Hegel y Marx

Hacia 1844, un joven Karl Marx cerraba su "Introducción" a la *Critica de la Filosofía del derecho de Hegel* con las siguientes palabras:

En Alemania, no es posible romper con *ningún* tipo de servidumbre sin romper con *cada* tipo de servidumbre. Alemania, *que hace las cosas a fondo*, no puede hacer la revolución sin hacerla *por completo*. *La emancipación del alemán es la emancipación del hombre*. El *cerebro* de esta emancipación es la *filosofía*; el *proletariado* es su *corazón*. La filosofía sólo puede traducirse en lo real mediante la supresión del proletariado, y el proletariado sólo puede suprimirse cuando la filosofía se convierte en realidad.

Cuando todas las condiciones interiores hayan sido cumplidas, el *día de la resurrección alemana* será anunciado por el canto del gallo gallo (Marx, 2004: 73).

Parece claro que la metáfora del “gallo gallo” alude provocativamente a otra metáfora avícola que Hegel había empleado para cerrar su “Prefacio” de 1821:

Cuando la filosofía pinta su gris en el gris ya una figura de la vida ha envejecido y con el gris en el gris no se deja rejuvenecer, sino sólo conocer: el búho de Minerva inicia su vuelo a la caída del crepúsculo (Hegel, 1987: 56).

O sea: Marx piensa en la “luz” de un nuevo amanecer de la Revolución; y ese nuevo amanecer de la Revolución será producto del encuentro entre la razón filosófica y una clase social oprimida (como se ve, acá la clase proletaria, en tanto encarnación epocal de lo *universal*, ocupa el lugar que en Sieyès y en Paine ocupaba “la Nación”). Marx piensa a la política (al menos en esta época de su vida) como realización de la Razón; y la Razón es lo “universal” por venir. En cambio Hegel se refiere a la filosofía como comprensión de lo “universal” ya “realizado”, una vez que la “luz” del día se ha ido y sólo el ojo filosófico puede “ver”. En todo caso, para Hegel, la filosofía no hace política, sino que la comprende. Por eso, el *gallo* de Marx puede verse como réplica provocativa al *búho* *hegeliano*. Sin embargo, difícilmente alcancen esas imágenes retóricas para hacer comprensible la verdadera diferencia de *sentidos* (direcciones) que Hegel y Marx dan al pensamiento filosófico.

En principio, observemos que no se trata de cualquier búho ni de cualquier gallo. Sabemos que, en general, los búhos salen de noche y que los gallos cantan al amanecer. Pero acá, además, se trata del búho de *Minerva* y del gallo *galo*. Minerva es la versión latina de la Palas-Atenea griega, diosa nacida de la cabeza de Zeus, inventora de la flauta, la olla, el arado, el carro y la nave, difusora de la ciencia, las artes y los números, guerrera pero partidaria de la paz. Y el búho que la acompañaba no era precisamente un búho, sino una lechuza pequeña y silenciosa: un mochuelo. En la escritura de Hegel (*Eule der Minerva*) no se distingue entre ambas, y los traductores suelen verterla al español, impropriamente, como “buho”, probablemente porque esta palabra es más bella o poética que “lechuza pequeña” o “mochuelo”. Como imagen de la filosofía, la diferencia no es secundaria, ya que el mochuelo es silencioso y pequeño, mientras que el búho es grande y chirre. Por su parte, el gallo que menciona Marx es el gallo *galo*, es decir, el gallo francés de la Revolución. En latín, *gallus* significaba tanto “gallo” como “galo” (poblador originario de la Galia). Con el tiempo, el

gallo se convirtió en emblema del pueblo francés, consagrándose como símbolo popular y, por lo tanto, de la Nación, durante la Revolución de 1789. Si bien Napoleón lo remplazó por el águila imperial, todos los movimientos revolucionarios franceses posteriores se apegaron al emblema del viejo gallo galo.

Bueno, parece que ahora tenemos una idea más clara del búho de Hegel y del gallo de Marx. Ambos ofrecen imágenes figurativas diametralmente opuestas de una misma cosa: la filosofía. ¿La filosofía llega siempre tarde, como la lechuza, o más bien canta el amanecer del nuevo día, como el gallo? ¿La filosofía sólo puede comprender conceptualmente lo que ya ha sucedido o prepara el terreno de lo que sucederá? La simple contraposición de las metáforas no parece dejar lugar a ninguna otra alternativa. Pero ¿no podría la filosofía hacer ambas cosas a la vez? En efecto, esta tercera alternativa es muy plausible por el mero hecho de que ambos están hablando de la misma cosa: la filosofía.<sup>123</sup> Quiero decir: o bien Hegel y Marx llaman “filosofía” a cosas totalmente distintas, o bien suponen un piso común, y con sus respectivas metáforas ponen el énfasis en diferentes aspectos de lo mismo (la filosofía como búsqueda de lo *universal* racional): uno, en la *comprensión* racional de lo *universal* ya realizado; el otro, en la *transformación* racional de lo real en pos de lo *universal* aún no realizado; uno en el día que acaba y el otro en el día que llega. Hegel ve la filosofía realizada; Marx, la filosofía por realizarse; pero ambos ven a la Razón plasmándose en la Historia y a la Historia como realización de la Razón (y por ello, como veremos más adelante, Foucault sostendrá que la dialéctica significó simplemente una “colonización de la historia por la filosofía”).

#### 4. Hegel y la Razón realizada

El famoso prefacio que Hegel incluye en la versión de 1821 de su *Filosofía del derecho* está escrito en un tono de defensa de la filosofía frente al descrédito en que según él se encontraba entonces. Hegel atribuye ese descrédito a la mala filosofía que prolifera por todas partes. Así, Hegel construye el texto a partir de una serie de oposiciones de las que debería escapar una auténtica filosofía entendida como ciencia especulativa: ni lógica tradicional, ni arbitrariedad del corazón y la fantasía; ni apego a lo viejo, ni búsqueda de lo novedoso; ni el simplismo de atenerse a las “verdades” públicamente admitidas, ni la contradictria vanidad de *singularizarse* en nombre de lo *universal*; ni exaltación de lo inmediato sentimental, ni exaltación de una razón abstracta; ni amor irreflexivo por la ley, ni enemis-

123. Tal vez sería hilar demasiado fino si recordáramos que los griegos sacrificaban gallos a

tad hacia la ley en nombre de una falsa filosofía; ni la idea de que la filosofía ya se halla completamente terminada, ni la idea de que la verdadera filosofía se halla totalmente en el futuro; ni la contingencia de lo actual, ni la fantasía arbitraria, no menos contingente, del deber ser. Por encima de todas esas oposiciones, Hegel subraya que la filosofía, en tanto investigación de lo racional, consiste en la captación de lo universal presente y actual, dejando de lado el “infinito material” contingente que lo recubre. Según Hegel, la filosofía del derecho y del Estado no enseña cómo el Estado y el derecho son en su contingencia empírica particular ni cómo debería ser; la filosofía del derecho y del Estado enseña cómo lo *universal* del Estado y del derecho debe ser reconocido por debajo de la “corteza polícroma” de cada época y sociedad. Cada uno es hijo de su tiempo y no puede ir más allá de su propia época, pero la filosofía consiste en *aprehender su propio tiempo en pensamientos* (Hegel, 1987: 54) –lo que significa: comprender lo que *universalmente* verdadero hay ya siempre, de modo inmanente, en cada circunstancia histórica. Y una vez más encontramos en la historia de la filosofía política la asimilación de Dios y Estado, pues según Hegel, así como una filosofía deficiente aleja al hombre de Dios y una verdadera filosofía lo conduce nuevamente a Él, lo mismo ocurre con el Estado: la falsa filosofía incita a la rebeldía contra el presente, pero la verdadera filosofía enseña a aceptarlo (Hegel, 1987: 56).

La idea que Hegel tiene de la filosofía consiste en que la razón subjetiva (la razón como conocimiento, conciencia) aprehenda conceptualmente a la Razón inmanente en el devenir del mundo. Nuestra razón puede conocer las leyes del mundo natural porque en el mundo natural ya hay una racionalidad inmanente; y Hegel entiende que lo mismo ha de ocurrir en el ámbito de las disciplinas humanas referidas a la moral, el Estado y el derecho: se trata de hacer coincidir la razón subjetiva con la racionalidad objetiva inmanente de esos fenómenos. O como prefiere decir Hegel: la razón filosófica capta lo permanente racional bajo el “infinito material” de las configuraciones con que la Razón se viste en sus diferentes épocas. Y como la filosofía no puede ni debe hacer futurología y sólo puede aprehender conceptualmente lo racional inmanente que subyace a su propio tiempo, Hegel reformula un viejo proverbio: *Hic Rodus, hic saltus*. Esta frase latina puede significar “aquí está Rodas, salta aquí entonces”, referido a quienes se jactan de hacer algo que en verdad no pueden hacer (como aquellos que pretenden adivinar el futuro). Pero también puede significar “aquí está la rosa, baila aquí, entonces”, aludiendo a la felicidad del filósofo que logra hacer coincidir su razón subjetiva con la Razón objetiva actual, es decir, su conciencia con la realidad social. Y agrega:

Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, tal visión racional es la reconciliación con la actualidad, que

concede la filosofía a quienes alguna vez han sentido la exigencia de concebir y a la vez conservar en lo sustancial la libertad subjetiva, y no colocarla en lo particular y contingente, sino llevarla a lo que es en sí y para sí (Hegel, 1987: 55).

La idea que Hegel tiene de la filosofía se resume entonces en la famosa, y nada clara, frase de que “lo racional es real y lo real es racional”. El aparente sentido ultra conservador que la frase expresa queda atenuado cuando se entiende que para Hegel no todo lo existente es real (*wirklichkeit*), sino sólo lo que es “racional” dentro de lo que existe (el núcleo racional que subyace bajo la “corteza policroma”); y a la vez, no todo lo que elucubra la conciencia subjetiva es racional, sino sólo lo que coincide con lo real (*wirklichkeit*); pues la razón subjetiva (conciencia) y la Razón objetiva (realidad) sólo se reconcilan a través del Concepto que deja de lado lo accidental, efímero y contingente. Hegel mismo lo explica en la edición de 1830 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (par. 6):

...la existencia es en parte apariencia, y en parte solamente realidad. En la vida ordinaria se llama realidad a cualquier capricho, al error, al mal, y a lo que en ella en esta línea aparece, como también a toda existencia, por defectuosa y pasajera que sea. Pero también ya para el ordinario modo de pensar, una existencia accidental no merece el enfático nombre de real: la existencia accidental es una existencia que no tiene otro mayor valor que el de un posible que puede no ser del mismo modo que es. (...) A la realidad de lo racional se contrapone, por una parte, la opinión de que las ideas y los ideales no son sino quimeras, y la filosofía un sistema de estos fantasmas cerebrales, y por otra parte, que las ideas y los ideales son algo demasiado excelentes para gozar de realidad, o también algo demasiado impotentes para proporcionársela (Hegel, 1999: 4-5)

Así, la famosa y polémica frase de Hegel no es una justificación de todo lo existente, sino sólo de lo que es racional dentro de lo existente (y que por ello mismo es objeto de la filosofía); pero esto no implica que todo lo racional ya se halle *realizado*. Sin embargo, lo que ha de tornarse real necesariamente en el futuro no puede constituir para Hegel objeto de la filosofía, pues el filósofo no ha de hacer profecías ni futurismo; *sólo puede ser objeto de la filosofía lo racional que ya se encuentra realizado*. Si bien la premisa de la filosofía (lo real es racional y lo racional es real) establece una simetría ontológica entre realidad y racionalidad, desde un punto de vista cognoscitivo, la simetría se rompe, pues la filosofía, en tanto disciplina seria y rigurosa, sólo ha de tomar como objeto a

lo racional dentro de lo ya existente, o sea, a la realidad (*wirklichkeit*) en tanto existencia de lo no contingente. En otras palabras: si bien el filósofo, en tanto filósofo, no puede postular un “deber ser” ni pretender estar más allá de su propia época, en tanto individuo, ciudadano y hombre particular puede ostentar cualquier valor o programa político (claro que ya no como filósofo).<sup>124</sup> En resumen: para Hegel, la filosofía –en este caso, la del Estado y el derecho– se aboca simplemente a explicar el concepto de Estado y de derecho (o sea, lo universal del Estado y del derecho), tomando como base lo ya existente, pero dejando de lado todo lo efímero y contingente de sus modos de existencia particulares.

De este modo, aunque en clave idealista, Hegel pretende inmunizar la reflexión filosófica tanto respecto de la ideología como de la utopía: la filosofía no consiste, según él, en la proclamación de ideales normativos sin anclaje en la realidad efectiva, pero tampoco es la mera justificación discursiva de todo *status quo*. No obstante, para Hegel, el objeto de la filosofía sólo puede ser lo racional ya realizado, pero nunca lo que existe de modo contingente (irracional) ni lo racional aún no realizado. Por eso, la lechuza de la filosofía despliega su vuelo al llegar la noche, cuando las existencias efímeras y contingentes no son visibles y sólo queda en la conciencia el núcleo universal de lo acontecido.

## 5. Marx y la Razón por realizar

En cambio, si la lechuza mira hacia atrás, el gallo mira hacia delante. En sus años juveniles, Marx confiaba a la filosofía la misión de cantar a la Razón por venir, a lo racional aún no realizado. Pero así como Hegel no identifica sin más lo racional realizado con todo lo meramente existente, Marx tampoco identifica la Razón por realizarse con cualquier utopía de laboratorio.

En la “Introducción” a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1844), Marx afirma que la *crítica* de la religión en Alemania se halla ya “realizada”, y su terminación marca ahora el tránsito a la *crítica* del Estado, de la política y del derecho. En efecto, el núcleo de la *crítica* de la religión es que dios no hace al hombre, sino que el hombre hace a dios. Pero si es el mundo humano –es decir, la sociedad– lo que produce en la conciencia del hombre la fantasmagoría religiosa, imagen “invertida” del hombre mismo, entonces esa transfiguración del hombre en dios es evidencia de que el ser humano aún no se ha *realizado* propiamente, sino que está *alienado*. Por lo tanto, si la lucha contra la religión es la lucha por la “realización” del ser humano y “la religión

124. Por eso Hegel dice, al final de su prefacio, que cualquier crítica no filosófica, valorativa, de su obra sólo valdrá como un comentario subjetivo no científico.

es el opio del pueblo", entonces, la crítica de la religión abre el camino a la crítica de las condiciones sociales que la hacen posible; y la tarea de la filosofía, una vez que ha desenmascarado la forma religiosa de la alienación humana, es desenmascarar ahora sus formas no sagradas: Estado, derecho, política. La filosofía debe estar al servicio de la historia, y la tarea de la historia es, según Marx, "descubrir la verdad del más acá, una vez que se ha hecho desaparecer el más allá de la verdad".

Sin embargo, resalta Marx, la situación política de Alemania es anacrónica: en ella sobrevive aún (1844) un orden que otros pueblos (Francia, específicamente) ya han superado. Y precisamente por ser una supervivencia a destiempo histórico, la situación alemana resulta ser una "comedia" del antiguo régimen. Los alemanes han participado políticamente de todas las restauraciones pero de ninguna revolución. Por lo tanto, el *statu quo* alemán está por debajo de la tarea actual de la *crítica*, pues ya ha sido históricamente superado y sólo resta demolerlo; para ello no hace falta ya el "bisturí" de la *crítica* sino las "armas": no se trata ya de refutarlo con argumentos (ya está refutado por los hechos acontecidos del otro lado de Rin), sino de aniquilarlo en la práctica.

No obstante el anacronismo de su *statu quo*, hay un aspecto, advierte Marx, en el que los alemanes sí son contemporáneos del presente. Si su realidad socio-política es un anacronismo, una "comedia" de un orden ya perimido, en cambio su filosofía sí está a la altura de los tiempos. Alemania no es contemporánea "histórica" del presente; sólo lo es "filosóficamente". La filosofía de Alemania es el suplemento o prolongación idealista de su historia abortada; ergo: hay que aplicar el "bisturí de la crítica" sobre su filosofía:

Lo que para los pueblos avanzados es ruptura *práctica* con la situación moderna del Estado, para Alemania, donde esta situación aún ni siquiera existe es, antes que nada, ruptura *crítica* con el reflejo filosófico de esta situación (Marx, 2004: 59).

La filosofía alemana del Estado y el derecho, entonces, dice Marx, es lo único que en Alemania se halla a la altura del moderno presente oficial; y esa filosofía es la de Hegel. A ella debe dirigirse la *crítica*, no ya a la religión (cuya crítica se encuentra consumada). Esa perfecta filosofía del Estado expresa la imperfecta realidad del Estado moderno: si la filosofía hegeliana del Estado hace abstracción del hombre real, ello sólo es posible porque el mismo Estado moderno hace abstracción del hombre real y le provee meramente una satisfacción imaginaria. Como se ve, las ideas de este joven Marx son muy cercanas al anarquismo.

Así como su dialéctica idealista llevaba a Hegel a diferenciarse de dos actitudes teóricas indignas de la filosofía, la dialéctica materialista lleva a Marx

a diferenciarse de dos “partidos” opuestos entre sí. Por un lado se encuentra el “partido práctico conservador” (cuya expresión teórica es la escuela histórica del derecho) que tiene razón al exigir la “supresión” de la filosofía. Pero por otro lado está el “partido filosofante” de los “liberales reflexivos”, que también tiene razón al pretender “realizar” la filosofía. Sin embargo, ambos se equivocan al no comprender que *la filosofía sólo puede ser suprimida si se realiza, y sólo puede realizarse suprimiéndose, o mejor dicho: sólo puede suprimirse realizándose*. Como se ve, Marx, análogamente a Hegel, construye su posición como superadora de dos actitudes opuestas, pero abstractas; sólo que Hegel se desmarcaba del conservadorismo “teórico” irreflexivo y de la innovación “teórica” irresponsable de la pseudo filosofía, mientras que Marx se desmarca del conservadorismo “práctico” anti-filosófico como del reformismo “práctico” meramente filosofante.

Para Marx, el *statu quo* alemán y la filosofía alemana se co-pertenecen uno con el otro. Así, mientras Hegel ve a su filosofía como la conceptualización de la realidad material (que para él no es otra cosa que la “envoltura” dentro de la cual se realiza la Razón), Marx ve a esa misma filosofía (la de Hegel) como la expresión invertida de la realidad material alemana (pues la idea del Estado moderno aún no se ha *realizado* en Alemania) y como envoltura metafísica en la que se encubre el retraso alemán respecto de otros pueblos (en especial, de Francia):

La filosofía especulativa del derecho, esta manera abstracta y *trascendente de pensar* el Estado moderno, cuya realidad sigue siendo un más allá, incluso si este más allá se encuentra del otro lado del Rin, sólo era posible en Alemania (Marx, 2004: 60-61).

Es decir, lo que para Alemania es “trascendente” (el Estado moderno), “del otro lado del Rin”, o sea, en Francia, es ya una realidad palpable. En otros términos: mientras en Alemania la lechuza despliega sus alas, en Francia ya ha cantado el gallo. Los franceses buscan lo universal en la acción, los alemanes en el pensamiento. Por eso el pasado revolucionario alemán es sólo teórico (la Reforma religiosa), mientras que el pasado revolucionario francés es político.

Luego pasa Marx a considerar la siguiente cuestión práctica: ¿cómo podría Alemania ponerse a la altura de los tiempos? ¿Cómo podría la *crítica* de la filosofía alemana del derecho y del Estado no ser meramente teórica y volverse práctica revolucionaria? ¿Cómo hacer que el gallo cante también el despertar de Alemania? Más aún: ¿podría Alemania llegar mediante una revolución, no sólo al nivel actual de otros pueblos, sino a un nivel más elevado, que a su vez sea el futuro próximo de esos pueblos que hoy la aventajan?

La respuesta de Marx es una radicalización de la Razón ilustrada revolucionaria:

Sin duda, el arma de la crítica no puede remplazar a la crítica de las armas, y la fuerza material debe ser derrocada por una fuerza material; no obstante, también la teoría se convierte en una fuerza material ni bien prenda en las masas (...) La crítica de la religión culmina con la doctrina según la cual el *hombre es para el hombre el ser supremo* y, por consiguiente, con el *imperativo categórico* que ordena *echar por tierra todas las condiciones* en cuyo seno el hombre es un ser rebajado, sojuzgado, abandonado y despreciable (Marx, 2004: 62).

Como vemos, según Marx, para que la *crítica* filosófica se transforme en “arma” práctica necesita prender en las masas, es decir, requiere de un elemento real en la sociedad que vea en esa crítica filosófica la expresión teórica de sus necesidades reales y de la concreción de sus aspiraciones. “*No basta con que el pensamiento empuje a la realización; la realización misma debe presionar hacia el pensamiento*” (Marx, 2004: 64). Es decir: para que la crítica teórica se torne práctica debe constituirse en el “arma” de un sector del que exprese necesidades y aspiraciones concretas. Esto es lo que luego expresará en la famosa fórmula de la tesis 11 sobre Feuerbach: no se trata de que los filósofos expliquen al mundo, sino de que lo transformen; y la filosofía sólo es transformadora cuando logra que la fuerza universal de la Razón se identifique con un sujeto social real que “necesite” realizarla, esto es, que la tome como bandera.

Pero ya dijimos que aquella Alemania de 1844 sólo era moderna en el pensamiento; en la práctica permanecía anclada en el antiguo régimen. Por lo tanto, concluye Marx, su Revolución debe ser radical, no parcial; debe ser un *salto mortal*, es decir, una Revolución que la ponga no sólo más allá de su *statu quo*, sino más allá del *statu quo* de los otros pueblos modernos más avanzados. Y una Revolución radical “*sólo puede ser la revolución de las necesidades radicales*”. Como Alemania ha participado sólo teóricamente de los desarrollos modernos, sin participar de sus desarrollos reales, también comparte sus sufrimientos sin compartir ninguna de sus satisfacciones parciales: es decir, comparte los sufrimientos reales modernos con los sufrimientos reales del antiguo régimen. Y por eso mismo, una Revolución radical no es un sueño utópico para Alemania; sólo la Revolución parcial lo es. No hay en Alemania un elemento social que pueda llevar adelante una Revolución parcial, como fue la de la burguesía francesa de 1789 (Marx, 2004: 67-71); pero sí hay, como en los demás pueblos modernos, un elemento social incipiente que puede llevar adelante una Revolución radical: el proletariado, clase que por poseer sufrimientos *universales* sólo puede reclamar una justicia también *universal* (Marx, 2004: 71). Es decir, Marx ve en

el proletariado emergente y creciente una clase social más universal que las del "Tercer estado" de la Revolución francesa; y por lo tanto, ve en él un elemento cuyas aspiraciones revolucionarias han de ser también más universales que las de la burguesía:

En Alemania, no es posible romper con ningún tipo de servidumbre sin romper con cada tipo de servidumbre. (...) La emancipación del alemán es la *emancipación del hombre*. El cerebro de esta emancipación es la filosofía; el proletariado es su corazón. La filosofía sólo puede traducirse en lo real mediante la supresión del proletariado, y el proletariado sólo puede suprimirse cuando la filosofía se convierte en realidad (Marx, 2004: 73).

Y cuando se cumplan esas condiciones –es decir, cuando la *crítica* teórica se encarne en la práctica revolucionaria, cuando la razón se encarne en el proletariado, cuando el "cerebro" de la filosofía y el "corazón" del oprimido se reúnan– cantará en Alemania el gallo galo. Y nuevamente, como en 1789, se dejará oír en todas partes.

Es sabido que Marx, gradual pero aceleradamente, irá dejando de lado su interés por la filosofía para centrarse cada vez más en los estudios económicos. No obstante, ese cambio intelectual acelerado, que se opera desde su juventud a su madurez teórica, no significó un abandono de la razón *crítica*, sino su desplazamiento desde la *crítica* del Estado y del derecho a la *crítica* de la economía política.

En 1859, dieciséis años después del texto anterior, en su prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, el propio Marx traza en retrospectiva un rápido recorrido de su evolución intelectual. Ve en sus años juveniles un tiempo en que "la buena voluntad de seguir adelante" compensaba su falta de conocimientos económicos. Nos informa que de la *crítica* a la filosofía del derecho de Hegel aprendió que las condiciones jurídicas y las formas políticas no pueden comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que llaman "desarrollo general del espíritu humano", sino sólo a partir de las condiciones materiales de la "sociedad civil", las que a su vez sólo pueden comprenderse desde la economía política (Marx, 1996: 66-67). De estos estudios, luego extrajo como resultado que en la producción social de su existencia, los hombres entablan relaciones de producción independientes de su propia voluntad, relaciones que se corresponden con determinado estadio evolutivo de las fuerzas productivas materiales y que constituyen la "base" que determina (*bedingen*) la superestructura (*Überbau*) jurídica y política (Marx, 1996: 66). En resumen, comprendió que "no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el

contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia" (Marx, 1996: 66-67). La teoría de la Revolución que Marx parece tener en estos años es un tanto más determinista y mecánica que la que profesaba en sus años juveniles: la revolución social se produciría cuando las formas y relaciones de propiedad se vuelvan incompatibles con las fuerzas productivas; con la modificación de la "base", todo el edificio o superestructura (*Überbau*) jurídica y política se trastocaría. Sin embargo, esta Revolución no se producirá, dice Marx (1996: 67), hasta que la forma vieja haya desarrollado y agotado todas sus fuerzas productivas. En fin, Marx confiesa que todas estas conclusiones alcanzadas gradualmente le hicieron ver "la necesidad de reiniciarlo todo desde un comienzo"; y esta necesidad de un nuevo inicio teórico lo llevará a la redacción, inconclusa, de su obra más ambiciosa, *El capital*.

En resumen: desde su *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* de 1843 hasta la *Crítica de la Economía Política* de 1857, Marx ha transitado de la *crítica* de la filosofía del derecho a la *crítica* de la economía política. En realidad, ya en 1845, con *La Ideología alemana*, Marx había roto con su antigua conciencia filosófica, saldando cuentas también con la filosofía post-hegeliana de izquierda. Sin embargo, ese viraje no significó un abandono de la razón *crítica*, sino su profundización.

## 6. Foucault, la historia, la genealogía

A lo largo de este capítulo he intentado mostrar que a partir del siglo XVIII se inició una dialéctica entre Historia y Razón, es decir, entre lo *particular histórico* y lo *universal racional*, que parece ya irreversible. El tipo de reflexión *crítica* solo es posible dentro de ese juego de tensiones entre lo universal racional y lo contingente histórico. Sin embargo, la conciencia histórica de los siglos XVIII y XIX estaba tironeada por dos tesis no fácilmente compatibles: 1) todo *sentido* (idea, significado, doctrina, creencia, institución) *tiene su historia* (está determinado por su situación histórica); y 2) la *Historia* como totalidad *tiene un sentido* prefijado que determina su curso. La primera tesis tiende a disolver incluso toda *racionalidad* en lo contingente de un contexto histórico determinado. En cambio, la segunda tesis posula una suerte de *racionalidad* supra-histórica que impone sobre el curso de la historia, y por lo tanto, la subordina a una *razón metafísica*. La tensión entre ambas tesis podría mostrarse fácilmente en casi todos los pensadores de la Revolución francesa en adelante, desde Kant a Marx, desde Comte a Stuart Mill y desde Hegel a Bakunin.

Hoy en día, parte importante del pensamiento contemporáneo ha intentado llevar a cabo un pensamiento historicista radical, esto es, un tipo de investigación

histórica liberado de supuestos metafísicos. Esto significa afirmarse en la tesis historicista de que “todo sentido tiene su historia”, y en desuchar la tesis metafísica (y dogmática) de que “la historia tiene un sentido”. Es dentro de esta tendencia contemporánea que hay que comprender las investigaciones genealógicas de Michel Foucault. Sin embargo, en pos de ese proyecto genealógico, Foucault parece querer romper, desactivar o sustraerse también de todo ese juego dialéctico abierto por la Ilustración; ese juego dialéctico entre Historia y Razón, entre historiografía y filosofía, entre perspectiva particular y universalidad intersubjetiva que, según entiendo, es lo que hace posible cualquier pensamiento crítico (incluido el del propio Foucault).

El problema que deseo abordar en estas últimas páginas es el siguiente: liberar a la reflexión histórica de los supuestos metafísicos de la tesis de que “la historia tiene un sentido” implica necesariamente renunciar a toda noción de *racionalidad universalista*? Foucault parece asumir que sí. Yo pienso que no: es más, pienso que es imposible renunciar a ello en tanto se siga hablando o escribiendo *con sentido*. Pero para comprender lo que deseo decir, es necesario ir despacio y detenernos antes en lo que entiende Foucault por “genealogía”.

Foucault llama “genealogía” a un cierto tipo de investigación histórica abiertamente perspectivista y supuestamente liberada, no sólo de todo supuesto metafísico supra-histórico, sino también de toda *pretensión de universalidad discursiva*. En un texto titulado *Nietzsche, la genealogía, la historia*, este influyente pensador francés explica las notas principales de ese proyecto genealógico.

1. La genealogía pretende localizar la *singularidad* de cada acontecimiento, sin asumir ninguna finalidad predeterminada de la historia. Es decir, no acepta significaciones ideales meta-históricas o supra-históricas, e historiza hasta lo que parece no tener historia.
2. La genealogía no busca el “origen” de lo investigado, pues la idea de “origen” ya sugiere algo “por fuera de” o “anterior a” la historia, algo todavía no desplegado, pero potencial y puro anterior a lo accidental de su manifestación histórica. Buscar el “origen” equivaldría a buscar lo “esencial”, esto es, equivaldría a hacer metafísica o meta-historia; pero el genealogista muestra que no hay secreto esencial, origen puro ni meta-historia. Sólo hay el azar de cada *acontecimiento singular y contingente*. El genealogista no busca el “origen”, sino que muestra la “emergencia” y la “procedencia”, siempre contingentes, de los acontecimientos. No hay un “origen” primero, sino que *todo* tiene una “procedencia” y *siempre hay un antes*.
3. En realidad, la genealogía devalúa los supuestos “orígenes”, se ríe de ellos, los muestra como algo bajo, irrisorio, casual. Lo que la Historia metafísica

etc., la genealogía lo muestra como simple y singular acontecimiento procedente de un campo de fuerzas también singulares e históricas. La genealogía muestra que todas las "verdades" y todos los "sentidos" también tienen su historia. No están antes, por encima o después de la historia: son también acontecimientos singulares.

4. La genealogía aborda a la historia liberándola de supuestos metafísicos: la asume como puro devenir de acontecimientos, sin significado en sí misma: como dijimos, no es la historia la que tiene un significado, sino los significados los que tienen su historia.
5. La genealogía, o sea, la búsqueda de la *procedencia*, descentra, no funda, devalúa, "agita lo que se percibía como inmóvil", muestra la heterogeneidad de lo que parece estático, permanente, intocable y puro. "Atañe al cuerpo", "muestra al cuerpo totalmente impregnado de historia y arruinado por la historia". No consiste en buscar continuidades ni interrupciones, como si el destino trabajara secretamente para abrirse un camino trazado desde siempre, sino que muestra los diversos *sistemas de dominación* y sometimiento como campos de fuerzas en que los "sentidos" y las "verdades" entran en juego.
6. La genealogía no busca "responsabilidades". Para la genealogía, la historia no es un camino gradual hacia la emancipación y la igualdad (o cualquier otra meta), sino *emergencia* sucesiva de diversas formas de violencia que se cristalizan en distintas reglas; la historia va de dominación en dominación. El "interpretar" no es descubrir un significado "original", "verdadero", "ahistórico" de tales reglas y rituales de dominación, sino un "apropiarse" de ellos para "redirigirlos". La historia es así, para el genealogista, una sucesión de interpretaciones que el investigador ha de sacar a la luz en toda la singularidad de su "acontecimiento". El acontecimiento es una relación de fuerzas que se invierte, un poder que se confisca, una semántica que se reinterpreta. Para el genealogista, no hay mecánica (inmanencia) ni destino (teleología, trascendencia) en la historia; sólo el *azar de la lucha*.
7. Por esto mismo, la propia genealogía se reconoce a sí misma como "perspectivista". El genealogista, a diferencia del historiador profesional tradicional, no pretende esconderse bajo el manto de una supuesta e imposible universalidad; no se anula a sí mismo como intérprete neutral de la Verdad, sino que *asume la contingencia de su propia perspectiva*.

En fin, resume Foucault, la genealogía se opone punto por punto a toda metafísica de la historia, es decir, al dominio de la filosofía sobre la historia. Consciente o inconscientemente, esa subordinación de la historia a la filosofía

está presente en todos los historiadores profesionales tradicionales. Frente a la Historia como memoria, la genealogía opone una historia-paródica, burlesca, bufonesca. Frente a la Historia como tradición y continuidad, la genealogía opone una historia disociada, destructora de la identidad de un supuesto origen desenvelado; busca la pluralidad y las multiplicidades de donde venimos. Frente a la Historia como conocimiento, la genealogía opone una historia perspectivista que sacrifica al sujeto neutral de conocimiento y muestra que el saber es un querer. Es decir, la propuesta de una genealogía es en Foucault un intento de emancipar a la historia del yugo de la filosofía, de desentraclar la perspectiva particular que se oculta debajo de las pretensiones dominadoras de todo discurso con pretensión de universalidad (Foucault, 2004: 62-63).<sup>125</sup>

Foucault atribuye una mayor fuerza corrosiva a la historia que a la filosofía, en la que suele ver una suerte de domesticación recurrente del discurso histórico. Por eso dice en otro lugar que “la experiencia me ha enseñado que la historia de las diversas formas de racionalidad resulta a veces más efectiva para quebrantar nuestras certidumbres y nuestro dogmatismo que la crítica abstracta” (Foucault, 1991a: 137).

Naturalmente, esta genealogía foucaultiana también tiene sus ancestros genealógicos; y Foucault encuentra uno prácticamente olvidado en el discurso histórico de la nobleza de los siglos XVII y XVIII (tipo de discurso al que ya hemos aludido cuando analizamos el texto de Sieyès, en el parágrafo 2 de este capítulo).

En efecto, en su curso *Il faut défendre la société* (1975-76) en el Collège de France, Foucault afirmaba que la famosa frase de Clausewitz (“la guerra es la continuación de la política por otros medios”) es la inversión de una tesis anterior, difusa pero generalizada en los siglos XVII y XVIII, una tesis que afirmaba lo contrario: que la política es la continuación de la guerra por otros medios, y que por debajo de las instituciones, de la riqueza y del orden apacible subyace una guerra primitiva, silenciosa, continua; una guerra primitiva que no ha sido ni puede ser conjurada; que el orden político y el derecho deben ser descifrados a la luz de esa guerra primitiva entre razas o naciones. Este discurso histórico fue originariamente el de la nobleza, y se presentaba, dice Foucault,

125. Ya a fines del siglo XIX, remarcaba las premisas de las que debe partir un estudio genealógico: “que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *toto cœlo* separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a él, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enschorearse, y que, a su vez, todo *subyugar* y *enschorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el ‘sentido’ anterior y la ‘finalidad’ anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados” (Nietzsche, 2008: 99-100).

como un discurso siempre *en perspectiva, beligerante*, opuesto al discurso pretendidamente *imparcial, a-histórico, universalizante* de la filosofía: en ese tipo de discurso histórico *perspectivista y beligerante* no había sujeto imparcial; se estaba de un lado o del otro; se era descendiente de los franceses vencedores o se era descendiente de los galos-romanos conquistados.

Según Foucault, ese discurso histórico que sacaba a la luz una guerra de razas o naciones no conjurada emergió como una *contra-historia* que apuntaba a lo olvidado por la historia tradicional y lineal del Poder. Se trataba de un discurso que dislocaba, dualizándola, la unidad política: hay razas (naciones) enfrentadas, una dominante y otra sometida. En resumen: según Foucault, aquel discurso de la nobleza constituía una *contra-historia* porque: 1) la memoria no estaba allí al servicio de la reproducción de la gloria del Poder, sino del rescate de lo olvidado y de lo oculto: la conquista fundante; y 2) porque el poder no era visto allí como malo porque fuera injusto, sino simplemente porque pertenecía a “otros”. Y apunta Foucault que esa *contra-historia* funcionó como una *genealogía de grupos olvidados* (los franceses, los normandos, los galos, los sajones, los anglos). Aclara Foucault que no hay que creer que ese tipo de discurso pertenezca exclusivamente a los sojuzgados o a los dominadores; más bien, se trata de un “arma”, una “estrategia” muy versátil que pudo emplearse en direcciones políticas bastante disímiles.

Foucault reconoce el origen de este tipo de discurso en Inglaterra, pero se centra especialmente en las peculiaridades que presentó en Francia, cuyo iniciador habría sido Boulainvilliers. Según Foucault, con Boulainvilliers aparece un nuevo sujeto (sujeto-hablante y sujeto-tema)<sup>126</sup> de la historia: las naciones en lucha; de modo que ese relato es (además de un relato histórico que explica la procedencia de la nobleza francesa con la invasión francesa y que busca en esa invasión los principios del derecho público) un llamado a recuperar la memoria de la nobleza, su propia memoria y auto-conciencia como raza o nación conquistadora. Es decir, ese discurso histórico de Boulainvilliers (ese discurso proto-genealógico de Boulainvilliers) abría dos frentes de lucha a la vez: contra el absolutismo monárquico y contra las pretensiones de la plebe; al monarca le recuerda que sólo es uno más entre los descendientes de los conquistadores franceses; a la plebe le subraya que son descendientes de los antiguos galos-romanos vencidos; la nobleza tiene sobre la plebe un derecho derivado de la conquista. Por ello, convoca a la nobleza a recuperar su propio saber, la memoria de sí misma. Y este saber histórico está inserto en la misma lucha política: es al mismo tiempo una descripción de las luchas pasadas y un *arma* de las luchas presentes.

Remarquemos que, según Foucault, ese tipo de discurso histórico *dualista y beligerante* no debe entenderse como “ideología” exclusiva de una clase, sino

como “tática versátil”, “arma” de lucha, a la que podrán recurrir, con sutiles variaciones, todos los adversarios del campo político (el rey, la aristocracia, la burguesía) reacomodando las piezas según sus intereses y metas. Por ejemplo: con un esquema similar, pero “re-apropiado” por la historiografía burguesa, se presentará posteriormente a las viejas ciudades gallo-romanas como bastiones de la libertad que se rebelaron para reconquistar sus antiguos derechos confiscados por la nobleza heredera de los invasores frances.

Sin embargo, continúa Foucault, a partir de la Revolución, ese tipo de discurso histórico que hacía del conflicto entre naciones el fondo de la historia, comenzará a amortiguar, a apaciguar, a ser “colonizado por la filosofía”; la burguesía triunfante no podía enfrentar la idea de una guerra indefinida como principio de la política. Se produjo así, según Foucault, en el siglo XIX, una suerte de auto-dialectización del discurso histórico; y con ello, la guerra y la dominación pasaron a ser releídas como crisis y violencias episódicas y transitorias en el camino hacia un apaciguamiento o reconciliación final (es decir, apareció la idea de que la historia tiene un sentido supra-histórico pre-fijado). Esta dialectización del discurso histórico correspondería entonces a su *aburguesamiento*. Y también según Foucault, ese “aburguesamiento”, esa “colonización”, se manifiesta en la reelaboración del concepto de Nación que hizo la burguesía revolucionaria. Concretamente, en el famoso manifiesto revolucionario de Sieyès ya no hay lucha horizontal entre naciones, sino “una” Nación que busca articularse verticalmente como forma de existencia efectiva a través del Estado. De este modo, sentencia Foucault, el discurso histórico resultó *domesticado* por la razón filosófica, y volvió a ser un relato del poder sobre sí mismo, un “canto a Roma”, una narración del avance lineal y triunfante hacia un fin englobador y *universal*.

Foucault repite más de una vez esta idea: el discurso de la filosofía “colonizó” al discurso histórico; y esa *colonización* operó un “aburguesamiento” del discurso histórico, desactivando sus implicancias explosivas, revolucionarias, subversivas. A mí me parece que este esquema foucaultiano que pone al discurso histórico con “discurso colonizado” y al discurso filosófico como “discurso colonizador” es, cuanto menos, vago y confuso; y más aún cuando se sugiere abiertamente que la pregunta y búsqueda de lo *universal* constituye siempre un “canto a Roma”, es decir, una apología del Poder. Y es este aspecto precisamente el que vamos a revisar *críticamente* en el punto siguiente.

## 7. ¿Colonización de la historia por la filosofía?

“*¿Cuál es el elemento universal en el presente?*” Según Foucault, con esa pregunta –que casi sin variantes podemos hallar en Kant, Mendelssohn, Sieyès,

Paine, Hegel y Marx— se opera la “dialectización de la historia”, la “colonización” de la historia por la filosofía. Y es importante entender que cuando Foucault afirma que la “historia se dialectiza”, no está hablando, en el sentido en que lo hemos venido haciendo nosotros, de una dialéctica *entre* historia y filosofía, sino de una *subordinación* de la historia a la filosofía.

Esquemáticamente: según Foucault las teorías filosofantes y juridizantes de Maquiavelo y de Hobbes eran discursos elaborados desde y para el soberano, “cantos a Roma”. Y fue contra ese tipo de discursos homogenizantes que surgió el discurso histórico, dualista, perspectivista y beligerante de la nobleza del siglo XVII. Pero este discurso histórico a contramano del poder volvió a ser sometido por la razón filosofante en el curso de la Revolución francesa: fue allí, según Foucault, donde se habría operado la “dialectización” de la historia, o sea, su “colonización” por la filosofía y su puesta nuevamente al servicio del Estado.

Ahora bien, parece clara la familiaridad entre aquel discurso histórico de la nobleza anterior a la Revolución francesa (discurso perspectivista, dualista, beligerante y aún no “dialectizado”, según Foucault) y el discurso histórico-genealógico del propio Foucault: él mismo dice que aquel discurso histórico del siglo XVII, junto con los sofistas de la antigüedad griega, son ancestros de su propio proyecto genealógico perspectivista y sin pretensiones de universalidad. De modo que las investigaciones genealógicas del propio Foucault tendrían como propósito (según ya vimos en su ensayo *Nietzsche, la genealogía, la historia*) volver a “descolonizar” la historia respecto de la filosofía, esto es, liberarla de las pretensiones universalizantes de la Razón. Supuestamente, aquel discurso histórico aún no dialectizado del siglo XVII y XVIII, igual que la genealogía foucaultiana del siglo XX, hallarían su fuerza corrosiva y *crítica* en su prescindencia de la *universalidad* de la razón: ambos postulan una visión de la historia libre de la filosofía.

Es fácil ver que Foucault asimila sin mayores precisiones “filosofía”, “universalidad”, “dominación” y “Estado”; eso le permite incluir al discurso del totalitarismo moderno, nazi o estalinista, como variantes de una misma “colonización” de la historia por la filosofía. Pero aun así no se comprende por qué también incluye al anarquismo dentro de esa bolsa, siendo como es un discurso donde, en todo caso, el *universal* (racial o moral) nunca se halla, ni se puede hallar ni realizar, en ninguna forma de dominación o estatalidad. Foucault podría decir que ese *universal* que perseguían los anarquistas de los siglos XIX y XX es una utopía, pues según él la historia no es más que la sucesión de unas formas y prácticas de dominación a otras. No obstante, esa respuesta (bastante dogmática, por otra parte) dejaría intacta la cuestión principal que estamos tratando: que ese *universal libertario* bien podría asumirse como horizonte no

alcanzable propiamente, pero que sin embargo es la verdadera fuerza corrosiva y crítica que motoriza a la *historia*.

El punto que debemos considerar, entonces, es aquello que Foucault llama “colonización de la historia por la filosofía”, y con más razón por cuanto resultan evidentes las connotaciones negativas que conlleva aquí el término “colonización”. Obviamente, la figura de la “colonización” remite a una relación de señorío y servidumbre. Esta metáfora, aplicada a la relación entre dos tipos diferentes de “discursos”, claramente parece aludir a una relación de explotación y aprovechamiento del discurso histórico por parte del discurso filosófico. Sin embargo, con esto todavía no queda claro qué pueda significar esa idea de señorío y dominio de un tipo de discurso sobre el otro.

A lo largo de todo su curso de 1975-76, Foucault subraya que el “discurso colonizado” –o sea: el discurso histórico de la política como dominación y guerra no conjurada entre naciones– era un discurso perspectivista, sin pretensiones de objetividad, neutralidad ni universalidad. En cambio, el “discurso colonizador” –o sea: el discurso filosófico de la razón universalizadora y dialectizante– siempre es un discurso con pretensiones de objetividad, verdad, imparcialidad y atemporalidad. En otras palabras: aquel *discurso histórico* pretendía mostrar que por debajo del orden político se oculta una relación de dominación surgida de una guerra, nunca conjurada, entre naciones diferentes; y por el contrario, el *discurso de la filosofía* pretende mostrar que, entre todas las perspectivas y facciones en pugna en un determinado contexto histórico, una de ellas es más válida que las otras, y precisamente, lo es por ser más *universal, imparcial, racional*. De este modo, la expresión foucaultiana “el discurso de la historia fue colonizado por el discurso de la filosofía” debería significar lo siguiente: un discurso acerca de la *dominación* (el de la historia) fue *dominado* por un discurso de la *no dominación*, es más, por un discurso de la liberación o emancipación (el discurso de la filosofía). Ahora bien, queda claro que para Foucault esto, de ningún modo, equivale a decir que la guerra y la dominación desaparecieron efectivamente, sino que sólo quedaron ocultas, olvidadas o relegadas. En efecto, Foucault sugiere muy abiertamente que las *pretensiones de universalidad de la razón filosófica* juegan siempre a favor del principio estatalista de la soberanía –es un “canto a Roma”–, mientras que el discurso beligerante y binario de la historia constituía un llamado a la rebelión. En última instancia, la “colonización de la historia por la filosofía” sería la absorción y disolución de lo particular en lo universal, el ocultamiento de una perspectiva más tras el disfraz “universalizador” de la objetividad, la verdad y la justicia.

En síntesis y como ya lo habíamos adelantado, hay en el análisis de Foucault una serie de deslizamientos manifiestos –pero nada veraces, según me parece– que identifican “filosofía”, “pretensiones de universalidad”, “dominio” y

“jurado”<sup>127</sup> Y es precisamente este aspecto de su análisis lo que me propongo poner en tela de juicio.

Primero. Es cierto que el discurso filosófico ha reclamado siempre *pretensiones de validez universal*, es decir, más allá de la *perspectiva condicionada* por el emisor y su contexto situacional. ¿Pero es esto una característica peculiar y exclusiva del discurso filosófico, o más bien es una condición de posibilidad de toda práctica discursiva misma? El discurso histórico beligerante que Foucault rescata (así como su propio discurso genealógico) y que contrapone al discurso universalizante de la filosofía, ¿está realmente exento de toda pretensión de validez más allá de la perspectiva del combatiente? ¿Acaso no hay *pretensiones* de verdad cuando Boulainvilliers afirma, por ejemplo, que “los frances vencieron a los gallo-romanos” y que “los nobles son descendientes de los frances”? ¿No hay incluso pretensiones de justificación al sugerir que la conquista genera privilegios *legítimos* o que el sometimiento habilita *legítimamente* para la resistencia? No me importa aquí la verdad o falsedad de un hecho histórico ni la corrección o incorrección lógica de pretender derivar un *deber* o un *derecho* de un hecho; sólo me importan las *pretensiones* de verdad y de legitimidad que conllevan esas afirmaciones; y me interesan porque muestran que la práctica discursiva (toda práctica discursiva) apunta siempre más allá del contexto específico en que se la realiza, y que una perspectiva nunca se agota en mera perspectiva sin pretensiones algunas de universalidad. Si yo afirmo que “la pantalla de la lámpara que está sobre mi escritorio es verde”, es obvio que “para mí la pantalla de la lámpara de mi escritorio es verde”; pero la *pretensión* del primer enunciado no se refiere meramente a la veracidad de *mi* percepción sino al color real de la lámpara. En otras palabras: cuando afirmo que “la lámpara es verde”, estoy hablando de la lámpara; pero si traduzco esa oración como equivalente a “para mí la lámpara es verde”, estoy cometiendo una sutil falacia, pues antes estaba yo hablando de la lámpara, mientras que ahora estoy hablando de mí. Con los juicios de valor pasa lo mismo: si afirmo que “está mal maltratar a los niños”, es claro que no estoy sólo diciendo que “está mal para mí”, sino que estoy diciendo que “está mal que cualquiera maltrate a los niños”, aunque me resigne a aceptar que algunos lo hagan en base a otros juicios de valor que puedo estimar como buenos o malos argumentos frente a mi enunciado, y que, precisamente por eso, también *reclaman validez intersubjetiva*, es decir, *universalidad* (v. gr. que “no se debe interferir en otras culturas con pautas morales diferentes a las de mi cultura”). Incluso si yo afirmara que “nosotros los nobles descendemos de los frances vencedores y por ello debemos dominar juntos a la

127. Como ya dijimos, Foucault llega al punto de afirmar que aquella “colonización” o “dialectización” de la historia por la filosofía es cómplice de los totalitarismos de izquierda y derecha del siglo XX.

plebe descendiente de los galos-romanos", al lanzar tal enunciado estoy *reclamando* al menos la aceptación del mismo por otros interlocutores: los demás nobles, e incluso la plebe misma, para que reconozcan un hecho histórico y la legitimidad que derivo de ese hecho. Lo que quiero decir es que la vocación universalizante del discurso –esto es, su pretensión de ir más allá de la simple perspectiva del hablante y su contexto– no es un rasgo exclusivo del discurso filosófico, sino una propiedad inevitable del lenguaje, como se nota ya en la paradoja que conlleva la proposición "todo discurso es perspectivista": ¿es esto una perspectiva más o es un enunciado que reclama verdad *universal*? Es más: el discurso genealógico de Foucault ¿puede agotar su *pretensión de validez* en Foucault mismo? Si así fuera ¿para qué enunciarlo o para qué leerlo? Sin embargo posee sentido, y por ello mismo no es sólo una perspectiva que se agota en sí misma: *es una perspectiva que reclama ser aceptada por el lector como válida*, es decir, verdadera, veraz, racional, bella o justa; es una perspectiva que pretende ser aceptada, o al menos comprendida, por otras perspectivas, interlocutores y contextos.

Segundo. Comprendo el intento de Foucault por evitar lo que genéricamente denomina "platonismo anti-histórico"; pero admitir que la práctica lingüística constituye de hecho una refutación pragmática del perspectivismo radical, no es recaer en el "platonismo" de la metafísica autoritaria, ni mucho menos "colonizar" la historia por la filosofía. Podemos perfectamente asumir al mismo tiempo que todo discurso, por *validez universal* que reclame, se halla siempre condicionado situacional e históricamente, como también que todo discurso, por *perspectivista* que se declare, no puede evitar pretender "validez" (*universalidad*) si aspira a tener algún sentido en la práctica lingüística. Porque parece imposible concebir la idea de *perspectiva* sin suponer ya la idea de *intersubjetividad*; y lo mismo vale para los pares conceptuales de *facticidad* y *validez*, de *historia* y *razón* (o filosofía), de *particular* y *universal*, de *contexto* y *sentido*. Por lo que la expresión "la historia fue colonizada por la filosofía" resulta, no sólo anti-dialéctica, como quisiera Foucault, sino también anti-histórica.

Tercero. La respuesta al peligro de reducir la historia a filosofía (la tesis metafísica de que "la historia tiene un sentido prefijado") no puede consistir entonces en el intento de disolver la filosofía en historia. La fuerza perlocutiva del discurso se halla en la validez que se le reconozca, es decir, en su elemento *universalizante*, no en su elemento *perspectivista* condicionado y particular; es su *pretensión de universalidad* (junto a otros factores, claro está, para no caer en un idealismo ingenuo) lo que lo vuelve un factor importante de las transformaciones históricas. Si Foucault dice que fue el discurso de la historia y no el de la filosofía el que puso sobre el tapete la lucha subterránea como núcleo de la realidad política, nosotros podemos ahora complementarlo diciendo: si los discursos también son "armas" de lucha (cosa que Foucault aceptaría), la propia historia

parece mostrar que la filosofía es la mejor forjadora de ese tipo de armas. Es ese aspecto de vocación “universal” del discurso lo que ha determinado, consciente o inconscientemente, el éxito de unas “perspectivas” sobre otras, al menos en el terreno de las ideas. Como hemos visto, en los sucesos de la Revolución francesa fue precisamente ese elemento *universalizante* de la filosofía lo que marcó la diferencia con cualquier otro tipo de revuelta popular; fue la identificación entre “Tercer estado”, Nación y Razón, lo que brindó a una *perspectiva* determinada un “arma” discursiva eficaz para actuar, *vencer, convencer y convencerte*. El elemento *universal* del discurso revolucionario no neutralizó la lucha sino que la planteó sobre un terreno nuevo y le dio un nuevo sentido: no se trataba simplemente de los derechos de los franceses o de los gallo-romanos sino de los derechos de *todos los franceses*... Es más: se trataba de los derechos del Hombre. En efecto, si por un lado fue la nobleza y su discurso histórico *perspectivista* la que puso la dualidad y el conflicto en la base de la explicación política, por otro lado, fue el discurso *universalista* de la razón filosófica lo que hizo de la “perspectiva” burguesa un “arma” decisiva para el triunfo de la Revolución. Y si la burguesía del siglo XIX pudo luego tomar para sí misma, como dice Foucault, el discurso de la dualidad histórica, no hay que olvidar que esta burguesía ya no era la clase revolucionaria de 1789, sino el sector que ahora detentaba los privilegios del orden social post revolucionario; y sería ahora la *perspectiva* de otra clase la que debía forjar en la filosofía sus armas discursivas para apropiarse de un discurso *universalizante*, racional, que le permitiera impugnar la legitimidad de ese nuevo orden burgués: entonces también el socialismo revolucionario del siglo XIX tomó su fuerza histórica de aquel elemento universal, asociando ahora esos mismos derechos de la humanidad entera a la *perspectiva* del proletariado.

Cuarto. Por eso es engañoso sugerir, como hace Foucault, la asimilación sin más entre *universalidad* filosófica y dominación (o sea, entre la *razón en general* y *el Poder* en sus diversas formas: Estado, soberano, disciplina, biopoder). Si bien el discurso de la filosofía, de la *razón*, de la *universalidad*, ha servido a menudo para producir y justificar ideológicamente un *statu quo*, no ha servido menos para *criticarlo*, para modificarlo: vimos cómo Marx mismo invertía la dirección que Hegel daba a la filosofía. La filosofía –la buscadora de lo *universal*, la forjadora de buenas *armas discursivas*– no ha servido a los dominadores ni más ni mejor que la historia; pero estoy seguro de que sí ha servido más que ésta a los sometidos de todo tipo. Y es precisamente porque Foucault cree en la libertad humana que sus escritos genealógicos también pueden ser “armas” o “herramientas” políticas;<sup>128</sup> y, más allá del propio Foucault, pueden serlo tanto de dominadores como de dominados.

## 8. Comentario final

En una entrevista del 25 de octubre de 1982, Foucault nos explica cuáles son sus reservas respecto a cualquier filosofar que pretenda mirar al futuro, o para retomar la metáfora marxista, respecto al "gallo galo" que canta al amanecer de un nuevo día:

Durante un período más bien largo, la gente me pedía que les dijera lo que iba a suceder y que les diera un programa para el futuro. Sabemos muy bien que, incluso con las mejores intenciones, estos programas se convierten en una herramienta, en un instrumento de opresión. Rousseau, un enamorado de la libertad, fue utilizado durante la Revolución francesa para construir un modelo social de opresión. A Marx le hubiera horrorizado el estalinismo y el leninismo. Mi papel –y ésta es una palabra demasiado enfática– consiste en enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido construidos durante cierto momento de la historia, y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida. Cambiar algo en el espíritu de la gente, ése es el papel del intelectual (Foucault, 1991b: 142-143).

En este interesante párrafo se advierte el temor de Foucault a los "programas" filosóficos, porque, incluso aquellos que se presentaron como "críticos" de un cierto *statu quo*, terminaron al servicio de nuevas formas de opresión: la misma *razón universalizadora y crítica* termina siempre siendo un "instrumento" de dominación cuando se plasma en un modelo social concreto como el Terror jacobino o el estalinismo. Es por esta *razón* que él prefiere no cantar a ningún amanecer sino mostrar la *contingencia histórica* de toda forma social y de todo discurso *universalizador*. Foucault no quiere *responsabilizarse* de ser el autor de ninguno de esos paradójicos y desilusionantes "programas" emancipadores que terminan luego volviéndose opresores.

Pero al margen de las reservas de Foucault, él no puede inmunizarse ante el eventual empleo de sus escritos como "herramientas" de la opresión. Ningún discurso puede hacerlo; ni siquiera el silencio (en verdad, mucho menos el silencio). Parece haber en la teoría del poder de Foucault una suerte de eterno retorno nietzscheano o de evocación del mito de Sísifo: todo cambio histórico no puede ser más que el tránsito de ciertas prácticas de dominación a otras prácticas de dominación. Pero si no admitimos al menos que ciertas formas de dominación pueden ser peores que otras, no habría ningún sentido en ensayar la *crítica* de ciertas formas históricas de dominación, pues serían todas equivalentes.

Sin embargo, si todas las “verdades” o “evidencias”, por tales que se consideren, son simples “contingencias históricas” que por lo tanto pueden ser “criticadas” y “destruidas”, advirtamos que esa *crítica* de lo *histórico-contingente* sólo es posible porque suponemos necesariamente una idea de “no contingencia”, o sea, de *validez universal*, al menos como *pretensión* de todo acto lingüístico o como idea regulativa de todo intercambio discursivo. En otras palabras: el *discurso* genealógico, por más perspectivista que se reconozca, no puede renunciar a alguna *pretensión mínima de validez intersubjetiva* (veritativa, moral, o la que fuere). Se trata al menos de una *universalidad negativa*, en la que lo *universal* nunca se plasma en ninguna forma social concreta, un *universal* que siempre se desplaza hacia delante y que no puede identificarse con ninguna forma de dominación histórica. Y esta tesis, que sostengamos, no equivale para nada a la tesis metafísica de que “la historia tiene un *sentido* prefijado” (tesis, que al igual que Foucault, rechazamos): se puede liberar al discurso histórico, transformándolo en “genealogía”, sin caer en la tesis absurda de negar *universalmente las pretensiones universales de validez* de cualquier discurso.

Y la búsqueda recurrente de ese *universal* (o lo que sería igual: la *crítica universal* y recurrente a toda forma de dominación, siempre *contingente*), es posible, precisamente, por la dialéctica entre historia y filosofía, entre facticidad y validez, entre *contingencia* y *universalidad*, que abrió la Ilustración del siglo XVIII. Y de esa misma *dialéctica entre historia y razón* es que extraen su fuerte *sentido crítico y corrosivo* los textos de un pensador tan interesante como Foucault.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2002): *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Madrid, Editora Nacional.
- Alberdi, J. B. (1980): *Bases*, Buenos Aires, Plus Ultra.
- (1984): *Fragmentos preliminares al estudio del derecho*, Buenos Aires, Biblos.
- Apel, K. O. (1991): *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós.
- Aristóteles (1982): *Política*, Madrid, Gredos, 1982.
- Ayala, F. (1943): "Introducción", en E. Sieyès, *¿Qué es el tercer estado?*, Buenos Aires, Americalee.
- Bakunin, M. (1977): *Federalismo, socialismo y antiteologismo y Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*, Madrid, Júcar.
- (2000): *Dios y el Estado*, Buenos Aires, Altamira.
- Benjamin, W. (2007): "Para una crítica de la violencia", en *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Terramar.
- Benn, S. L. y Peters, R. S. (1984): *Los principios sociales y el Estado democrático*, Buenos Aires, Eudeba.
- Blackstone, W. (1915): *Commentaries on the Laws of England*, San Francisco, Edited by Carey Jones.
- Blumenberg, H. (2008): *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-textos.
- Bobbio, N. (1999): *El futuro de la democracia*, México, FCE.
- (1987): *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1993): *El positivismo jurídico*, Madrid, Debate.
- Boeri, M. y Tursi, A. (1992): *Teorías y proyectos políticos I. De Grecia al Medioevo*, Buenos Aires, Docencia.
- Botana, N. (1985): *El orden conservador*, Buenos Aires, Hyspamérica.
- Carrió, G. (1973): *Sobre los límites del lenguaje normativo*, Buenos Aires, Astrea.
- Constat, B. (1943): *Principios de política*, Buenos Aires, Americalee.
- (1988): *Del espíritu de conquista*, Madrid, Tecnos.
- Cortina, A. (1997): *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos.

- Dahl, R. (1971): *Polyarchy. Participation and Opposition*, New Haven and London, Yale University.
- (1989): *Un prefacio a la teoría democrática*, Buenos Aires, GJT.
- D'Auria, A. (2005): "Política y derecho en N. Luhmann y J. Habermas", en D'Auria, A. y Venier, C. (coords.): *Derecho y Política*, Buenos Aires, La Ley.
- Descartes, R. (1981): *Las pasiones del alma*, Buenos Aires, Orbis-Hispamérica.
- Donoso Cortés, J. (2007): *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Easton, D. (1982): *Esquema para el análisis político*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Eggers Lan, C. (1987): "Introducción", en Hipócrates, *De la medicina antigua*, México, UNAM.
- Engels, F. (1972): *Anti-Dühring*, Buenos Aires, Claridad.
- Feuerbach, L. (2008): *La esencia del Cristianismo*, Buenos Aires, Claridad.
- Foucault, M. (1991a): "Omnès et singulatim: hacia una crítica de la 'razón política'", en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós.
- (1991b): "Verdad, individuo y poder", en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, pp.141-150.
- (2000): *Defender la sociedad*, México, FCE.
- (2006): *Seguridad, Territorio y Población*, Buenos Aires, FCE.
- (2004): *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos.
- Gargarella, R. (1997): *Crisis de la representación política*, México, Fontamara.
- Godwin, W. (1971 [1793]): *Enquiry Concerning Political Justice*, Oxford, Clarendon Press.
- Guerin, D. (1970): *Anarchism*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Habermas, J. (1997): *Ensayos políticos*, Barcelona, Península.
- (1998 [1992]): *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- (1999): *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus.
- Hegel, G. W. F. (1987): *Fundamentos de la Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Siglo Veinte.
- (1999): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa.
- Heller, H. (1985 [1934]): *Teoría del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hipócrates (2007): *Tratados*, Madrid, Gredos.
- Hobbes, T. (1985), *Leviathan*, Londres, Penguin Classics.
- Hornblower, S. (1995): "Creación y desarrollo de las instituciones democráticas en la antigua Grecia", en J. Dunn (dir.), *Democracia. El viaje inacabado (508 a. C.- 1993 d. C.)*, Barcelona, Tusquets.
- Jüger, W. (1985): *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Jellinek, G. (2000 [1911]): *Teoría General del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Kant, I. (1994): "Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor", en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos*, Madrid, Tecnos.
- (2007): "Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?", en J. Erhard et al., *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos.
- Kelsen, H. (1988 [1944]): *Teoría General del Estado y del Derecho*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1995): *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, Madrid, Tecnos.
- (2003): "Dios y Estado", en O. Correas (comp.), *El otro Kelsen*, México, Coyoacán.
- Kriele, M. (1980): *Introducción a la teoría del Estado*, Buenos Aires, Depalma.
- Kropotkin, P. (1923): *El Estado. Su rol histórico*, Buenos Aires, La Protesta.
- (1923b): *El Estado moderno*, Buenos Aires, La Protesta.
- (1982): "La ciencia moderna y el anarquismo", en I. L. Horowitz (comp.), *Los anarquistas*, tomo I, Madrid, Alianza.
- (2001): *Palabras de un rebelde*, Barcelona, Edhsa.
- (2005): *Memorias de un revolucionario*, Oviedo, KRK Ediciones.
- (s/f): *Campos, fábrica y talleres*, Barcelona, Editorial Bauza.
- La Boétie, E. (2006): *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, La Araucaria.
- La Mettrie, J. (1962): *El hombre máquina*, Buenos Aires, Eudeba.
- Laski, H. (1981): *Introducción a la política*, Buenos Aires, Leviatán.
- Leval, G. (1935): *Conceptos económicos en el socialismo libertario*, Buenos Aires, Imán.
- Linz, J. J. y Stepan, A. (1987): *The Breakdown of Democratic Regimes. Latin America*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1987.
- Lijphart, A. (1989): *La democracia en las sociedades plurales. Una investigación comparativa*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano.
- Locke, J. (1990): *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Alianza.
- Macintyre, A. (1982): *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós.
- Madison, A.; Hamilton, J.; Jay, J. (2004): *The Federalist. A Commentary on the Constitution of the U.S.A.*, New York, Barnes and Noble.
- Malatesta, E. (2000): "El anarquismo comunista", en *Anarquismo y anarquía*, Buenos Aires, Tupac Ediciones.
- Malato, C. (s/f): *Filosofía del anarquismo*, Valencia, Sempere.
- Mannheim, K. (1958): *Ideología y utopía. (Introducción a la sociología del conocimiento)*, Madrid, Aguilar.
- Maquiavelo, N. (1983): *El Príncipe*, Madrid, Sarpe, 1983.
- (2004): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada.
- Marx, K. (1996): "Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*

- ca", en *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*, México, Siglo XXI.
- (2004): *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Marx, K. y Engels, F. (1985): *Manifiesto del Partido Comunista*, Buenos Aires, Anteo.
- Mendelssohn, M. (2007): "Acerca de la pregunta ¿a qué se llama ilustrar?", en J. Erhard *et al.*, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos.
- Mill, J. S. (1994): *Del gobierno representativo*, Madrid, Tecnos.
- Montesquieu, Ch. (1982): *El espíritu de las leyes*, Buenos Aires, Orbis.
- Nietzsche, F. (2008): *La genealogía de la moral*, "Segundo Tratado", Madrid, Alianza.
- Nino, C. (1997): *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa.
- Norio, T. S. (2005): "Introducción", en P. Kropotkin, *Memorias de un revolucionario*, Oviedo, KRK Ediciones.
- Paine, T. (2008): *Derechos del hombre*, Madrid, Alianza.
- Polibio (2007): *Historias*, Madrid, Gredos.
- Popper, K. (1985): *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Orbis-Hispámerica.
- Proudhon, P. J. (1858): *De la justice dans la révolution et dans l'eglise*, Paris, Garnier frères.
- (1945): *Sistema de las contradicciones económicas. Filosofía de la miseria*, Buenos Aires, Americalee.
- (1947): *Confesiones de un revolucionario*, Buenos Aires, Americalee.
- (1974): *La capacidad política de la clase obrera*, Buenos Aires, Proyección.
- (1983): *¿Qué es la propiedad?*, Buenos Aires, Orbis-Hyspamérica.
- (1985): *El principio federativo*, Madrid, Sarpe.
- Rousseau, J. J. (1984a): *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Orbis-Hyspamérica.
- (1984b): *Ensayo sobre las lenguas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1984c): *El contrato social*, Buenos Aires, Orbis-Hyspamerica.
- (1994): *Carta a D'Alembert*, Madrid, Tecnos.
- Ruthers, B. (2004): *Carl Schmitt en el Tercer Reich*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia.
- Schmitt, C. (1983): *La defensa de la Constitución*, Madrid, Tecnos.
- (1985): *Teología política*, Buenos Aires, Struhart & Cía.
- (1991): *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
- (1992): *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza.
- (2005): *El nomos de la Tierra*, Buenos Aires, Struhart & Cía.
- Schumpeter, J. A. (1996): *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Barcelona, Folio.

- Spinoza, B. (1983): *Ética*, Buenos Aires, Orbis-Hispamérica.
- (1990): *Tratado político*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Sieyès, E. (1943): *¿Qué es el tercer estado?*, Buenos Aires, Americalee.
- Talmon, J. L. (1952): *The origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Secker & Warburg.
- Tocqueville, A. de (1968): *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard.
- Talmon, J. L. (1952): *The origins of Totalitarian Democracy*, London, Secker and Warburg.
- Wolin, S. (1974): *Política y perspectiva*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Zaffaroni, E. (2005): *Tratado de Derecho Penal. Parte General*, tomo II, Buenos Aires, Ediar.
- Zöllner, J. (2007): "Es aconsejable, en lo sucesivo, dejar de sancionar por la religión el vínculo matrimonial", en Erhard et al.: *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos.

## ACERCA DEL AUTOR

Aníbal Américo D'Auria es Licenciado en Filosofía, Abogado, Doctor en Derecho Político y Procurador (UBA). Publicó los siguientes libros: *Contra los jueces. El discurso anarquista en sede judicial*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2009; *Rousseau: su crítica social y su propuesta política (Una lectura actual y libertaria)*, Buenos Aires, La Ley, 2007; *Ánalysis político: poder, derecho y democracia*, Buenos Aires, La Ley, 2004; *El pensamiento político. Mirada retrospectiva, proyección y digresiones*, Buenos Aires, Depalma, 1999; *Democracia y cooperativismo*, Buenos Aires, Ediciones del Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 1997; *El clientelismo, los punteros y el éxito. Brevísimo manual de política criolla*, Buenos Aires, Ediciones Iniciales Efegepé, 1994.

Es Investigador Permanente del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, “Instituto Ambrosio L. Gioja”. Dictó numerosos cursos de postgrado y doctorado en la Facultad de Derecho de la UBA y algunos en otras universidades extranjeras. Asimismo, escribió numerosos trabajos sobre temas filosóficos, políticos o históricos. Integró tribunales de evaluación de tesis doctorales en la Facultad de Derecho de la UBA y de tesis de maestría en otras universidades. Participó en calidad de “juez experto” en la evaluación de proyectos de investigación en la disciplina de Derecho en el marco del Programa de Incentivos para la Universidad Nacional de La Plata.

Este libro fue impreso  
en los talleres de *Multigraphic*,  
Av. Belgrano 520, Ciudad de Buenos Aires,  
Argentina, en marzo de 2015.  
Tirada 500 ejemplares.