

la historia, es decir, de la interiorización del tiempo judeo-cristiano como un tiempo dramático o referenciado, teleológico, epifánico y teofánico, de tal forma que la filosofía hegeliana es el punto culminante de la racionalización de la religión y de la sacralización de la razón.

A estas posiciones interiores a la religión cabe contraponer la de los libertinos de los siglos XVI y XVII y la de los *philosophes* de la Ilustración, con los cuales el desencanto del mundo se realiza desde el exterior de la religión, es decir, por la idea de que las religiones (sobre todo las reveladas) son ignorancia, atraso, obstáculos a la civilización y han sido instituidas con una única finalidad, cual es la dominación política por medio del engaño y del embuste. En esta perspectiva, la razón o la filosofía no salvan a la religión, sino que la destruyen o, en el caso de los defensores de la tolerancia, la excluyen del espacio público y la transfieren al interior de la conciencia en calidad de elección o preferencia subjetiva, es decir, de opinión que, en tanto opinión, debe ser tolerada, siempre que no interfiera en el espacio público, en el cual su presencia es causa de fanatismos, sectarismos y sedición, o en otras palabras, barbarie.

La posición de Spinoza se distingue de todas éstas. Es verdad que, como Abelardo y Ockham, juzga que fe y razón están separadas y que por lo tanto teología y filosofía son enteramente diferentes. Es verdad que, como Kant más tarde, aleja la religión y la teología del campo especulativo y coloca a ambas en el campo práctico. Es verdad también que, como los Ilustrados más tarde, considera a la fe o la religión una opinión del fuero íntimo que debe ser tolerada siempre que no interfiera en el espacio público provocando violencia y terror. Y es verdad que, como los libertinos, establece un vínculo necesario entre teología y dominación política por engaño y embuste. Sin embargo, estas semejanzas esconden diferencias profundas. Ockham separa dos esferas de saber; Spinoza demuestra que la separación entre filosofía y teología no es una separación entre dos tipos de saber, pues la teología no es un saber, y sí un no-saber. Kant retira la religión y la teología del campo especulativo, pero les da funciones prácticas en el campo de la salvación y la esperanza. Spinoza retira la religión y la teología del campo especulativo, admite que cualquier religión (revelada o no) es la búsqueda imaginaria de salvación, y afirma que la función práctica de la teología no es la de la religión, pues ésta busca imaginariamente la salvación, mientras aquella pretende alcanzar la servidumbre humana. A diferencia de los libertinos y los Ilustrados, no concibe a la religión como una forma arcaica o primitiva del espíritu humano, sino como la relación necesaria de la imaginación humana con la contingencia y con el miedo que esta genera. Y por fin, a diferencia de los libertinos y los ilustrados, que alejan la religión y la teología en tanto son formas de engaño y embuste, Spinoza busca la génesis de ambos y la manera como constituyen los cimientos o los fundamentos de un determinado tipo de poder, el poder teológico-político. Sin destruir estos cimientos y fundamentos, cualquier crítica de la religión y la teología corre el riesgo de mantenerlas sin que se note que se lo hace porque sus fundamentos no fueron destruidos.

Para comprender el surgimiento de la religión y del poder teológico-político, es necesario remontar a su causa primera: la superstición.

“Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestra sumamente propensos a creer cualquier cosa.(...) (según ellos) aún más, Dios se opone a los sabios y ha grabado sus secretos, no en la mente, sino en las entrañas de los animales; y son los necios, los locos y las aves que, por inspiración e instinto divino, los predicen. Tanto hace desvariar el temor de los hombres. La causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición es, pues, el miedo. (...) los hombres sólo sucumben a la superstición, mientras tienen miedo (...), finalmente, que los adivinos sólo infunden el máximo respeto a la plebe y el máximo temor a los reyes en los momentos más críticos para un Estado” (Spinoza 1925: 5; 1986: 61).

El miedo es la causa que origina y alimenta la superstición y los hombres sólo se dejan dominar por la superstición cuando tienen miedo. ¿Pero de dónde viene el propio miedo?

Si los hombres pudieran tener el dominio de todas las circunstancias de su vida, dice Spinoza, no se sentirían a merced de los caprichos de la fortuna, es decir, del acaso o de la suerte. ¿Qué es el acaso? El orden común de la naturaleza tejido con los encuentros fortuitos entre las cosas, los hombres y los acontecimientos. Los hombres se sienten a merced de la fortuna porque toman este orden común, imaginario, como si fuera el orden necesario de la realidad. ¿De dónde viene el orden común? De la forma en que interpretan la realidad conforme a sus pasiones, pues éstas son la forma originaria, natural y necesaria de su relación con el mundo. El deseo, demuestra Spinoza en la *Ética*, es la esencia propia de los seres humanos. Las pasiones y los deseos son las marcas de nuestra finitud, de nuestras carencias y de nuestra dependencia de lo que nos es exterior y huye a nuestro poder.

Por esto mismo, la apertura del *Tratado Teológico-Político* propone una hipótesis —si los hombres tuvieran poder y control sobre todas las circunstancias de sus vidas— que será negada y de cuya negación vemos emerger la superstición.

Como no poseen el dominio de las circunstancias de sus vidas y son movidos por el deseo de bienes que no parecen depender de ellos mismos, los humanos son habitados naturalmente por dos pasiones, el miedo y la esperanza. Tienen miedo de qué males les ocurran y de qué bienes no les ocurran, así como tienen esperanza de que bienes les ocurran y de que males no les ocurran. Visto que estos bienes y males, que no parecen depender de ellos mismos, les parecen depender enteramente de la fortu-

na o del acaso, y como reconocen que tales cosas son efímeras, su miedo y su esperanza jamás terminan, pues así como cosas buenas les vinieron sin que supieran cómo ni por qué, también pueden desaparecer sin que sepan las razones de esa desaparición; y así como cosas malas les vinieron sin que supieran cómo ni por qué, también pueden desaparecer sin que sepan los motivos de su desaparición.

La génesis de la superstición se encuentra, por lo tanto, en la experiencia de la contingencia. La relación imponderable con un tiempo cuyo curso es ignorado, en el cual el presente parece venir como continuidad del pasado y nada en él parece anunciar el futuro, genera simultáneamente la percepción de lo efímero y del tiempo discontinuo, la incertidumbre y la imprevisibilidad. Deseosos e inseguros, los hombres experimentan miedo y esperanza. De su miedo nace la superstición. En efecto, la incertidumbre y la inseguridad generan la búsqueda de señales que permitan prever la llegada de bienes y males. Esa búsqueda los lleva a creer en signos. Esa credulidad lleva a la búsqueda de sistemas de signos indicativos, es decir, de presagios, y la búsqueda de presagios a la creencia en poderes sobrenaturales que inexplicablemente envían bienes y males a los hombres. De esa creencia en poderes trascendentes misteriosos nacerá la religión.

Así, por miedo de males y de la pérdida de bienes, y por esperanza de bienes y de su conservación, vale decir, por el sentimiento de la contingencia del mundo y de la impotencia humana para dominar las circunstancias de sus vidas, los hombres se vuelven supersticiosos, alimentan la superstición por medio de la credulidad y crean la religión como creencia en poderes trascendentes del mundo, que los gobiernan según decretos humanamente incomprensibles. Porque ignoran las causas reales de los acontecimientos y de las cosas, porque ignoran el orden y conexión necesarias de todas las cosas y las causas reales de sus sentimientos y de sus acciones, imaginan que todo depende de alguna voluntad omnipotente que crea y gobierna todas las cosas según designios inalcanzables para la razón humana. Por eso abdican de la razón como capacidad para el conocimiento de la realidad y esperan de la religión no sólo esa explicación, sino también que aleje el miedo y aumente la esperanza.

Pero Spinoza prosigue: si el miedo es la causa de la superstición, tres conclusiones se imponen. La primera es que todos los hombres están naturalmente sujetos a ella, y no, como afirman los teólogos, porque tendrán una idea confusa de la divinidad, pues, al contrario, la superstición no es efecto y sí causa de la ignorancia respecto de la deidad. La segunda es que ella debe ser extremadamente variable e inconstante, ya que varían las circunstancias en que se tiene miedo y esperanza, varían las reacciones de cada individuo a las mismas circunstancias, y varían los contenidos de lo que es temido y esperado. La tercera es que sólo puede ser mantenida o permanecer por más tiempo si una pasión más fuerte la hace subsistir, como el odio, la cólera y el fraude. Con facilidad los hombres caen en todo tipo de superstición. Difícilmente persisten durante mucho tiempo en una sola y en la misma. Pues bien, dice Spinoza, no hay medio más eficaz para dominar a los hombres que mantenerlos en

el miedo y la esperanza, pero tampoco hay medio más eficaz para que sean sediciosos e inconstantes que el cambio de las causas del miedo y la esperanza. Por consiguiente, los que tienen la ambición de dominar a los hombres necesitan estabilizar estas causas, las formas y los contenidos del miedo y de la esperanza. Esta estabilización se hace por medio de la religión:

“Nada extraño, pues, que, bajo pretexto de religión, la masa sea fácilmente inducida, ora a adorar a sus reyes como dioses, ora a execrarlos y a detestarlos como peste universal del género humano. A fin de evitar, pues, este mal, se ha puesto sumo esmero en adornar la religión, verdadera o falsa, mediante un pomposo ceremonial que le diera prestigio en todo momento y le asegurara siempre la máxima veneración de parte de todos” (Spinoza, 1925: 5; 1986: 61).

Oficiantes de los cultos, señores de la moralidad de los creyentes y de los gobernantes, intérpretes autorizados de las revelaciones divinas, los sacerdotes buscan fijar las formas fugaces y los contenidos inciertos de las imágenes de bienes y males y de las pasiones de miedo y esperanza. Esa fijación de formas y contenidos será tanto más eficaz cuanto más los creyentes creen que su fuente es la voluntad del propio Dios revelada a algunos hombres bajo la forma de decretos, mandamientos y leyes. En otras palabras, la eficacia en el control de la superstición aumenta si los contenidos de miedo y esperanza surgen como revelaciones de la voluntad y del poder de una divinidad trascendente. Esto significa que las religiones reveladas son más potentes y más estabilizadoras que las otras. La potencia religiosa se vuelve más fuerte si los diferentes poderes que gobiernan el mundo son unificados en un único poder omnipotente —el monoteísmo es una religión más potente que el politeísmo. La fuerza de la religión aumenta si los creyentes están convencidos de que el único dios verdadero es el suyo y que él los eligió para enviar sus voluntades. En otras palabras, una religión monoteísta es más potente cuando sus fieles se consideran elegidos por el dios verdadero, que les promete bienes terrestres, venganza contra sus enemigos y salvación en otra vida, que será eterna. Y finalmente, la fuerza de esa religión es aún mayor si sus creyentes creen que el dios se revela, es decir, habla a los fieles, diciéndoles cual es su voluntad. La religión monoteísta de la elección de un pueblo y del dios revelado es la más potente de todas.

Ahora bien, la voluntad divina revelada tendrá un poder mucho más fuerte si la revelación no es algo habitual y al alcance de todos, sino algo misterioso dirigido a algunos elegidos — los profetas. Así, el núcleo de la religión monoteísta revelada es la profecía, pues de ella provienen la unidad y la estabilidad que fijan de una vez y para siempre los contenidos del miedo y la esperanza. Esa fijación asume la forma de mandamientos o leyes divinas, que determinan tanto la liturgia, es decir, las ceremonias y los cultos, como las costumbres, hábitos, formas de vida y de conducta de los fieles. En una palabra, la revelación determina las formas de las relaciones de los hombres con la divinidad y de los hombres entre sí. Por otro lado, la profecía es también la revelación de la voluntad divina en relación al gobierno de los hombres: la di-

vinidad decreta las leyes de la vida social política y determina quién debe ser el gobernante, escogido por la propia divinidad. En una palabra, las religiones monoteístas reveladas o proféticas fundan políticas teocráticas, en las cuales el gobernante gobierna por voluntad del dios. Es esto lo que en el judaísmo y en el cristianismo aparece en el texto de un libro sagrado, los *Proverbios*, en el que se lee: ‘todo poder viene de lo Alto/Por mí reinan los reyes y gobiernan los príncipes’. Es esto también lo que aparece en el cristianismo como el llamado ‘principio petrino de las Llaves’, o lo que se lee en el Evangelio de Mateo: “Tu eres piedra y sobre esta piedra edificaré mi iglesia. Y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las Llaves del Reino. Lo que unas en la tierra será unido en el cielo; lo que separes en la tierra será separado en el cielo”.

Sin embargo, aunque las profecías estén consignadas en escritos sagrados inviolables —las religiones monoteístas reveladas son las tres religiones del Libro, judaísmo, cristianismo e islamismo—, el hecho de que estos escritos sean la fuente del poder teocrático los transforma en objeto permanente de disputa y guerra. Esta disputa y esta guerra se realizan en torno a la interpretación del texto sagrado, tanto en torno de quién tiene el derecho de interpretarlo, como del propio contenido interpretado. Es en la disputa y guerra de las interpretaciones que surge la figura del teólogo. Esto significa que la teología no es un saber teórico o especulativo sobre la esencia de Dios, del mundo y del hombre, y sí un poder para interpretar el poder del Dios consignado en los textos.

La teología es definida por la tradición judaica y cristiana como ciencia supranatural o sobrenatural, pues su fuente es la revelación divina consignada en las Sagradas Escrituras.

Ahora bien, Spinoza considera que la filosofía es el conocimiento de la esencia y de la potencia de Dios, es decir, el conocimiento racional de la idea del ser absolutamente infinito y de su acción necesaria. En contrapartida, considera que la Biblia no ofrece (ni es su finalidad hacerlo) un conocimiento racional especulativo de la esencia y la potencia de lo absoluto, sino un conjunto muy simple de preceptos para la vida religiosa y moral, que pueden ser reducidos a dos: amar a Dios, y amar al prójimo (los preceptos de la justicia y la caridad). No hay en la Biblia conocimientos especulativos o filosóficos porque, afirma Spinoza, una revelación es un conocimiento por medio de imágenes y signos con los que nuestra imaginación crea una imagen de la divinidad con la cual pueda relacionarse por la fe. He ahí por qué no hay que buscar en las Sagradas Escrituras especulaciones filosóficas, misterios filosóficos, exposiciones racionales sobre la esencia y la potencia de Dios. No están allí: el Antiguo Testamento es el documento histórico de un pueblo determinado y de su Estado, hoy desaparecido, la teocracia hebraica; el Nuevo Testamento es el relato histórico de la venida de un salvador, de su vida, de sus actos, de su muerte y de sus promesas a quien lo siga.

Dado que los escritos sagrados de las religiones no se dirigen al intelecto y al conocimiento conceptual de lo absoluto, no hay en ellos fundamentos teóricos para la aparición de la teología, entendida como interpretación racional o especulativa de revelaciones divinas. He ahí por qué, aparentando dar fundamentos racionales a las imágenes con las que los creyentes conciben a la divinidad y a las relaciones de la misma con ellos, el teólogo invoca la razón para ‘después de garantizar por razones ciertas’ su interpretación de lo que fue revelado. Encuentra ‘razones para volver incierta’ a la razón, combatiéndola y condenándola. Los teólogos, explica Spinoza, se preocuparon por descubrir cómo quitar de los Libros Sagrados sus propias ficciones y arbitrariedades, y por eso ‘nada hacen con menos escrúpulo y mayor temeridad que la interpretación de las Escrituras’. No sólo eso. Si en esa tarea algo nos aflige, “no es el temor de atribuir al Espíritu Santo algún error, ni a alejarse del camino de la salvación, sino que otros los convenzan de su error y a que su propia autoridad quede por los suelos, y sean despreciados por los demás. Porque, si los hombres dijieran con sinceridad lo que confiesan de palabra sobre la Escritura, tendrían una forma de vida completamente distinta: no estarían agitadas sus mentes por tantas discordias, ni se debatirían con tantos odios, ni serían arrastrados por un deseo tan ciego y temerario a interpretar la Escritura y a excogitar novedades en la religión” (Spinoza, 1925: 115; 1986: 192).

Recurriendo a la razón o luz natural cuando ésta le hace falta para imponer lo que interpreta y expulsando a la razón cuando la misma le muestra la falsedad de su interpretación, o cuando ya obtuvo la aceptación de su punto de vista, la actitud teológica de cara a la razón delinea el lugar propio de la teología: ésta es un sistema de imágenes con pretensión de concepto cuyo objetivo es el de obtener por un lado el reconocimiento de la autoridad del teólogo (y no de la verdad intrínseca de su interpretación), y por otro la sumisión de aquellos que lo escuchan, tanto mayor si se logra por consentimiento interior. El teólogo apunta a la obtención del deseo de obedecer y de servir. De esa manera se hace clara la diferencia entre filosofía y teología. La filosofía es saber. La teología, no-saber, una práctica de origen religioso destinada a crear y conservar autoridades por medio del incentivo al deseo de obediencia. Toda teología es teología política.

Inútil para la fe –pues ésta se reduce a contenidos muy simples y a pocos preceptos de justicia y caridad, peligrosa para la razón libre –que opera según su necesidad interna autónoma, dañosa para la política –que trabaja los conflictos sociales con vistas a la paz, a la seguridad y a la libertad de los ciudadanos, la teología no sólo es diferente de la filosofía, sino que se le opone. Por ello, escribe Espinosa, “ningún comercio y ningún parentesco puede existir entre filosofía y teología, pues sus fundamentos y sus objetivos son enteramente diferentes”.

Como se observa, Spinoza no dice que la religión es un imaginario arcaico que la razón expulsa, ni tampoco que la superstición es un defecto mental que la ciencia anula. No se trata de excluir a la religión ni de incluirla en la marcha de la razón en la his-

toría, sino de examinar críticamente el principal efecto de la religión monoteísta revelada, a saber, la teología política. Spinoza indaga cómo y por qué hay superstición, cómo y por qué la religión domina los espíritus y cuáles son los fundamentos del poder teológico-político, pues si no se destruyen tales fundamentos, la política jamás logrará realizarse como acción propiamente humana en condiciones determinadas.

Al iniciar nuestro recorrido enfatizamos que la contingencia, la inseguridad, la incertidumbre y la violencia son las marcas de la condición posmoderna o de la barbarie neoliberal y del decisionismo de la ‘razón de Estado’, y que éstas son responsables por la despolitización (bajo la hegemonía de la ideología de la competencia y del achicamiento del espacio público) y el resurgimiento de los fundamentalismos religiosos, no solamente en la esfera moral, sino también en la esfera de la acción política. Si acompañamos la interpretación spinoziana, podemos destacar los siguientes aspectos: la experiencia de la contingencia, que genera incertidumbre e inseguridad, alimenta el miedo, y éste genera superstición; la finitud humana y la esencia pasional o deseante de los humanos los hacen dependientes de fuerzas externas que ellos no dominan y que pueden dominarlos; para conjurar la contingencia y la finitud, asegurar la realización de los deseos, reducir el carácter efímero de sus objetos y estabilizar la inestabilidad de la existencia, los humanos confían en sistemas imaginarios de ordenación del mundo: presagios, dioses, religiones y reyes, es decir, confían en fuerzas y poderes trascendentes; para no quedar al sabor de las vicisitudes de la fortuna, aceptan quedar a merced de poderes cuya forma, contenido y acción les parecen portadores de seguridad, siempre y cuando sean obedecidos directamente o por medio de la obediencia a sus representantes. La religión racionaliza (en sentido psicoanalítico) el miedo y la esperanza. La sumisión al poder político como poder de una voluntad soberana secreta, situada por sobre sus voluntades individuales, racionaliza lo permitido y lo prohibido. Esa doble racionalización es más potente cuando la religión es monoteísta, revelada y destinada a un pueblo que se juzga elegido por el dios. La potencia de esa racionalización político-religiosa es aun mayor si algunos peritos o especialistas reivindican la competencia exclusiva y el poder para interpretar las revelaciones (y por lo tanto las voluntades divinas), decidiendo respecto al contenido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, de lo verdadero y de lo falso, de lo permitido y de lo prohibido, de lo posible y de lo imposible, además de decidir sobre quién tiene el derecho al poder político y a las formas legales de la obediencia civil.

Esa dominación es religiosa y política. Es teología política. Aquel que la ejerce, en tanto especialista competente, aboga para sí el conocimiento de las voluntades divinas y domina los cuerpos y los espíritus de los fieles, gobernantes y gobernados: es el teólogo político.

El poder político, en la medida en que proviene de revelaciones divinas, es de tipo teocrático. El comando, en última instancia, es del propio dios, imaginado antropocéntricamente y antropomórficamente como un super hombre, persona trascendente dotada de voluntad omnipotente, entendimiento omnisciente, con funciones de legislador, monarca y juez del universo.

Para Spinoza, se trataba por una parte de comprender las necesidades a las que la religión responde, y por otra de demoler aquello que proviene de ella como efecto político, es decir, la teología política. En términos spinozianos, demoler los fundamentos del poder teológico-político significa:

- comprender la causa de la superstición, esto es, el miedo y la esperanza producidos por el sentimiento de la contingencia del mundo, de las cosas y de los acontecimientos, y su consecuencia necesaria, a saber, la religión como respuesta a la incertidumbre y a la inseguridad, es decir, como creencia en una voluntad superior que gobierna a los hombres y a todas las cosas.

- comprender cómo surgen las religiones reveladas para fijar las formas y los contenidos de la superstición, a fin de estabilizarla y usarla como instrumento de ordenación del mundo y de cohesión social y política. También, realizar la crítica de la teología bajo tres aspectos principales: primero, mostrando que es inútil para la fe, pues la Biblia no contiene verdades teóricas o especulativas sobre Dios, el hombre y el mundo, sino preceptos prácticos muy simples –adorar a Dios y amar al prójimo– que pueden ser comprendidos por todos. El Antiguo Testamento es el documento histórico y político de un Estado particular determinado, el Estado hebraico fundado por Moisés, y no puede servir de modelo y regla para Estados no hebraicos. Por su parte, el Nuevo Testamento es un mensaje de salvación individual, cuyo contenido también es bastante simple, a saber, Jesús es el Mesías que redimió a los hombres del pecado original y los conducirá a la gloria de la vida eterna si se aman los unos a los otros como Jesús los amó. Segundo, criticando la suposición de que hay un saber especulativo y técnico poseído por especialistas sobre la interpretación de los textos religiosos, mostrando que conocer la Biblia es conocer la lengua y la historia de los hebreos, y por lo tanto que la interpretación de los libros sagrados es una cuestión de filología e historia y no de teología. Y tercero, mostrando que la particularidad histórico-política narrada por el documento sagrado no permite que la política teocrática, que lo anima, sea tomada como paradigma universal de la política, pues no es más que la manera en que un pueblo determinado, en condiciones históricas determinadas, fundó su Estado al mismo tiempo que su religión, sin que su experiencia pueda o deba ser generalizada para todos los hombres en todos los tiempos y lugares. Por consiguiente, todo intento teológico por mantener la teocracia como forma política ordenada por Dios es fraude y engaño.

- examinar y demoler el fundamento del poder teológico-político, es decir, la imagen antropomórfica de un dios imaginado como persona trascendente, dotado de voluntad omnipotente e intelecto omnisciente, creador, legislador, monarca y juez del universo. La Parte I de la *Ética* es simultáneamente la explicación de la génesis imaginaria del antropomorfismo y del antropocentrismo religioso y teológico, y su destrucción por medio de la demostración de que Dios no es persona trascendente cuyas voluntades se manifiestan en la creación contingente de

todas las cosas y en la revelación religiosa, sino que es la sustancia absolutamente infinita cuya esencia y potencia son inmanentes al universo entero, el cual se ordena en conexiones necesarias y determinadas, nada habiendo en él de contingente. Solamente la crítica de la trascendencia del ser y del poder de lo Absoluto y de la contingencia de sus acciones voluntarias puede dismantelar el poder teológico-político;

- encontrar los fundamentos de la política en la condición humana o en los “hombres tal como realmente son” y no como a los teólogos les gustaría que fueran. La política no es una ciencia normativa que depende de la religiosidad del hombre, a quien el dios habría enviado mandamientos y la definición del bien y del mal, con la cual se construiría la imagen del buen gobernante virtuoso, que recibe mandato divino para dirigir y dominar las pasiones de los hombres. La política es actividad humana inmanente a lo social, que es instituido por las pasiones y acciones de los hombres en condiciones determinadas;

- dado que el origen del poder político es inmanente a las acciones de los hombres y que el sujeto político soberano es la potencia de la masa (*multitudinis potentia*) y que ésta decide actuar en común pero no pensar en común, el poder teológico-político es doblemente violento: en primer lugar, porque pretende robar a los hombres el origen de sus acciones sociales y políticas, planteándolas como cumplimiento de mandamientos trascendentes de una voluntad divina incomprendible o secreta, fundamento de la ‘razón de Estado’; segundo, porque las leyes divinas reveladas, puestas como leyes políticas o civiles, impiden el ejercicio de la libertad, pues no regulan sólo usos y costumbres, sino también el lenguaje y el pensamiento, buscando dominar no sólo los cuerpos, sino también los espíritus;

- en la medida en que el poder teológico-político instrumentaliza la creencia religiosa para asegurar obediencia y servidumbre voluntaria, haciendo que los hombres juzguen honroso derramar su sangre y la de los demás para satisfacer la ambición de unos pocos, ese poder es ejercicio del terror.

Bibliografia

Benjamin, Walter 1985 “O conceito de história”, en Benjamin, Walter *Obras es - colhidas. Magia e técnica. Arte e política* (São Paulo: Brasiliense).

Harvey, David 1992 *A condição pós-moderna* (São Paulo: Loyola).

Ramoneda, Josep 2000 *Depois da paixão política* (São Paulo: Editora Senac).

Spinoza, Baruch 1925 (1670) “Tractatus theologico-politicus”, en *Spinoza Opera* (Winters Verlag, Heidelberg: Edición Gebhardt, Carl) Tomo III.

Spinoza, Baruch 1986 (1670) *Tratado teológico-político* (Madrid: Alianza).

¿Al rescate del enemigo?
Carl Schmitt y los debates contemporáneos
de la teoría del estado y la democracia

Atilio A. Boron*
Sabrina González**

¿Por qué Carl Schmitt?

En este trabajo nos proponemos evaluar la eventual contribución que el pensamiento de Carl Schmitt podría supuestamente aportar para profundizar nuestra comprensión sobre el estado y la democracia en el capitalismo contemporáneo. Debemos confesar que esta tentativa nace de la perplejidad que nos produce la constatación del auge schmittiano en una literatura –que se nutre tanto de autores de proapia liberal como de otros provenientes del otro confín del arco ideológico– que asegura haber encontrado en las elaboraciones conceptuales del teórico alemán herramientas imprescindibles para superar el actual *impasse* de la teoría política. Ante esta ‘moda schmittiana’ nuestra insatisfacción es doble. Por un lado, nos preocupa la relevancia que se le adjudica a la obra de un autor que sin la menor duda pertenece al núcleo duro del pensamiento autoritario y reaccionario del siglo XX. Parafraseando la clásica distinción de Schmitt entre *amigo* y *enemigo*, nos parece que pretender fortalecer la penetración y el rigor de la reflexión sobre la democracia yendo al rescate de uno de sus más enconados *enemigos* –tanto en el terreno de las ideas como en la práctica concreta de la Alemania del período entreguerras– constituye un mayúsculo error de apreciación y una muestra elocuente del estado de confusión que reina en el campo del pensamiento supuestamente progresista y contestatario. En este sentido, creemos importante apuntar que una cosa es intentar un ‘diálogo crítico’ con el pensamiento schmittiano, a lo que mal podríamos oponernos, y otra bien distinta es caer

* Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Profesor Regular Titular de Teoría Política y Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador Principal del CONICET.

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

en una por momentos escandalosa sobrevaloración de los méritos de su obra. No se trata de ignorar las contribuciones teóricas que se generan al margen del pensamiento democrático liberal o de la tradición socialista. Pero es imprescindible señalar que Schmitt jamás abjuró de su lealtad con el régimen político que produjo la más horrosa tragedia política del siglo XX. Doble insatisfacción, decíamos también, porque un conjunto de intelectuales y teóricos que se reconocen en el campo de la izquierda y que son —o mejor dicho, han sido— referentes teóricos importantes del mismo, son protagonistas fundamentales de la dolorosa rehabilitación de este pensador nazi. Cuando no pocos intelectuales conservadores y neoconservadores se detuvieron alarmados en las puertas del edificio teórico schmittiano, muchos de los que provenían del marxismo y otras variantes del pensamiento crítico se adentraron en el mismo irresponsable y desaprensivamente, sin medir las consecuencias de sus actos.

Podemos decir, en consecuencia, que la moda schmittiana reconoce varias fuentes de inspiración. Comencemos por mencionar a quienes estudiaron la obra de Schmitt con rigurosidad y sin estridencias, ajenos a momentáneos humores, pero a nuestro entender en la equivocada convicción de que existirían en los escritos del pensador alemán elementos de gran valor para la reconstrucción de la teoría política. En la Argentina, el ejemplo más destacado lo ofrece la obra de Jorge E. Dotti (2000)¹. En un segundo término, la moda schmittiana se nutre también de eso que con su sabiduría Platón denominaba ‘el afán de novedades’, es decir, una actitud fuertemente marcada por el snobismo y la brillante superficialidad de quienes, tras las huellas de los sofistas, sustituían la reflexión medular por ingeniosos juegos de lenguaje ante la necesidad de demostrar que se está al tanto de lo que discuten los cerebros ‘bien pensantes’ de su tiempo. Para quienes han caído bajo esta influencia, el examen de la obra de Schmitt no precisa de otra justificación más allá del hecho de que aparentemente todo el mundo está hablando de ella. Sin embargo, debemos reconocer que nuestra mayor preocupación se centra en la tercera de las musas inspiradoras de esta moda schmittiana, las exuberantes exaltaciones que el pensamiento schmittiano ha logrado concitar desde la celebérrima ‘crisis del marxismo’, convertida en próspera industria académica y en segura avenida para el reconocimiento material y espiritual de un vasto ejército de intelectuales desilusionados a quienes los vertiginosos cambios histórico-políticos acontecidos en las dos últimas décadas del pasado siglo dejaron en posiciones un tanto incómodas. Una manera oportuna de expiar las culpas del pasado y de demostrar una renovada apertura intelectual -ese ‘sano eclecticismo’ tan apreciado por el mundillo académico- parecería ser la insensata sobrevaloración que muchos ex-marxistas efectúan de la obra de teóricos que hasta no hace mucho tiempo se encontraban en las antípodas de su pensamiento.

Una de las condiciones de existencia del marxismo ha sido la crítica permanente e incesante de otras teorías. Por lo tanto, lejos está de nuestra intención proponer una actitud de indiferencia frente a la producción schmittiana. No hay nada en el mundo más antimarxista que el talante sectario de aquellas buenas almas izquierdistas que creen que se puede ser un buen marxista leyendo tan sólo a los autores que se inscri-

ben en esa tradición. Pero si esta actitud merece toda nuestra reprobación, lo mismo ocurre con la que adoptan quienes, frustrados ante la esterilidad del dogma, sobrees- timan temerariamente toda producción intelectual ajena a la tradición marxista por el solo hecho de serla. Los casos de Chantal Mouffe y gran parte de los restos en des- composición del marxismo italiano son ejemplos paradigmáticos de esta variante. Téngase en cuenta que un pensador tan importante de esa corriente como Giacomo Marramao -quien durante años pontificó *urbi et orbi* sobre cuál debía ser la 'lectura correcta' del legado de Antonio Gramsci- se ha volcado de cuerpo y alma nada me- nos que a la 'recuperación' del, según él, injustamente olvidado Carl Schmitt². El ca- so de Mouffe se inscribe en la misma línea involutiva, atribuyendo a la obra del pen- sador nazi una estatura y una densidad que crecen en proporción directa con el irre- parable extravío en que ha caído la antigua partisana del mayo del '68 parisino. En un texto de 1993, esta autora, siguiendo los consejos de la derecha neoconservadora, declaró muerto al marxismo. Esto, claro está, traía aparejado un problema: la desa- parición del léxico de las ciencias sociales de toda noción referida al antagonismo so- cial. Por suerte, asegura Mouffe, disponemos del arsenal de conceptos schmittianos para dar cuenta de los antagonismos propios de la vida social y, de paso, aprovechán- donos de su incisiva crítica, para "fortalecer a la democracia liberal" ante sus detrac- tores (Mouffe, 1993: 2).

La actual crisis de las democracias capitalistas y la descomposición teórico-prácti- ca del liberalismo político parecen ser los detonantes de la desmedida prominencia al- canzada por la obra de este jurista alemán. Ante panoramas tan despojados de alter- nativas, pocos parecen ser capaces de resistir la tentación que supone la posibilidad de recuperar opciones del pasado sin interrogar demasiado por las credenciales de los re- habilitados. No obstante, si bien es cierto que los signos de decadencia de las actuales democracias son tan evidentes como nefastos -en el mundo desarrollado y en la pe- riferia- sería difícil asimilar esta declinante trayectoria con la experimentada por el pa- rlamentarismo republicano de Weimar. Cabe preguntarse pues cuál es el común deno- minador que vincularía los desafortunados procesos en curso en los años '20 y '30 de la Alemania del siglo XX con los que reaparecen en los últimos tramos del siglo pasa- do y motivan una sorprendente exégesis del pensamiento schmittiano ante la cual no podemos menos que plantear nuestro más rotundo escepticismo.

De contextos socio-históricos y biográficos

Un axioma fundamental de nuestra perspectiva intelectual dice que no puede en- tenderse la obra de un autor al margen de las circunstancias y avatares que signaron a su tiempo y a su propia biografía. No se puede entender cabalmente la magnífica construcción utópica de Platón en *La República* si no tomamos en cuenta el contex- to que presidió su elaboración. Es obvio que éste no basta para producir una obra de esa envergadura, pero crea las condiciones imprescindibles para su concreción. De la

misma forma, comprender la obra de Maquiavelo sin prestar atención a las circunstancias por las que atravesaba la Italia del Renacimiento y las que se derivaban de la propia inserción del autor en tales luchas no puede sino conducir a lamentables equívocos. El tono sombrío que inficiona toda la obra de Hobbes, ¿es sólo producto de un rasgo de su personalidad o tiene que ver con el hecho de que aquella se desenvuelve durante el período más trágico y sangriento de la historia inglesa? El surgimiento del materialismo histórico, ¿es comprensible al margen de la instauración del modo de producción capitalista y la conformación de un proletariado industrial?

Sin caer en un ingenuo determinismo, que del contexto histórico conduciría sin mediaciones a la creación de una obra maestra del pensamiento político (o de la plástica, la literatura, la música, etc.), lo cierto es que las producciones culturales de una época requieren, para su correcto desciframiento, articular texto y contexto, la palabra con la escena, el pensamiento con la historia. En el caso de Schmitt los datos definitivos del contexto son particularmente desafortunados, tanto en lo social como en lo que hace a su propia participación en él. Durante su prolongada existencia, Schmitt —que muere casi centenario en 1985, habiendo nacido en 1888— fue testigo y actor de un país como Alemania, que transitó desde el Imperio Alemán, conducido por el así llamado Canciller de Hierro Otto von Bismarck, hasta los comienzos de la desintegración de la partición alemana resultante de la segunda posguerra, pasando por la derrota en la Primera Guerra Mundial, la caída del Imperio, la revolución de 1918, la formación y derrumbe de la República de Weimar, el nazismo, el holocausto, la derrota en la Segunda Guerra Mundial, el sitio de Berlín, la partición de Alemania, la estabilización y recuperación de la República Federal, la Guerra Fría y la construcción del Muro de Berlín. Nacido y educado en el seno de una familia católica de la pequeña burguesía de Westfalia, su carrera académica y política fue realmente impresionante y no poco llamativa si consideramos que sus leves oscilaciones políticas no trascendieron los límites de su formación originaria. Más aún, si alguna iniciativa adoptó con el paso de los años fue justamente la de acentuar aún más su identidad reaccionaria al manifestar su intensa adhesión al régimen nazi y su incondicional lealtad hacia el Führer. Al revés de lo que ocurriera con muchos de sus colegas, en el período de posguerra Schmitt rehusó cumplir siquiera con las mínimas formalidades impuestas por los aliados y el gobierno de la República Federal Alemana para satisfacer los requisitos de la ‘des-nazificación’, en un gesto que revelaba tanto la persistencia de sus viejas creencias como su indoblegable resistencia ante lo que consideraba un poder ilegítimo. Es más, con relación a lo primero es preciso reconocer que nuestro autor “nunca se disculpó públicamente por su complicidad con los horrores del Nacional Socialismo” (Scheurman, 1999: 4). Habrá sido por eso que Gyorg Lúkacs concluye, en su clásico estudio, que “(e)n Carl Schmitt se revela todavía con mayor claridad, si cabe, cómo la sociología alemana desemboca en el fascismo (1983: 528- 537).

Crisis de la democracia y descomposición del liberalismo

Tal como se advierte de lo expuesto más arriba, es imposible desconocer que el ascendiente intelectual de Carl Schmitt en Alemania llegó a su punto más alto en los años '30, cuando los fragores de la catastrófica descomposición de la República de Weimar y el surgimiento, desarrollo y consolidación de los movimientos fascistas en Europa golpeaban duramente a las democracias liberales. Como señala Carlos Strasser: "la citada fama de Schmitt fue originalmente el producto de aquel momento político tan particularmente receptivo de ideas antiliberales y autoritarias como las suyas" (Strasser, 2001: 631). Como correlato, en el plano teórico se consagraba la supremacía de la política por encima de otras esferas de la vida social y, sobre todo, como instancia resolutoria de los conflictos sociales. No por casualidad el período de entreguerras asistió al florecimiento de teorías y concepciones fuertemente irracionales y al mismo tiempo altamente impugnadoras de la validez del dogma democrático imperante en esa época. El ejemplo tal vez más rotundo de este nuevo 'clima de opinión' lo ofrece la póstuma popularidad adquirida por Wilfredo Pareto y George Sorel -aunque éste último en menor medida; un reflejo más atenuado de este talante epocal lo encontramos en la obra de Max Weber y su postulación de una democracia plebiscitaria con fuertes improntas autoritarias³.

Tras la derrota de los regímenes fascistas, la vigorosa recomposición del capitalismo keynesiano conjuntamente con las necesidades derivadas de la guerra fría y la competencia con el campo socialista en ascenso marcaron una suerte de respiro para los capitalismos democráticos. Pero el idilio fue corto. Tras los años dorados, el agotamiento del ciclo expansivo de posguerra y la proliferación de movimientos contestatarios en el corazón del sistema capitalista internacional tanto como en su periferia marcaron el inicio de renovados embates contra las opciones democráticas. No fueron pocos los críticos que desde entonces observaron el progresivo vaciamiento que sufrían las instituciones democráticas en los capitalismos metropolitanos. Sobresalen en este punto desde los análisis pioneros de autores tales como Herbert Marcuse, Nicos Poulantzas y C. B. McPherson hasta los que hiciera un autor como Sheldon Wolin en sucesivos artículos y notas editoriales de la revista *Democracy*. Lo interesante es que este consenso en torno a la crisis democrática en los capitalismos avanzados fue tan marcado y ostensible que no sólo atrajo la atención de las principales cabezas de la izquierda sino también de los más lúcidos representantes de la derecha conservadora. Entre estos últimos, el trabajo de Samuel Huntington y sus asociados en la Comisión Trilateral sobre las crisis de las democracias y las contradicciones que plantea su tendencial ingobernabilidad puso de relieve los alcances de la involución política en las sociedades capitalistas.

Desde entonces, las democracias liberales se han ido consagrando como rituales formales cada vez más carentes de significados y contenidos que le otorguen un pleno sentido a la expresión. En la periferia del sistema, y muy particularmente en América Latina, este deterioro se percibió especialmente en el ensanchamiento de la bre-

cha entre las promesas y expectativas generadas por los discursos democráticos tras la traumáticas experiencias dictatoriales que asolaron al conjunto de la región y la realidad de las democracias de libre mercado que efectivamente aunaban las peores características formuladas en el panegírico de Francis Fukuyama.

En todo caso, y para resumir, si algo queda claro como balance de la era neoliberal abierta en el mundo desarrollado con el advenimiento al poder de Margaret Thatcher en Inglaterra y Ronald Reagan en los Estados Unidos es que los capitalismo democráticos⁴ se fueron ‘des-democratizando’ paulatinamente hasta transformarlos en regímenes cada vez menos responsables ante las expectativas y demandas de la ciudadanía y con formidables poderes decisionales concentrados en la cúspide del estado y al margen de cualquier control parlamentario o judicial. Más recientemente, Noam Chomsky ha apuntado exactamente en la misma dirección al demostrar cómo la democracia norteamericana lo es para los ricos pero de ninguna manera para la inmensa mayoría de la población de ese país⁵. En el plano teórico, el reflejo de esta situación ha sido la consagración, en los marcos de las ciencias sociales de inspiración liberal, de una visión empobrecida de la democracia, reducida en el saber convencional de la academia a un mero método para elegir qué grupo de la clase dominante habrá de hacerse cargo de ejercer este dominio. Permítasenos dos aclaraciones. En primer lugar, decimos ‘reflejo’, pero de ninguna manera postulamos una relación meramente especular sino una de carácter complejo y signada por la presencia de numerosas mediaciones de diverso tipo. En segundo término, nótese que esta diversidad que aparentemente florece en las ciencias sociales ‘ortodoxas’ en realidad no es tal, dado que las distintas formulaciones de las teorías de la democracia (y de las presuntas transiciones hacia la democracia) son todas ellas tributarias de la obra de Joseph Schumpeter.

Los coletazos de la ‘crisis del marxismo’

Ahora bien, si por un lado este renovado interés por la obra de Carl Schmitt tiene como telón de fondo el surgimiento de una plétora de corrientes neoconservadoras que acompañaron el auge de las prácticas políticas crecientemente regresivas de los capitalismo democráticos, por otra parte también se asienta sobre el confuso escenario de la izquierda intelectual contemporánea⁶. Sólo así puede comprenderse la sorprendente presentación que hiciera nada menos que José Aricó de una nueva edición de *El Concepto de lo Político* publicada durante su exilio mexicano. En dicho texto Aricó sostenía: “pareciera ser una necesidad insoslayable justificar la presencia en una editorial democrática de quien es por lo general considerado como un pensador político nazi por su adhesión al partido nacionalsocialista y, esencialmente, por la justificación teórica que él dio a la práctica y a las instituciones del nazismo” (Aricó, 1984: ix).

Aricó defendió ardorosamente su opción política y editorial frente a los daños ocasionados por una visión maniquea de la cultura que según él se encontraba epitomizada en la obra de Lúkacs dedicada al pensamiento irracionalista. La imperiosa necesidad de revalorizar la política, arrinconada por el estéril economicismo que prevalecía en amplias franjas del pensamiento marxista, llevó a Aricó a calificar a este pensador como reaccionario a la vez que ‘proseguidor de Marx’. Sería esta última consideración la que le valdría el esfuerzo de una consideración seria y minuciosa de su obra, lo que constituye un retruécano vacío de todo significado pero de indudable atractivo en los campos minados del snobismo intelectual⁷.

Según nuestro entender, algunos de los problemas de interpretación que señala Aricó re-envían al garrafal error de perspectiva que informa su evaluación sobre los méritos de la obra schmittiana. En efecto, tenía razón Aricó cuando nos planteaba, siguiendo una indicación de Umberto Cerroni, que el pensamiento crítico debe medirse con la gran cultura burguesa y los puntos más elevados de su producción intelectual. Se equivocaba empero cuando aseguraba que la obra de Schmitt es uno de tales puntos pues “ha fijado una impronta insoslayable en la vida espiritual del siglo XX” (Aricó, 1984: xxi). No existe parangón posible entre la influencia global proyectada por figuras tales como Nietzsche y Weber, para citar los ejemplos que coloca Aricó, y la obra de Schmitt. Y tampoco se encuentra esta última, en el plano de la teoría política, a la par de la riqueza contenida en las reflexiones weberianas. La propia radicalidad del ‘redescubrimiento’ schmittiano a finales del siglo pasado revela la real falta de gravitación de su pensamiento durante la mayor parte del siglo XX. Y aún después de su tardía aparición, su influencia no trascendió el campo socialmente estrecho de la intelectualidad progresista desilusionada y de ninguna manera se convirtió en una influencia capaz de colorear con las tonalidades propias de su discurso el clima cultural de nuestro tiempo.

En realidad, las razones que postula Aricó para internarnos en el análisis de los textos schmittianos no son convincentes. No demuestra (en realidad, no podría haber demostrado) que la inyección de la supuestamente fresca savia vital del pensamiento schmittiano en el enfermo corpus teórico del marxismo podría salvarle la vida. Claro está que lo anterior no significa que el estudio de cualquier pensador relevante no constituya por sí solo un desafío interesante, pero de ahí a suponer que podrían hallarse en la obra de Schmitt los ingredientes que requeriría el marxismo para salir de sus tantas veces proclamada muerte hay una distancia insalvable. Esta es sin embargo la postura de Chantal Mouffe, quien no sólo cae en ese error sino en uno todavía mucho más grave. Porque si Aricó –y por supuesto muchos otros– pretendía hallar una salida a la ‘crisis del marxismo’ por la vía de un paradójal injerto teórico como el de la obra schmittiana, las pretensiones de nuestra autora van mucho más lejos. Según sus propias palabras, el re-examen de la obra de Schmitt nos permitiría “repensar a la democracia liberal, con vistas a fortalecer sus instituciones” (1999: 1). Después de declarar en el prólogo de su compilación que todos los autores que en ella participan “son liberales de izquierda de un tipo u otro” y que no se trata de “leer Schmitt para atacar la democracia liberal si-

no para interrogarnos acerca de cómo podría ser perfeccionada?” (1999: 6), en el artículo central de su contribución se apresura a dejar sentado que intentará “utilizar las perspectivas de la crítica (schmittiana) al liberalismo a fin de consolidarlo –al paso que reconocemos que no fue éste, naturalmente, su objetivo” (Mouffe, 1999: 52). Nada habría de censurable en esta actitud a no ser por el ‘pequeño detalle’ de que esta operación de salvataje del liberalismo –tanto en sus aspectos teóricos como en su encarnadura histórica, la democracia liberal– pretende ser lanzada desde el campo del pensamiento crítico que constituye su negación superadora, y más precisamente desde el materialismo histórico. Es cierto que ya casi no quedan vestigios de la pertenencia de Mouffe a este campo, algo que ya era evidente en la obra co-autoreada junto con Ernesto Laclau hace casi veinte años y de la cual hemos dado cuenta en otro lugar (Boron, 2000: 73-102). Sería intelectualmente mucho más honesto plantearse un rescate del liberalismo desde el liberalismo, sin aditamentos como ‘de izquierda’ que sólo añaden confusión a las mentes de las buenas almas inocentes. Por cierto, ninguno de nosotros se siente aludido por esa convocatoria a perfeccionar las instituciones del liberalismo: afortunadamente, las distintas derrotas en el campo de la práctica no nos hicieron arrojar por la borda la tradición marxista sino que nos desafiaron a desarrollar sus puntos débiles, a abrir nuevas avenidas allí donde los espacios estaban cerrados y a replantearnos la veracidad de viejas certidumbres que gozaban de nuestra inmerecida confianza. Pero no nos hemos pasado de bando y seguimos creyendo que la democracia liberal, aún perfeccionada como lo desea Mouffe con los influjos vigorizantes de Schmitt, sigue siendo una forma estatal por la cual una clase dominante prevalece por, y oprime a, todas las demás con el propósito de garantizar la indefinida reproducción de un orden social esencialmente injusto, explotador y predatorio, y ante tal constatación nuestra intransigencia no tiene atenuante alguno. No tenemos la menor intención de consolidar el liberalismo; lo que queremos es superarlo.

¿Existe una teoría política schmittiana?

Hemos hecho hasta aquí un detallado recorrido a los fines de situar a Schmitt, tanto como a la recuperación de su pensamiento, en un contexto socio-histórico que le diera contenido y expresión política a su teoría y a los alcances y consecuencias de la misma. Sin embargo, y dado que la obra de Schmitt es concebida por sus actuales propagandistas como una aportación fundamental para la comprensión de nuestro tiempo, resta una cuestión decisiva. Se trata precisamente de averiguar si existe o no una teoría del estado en la obra schmittiana, y en este sentido deberíamos poder dar respuesta a tres preguntas básicas, pilares de toda teoría del estado⁸:

1. ¿quién gobierna?
2. ¿cómo se gobierna?
3. ¿para quién se gobierna?

Lamentablemente, las respuestas que ofrece el autor ante estas preguntas son lo suficientemente ambiguas como para dejar un sabor amargo y una sensación de extrema insatisfacción. Pero es importante ir por partes. En primer lugar, veamos la cuestión de ‘quién gobierna’. Según nuestro autor la esencia de lo político se define en el enfrentamiento esencial constituido por la dupla *amigo y enemigo*. En ese momento crucial de la política, la autoridad soberana es aquella que detenta el poder de derogar arbitrariamente derechos, garantías y libertades con la finalidad de reconstruir un orden debilitado por la irrupción de los agentes del desorden y la disolución social. El resultado es prácticamente una re-edición de la tautología de matriz hobbesiana: gobierna quien puede someter a sus rivales y pone fin a la guerra de todos contra todos. En este sentido, y dado que la preocupación schmittiana es antes que nada la de quien puede efectivamente ejercer ese poder definitorio para el enfrentamiento que se dirime en el sistema inter-estatal, quedan soslayadas las características sociológicas, políticas, económicas o culturales del ocupante de turno al interior de los diferentes estados nacionales. En consecuencia, allí donde Marx precisaba que quien gobernaba era la clase dominante, Weber aducía que mandaba quien controla la maquinaria político-administrativa del estado, e incluso Pareto señalaba claramente que quien ejercía ese poder era la élite dirigente, Schmitt no responde en forma alguna, o en todo caso admite respuestas múltiples a esta pregunta. Es decir, puede tratarse de una persona o, eventual y transitoriamente, de una dictadura de comisarios, con tal que prevalezca efectivamente sobre el resto, imponga su voluntad sobre el conjunto de la sociedad y demuestre de tal forma su capacidad decisoria; de ahí el ‘decisionismo’ schmittiano. Ni la clase, ni la élite, ni el aparato burocrático ni mucho menos la hegemonía son conceptos que aludan a probables bases y fuentes del poder político. No hay ningún aporte teórico que permita identificar los elementos sobre los que se funda su autoridad. El sustento parecería ser la pura voluntad del poderoso y su habilidad para imponerse a los demás. Sociológicamente hablando, en consecuencia, estamos ante una teoría que se define por su nulidad. Las cruciales preguntas que Maquiavelo expusiera en su célebre carta a Francesco Vettori y que desde entonces se convirtieron en un verdadero canon de la indagación política moderna, “cómo se adquieren los principados, cómo se mantienen, (y) por qué se pierden”, quedan sin respuesta en la construcción schmittiana. Idéntica falencia hallamos en el tema crucial de la ‘sucesión del liderazgo’, central en la preocupación weberiana, y que no encuentra paralelos en el análisis schmittiano. El tiempo político parece detenerse y suspenderse indefinidamente en el momento de excepción. Paradojalmente, todo lo que vive por fuera de ese momento de excepción, los llamados ‘tiempos normales’, son considerados como ‘neutralización’ o ‘despolitización’. Schmitt no tiene nada que decir para tales momentos.

En lo que atañe a la segunda pregunta, ‘cómo se gobierna’, la respuesta de Schmitt muestra a las claras su profundo desprecio por la experiencia de Weimar y su crítica implacable al parlamentarismo. La simplicidad de la respuesta es hartamente elocuente: se gobierna decidiendo, quedando en un segundo plano el encuadramiento institucional

o toda discusión sobre las bases de legitimidad. Estamos en un terreno en donde lo único que resulta relevante es la capacidad de tomar decisiones, haciendo caso omiso de cualquier consideración de tipo democrática, legal, constitucional o institucional. En este sentido, la noción tan exaltada del ‘pueblo soberano’ queda reducida a una graciosa formalidad carente por completo de eficacia por cuanto, por definición, nada puede interponerse ante la voluntad del poderoso. La misma noción del liberalismo clásico de un contrato que obliga tanto a los súbditos como a los príncipes desaparece por completo en el paisaje intelectual schmittiano. Todo contrato supone que ambas partes están obligadas y que el gobernante es un mandatario del pueblo soberano, nociones éstas que son inadmisibles para el pensamiento de Schmitt.

En relación con la última pregunta, ‘¿para quién se gobierna’, la respuesta schmittiana es: para el pueblo *-amigos-* que necesita ser protegido de sus innumerables *hostis -enemigos-* con vistas a su supervivencia. El gobierno debe gobernar, es decir, decidir, y hacer esto para garantizar la existencia de una comunidad política —más ilusoria y simbólica que real— ante la amenaza que le plantean sus innumerables *hostis* que pululan en el sistema internacional. En ese sentido, gobierna para preservar la continuidad histórica de un *volk*; toda otra consideración es secundaria debido a que cualquier otro aspecto de la vida política nacional e internacional se refunde en la lógica antitética del *amigo* y el *enemigo*. Veamos un poco más detalladamente los aspectos señalados más arriba.

Sobre la oposición *amigo/enemigo* como la especificidad de la política

No poca desazón genera el encontrar toda la maravillosa complejidad de lo político y la política, que deslumbrara al genio de los griegos hace ya veinticinco siglos, reducida en la obra schmittiana a la oposición radical e intransigente en contra del *enemigo*. Si en Platón y Aristóteles lo político y la política remitían a todo lo concerniente a la vida de la polis, al “ciudadano, (a lo) civil, (lo) público, y también social y social”, como destaca en su entrada sobre ‘política’ Norberto Bobbio en su célebre *Diccionario* (1982: 1242), en la obra del pensador alemán la política se convierte en un sucedáneo imperfecto e insuficiente de la guerra. Las ‘afinidades de sentido’ que vinculan a Schmitt con la ortodoxia nazi no son para nada casuales ni mucho menos sorprendentes. En efecto, Adolf Hitler solía referirse a la política como ‘el arte de llevar a cabo la lucha vital que una nación necesita para su existencia terrenal’. Como veremos, el concepto de ‘lucha vital’ encaja perfectamente en el discurso schmittiano, obsesionado como está por reducir la política y lo político a la oposición entre *amigo* y *enemigo* y por asegurar a la nación —en su caso, claramente, Alemania— las condiciones materiales y territoriales que garanticen su existencia.

Veamos cómo plantea Schmitt la cuestión de la especificidad de la política:

“(L)a específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción *amigo* [*Freund*] y *enemigo* [*Feind*]. Ella ofrece una definición conceptual, es decir un criterio, no una definición exhaustiva o una explicación del contenido. (...) El significado de la distinción de *amigo* y *enemigo* es el de indicar el extremo grado de intensidad de una unión o de una separación, de una asociación o de una disociación; ella puede subsistir teórica y prácticamente sin que, al mismo tiempo, deban ser empleadas todas las demás distinciones morales, estéticas, económicas o de otro tipo” (Schmitt, 1984 [a]: 23).

Es cierto que, tal como afirma Schmitt, esta contraposición entre *amigo/enemigo* ‘ofrece una definición conceptual, es decir un criterio, no una definición exhaustiva o una explicación del contenido’. Sin embargo, pese a esta advertencia del teórico alemán, su ‘criterio’ definicional de la política ejerce tal fascinación sobre su pensamiento que termina en realidad agotando todo el contenido de la vida política. Fuera de tal criterio ya no hay más nada. La política queda reducida a la lucha de unos contra otros. Y si en algún ámbito de la vida hay lucha, cualesquiera que sean sus contenidos —religioso, económico, étnico, cultural, etc.— éste se volatiliza y adquiere necesariamente una naturaleza política. De esta manera, la política se convierte en una forma despojada de contenidos o, mejor, en una forma indiferente ante sus eventuales contenidos.

Para fundar la importancia de la distinción *amigo/enemigo* como constitutiva de la esencia de la política Schmitt nos remite a otras distinciones igualmente significativas y fundantes en distintos planos de la vida social. Así, nos dice:

“Admitamos que en el plano moral las distinciones de fondo sean bueno y malo; en el estético, bello y feo; en el económico, útil y dañino o bien rentable y no rentable” (Schmitt, 1984 [a]: 22-23).

Según Schmitt, lo que torna específica a la política es el extremo grado de intensidad que marca la oposición *amigo/enemigo*. Es por eso que, prosigue nuestro autor, “no hay necesidad de que el *enemigo* político sea moralmente malo o estéticamente feo; no debe necesariamente presentarse como competidor económico y tal vez puede parecer ventajoso concluir negocios con él. El *enemigo* es simplemente el otro, el extranjero y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido particularmente intensivo, algo otro o extranjero, de modo que, en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas pre-establecidas ni mediante la intervención de un tercero ‘descomprometido’ y por eso ‘imparcial’” (Schmitt, 1984 [a]: 23).

En consecuencia, como puede apreciarse, sobrevuela en estas definiciones una concepción absolutista de la política como una esfera muy especial que prevalece sobre todas las demás y es independiente de todas ellas. Como es notorio, una seme-

jante concepción de la política no tiene otra alternativa que tener, como su presupuesto necesario, a la guerra y, por ende, a la violencia (Schmitt, 1984 [a]: 31). Guerra y política son dos caras de una única moneda. En este sentido, el planteamiento de Schmitt es mucho más radical y no sólo el reverso de la moneda del de von Clausewitz, para quien la guerra era ‘la continuación de la política por otros medios’. Porque si para éste la continuidad de la política más allá de la guerra estaba fuera de cuestión, para Schmitt la supervivencia de la primera sólo es posible a condición de la permanencia de la segunda. La guerra es el desenlace natural e inexorable de la contraposición *amigo/enemigo*, si bien el autor alemán reconoce que esta confrontación no es estática y va cambiando a lo largo del tiempo.

Por otra parte, Schmitt sostiene, esta vez con razón, que toda teoría política se sustenta en una particular visión antropológica. Digamos en consonancia con esto que el ‘buen salvaje’ rousseauiano y el *homo economicus* maximizador de las utilidades y las ventajas individuales son dos de las figuras principales con que cuenta la reflexión teórico-política. A la generosidad, altruismo e inocencia del primero se contraponen el egoísmo y la inescrupulosidad del segundo. Es obvio que la tradición marxista se funda en la imagen rousseauiana, mientras que el pensamiento liberal-burgués es tributario de la otra concepción¹⁰. Por su parte, la visión schmittiana se constituye a partir de la exaltación del momento hobbesiano de la guerra de todos contra todos y la asunción de que el mismo, lejos de ser una situación transitoria y excepcional, es la esencia de la vida política. Así tenemos una tercera visión, la del *homo homini lupus*, que de la mano del teórico alemán culmina en la absoluta primacía del enfrentamiento *amigo/enemigo*:

“En un mundo bueno entre hombres buenos domina naturalmente sólo la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos: los sacerdotes y los teólogos son aquí tan superfluos como los políticos y los hombres de estado” (Schmitt, 1984 [a]:61).

De lo que se concluye que:

“Si los distintos pueblos, religiones, clases y demás grupos humanos de la Tierra fuesen tan unidos como para hacer imposible e impensable una guerra entre ellos, si la propia guerra civil, aún en el interior de un imperio que comprendiera a todo el mundo, no fuese ya tomada en consideración, para siempre, ni siquiera como simple posibilidad, si desapareciese hasta la distinción entre *amigo-enemigo*, incluso como mera eventualidad, entonces existiría solamente una concepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía (...) no contaminados por la política, pero no habría ya ni política ni estado. Si es posible que surja tal ‘estado’ del mundo y de la humanidad, y cuándo, no lo sé. Pero ahora, no existe” (Schmitt, 1984 [a]: 50-51).

Conclusión: desaparecida la guerra, la política se desvanece en el aire. En sus propias palabras: “un globo terrestre definitivamente pacificado, sería un mundo ya sin

la distinción entre *amigo y enemigo*, y como consecuencia de ello, un mundo sin política” (Schmitt, 1984 [a]: 32). Es por ello que en un breve prólogo de 1963 a la reimpresión de *El concepto de lo político* nuestro autor formulaba la siguiente pregunta retórica:

“¿Cómo sería posible entonces suspender una reflexión sobre la distinción entre *amigo y enemigo* en una época que produce medios de destrucción nuclear y simultáneamente tiende a cancelar la distinción entre guerra y paz?” (Schmitt, 1984 [b]: 13).

La respuesta es evidente, y estaba contenida en la propia pregunta: no hay distinción entre paz y guerra y, naturalmente, entre ésta y la política. El círculo se cierra herméticamente.

Otro de los corolarios de la radical contraposición *amigo/enemigo* resulta ser la hiperpolitización de la vida social. Se desprende de esta concepción que todo es político, y que todo sería susceptible de despertar las intensas animosidades que suscita la lucha política. Se produce al interior del pensamiento schmittiano una sugerente paradoja. En efecto, quien comenzara su libro *El concepto de lo político* proponiendo una radical distinción entre estado y política, planteando correctamente que la segunda remite a un campo de actividades más amplio e inclusivo que el primero, termina reenviando toda la política al seno del estado en la medida en que es el soberano —es decir, quien controla la maquinaria estatal— el que lleva la voz cantante en la batalla contra los *enemigos* internos y externos. Así, por ejemplo, Schmitt sostiene que:

“Todos los sectores hasta aquel momento ‘neutrales’ -religión, cultura, educación, economía- cesan de ser ‘neutrales’ en el sentido de no estatales y no políticos. Como concepto polémicamente contrapuesto a tales neutralizaciones y despolitizaciones de sectores importantes de la realidad aparece el estado *total* propio de la identidad entre estado y sociedad, jamás desinteresado frente a ningún sector de la realidad y potencialmente comprensivo de todos. Como consecuencia, en él *todo* es político, al menos virtualmente, y la referencia al estado no basta ya para fundar un carácter distintivo específico de lo ‘político’” (Schmitt, 1983 [a]: 19-20) [comillas y cursivas en el original].

De este modo, la teorización schmittiana del ‘estado total’ se ajusta nítidamente al dictum que proclamara Benito Mussolini cuando dijera ‘todo dentro del estado, nada fuera del estado’. Pero esto también supone, aunque aquí transitamos por un terreno más resbaladizo, que en las otras esferas de la vida social, principalmente la económica, no existirían oposiciones capaces de dar origen a una contraposición *amigo/enemigo* o que, en caso de existir, éstas dejarían de tener un carácter económico para devenir en antagonismos de carácter político toda vez que se estaría poniendo en cuestión la supervivencia de un pueblo.

A modo de síntesis, la concepción schmittiana de la política se presenta como una suerte de reverso de la teoría kelseniana del derecho. Si Kelsen, desde el positivismo

jurídico, postulaba la existencia de una teoría ‘pura’ del derecho como una sabia geometría de normas y regulaciones jurídicas, Schmitt en realidad formula una teoría ‘pura’ de la política, vaciada de todo contenido y susceptible de adquirir el que un gobernante esté dispuesto a introducirle. Si para Kelsen la formalidad de la norma constituía al derecho, para Schmitt éste no es sino el resultado de la voluntad política que se despliega en la decisión del soberano. Este formalismo politicista del jurista nazi conduce a una radical separación y aislamiento de la política de otras esferas de la vida social. Para poner un ejemplo, que podría multiplicarse fácilmente: ¿cómo se articularían las oposiciones políticas de *amigo/enemigo* con las que se derivan de los antagonismos clasistas asentados fundamentalmente en el terreno económico? No hay respuesta para ello. La política no remite a otra cosa que a sí misma.

El estado schmittiano

Bajo una tesis reconocida por el propio autor alemán como de formulación un tanto abstracta, éste critica la equiparación entre lo estatal y lo político que supone la democracia parlamentaria liberal y afirma:

“El concepto de estado presupone el de ‘político’. Para el lenguaje actual, estado es el status político de un pueblo organizado sobre un territorio delimitado. (...) En base a su significado etimológico y a sus vicisitudes históricas el estado es una situación, definida de una manera particular, de un pueblo, más precisamente la situación que sirve de criterio en el caso decisivo, y constituye por ello el status exclusivo, frente a los muchos posibles status individuales y colectivos” (Schmitt, 1984 [a]: 15).

La mirada crítica schmittiana se concentra en señalar la pérdida de sentido del ejercicio de la representación moderna liberal. Sintetizando, si bien el parlamento sería un órgano representativo y el mismo decidiría en nombre del pueblo -verdadera fuente de legitimidad-, éste carece de voluntad puesto que el ejercicio de la misma se encuentra mediatizado por la palabra de sus representantes. Según Schmitt, es este mismo mecanismo de representación de la soberanía el que carecería de significación ya que ante una situación crítica este manto de racionalidad formal desnuda su naturaleza impersonal y anónima. En su funcionamiento cotidiano, el parlamento democrático liberal funciona según una lógica mercantil de intercambio y no de acuerdo a los imperativos decisionales de la lógica política. Schmitt radicaliza su postura frente a las críticas formuladas por Max Weber contra la burocracia parlamentaria. A su entender, la frágil democracia de Weimar expuso descarnadamente la pérdida de justificación histórico-práctica de la idea misma de la democracia liberal. En este sentido, Schmitt no presta particular atención a la participación, antes bien, está especialmente preocupado por la representación y su cuestionamiento fundamental hace blanco en el desenvolvimiento de la burocracia parlamentaria. En su libro *Sobre el parlamentarismo* da cuenta de cómo, inhibido a la hora de tomar decisiones, el par-

lamento alemán quedó preso de las indefiniciones al haber hecho del aspecto deliberativo su norma de funcionamiento desentendiéndose de toda responsabilidad en materia decisional. Precisamente por su fijación en lo meramente deliberativo, el parlamento no haría política en el sentido schmittiano del término.

Schmitt radicaliza su postura frente a las críticas que hacia la democracia parlamentaria formulara Max Weber. Este último concebía la posibilidad de realización de una instancia de política positiva en el intercambio parlamentario que la postura schmittiana niega taxativamente. En última instancia Weber considera a un parlamento fuerte como la cuna eventual de futuros liderazgos. Schmitt, en cambio, considera a todo parlamento como un elemento negativo, inexorablemente asociado a la idea que Weber tiene sobre el parlamento impotente, sólo capaz de ejercer una política negativa (Weber, 1996: 1097). En una palabra, si en Weber el carisma complementa al parlamento sin abolirlo, en Schmitt el carisma está destinado a suplantarlo. Como vemos la crítica de ambos a esta institución —que por cierto había sido anticipada en sus rasgos más generales por los escritos de Marx sobre la Comuna de París y los de Lenin sobre el poder soviético— llega mucho más lejos en la óptica de Schmitt que en la de Weber, comprometiendo la misma concepción de la democracia propuesta por el primero.

Pero hablar del estado es imposible sin recurrir a los conceptos de *enemigo* y guerra. A comienzos de los años '60 Schmitt reconoció la necesidad de construir una definición más precisa de la noción de '*enemigo*' que tomara en cuenta los diversos tipos de enemigos posibles—convencional, real, absoluto— en la que trabajaban al momento de aparición de la reimpresión mencionada (1963) Julien Freund (Universidad de Estrasburgo) y George Schwab (Universidad de Columbia)¹¹.

Ahora bien, como anticipáramos, el propio autor admite que la distinción *amigo/enemigo* no remite a una explicación del contenido, pero agrega que no debe ser por esto considerada una metáfora ni un símbolo. La advertencia es taxativa, no se trata de ficción ni de normatividad, sino de la plausibilidad concreta de que todo pueblo dotado de existencia política se defina en base a este criterio. En este sentido, el *enemigo* es siempre *público*, es quien nos combate (el *hostis*) y no simplemente quien nos odia (*inimicus*).

“*Enemigo* no es el competidor o el adversario en general. *Enemigo* no es siquiera el adversario privado que nos odia debido a sentimientos de antipatía. *Enemigo* es sólo un conjunto de hombres que combate, al menos virtualmente, o sea sobre una posibilidad real, y se contrapone a otro agrupamiento humano del mismo género. *Enemigo* es sólo el *enemigo* público, puesto que todo lo que se refiere a semejante agrupamiento, y en particular a un pueblo íntegro deviene público” (Schmitt, 1984 [a]: 25).

Nos preguntamos, entonces, ¿qué o quién define los agrupamientos para configurar el enfrentamiento *amigo-enemigo*? La respuesta no se hace esperar, y ratifica la absoluta centralidad del estado en el pensamiento schmittiano:

“Al estado, en cuanto unidad sustancialmente política, le compete el *jus belli*, o sea la posibilidad real de determinar al *enemigo* y combatirlo en casos concretos y por la fuerza de una decisión propia. Es por lo tanto indiferente con qué medios técnicos será realizada la guerra, qué organización militar exista, cuántas posibilidades haya de ganar la guerra, a condición de que el pueblo políticamente unificado esté dispuesto a combatir por su existencia e independencia: él determina, por la fuerza de una decisión propia, en qué consiste su independencia y su libertad. (...) El estado como unidad política decisiva ha concentrado en sus manos una atribución inmensa: la posibilidad de hacer la guerra y por consiguiente a menudo de disponer de la vida de los hombres. En efecto, el *jus belli* contiene una disposición de este tipo; ello implica la doble posibilidad de obtener de los miembros del propio pueblo la disponibilidad a morir y a matar, y la de matar a los hombres que están de parte del *enemigo*” (Schmitt, 1984 [a]: 41-42).

Recapitulando, la respuesta schmittiana remite a la facultad decisoria del soberano como *ultima ratio* política incluso para considerar en la excepcionalidad la suspensión o supresión de los derechos y garantías individuales y exigir de sus ciudadanos la entrega de su propia vida y la eliminación concreta de otros individuos, seres humanos. El estatalismo de Schmitt culmina en una concepción religiosa, en donde el estado se convierte, como Moloch, en una cruel y sanguinaria deidad cuya furia sólo se aplaca ofrendando la vida de los inocentes. Es que para Schmitt, “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 1975: 65).

Sobre la democracia en la teorización schmittiana

Llegados a este punto, nos parece pertinente desarrollar la noción que sobre la democracia ofrece Schmitt. Comenzaremos señalando el abierto contraste con la visión que en *La República* ofreciera Platón. Éste esgrime con sutil ironía su desprecio por la democracia directa ateniense al decir que:

“es posible que sea el más hermoso de los sistemas de gobierno. Como un manto abigarrado, tejido con lanas de todos los colores, este sistema en que se mezclan todos los caracteres bien puede ser un modelo de belleza. Al menos (...) aquellos que admiran los objetos abigarrados, como suele ocurrirles a las mujeres y los niños, quizá lo consideren efectivamente hermoso” (Platón, 1988: 557 c).

Sin embargo, el entendimiento del fundador de la Academia no llega a nublarse al punto de desconocer como propias del régimen democrático la multiplicidad, la diversidad y la pluralidad. Antes bien, reconoce explícitamente la proliferación de las diferencias. En abierta oposición a este clásico, Schmitt no sólo no incluye lo dife-

rente en su definición de democracia sino que, antes bien, se apura a señalar la homogeneidad como una necesaria característica de este régimen en las sociedades de masas de principios del siglo pasado. Para que no exista lugar a duda, en su escueta definición aconseja la intransigente eliminación de todo aquello que escape a dicha unidad homogénea:

“Toda democracia descansa sobre el principio no sólo de la igualdad entre iguales sino también sobre el tratamiento desigual de los diferentes. La democracia requiere, por lo tanto, primero, la homogeneidad, y, en segundo lugar -en caso de ser necesaria- la eliminación o erradicación de lo heterogéneo” (Schmitt, 1988: 9)¹².

No es necesario ser muy perspicaz para descifrar los siniestros alcances prácticos de semejante planteamiento, sobre todo si se tiene en cuenta el momento histórico y el contexto político en el cual fue producido. Dado que Schmitt no era un inocente profesor de geometría explicando la naturaleza del triángulo isósceles como una forma esencial impasible ante las contingencias de la historia, de allí a justificar, como explícitamente lo hiciera Schmitt y sin ninguna clase de arrepentimiento posterior, la política nazi del holocausto del pueblo judío hay apenas un pequeño paso. No sólo eso sino que, por añadidura, a partir de una tal consideración se pueden justificar sucesivas ‘limpiezas étnicas’ acontecidas en Rwanda y en los Balcanes como parte de un genuino y valioso esfuerzo por asegurar la imprescindible homogeneidad que demanda un estado democrático. ¿Cómo no quedar perplejos ante los comentarios de algunos de nuestros contemporáneos –como Mouffe, por ejemplo- que aún después de leer estas líneas tienen la osadía de sostener que nuestras actuales democracias occidentales, ciertamente en crisis, pueden encontrar en la propuesta schmittiana un buen decálogo de consejos para su mejora y depuración? ¿Cómo reconciliar la exuberante proliferación de identidades diversas y múltiples celebrada en la obra de la citada autora, o sintetizada en el ambiguo concepto de la ‘multitud’ propuesto por Antonio Negri, Michael Hardt y Paolo Virno, con la recurrencia a un autor como Schmitt que propone aniquilar toda forma de diversidad y establecer mediante una verdadera ‘limpieza étnica’ la pureza originaria de un pueblo incontaminado por sus *enemigos* internos?

Esta preocupación por la ‘homogeneidad del pueblo’ como condición necesaria de todo estado soberano lleva a Schmitt a considerar la problemática del ‘*enemigo interno*’. Constata que en las repúblicas griegas y el derecho estatal romano existía el concepto de *hostis* y junto con él dispositivos legales más o menos efectivos para combatirlos: destierro, proscripción, expulsión, ilegalización. En una aseveración que tiene clarísimas resonancias nazis, Schmitt señala que estas disposiciones se aplican a quienes el estado ‘ha declarado *enemigo*’. Examina la legislación griega y la romana, más precisamente la práctica de los jacobinos y el Comité de Salud Pública durante la Revolución Francesa y en especial su declaración de que “todo lo que está fuera de lo soberano es *enemigo*. (...) Entre el pueblo y sus *enemigos* no hay ya nada en común

salvo la espada”. Sugerentemente este autor pasa a analizar la historia política de los herejes, asegurando que “estos no pueden ser tolerados en el estado ni siquiera aunque sean pacíficos; (...) hombres como los herejes no pueden ser pacíficos” (Schmitt, 1984 [a]: 42-3). Es importante señalar aquí que esta observación de Schmitt está lejos de ser simplemente una hipérbole teórica puesto que debe recordarse que nuestro autor adhirió con entusiasmo a la expulsión de los judíos y los sospechosos de simpatizar con ideas izquierdistas de todos los ámbitos de la administración pública alemana poco tiempo después de la llegada de Hitler al poder (Scheurman, 1999: 17). Se trataba, como puede verse, de una actitud política que encontró su traducción en el plano de la teoría.

Como se colige claramente de sus escritos, y durante una continuidad ininterrumpida que se extiende a lo largo de buena parte del siglo XX, es inútil tratar de hallar en la obra schmittiana las semillas de un pensamiento democrático. Proponerse dicha tarea equivale a embarcarse en un proyecto semejante a las labores de Sísifo si se recuerda que en un texto de la trascendencia de su *Teoría de la Constitución* Schmitt formula una crítica integral tanto al concepto mismo de democracia como a los regímenes democráticos que son su encarnación terrenal (Schmitt, 1982: 221-273). Esta empresa la aborda Schmitt desde una perspectiva claramente reaccionaria, inspirada en la obra de los grandes pensadores de la reacción clerical-feudal ante los ‘extravíos’ de la revolución francesa como De Maistre, Bonald y Donoso Cortés¹³. De ahí que no sea para nada sorprendente el hecho de que en el citado texto Schmitt planteara una tesis tan radicalmente incompatible con un proyecto democrático como la siguiente:

“Resumiendo en pocas palabras, cabe decir: el pueblo puede *aclamar* ; en el sufragio secreto, sólo puede *elegir* candidatos que se le presentan, y *contestar Sí o No a un problema formulado con precisión, que se le somete*” (Schmitt, 1982: 269, cursivas en el original).

En otras palabras, el pueblo queda reducido al papel de un coro que no puede discutir ni deliberar. Apenas puede manifestarse en favor o en contra de lo que desde el poder se le propone. Y lo hace por la vía de la aclamación, o respondiendo con un sí o con un no a una pregunta que le formule el gobernante. También puede elegir, pero dentro de lo que se le ofrece. No puede inventar nada, ni forzar una alternativa que no figura en el menú de quienes gobiernan en su nombre. En un texto posterior, *Legitimidad y Legalidad*, Schmitt lleva su postura hacia un extremo aún más marcado al decir que “el pueblo no puede aconsejar, deliberar o discutir. Tampoco puede gobernar o administrar, ni crear normas. Sólo puede sancionar por medios de sus ‘Sís’ los borradores de normas que les son presentados a su consideración. Menos todavía puede plantear preguntas, sino que sólo puede responder sí o no a las cuestiones que se le someten” (Carl Schmitt en Scheurman, 1999: 201).

El ‘aire de familia’ que tiene esta propuesta schmittiana –que coloca, paradójicamente, en manos del exaltado pueblo homogéneo de sus escritos la menos que módica posibilidad de decir que sí o que no a lo que le pregunta el soberano– con la tesis schum-

peteriana que afirma que la democracia no es otra cosa que un método que sirve para que el pueblo tenga la posibilidad de aceptar o rechazar a los hombres que habrán de gobernarle, es más que contundente. De ahí la íntima conexión entre este planteamiento y los que luego habrían de resultar hegemónicos en la ciencia política norteamericana de la mano de Joseph Schumpeter y su teoría elitista de la democracia como un método. Como señala Scheuerman, tanto el economista austriaco como el jurista alemán coincidieron entre 1925 y 1928 en la Universidad de Bonn (Scheuerman, 1999: 183). Las críticas de Schmitt a la experiencia de la república de Weimar era bien conocida por Schumpeter y hay evidencia de que ambos autores intercambiaron escritos interactuaron con cierta frecuencia durante los años en que profesaron la enseñanza en esa universidad. Ambos eran relativamente de la misma edad –Schumpeter nacido en el año de la muerte de Marx, en 1883, y Schmitt en 1888–, compartían la misma afiliación religiosa católica y por cierto las mismas proclividades antidemocráticas (Scheuerman, 1993: 197). No es de extrañar pues la radical devaluación que la democracia sufre a manos de Schumpeter, anticipada ya en algunos de sus escritos de la década del '20 y ratificada plenamente en lo que quizás constituye su obra mayor: *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. Esta desvalorización de la democracia, convertida en un simple método para determinar quién habrá de dominar al pueblo, encuentra sus raíces más profundas en la densa argumentación schmittiana denigratoria de las capacidades populares de autogobernarse.

Con todo, estas semejanzas entre las teorizaciones de ambos autores no deberían dar lugar a una fácil equiparación de las mismas toda vez que en la obra del economista austriaco el proceso de formación del liderazgo político cesarista y plebiscitario pasa por una instancia electoral que si bien acotada es cualitativamente distinta al silencio con que la constitución de ese liderazgo aparece en la obra schmittiana. En todo caso, no deja de ser sumamente preocupante que el *mainstream* de la ciencia política norteamericana se encuentre todavía dominada por autores como Schumpeter e, indirectamente, Schmitt, cuyas fundamentaciones son radicalmente incompatibles con una teoría democrática del estado. Más inexplicable todavía resulta la enfermiza pasión con la cual ciertos cuadros intelectuales en su momento vinculados con la tradición del materialismo histórico vuelven sus ojos hacia Schmitt en busca de remedios para los males que aquejan su teoría.

Elementos para un balance

Quisiéramos ofrecer, en esta sección conclusiva, algunos elementos para una crítica que desde la teoría marxista de la política se puede plantear a la propuesta teórica de Carl Schmitt. Por razones de espacio nos limitaremos en esta ocasión a bosquejar las que serían las líneas centrales de dicha crítica.

Primero, nos interesa particularmente enfatizar cómo la existencia de relaciones de dominación y explotación en el interior del campo de los '*amigos*' es diluida cuan-

do no desconocida en el marco de la contradicción abstracta y formal entre *amigo/e-nemigo*. Esto es, una vez producida la diferenciación entre unos y otros la teorización schmittiana queda girando en el vacío. El estado 'homogéneo', ¿está liberado de todo tipo de conflictos? ¿No hay nuevos enfrentamientos que surgen del campo de los 'amigos', producto de las contradicciones estructurales del orden social capitalista? ¿No estamos en presencia de una tipificación ahistórica y metafísica de la vida social, inasimilable para cualquier teorización fundada en el materialismo histórico? Los *amigos*, ¿son tales en relación a quién, y a qué temas? El resultado del diagnóstico schmittiano es la postulación de un orden social y estatal en el cual todo antagonismo de la vida social se esfuma por completo, con lo cual sus funciones legitimadoras de la sociedad capitalista quedan al desnudo. ¿Hasta qué punto esta imagen se corresponde con la realidad social? No hace falta demasiada indagación sobre este punto para comprobar su carácter fantasioso y el ocultamiento que produce de los fundamentos opresivos y explotadores de la sociabilidad burguesa.

Segundo, el formalismo de la díada schmittiana *amigo/enemigo* parece sobrevolar por encima de los cambios históricos y aplicarse, en consecuencia, tanto para describir la dinámica de los estados en la antigüedad clásica como para comprender las particularidades de los estados capitalistas a lo largo del siglo XX. La sucesión de los diferentes modos de producción no altera la centralidad de este antagonismo constitutivo de la vida política, indiferente ante las mutaciones experimentadas por el conjunto de la vida social. Asimismo, su utilización también pretende abarcar por igual tanto a los conflictos y clivajes que se producen dentro del estado nacional como a los que se dan en el sistema inter-estatal. ¿Tiene alguna utilidad un cuadro conceptual que se mueve en tal nivel de generalidad?

Tercero, la teorización schmittiana resulta insuficiente para dar cuenta de la tremenda complejidad del estado moderno, ámbito fundamental e irremplazable de la dominación de clases en la sociedad capitalista. Toda la densa problemática de la hegemonía y la dominación queda reducida al formalismo de la oposición radical *amigo/enemigo*. Desaparecen del encuadre analítico el papel de la cultura y la ideología, los aparatos ideológicos del estado y la dinámica de la opinión pública, como también hacen lo propio los partidos, sindicatos y movimientos sociales y, en el plano estatal, el juego de las instituciones y agencias burocráticas del estado. ¿Puede servir semejante esquema conceptual para renovar y recrear el legado de la teoría marxista de la política?

Resumiendo: la obra de Schmitt es importante y merece ser estudiada. El pensamiento crítico se nutre de su permanente polémica con los puntos más altos del pensamiento conservador o reaccionario. En ese sentido, Schmitt es un interlocutor que no puede ni debe ser soslayado. Esto no significa, sin embargo, caer en la ingenua aceptación de su rol mesiánico como proveedor de una nueva clave interpretativa capaz de sacar a la teoría marxista de su presunta postración. Los problemas que Schmitt ha identificado en su larga obra son relevantes y significativos, si bien hay una

clara exageración de sus méritos. Muchos de esos problemas habían sido reconocidos antes por autores como Wilfredo Pareto, Max Weber y, en cierto sentido, el propio Joseph Schumpeter. Otros habían sido objeto de análisis por parte de Marx, Engels y Lenin. Su diagnóstico no siempre es certero, su evaluación de los problemas de la democracia liberal no penetra en el corazón de este orden político asentado sobre una relación de explotación sintetizada en la teoría de la plusvalía que es sistemáticamente ignorada a lo largo de toda su obra. En otros casos, encontramos en sus escritos aperturas anacrónicas basadas en una lectura de la filosofía política medieval, la antigüedad clásica o el pensamiento contrarrevolucionario que no permiten comprender a cabalidad los problemas que hoy afectan a los capitalismos contemporáneos.

Pero si el diagnóstico de los problemas fue defectuoso, ¿qué pensar de la propuesta de resolución de tales problemas que plantea Schmitt? En este punto la respuesta no podría ser más negativa. Tal como lo observa Scheuerman, la debilidad de la ley no debería dar como resultado arrojar por la borda el imperio del derecho; las flaquezas del parlamentarismo no deberían resultar en la exaltación del autoritarismo plebiscitario; la crisis de la esfera pública no debería conducir a su radical absorción por el estado; la ‘estatalización’ del capitalismo contemporáneo, cuyas raíces Schmitt prefiere ignorar, no debe rematar en un decisionismo irresponsable, y así sucesivamente.

“Schmitt diagnosticó serios problemas dentro de la democracia liberal existente, pero en cada coyuntura su propia respuesta teórica exacerbó los problemas. Su adhesión al Nacional Socialismo vívidamente ilustra los peligros intrínsecos a sus respuestas moral e intelectualmente quebradas frente a los problemas enfrentados por la democracia liberal en nuestro siglo” (Scheuerman, 1999: 254).

Concluimos pues preguntándonos ¿cómo es posible plantear, como lo hacen tantos ‘pos-marxistas’ (en realidad, ex-marxistas), que Schmitt puede ser un aporte significativo en la tarea de recrear una concepción de la democracia adecuada a las necesidades de nuestro tiempo? Un autor que cae en el estatalismo más absoluto, que carece de una teoría del estado, que degrada la democracia a niveles de un tragicómico simulacro y que ofrece una versión empobrecida de la vida política, ¿puede ser efectivamente considerado como un faro esclarecedor en la actual crisis de la teoría y la filosofía políticas? Nos parece que convendría más bien acudir a otras fuentes, y que no va a ser en el legado schmittiano donde habremos de encontrar la solución a los problemas que afectan a la teoría marxista de la política.

Bibliografía

- Aricó, José 1984 “Prólogo”, en Schmitt, Carl 1984 [a] (1928) *El concepto de lo político* (Buenos Aires: Folios).
- Bobbio, Norberto *et al*(1982) *Diccionario de Política* (México: Siglo XXI Editores).
- Boron, Atilio A. 1997 *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina* (Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires-Eudeba).
- Boron, Atilio A. 2000 *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Dotti, Jorge E. 2000 *Carl Schmitt en la Argentina* (Rosario: Editorial Homo Sapiens).
- Dotti, Jorge E. y Julio Pinto 2002 *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento* (Buenos Aires: Eudeba).
- Lúkacs, Gyorg 1983 (1953) *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* (México: Editorial Grijalbo).
- Maquiavelo, Nicolás 1979 (1513) “Maquiavelo a Francesco Vettori, 10 de diciembre de 1513”, en *Cartas Privadas de Nicolás Maquiavelo* (Buenos Aires: Eudeba).
- Marramao, Giacomo 1980 “Schmitt e il arcano del potere” Ponencia presentada al Seminario de Padua.
- Mouffe, Chantal (editor) 1999 *The Challenge of Carl Schmitt* (London-New York: Verso).
- Mouffe, Chantal 1993 *The return of the political* (London: Verso).
- Pinto, Julio 2002 “Prólogo”, en Dotti, Jorge E. y Julio Pinto (Compiladores) *Carl Schmitt: su época y su pensamiento* (Buenos Aires: Eudeba).
- Platon 1988 (380-365 a.C) *La República* (Buenos Aires: Eudeba).
- Scheuerman, William 1999 *Carl Schmitt. The End of Law* (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers).
- Schmitt, Carl 1975 (1928) “*Teología Política*”, en Schmitt, Carl *Estudios Políticos* (Madrid: Docel).
- Schmitt, Carl 1975 *Estudios Políticos* (Madrid: Docel).
- Schmitt, Carl 1982 (1928) *Teoría de la Constitución* (Madrid: Alianza Editorial).
- Schmitt, Carl 1984 [a] (1928) *El concepto de lo político* (Buenos Aires: Folios).

- Schmitt, Carl 1984 [b] (1963) “Premisa”, en *El concepto de lo político* (Buenos Aires: Folios) 3-14.
- Schmitt, Carl 1984 [c] (1963) *Teoría del partisano* (Buenos Aires: Folios).
- Schmitt, Carl 1988 (1923) *The Crisis of Parliamentary Democracy* (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology).
- Schmitt, Carl 1999 “Legalidad y Legitimidad”, en Scheuerman, William *Carl Schmitt. The End of Law* (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers).
- Strasser, Carlos 2001 “Schmitt, Carl”, en Di Tella, TS; Hugo Chumbita, Susana Gamba y Paz Gajardo *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas* (Buenos Aires: Emecé Editores).
- Weber, Max 1996 (1922) *Economía y sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica).

Notas

1 Julio Pinto, en su prólogo a *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento* señala los hitos principales de este itinerario. Desde el “Diálogo crítico” de José Aricó en 1984 hasta la ‘rehabilitación’ propuesta desde posiciones de izquierda por Giacomo Marramao media un largo trecho, sólo posible gracias al lamentable extravío teórico y práctico sufrido por el marxismo italiano desde la década de los ‘80 y en cuya confusión la figura de Schmitt surge como la de un gigante intelectual capaz de resolver los nuevos enigmas de la política que la herencia gramsciana se revelaba incapaz de resolver (Pinto, 2002: 8-9). De todos modos, saludamos la aparición del libro compilado por Jorge E. Dotti y Julio Pinto (2002), así como la publicación de *Carl Schmitt en la Argentina* (Dotti, 2000), ambos mucho más cautelosos que nuestros colegas europeos en la apreciación de las contribuciones de la obra del autor alemán a la teoría política contemporánea.

2 Para Marramao “el decisionismo de Schmitt tiene el mérito de dar cuenta, en un alto nivel de conocimiento teórico (...) la asincronía entre *ratio* económico-productiva y ordenamiento político institucional” (1980). Cuesta comprender como una cuestión como ésta, planteada con mucha mayor claridad desde los escritos juveniles de Marx y Engels, pueda aparecer ante los ojos del teórico italiano como una contribución decisiva a la teoría política. Se trata, por lo tanto, de un comentario tan pomposo como banal, pero que refleja el espíritu de la época y la increíble sobrevaloración que ha recibido la obra de Schmitt.

3 Es importante dejar sentado que existen diferencias relevantes entre los autores referidos -Schmitt, Pareto, Sorel y Weber- sobre las cuales, sin embargo, sólo podremos hacer algunos comentarios breves a fin de no disgregarnos de la reflexión central del presente artículo.

4 Para profundizar la contradistinción entre ‘capitalismo democrático’ y la confusa expresión de ‘democracia capitalista’ invitamos a retomar la reflexión desarrollada en *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Boron, 2000: 161-164).

5 Huelga aclarar que la totalidad de las diversas formulaciones de esta teoría remiten, inexorablemente, a la concepción radicalmente errónea de la democracia como un simple método elaborada por Joseph Schumpeter y hegemónica, hasta el día de hoy, en las ciencias sociales. Hemos criticado la teorización schumpeteriana en otro lugar, razón por la cual remitimos al lector interesado en el tema a consultar los argumentos del caso en Boron, A. A. (2000).

6 El tema de la ‘crisis del marxismo’, caballo de batalla del pensamiento neoconservador, merecería un tratamiento exhaustivo que no podemos ofrecer aquí. Una aproximación al tema se encuentra en Boron, A. A. (2000).

7 Dicho esto sin desmerecer la importante contribución que José Aricó hiciera a la difusión del pensamiento marxista clásico y la obra de sus principales exponentes desde los *Cuadernos de Pasado y Presente* (originalmente comenzados a publicar en Córdoba, Argentina) y la Editorial Siglo XXI en México durante sus años de exilio. Su labor en el campo de la interpretación teórica, en cambio, no merece la misma valoración.

8 Ver para su mejor tratamiento el capítulo 5 de *Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina* en Boron, A. A. (1997).

9 Cf. Maquiavelo a Francesco Vettori, 10 de diciembre de 1513, en *Cartas Privadas de Nicolás Maquiavelo* (1979: 118).

10 La visión antropológica de Maquiavelo podríamos ubicarla entre Rousseau y Adam Smith -con una inclinación hacia el primero pero sin la radicalidad con que el ginebrino formula su planteamiento- como tal vez la más cercana a la realidad. Pero este es un tema distinto, que nos llevaría muy lejos y que no podemos abordar aquí. Schmitt trata el tema en *El concepto de lo político* (1984 [a]: 56-61).

11 En este sentido, entendemos que la recuperación del pensamiento de Carl Schmitt en un contexto como el latinoamericano de los años ‘60 implica un cuestionamiento de la democracia como sistema social y revisiones que sin caer en el pacifismo obsoleto intentaron transformar la relación ‘*amigo/enemigo absoluto*’ en ‘*amigo enemigo real*’ como forma de una posible recuperación de lo humano ante el peligro de la destrucción total de la humanidad. Intentaremos analizar y corroborar la pertinencia de tales intuiciones.

12 “Every actual democracy rests on the principle that not only are equals equal but unequals will not be treated equally. Democracy requires, therefore, first homogeneity and second -if the need arises- elimination or eradication of heterogeneity”.

13 Refiriéndose al español, Schmitt observa laudatoriamente en *Teología Política* que “Donoso no pierde nunca la grandeza segura de sí misma que conviene a un sucesor espiritual de los grandes inquisidores”. Nos preguntamos si los modernos epígonos de Schmitt han meditado lo suficiente acerca de opiniones como ésta (Schmitt, 1975).

*South of the border:
notas sobre la democracia en la América Ibérica**

Claudio Vouga**

*Si nada se repite igual
todas las cosas son últimas cosas
Si nada se repite igual
todas las cosas son también las primeras.*
Roberto Juarroz

Introducción

La cuestión central que pretendo abordar es la siguiente: ¿por qué hoy en los países de la América Ibérica la democracia política se encuentra amenazada o en crisis profunda? Y ¿por qué las masas populares parecen tan apáticas ante tales amenazas? Sobre todo, parecen atónitos frente a esta situación los hombres y mujeres de las generaciones que sufrieron en la lucha por la democracia, de formas más amenas algunas, otras más violentas, con el cercenamiento de sus ideas o del propio cuerpo.

A lo largo de la última década y media, esta democracia que vemos amenazada se ha mostrado extremadamente injusta con esas masas. En la mejor de las hipótesis la situación de miseria está estancada, y en la mayoría de los casos no hizo sino empeorar. En cualquier hipótesis, aumentó mucho la distancia social entre los que mandan y los de abajo.

Intentaré desarrollar dos argumentos que espero demostrar convergentes: el primero es el de que la democracia tiene que ser pensada en situación, es decir, en su contexto. O sea, la democracia no puede ser sólo un juego formal que ocurre en las nubes etéreas de la Ciencia Política. Si bien la democracia no se refiere directamente a contenidos, como nos lo enseña el maestro Bobbio, no puede sin embargo ser totalmente ajena a ellos, sobre todo si los contenidos resultantes del juego democrático desembocan en hambre, sufrimiento y humillación de millones de seres humanos.

*Traducción: Celina Lagrutta y Gonzalo Berrón.

**Profesor del Departamento de Ciencia Política, Universidad de São Paulo (USP), Brasil.

Creo que para tener una implantación profunda en nuestras sociedades la democracia tiene que derivarse, como nos lo enseña el conde de Tocqueville, de nuestro territorio, clima, costumbres, leyes; en fin, de las características peculiares de nuestras subculturas nacionales, donde sobresalen nuestras raíces ibéricas. Antes que nada, la democracia, despojada del contenido que sea, no puede admitir, como decía el poeta, que “nadie escupa sangre pa’ que otro viva mejor”¹.

El segundo es el argumento de que, en esta *recherche* de nuestra democracia, la primera cosa a ser echada a la basura es el legado americano, esto es, de los Estados Unidos de América del Norte (EUAN). Afirmo, con énfasis, que el primero y mayor de los males políticos de la América Ibérica en los últimos ciento cincuenta años ha sido el régimen presidencialista importado de aquel país.

Recordando el título del libro de Michelangelo Bovero (2002), donde dicho sea de paso encontramos fuertes argumentos contra el presidencialismo, si quisiéramos prevenirnos contra el gobierno de los peores necesitamos en primer lugar y ante todo oponernos al régimen presidencialista que, como argumentaremos, lejos de ser un paradigma, no es más que un caso excepcional que sólo ha funcionado en un lugar y en condiciones históricas bastante determinadas.

Adjetivar la democracia

Han pasado ya trece años desde la caída del muro de Berlín y once del desmoronamiento de la Unión Soviética, y cada vez más los EUAN se comportan arrogantemente como potencia hegemónica, imponiendo su voluntad particular, que sólo apunta a un enriquecimiento siempre mayor de sus grupos económicos -en los últimos tiempos, aquellos que apoyaron a Bush Jr. en su campaña. Tal vez estemos evolucionando hacia el Imperio en el cual las naciones importan menos, como quieren Negri y Hardt (2001). Es cierto que todavía vivimos la edad del imperialismo, aunque ya no de los imperios en plural².

Nos vamos dando cuenta, mejor hoy que ayer, de que la lucha por la democracia no puede agotarse en el formalismo señalado. Los más ingenuos piensan tal vez que, por tratarse de un valor universal, de él se derivarían todos los demás. Otros, no tan ingenuos, defienden, como lo hacían durante las dictaduras militares, que el mismo debe ser el objetivo único de las luchas políticas. Ya en la América Ibérica la lucha por la democracia significó, sin que se diera un solo paso más allá, comprimir demasiado los límites de las luchas populares, dejando de lado la lucha contra el imperialismo, lo que se correspondía perfectamente con los intereses de los EUAN. En nuestros países, regímenes democráticos fueron derribados por inspiración norteamericana. Las dictaduras militares que los sucedieron, cumplido su ciclo, fueron sustituidas por regímenes de democracia formal, otra vez por influencia norteamericana. Está claro que -sobre todo en los países más importantes- la dinámica interna de las socie-

dades tiene un papel fundamental, pero queda la sensación de que la lucha por la democracia no fue más que un acto del teatro de la política de la potencia norteamericana, en el que nosotros éramos los títeres y ellos los manipuladores.

Porque más allá de sus fronteras la única preocupación de la nación del norte siempre fue enriquecerse y armarse, estando las dos cosas íntimamente ligadas.

Los atentados a las libertades individuales que se hicieron posibles luego del ataque a las torres de Nueva York sin que el mundo reaccionara a la altura de las circunstancias no lo eran antes de la caída del muro, en el mundo bipolar del equilibrio, cuando la Unión Soviética era un adversario real, con un modelo de sociedad alternativa, por monstruosa que fuera. Sobre todo con un ejército, misiles nucleares, submarinos atómicos, y no como ahora, esa quimera, ese terrorismo fantasmagórico, esa banda medieval de hombres a caballo que son los Taliban, tan convenientes para la farsa del 11 de septiembre de 2001³.

Después del breve período que se sucedió al fin de la URSS, la *belle époque* de la globalización, cuando el mundo pareció lleno de esperanzas, pronto vino la dureza sin precedentes de la nueva explotación por parte del imperialismo yanqui. Imperialismo de nuevos tiempos, claro está, para el cual el sistema financiero internacional es más adecuado que las viejas compañías bananeras, y donde el viejo Foster Dulles parecería un niño de coro de iglesia a lado de los hombres que dominan el Partido Republicano hoy.

En el antiguo mundo bipolar, donde el poder americano era balanceado por la potencia soviética y su ideología, tentadora para el que entonces se llamaba Tercer Mundo, a veces había ayuda a los países pobres en nombre de la solidaridad democrática, para que no cedieran a la tentación bolchevique. Todo eso, sin embargo, terminó. Sin el fantasma del comunismo internacional, la solidaridad dejó de pagar dividendos y el único lenguaje que se pasó a hablar fue el lenguaje del *business*, cuyas reglas cada vez más pasaron a ser establecidas unilateralmente por los *buró* de la potencia imperial.

En épocas del macartismo, la democracia terminó por vencer porque era vendida como el valor de América, y los países eran inducidos a adoptar ese valor para combatir al socialismo identificado con la forma soviética del totalitarismo. Hoy, sin adversario, sin modelo alternativo de sociedad, el mercado parece ser parte de la naturaleza. Sin embargo, el mercado no es nada más que un sistema de las mercancías que forman parte del mundo natural, es una relación social de dominación⁴.

Las apariencias ya no engañan. La máscara se ha caído, y el gobierno de Bush Jr. puede simplemente, de forma abierta, convocar a los ciudadanos a delatar y espiar. Las fronteras del Imperio están cerradas para aquellos de piel más oscura, y la garantía de los derechos humanos sólo vale para justificar invasiones o golpes de estado.

Urge que nosotros de la América Ibérica percibamos claramente que el desencanto que se va a apoderar de los pueblos de nuestros países no es el desencanto con la democracia, como si los regímenes militares hubieran sido mejores o indiferentes. Dictaduras militares que asesinaron a nuestros compatriotas y que arrasaron nuestros países por inspiración de los del norte, que entrenaron a los torturadores, equiparon las policías y ejércitos para realizar la represión interna. No, no es el desencanto con la democracia aquello a lo que asistimos en este invierno de nuestro descontento, sino con la democracia como modelo norteamericano: plutocrática y antisocial.

Las democracias transplantadas, como ya lo demostró Tocqueville, están destinadas al fracaso. Las democracias que en la América Ibérica podrán prosperar serán aquellas que estén de acuerdo con nuestros territorios y clima, con nuestras tradiciones, con nuestras costumbres, con nuestras leyes, con nuestra cultura y no con principios o reglas formales que los yanquis nos quieren imponer pero que ellos mismos no siguen, vistos los fraudes electorales en un sinnúmero de condados de Florida a favor de Bush perpetrados por el gobierno de su hermano y que terminaron por garantizarle la victoria (Le Winter, 2001: 69-102).

Es la democracia de los pueblos ibéricos en sus variantes española y portuguesa aquella que queremos y nos esforzaremos en desarrollar. Por más que estudiosos yanquis, en verdad muchos de ellos agentes disfrazados de la CIA u otros organismos de inteligencia, intenten hacernos creer lo contrario, la tradición ibérica no es tan sólo el *mandonismo*, la arbitrariedad, las sociedades esclavistas y explotadoras, el caudillismo, el autoritarismo implantado o internalizado en las clases dominantes ociosas. Todo esto forma parte de nuestra herencia, y el recuerdo de las dictaduras militares es reciente y está demasiado vivo en la carne de algunos de nosotros como para que pudiéramos olvidar. Sí, éste es un lado de nuestra tradición.

Está claro que las escuelas de Panamá y Virginia, donde los represores y torturadores de *nuestramerica* eran entrenados y adoctrinados por funcionarios del gobierno yanqui, civiles y militares, tienen un lugar importante en toda esa historia reciente. Por cierto, nunca está de más recordar, y debemos repetirlo siempre, que varios de esos especialistas en América Latina que adoctrinaban a policías y militares, con nombre y apellido, hoy circulan por ahí dando charlas y conferencias, incluso en nuestras universidades, pavoneándose como especialistas para darnos lecciones de democracia⁵.

Y más aún, están los yanquis de manos limpias que nunca irían a inmiscuirse con el horror del asesinato y la tortura: los que en la lucha contra el comunismo sólo compraron, sobornaron, obsequiaron a intelectuales⁶, institutos de investigación, dueños de periódicos, periodistas, líderes sindicales o estudiantiles, etc. También éstos tienen algo que ver con ese lado de nuestra historia presente y pasada. Después de todo, los males señalados no son tan sólo el fruto de nuestras peculiaridades, sino también —o sobre todo— de la acción deliberada de los agentes del amigo país del norte.

Pero nuestra tradición no se reduce al caudillismo y al autoritarismo, y ahora hablo principalmente pensando en Brasil, país que conozco mejor, aunque confío plenamente en que ejemplos iguales o semejantes se pueden encontrar a lo largo de la América de lengua castellana, desde Río Grande hasta Tierra del Fuego, pasando por el Caribe, la Amazonia y los Andes, de forma tal que no temo generalizar. Nuestra tradición es también el autogobierno y la sólida organización de la sociedad civil, infelizmente desconocidas por el conde de Tocqueville⁷, que se impresionó con el ejemplo mucho más pálido de las *townships* de la América Inglesa. Nuestra tradición es la de la solidaridad y la importancia de la comunidad, derivadas no sólo del catolicismo de nuestros antepasados portugueses y españoles, sino también de las culturas africanas e indígenas, y alguna que otra más, dependiendo de las regiones por donde fueron filtradas, que hoy forman parte del patrimonio de los pueblos que constituyen *nuestramérica*.

Sí, conocemos ampliamente las características negativas del mundo ibérico y de su colonización de nuestras tierras. Historiadores, economistas y científicos sociales con la perspectiva del Imperio nos recuerdan a cada momento estos trazos, para que permanezcamos en nuestra inferioridad mirándonos en el espejo mágico que siempre nos dice que hay alguien muy al norte más bello, más inteligente, más exitoso, más rico, con más aviones bombarderos, más navíos de guerra que nosotros y también misiles intercontinentales con ojivas nucleares si es necesario.

Es tiempo de que pensemos en nuestras cualidades, nuestros puntos positivos. Pensemos, por ejemplo, en la conciencia de la diversidad y su ineluctabilidad, que es una de las características de nuestro mundo ibérico. Un mundo donde el Otro era una presencia constante, ya fuera en algunos momentos como dominador, o en otros como derrotado, pero siempre viviendo a nuestro lado: moros, marranos, cristianos nuevos, cristianos viejos, y poco a poco todos los pueblos con los cuales los colonizadores entraron en contacto en la expansión marítima y la mezcla de los hombres y de las mujeres y de sus descendientes. Después América.

Seguramente los portugueses y españoles de los siglos XVI y XVII consideraban a los indígenas americanos como seres inferiores, pero fue a partir de las relaciones que se iban estableciendo, del trabajo apostólico de los jesuitas, de los escritos de Bartolomé de las Casas, capaz de hacer una crítica de la manera bárbara en que se realizaba el contacto, así como de las obras de Suarez, Vitória, Marianna, teóricos a veces dejados incomprensiblemente a la sombra, que la propia noción moderna de contrato social y la de derechos del hombre surgirían. También es producto de la acción de estos hombres en las tierras de América y del mestizaje de su sangre con la sangre de ese Otro irreductible, lo que llevó al Occidente a elaborar la categoría *hombre*. Y de esta acción y de este pensamiento surgirían nuestros pueblos. Después, africanos y muchos otros europeos y hombres de otros lugares del mundo vendrían a juntar su voz a nuestra voz.

De esta conciencia, que después se vuelve respeto por la diversidad, se derivaría aquella que es la característica a partir de la cual, con las diferencias y particularidades de nuestros diversos cuadrantes, debemos comenzar a pensar la democracia que nos conviene. Me refiero al solidarismo comunitario de nuestras raíces ibéricas que nos traen el mejor legado de la organización medieval y el catolicismo, y que resulta en nuestros días, por ejemplo, en la teoría de la liberación o en el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra brasileño (MST), así como en tantas y tan variadas formas de cooperación entre campesinos, vecinos o habitantes en todos nuestros países.

En lo que se refiere a los aspectos más generales de la organización política, positivos o negativos -y como bien lo sabemos, frecuentemente muy negativos, es en las experiencias de la Revolución Mexicana y la Cubana, en los gobiernos de Vargas y Perón, en las ideas de Bolívar, José Bonifácio, San Martín, José Martí, Sarmiento, Haya de la Torre, Mariátegui, Gilberto Freyre, Guevara, sólo para citar algunos casos y personajes, en donde debemos buscar elementos que sirvan para pensar qué democracias serán las nuestras, y no el legado de los Fujimori, de los De la Rúa, de los Cardoso (me refiero al presidente, no al sociólogo). Es en la inventiva popular y en sus élites orgánicas donde tenemos que buscar las raíces de nuestras democracias y de las instituciones que nos convienen.

La monstruosidad del nacionalsocialismo alemán, la arbitrariedad y truculencia del fascismo italiano, los crímenes del socialismo soviético parecen haber congelado la forma de la democracia delegativa de los EUAN, como si, más que de la historia, hubiera sido el fin de la política. Todas las naciones, todos los pueblos de pronto tenían que tener instituciones semejantes. Las viejas naciones derrotadas en la guerra - Japón, Alemania- supieron defenderse de alguna forma y preservar sus instituciones, el emperador, el parlamento y su canciller, retomando una tradición brutalmente interrumpida.

Nosotros de la América Ibérica, aún cuando fuimos oprimidos por las dictaduras más bárbaras, formalmente, poco nos alejamos del presidencialismo impuesto por el modelo americano al cual parecemos condenados para siempre. Busquemos por todas partes instituciones que nos convengan, sin miedos ni tabúes. Porque no hay vacas sagradas, lo sagrado sólo les interesa a aquellos que nos dominan. Vamos a pensar e inventar libremente el modelo político que sea para nosotros el más adecuado.

El tío de América⁸

Surgida todavía bajo el impacto de la Revolución Inglesa de 1640 y de la fuerte reacción que le siguió y culminó en la Revolución Gloriosa de 1688, a menos de cien años de su final, y motivada inmediatamente por el intento de Inglaterra de ejercer un poder de metrópoli que ya no poseía, la Revolución Americana y sus pensadores fundadores, lejos de representar el primer acontecimiento político del mundo mo-

derno y la reflexión sobre ese mundo, es en verdad uno de los últimos episodios de las luchas políticas del *Ancien Régime*.

Voy a presentar algunos argumentos orientados a demostrar el arcaísmo del sistema político yanqui, sugiriendo un ejercicio de explicación alternativa, y no pura y simplemente de sustitución de una explicación parcial por otra igualmente limitada, tal como afirma Weber al final de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Para ser totalmente explícito, la proposición va en el sentido de pensar a los EUAN no como el primer país moderno, como a ellos mismos le gusta pregonar, sino como el último arreglo institucional con los restos del absolutismo, teniendo como objetivo frenar las pretensiones de la burguesía revolucionaria en ascenso, como bien emblematiza la trayectoria personal e intelectual de Thomas Paine, desde la agitación, pasando por la guerra de independencia y culminando con el país constituido y normalizado.

Las colonias inglesas que darían origen al país del norte no tenían una aristocracia o una camada aristocrática que garantizara con sus privilegios la no opresión por parte de un déspota, según la teoría de Montesquieu en *El Espíritu de las Leyes*. La aristocracia capaz de garantizar la libertad en el *Ancien Régime*, o después, la cultura aristocrática capaz de realizar el mismo papel, como sucedía en Europa incluso después de la Revolución Francesa.

Sin esta garantía de la aristocracia y su cultura, los pensadores de la independencia americana o bien no eran capaces de pensar plenamente su mundo contemporáneo, donde el proceso de industrialización adquiriría una importancia creciente, refugiándose en el bucolismo esclavista tal como lo hizo Jefferson, *gourmet*, arquitecto, amante de vinos y de jóvenes esclavas, o bien —y fueron éstos los que dieron forma al país— se rodeaban de cuidados para defenderse del pueblo, déspota mayoritario potencial, actuando siempre para que su participación fuera mínima, apenas suficiente como para hacer funcionar el sistema.

Sistema organizado para que la representación popular fuera siempre obstaculizada por el correspondiente al monarca absoluto —la Presidencia al servicio del dinero, único principio estratificador existente, configurando la primera plutocracia moderna.

Resulta muy aclaradora en este sentido la lectura de los *Papeles Federalistas*, tanto de aquellos cuya autoría es atribuida a Hamilton, que llegó en un primer momento a pensar que los propietarios de tierras deberían constituir un cuerpo aristocrático como la aristocracia inglesa, como también los de Madison, cuyo argumento terminó por concretarse en un modelo político en el cual la existencia de una aristocracia era innecesaria.

En Inglaterra, después de la revolución de 1688, el rey, aún despojado de poderes absolutos, funcionaba como garantía de que sectores más radicales de la burguesía, partidarios del parlamento, no pusieran en riesgo el arreglo institucional. En el caso americano, donde tempranamente fue descartada la solución monárquica, el gobier-

no parlamentario aparecía como natural. Sin embargo no fue lo que se dio, pues la solución parlamentaria parecía como mínimo conducir a la dictadura de la mayoría tan temida por entonces. Sin una cámara aristocrática capaz de garantizar los derechos de las minorías a través del mecanismo del veto, como el abogado por Locke en el *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, este papel le correspondería a la presidencia.

Todo el modelo ingeniosamente puesto en práctica a partir de la Constitución norteamericana y expuesto en los *Papeles Federalistas* era el de una participación restringida por parte de los ciudadanos, donde el único momento de voto directo en el nivel federal era el de la elección del representante en la Cámara Baja. La elección presidencial era el fruto de la elección de un colegio electoral, como lo es hasta hoy. También el Senado (en el caso americano, una cámara donde los estados constituyentes de la Unión se encontraban representados en igualdad de condiciones independientemente del tamaño de sus poblaciones) era elegido indirectamente, situación que fue modificada por enmienda constitucional posterior: enmienda número XVII, propuesta en 1912 y adoptada 359 días después (Corwin, 1986).

El tercer poder de la Constitución de los EUAN, la Corte Suprema, que desde muy temprano se convirtió en el verdadero orientador de los cambios a mediano y largo plazo a través del juicio de la constitucionalidad de las leyes, dependiente de la Presidencia y del Senado, también está alejado de cualquier tipo de control directo por parte de los ciudadanos.

Los padres fundadores de los EUAN sabían que al quebrar los lazos con Inglaterra dejaban de tener la tradición como aliada en el mantenimiento del orden, y armaron un sistema de gobierno que, bajo la apariencia de un gobierno popular, era en verdad un sistema en el cual los propietarios ricos jamás serían cuestionados en su poder. Y la Presidencia, que aparentemente sería el lugar de manifestación del principio popular –pensemos en el análisis de Marx del *18 brumario de Luis Bonaparte*– funcionaba en realidad como un residuo absolutista que garantizaba que la cámara elegida por sufragio directo mantendría su compostura, como en la Revolución Inglesa de 1688, sin pasar por los miedos y los trastornos de la Revolución de 1640.

Subrayo una vez más el hecho de que este sistema idealizado por la Constitución norteamericana es anterior a la Revolución Francesa y a todas las profundas modificaciones que subsiguientemente sobrevendrían en Europa derivadas de ella. Este sistema arcaico, sobreviviente de todos los acontecimientos que suceden a la Revolución, del Terror al Imperio pasando por el Termidor y por las Guerras Napoleónicas, y a su desenlace con el Congreso de Viena, sólo fue posible gracias al aislamiento proporcionado por el océano que separaba a las ex colonias inglesas de Europa.

Los EUAN se constituirían por lo tanto en un régimen de la época del absolutismo que tenía como modelo político el compromiso de la Revolución Inglesa de 1688. Compromiso entre el poder parlamentario y una garantía última del orden –la casa reinante y la cámara aristocrática. El sistema de las ex-colonias, al contrario que

Inglaterra, no tenía empero las ventajas de poseer una casa reinante o una aristocracia que, como muestra Montesquieu, terminaba por defender la libertad al defender sus privilegios.

Este modelo arcaico, este conjunto de arreglos que servían tan sólo y especialmente a las antiguas colonias inglesas de América del Norte, por una comedia de engaños, será el modelo de nuestras repúblicas en la América Ibérica. Este modelo de participación restringida se volverá, por arte de magia, el modelo de gobierno popular presentado como paradigma a las repúblicas que van surgiendo del resquebrajamiento del imperio español.

Pero dichas repúblicas surgen después de la Revolución Francesa, después de las revueltas de Haití, y el presidente es entendido como el conductor de los anhelos de cambio de los ciudadanos y no como el freno a esos anhelos, como en el caso de Norteamérica, donde existen tensiones permanentes entre un legislativo dominado por los propietarios y un ejecutivo elegido por voto directo que, en ocasiones, era el portavoz carismático de los anhelos de cambio de los de abajo. De más está decir que el sistema no podría realmente funcionar: más de ciento cincuenta años de crisis en nuestros países lo demuestran al hartazgo. Vale recordar a Tocqueville una vez más, puesto que en la década del '30 del siglo XIX, en su libro *La Democracia en América*, éste ya llamaba la atención hacia el caso de México, a donde las instituciones del vecino del norte habían sido transplantadas, y que vivía bajo constante inestabilidad política.

No es casual que el régimen político más estable de la América Ibérica a lo largo del siglo XIX haya sido la monarquía parlamentaria brasileña, pues en ella el emperador era justamente el freno y el árbitro de los conflictos políticos, dentro de un cuadro constitucional imaginado por Benjamín Constant donde a los tres poderes se sumaba un cuarto, *Napoléon oblige*. En realidad eran cinco poderes ensamblados, pues él imagina al legislativo dividido en un poder representativo de la opinión en una cámara electiva y un poder representativo de la continuidad (*durée*) en una cámara hereditaria, como poderes diferentes. Pero lo que nos interesa aquí es el *pouvoir royal*, un poder neutro, para Constant atributo del jefe de Estado, capaz de resolver los conflictos entre los poderes tradicionales.

Ese poder neutro, *pouvoir royal*, pasará a la Carta Constitucional brasileña de 1824 como Poder Moderador y será, en gran parte, el responsable por la estabilidad institucional del Imperio del Brasil durante el Segundo Reinado.

Naturalmente, el sistema político norteamericano sufrió una serie de modificaciones desde la elaboración en 1787 de la Constitución, consustanciadas en las diversas enmiendas constitucionales: desde la carta de derechos, pasando por las enmiendas de la Guerra de Secesión hasta la pintoresca enmienda número XVIII que prohíbe la fabricación, venta o transporte para fines de consumo de bebidas alcohólicas en el territorio de los Estados Unidos, o la enmienda XXI que revoca la número XVIII

(Corwin, 1986). Sin embargo, lo esencial de su andamiaje institucional permanece igual. Arcaico, de la época del absolutismo, el sistema político americano sólo funciona en las condiciones específicas del país para el cual fue creado.

Al contrario, los sistemas parlamentarios generados y perfeccionados en Europa desde las revoluciones contra el absolutismo, y después con las revueltas, revoluciones y luchas populares a lo largo del siglo XIX y XX, son regímenes capaces de dar cuenta de la diversidad y donde las mayorías y minorías son representadas y responsables. Los lugares hacia donde los regímenes europeos fueron transplantados (Australia, Canadá, Japón, India, Nueva Zelanda, etc.) mostraron ser capaces de dar cuenta de las diversas realidades.

Conclusiones

Tal vez la crisis por la que pasan nuestras democracias pueda conducirnos a una solución original y duradera.

En primer lugar creo que el abandono del presidencialismo *à l'américaine* es la precondición para la reformulación de nuestros regímenes políticos, pues esta invención de la época del absolutismo, este sistema arcaico de gobierno, sólo ha funcionado en el caso específico de los EUAN y aun así, como pretendo haber señalado, en base a un engaño fundamental convertido en un ardid de la plutocracia allí reinante.

En segundo lugar, que de la crisis que ahora atravesamos pueda construirse una democracia adjetivada, es decir, una democracia que deje de lado viejas tradiciones y se arraigue profundamente en el alma de nuestros pueblos.

Como afirmaba Stuart Mill en relación a los males de la libertad -que sólo se los podía combatir con más libertad- para la democracia y sus males también el único remedio es más democracia: plebiscitos y referéndums, asambleas de barrio y de cuadra, comisiones de vecinos, comisiones de fábrica, de empresa y de otros lugares de trabajo, corporaciones profesionales, en fin, todos los mecanismos de la democracia directa y participativa, algunas de esas estructuras provisorias, otras permanentes, sin miedo del pueblo, que seguramente estará sujeto a manipulaciones e instrumentaciones por parte de partidos políticos, demagogos, corporaciones, cuerpos burocráticos o cualquier otro tipo de interés agregado, todas empero menos nocivas de lo que hoy lo son los medios de comunicación de masas y los intereses del gran capital internacional.

Terminaré con algunos versos de Manuel Bandeira, que dicen de la poesía lo que podríamos decir de la democracia: después de todo, en nuestra época una no vive sin la otra.

Abajo los puristas

Todas las palabras sobre todo los barbarismos universales

Todas las construcciones sobre todo las sintaxis de excepción

Todos los ritmos sobre todo los innumerables.

Bibliografía

- Boron, Atilio A. 2002 *Imperio e Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri* (Buenos Aires: CLACSO).
- Bovero, Michelangelo 2002 *Contra o Governo dos Piores, uma Gramática da Democracia* (Rio de Janeiro: Editora Campus).
- Constant, Benjamin (1819) *Principes de politique* Capítulo II “De la nature du pouvoir royal” <<http://gallica.bnf.fr/scripts/ConsultationTout.exe?O=88000&T=>>
Este documento ha sido extraído de la base de datos textuales Frantext realizada por el Institut National de la Langue Française (INaLF).
- Corwin, Edward S. 1986 *A Constituição Norte-Americana e seu Significado Atual* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor).
- Hardt, Michael y Antonio Negri 2001 *Imperio* (Rio de Janeiro: Editora Record).
- Le Winter, Osvald 2001 *Desmantelando a América* (Lisboa: Publicações Europa América).
- Marx, Karl 1959 (1867) *Le Capital, Critique de l'Economie politique* (Paris: Editions Sociales).
- Stoner Saunders, Frances 2001 *La CIA y la guerra fría cultural* (Madrid: Editorial Debate).
- Vouga, Claudio 2002 “La Democracia en el Sur de América, una visión Tocquevilleana”, en Boron, Atilio y Alvaro de Vita (Compiladores) *Teoria y Filosofía Política: La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano* (Buenos Aires: CLACSO).

Notas

- 1 Canción *Preguntitas sobre Dios*, del cantautor argentino Atahualpa Yupanqui.
- 2 En el sentido de mi observación ver Borón (2002).
- 3 Verificar la instigante argumentación desarrollada por Le Winter (2001: 103-112 // 127-130), en particular “11 de setembro de 2001. Problemas com a Versão Oficial” y “Bush Beneficiou com as Bombas Voadores?”.
- 4 Marx (1959) “Le caractère fétiche de la marchandise et son secret”. Libro primero, capítulo primero, IV.
- 5 Uno de los casos más significativos fue el del Sr. Lincoln Gordon, invitado por el “Programa de seminários do curso de relações internacionais”, de la Universidad de Sao Paulo para realizar una conferencia, el día 11 de noviembre, titulada: “Brasil e Estados Unidos: dos anos 60 ao século XXI”. En la invitación para el seminario el conferencista aparecía como ex-Embajador de los Estados Unidos en el Brasil,

y ciertamente el Sr. Gordon es bastante más que eso. No es en modo alguno un inocente *scholar*: de hecho se trata de uno de los personajes que conspiraron contra el gobierno constitucional brasileño en el golpe de estado de 1964. Incluso más grave, en el libro lanzado durante su visita al Brasil, el Sr. Gordon transcribe un telegrama enviado por él al gobierno de su país en marzo de 1964, en el cual afirma lo siguiente: “Dada a absoluta incerteza a respeito do momento em que pode ocorrer um incidente detonador (poderia ser amanhã ou qualquer outro dia), recomendamos: a) que se tomem o quanto antes medidas para preparar um fornecimento clandestino de armas que não sejam de origem norte-americana, para os que apóiam Castelo Branco em São Paulo, logo que se saiba quais são essas necessidades, e os arranjos ocorram. Hoje nos parece que o melhor meio de fornecimento é um submarino sem marcas de identificação, com desembarque noturno em locais isolados do litoral, no Estado de São Paulo, ao sul de Santos, provavelmente perto de Iguape ou Cananéia; b) isso deveria ser acompanhado pela disponibilidade de POL (bruto, acondicionado, ou ambas as formas podem ser necessárias), evitando também identificação do governo dos Estados Unidos, e os fornecimentos deveriam aguardar o início das hostilidades ativas. Providências nesse sentido (Dentel 13281) deverão ser tomadas imediatamente” (<http://www.estado.estadao.com.br/editorias/2002/11/10/cad036.html>). Una acción de este tipo, incitando explícitamente a su país a no respetar los acuerdos de Ginebra, no forma parte de las atribuciones de un embajador, pero sí caracteriza al Sr. Gordon como a un criminal de guerra. Y ese mismo criminal de guerra fue invitado, con todas las honras académicas, para pronunciar una conferencia en la mayor universidad del Brasil.

6 Da cuenta en el sentido de cómo los EUAN manipulan a los intelectuales de acuerdo a sus propósitos, es el libro de Stoner Saunders, Frances (2001).

7 Ver en este sentido Vouga (2002).

8 Alusión al film de Alain Resnais *Mon Oncle d'Amérique* en el que se ilustran las tesis de Henri Laborit, neurobiólogo francés, según las cuales las reacciones de los individuos se deben a pulsiones primarias y el comportamiento social es siempre consecuencia de mecanismos enzimáticos e bioquímicos. Laborit denuncia la manera por la cual la civilización capitalista establece y refuerza la competencia por el individualismo. Enteramente dominado por la producción y posesión de mercancías, el individuo busca su lugar en la jerarquía social ofuscado por la dominación de los otros. El tío de América, *L'Oncle d'Amérique*, de donde Resnais sacó el nombre de su film, es un juego de sociedad tipo Monopoly donde un personaje, el tío de América, es prácticamente dueño de toda la ciudad, y sobre todo del periódico de la ciudad, el Noticias de la Tarde (*Les Nouvelles du Soir*) donde son publicados consejos sobre la compra y venta de acciones. Gana el juego quien primero acumula cincuenta mil dólares: como se ve, es un juego de la década del '40 del siglo XX.

Socialismo y liberalismo en la teoría política contemporánea

Diana Maffia*

Entre las muchas maneras de comenzar este artículo, encuentro dos paradigmáticas. Una consiste en analizar las polaridades de la filosofía política y evaluar el lugar de las mujeres en esos paradigmas. Entre un modelo que transforma al sujeto en el resultado de las fuerzas sociales que lo preceden y determinan, y otro que universaliza en la abstracción a un sujeto idéntico que deberá hacer pactos para salir de su individualidad y formar así una sociedad, las mujeres hemos sido atrapadas con argumentos diferentes en los mismos lugares sociales que el mandato pre-moderno indicaba. Es decir, para nosotras no ha habido renacimiento ni modernidad, sino sólo expresiones diferentes del patriarcado.

Otra manera de iniciar esto es desde la experiencia, preguntándonos “cómo sería, en este fin” –nosotr@s diríamos comienzo- “de milenio, una filosofía libertaria que tomara en consideración dos guerras mundiales, el holocausto de millones de judíos, los campos del marxismo-leninismo, las metamorfosis del capitalismo entre el liberalismo desenfrenado de los años setenta y la globalización de los noventa” (Onfray, 1999: 10). Onfray agrega el mayo francés del ‘68. En América Latina deberíamos agregar dictaduras, desaparecidos, paramilitares, guerrillas, genocidios, hambre, desocupación, desesperanza. Y las mujeres deberíamos agregar aún feminización de la pobreza, violencia, abortos clandestinos, violaciones, prostitución y asesinatos impunes.

La relevancia de pensar como mujeres una filosofía política emancipadora proviene de que, históricamente, períodos de cambio progresista como el Renacimiento, la Revolución Francesa y algunas revoluciones contemporáneas, que se han pretendido liberadores para la humanidad, han sido profundamente regresivos para las mujeres (Gadol, 1976). Por eso, cuando las feministas luchamos contra la opresión y la explotación incluimos el fin de la opresión de género entre nuestras demandas.

* Doctora en Filosofía, feminista, docente e investigadora de la Universidad de Buenos Aires, Defensora del Pueblo Adjunta de la Ciudad de Buenos Aires, miembro del Comité de Dirección de la Revista *Feminaria*.

A principios del siglo XX, las anarquistas argentinas tenían un slogan: “ni dios, ni marido, ni patrón”. No quería decir que no querían hombres -quizá hubiera sido mejor que exigieran “ni venganza, ni autoritarismo, ni explotación”, pero el concepto de patriarcado como un sistema de opresión de género todavía no estaba claro, y parecía no haber lugar para pensar un dios que no fuera vengativo, un marido que no fuera autoritario y un patrón que no fuera explotador. La filosofía crítica tardaría todavía un siglo en llegar.

La división entre lo público y lo privado, característica del Estado liberal moderno, alegraba a los varones burgueses, patriarcas cabezas de familia independientes, que así separaban la esfera de la justicia de la esfera de la intimidad doméstica. “Todo un dominio de la actividad humana, a saber la nutrición, la reproducción, el amor y el cuidado, que en el curso del desarrollo de la sociedad burguesa moderna pasa a ser el lote de la mujer, es excluido de consideraciones políticas y morales, y es relegado al ámbito de la naturaleza” (Benhabib, 1990: 130). Con lo cual las relaciones de género mismas quedan fuera del amparo de la justicia.

Y es que mucho antes del contrato social se ha celebrado un implícito ‘contrato sexual’ (Pateman, 1988) que asigna a las mujeres el trabajo emocional y doméstico. Es por eso que las feministas de los ‘70 decían ‘lo personal es político’, porque esa forzada esfera doméstica estaba atravesada de relaciones de poder opresivas encubiertas por relaciones de afecto, naturalizadas de tal modo que por un lado no había responsabilidad moral en su establecimiento, y por otro lado no había esperanza alguna en su modificación emancipatoria.

Las mujeres éramos esa tierra indiscernible en que los hombres-hongos hobbesianos alcanzan su madurez plena sin ningún tipo de compromiso mutuo (Hobbes, 1966: 109). Las incapaces de contrato social (Rousseau, 1988), las que formamos parte de la propiedad privada del varón junto a la hacienda, los hijos y los criados (Kant, 1965: 55). Y todo esto en discursos universalistas que en la tradición occidental suponen como estrategia la reversibilidad. Esta reversibilidad, sin embargo, queda subrepticamente transformada en fraternidad (comunidad de hermanos varones, y no todos los varones), escamoteando a las mujeres la cualidad de ‘otro relevante’ con el que se establecen las interacciones.

Como dice Seyla Benhabib: “las teorías morales universalistas de la tradición occidental desde Hobbes hasta Rawls son sustitucionalistas en el sentido de que el universalismo que defienden es definido subrepticamente al identificar las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos como tales. Estos sujetos invariablemente son adultos blancos y varones, propietarios o al menos profesionales. Quiero distinguir el universalismo sustitucionalista del universalismo interactivo. El universalismo interactivo reconoce la pluralidad de modos de ser humano, y diferencia entre los humanos, sin inhabilitar la validez moral y política de todas estas pluralidades y diferencias. Aunque está de acuerdo en que las disputas normativas se pueden llevar a cabo de manera racional, y que la justicia, la reci-

procidad y algún procedimiento de universalizabilidad son condiciones necesarias, es decir son constituyentes del punto de vista moral, el universalismo interactivo considera que la diferencia es un punto de partida para la reflexión y para la acción. En este sentido la ‘universalidad’ es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad incardinada y arraigada, sino que tiende a desarrollar actitudes morales y a alentar transformaciones políticas que puedan conducir a un punto de vista aceptable para todos” (Benhabib, 1990: 127).

Así, la crítica feminista al liberalismo contemporáneo impugna la trampa que encierra el ideal abstracto de ciudadanía, construido a la medida justa de quienes ‘casualmente’ participaron en su definición. Incluso la *Teoría de la Justicia* de Rawls comete el desliz de dejar fuera del velo de ignorancia, en la situación original, el hecho de que quienes establecen la definición de justicia son patriarcas cabeza de familia. De esta manera, queda en un solo acto asegurada la estructura de la familia patriarcal y la preminencia del varón (Rawls, 1971).

El socialismo no ha recibido críticas tan duras como el liberalismo por parte de las feministas, fundamentalmente porque su propia entidad está puesta en duda desde 1989. Es este debilitamiento de la ideología dominante en la izquierda lo que hace hablar a Nancy Fraser (1997: 4-7) de la condición ‘postsocialista’ (parafraseando la ‘condición posmoderna’ de Lyotard). En *Iustitia Interrupta* (Fraser, 1997) define esta condición postsocialista por tres elementos.

El primero es la ausencia de cualquier visión que presente una alternativa progresista respecto del estado de cosas actual y tenga credibilidad. La consecuencia del fracaso de los socialismos reales tiene como consecuencia inmediata lo que Jürgen Habermas llamó “la nueva oscuridad y el agotamiento de las energías utópicas” (Habermas, 1984). Es de notar que el diagnóstico de Habermas sobre tal agotamiento de la izquierda antecede en varios años la caída del Muro de Berlín.

El segundo elemento constitutivo tiene que ver con lo que la autora llama el “cambio en la gramática de las exigencias políticas” (Fraser, 1997: 5). Las exigencias de igualdad social han ido siendo reemplazadas por exigencias de reconocimiento de la diferencia de un grupo (racial, de género, cultural etc.), dando lugar a políticas de la identidad alejadas de los debates sobre clase social. Muchos actores parecen distanciarse del imaginario político socialista, en el cual el principal problema de la justicia es el de la distribución, para adherir a un imaginario político ‘postsocialista’, donde el principal problema de la justicia es el reconocimiento. Este antagonismo oculta la correlación entre exclusión económica y exclusión cultural, y el modo conjunto de producir injusticia.

El tercer elemento es la globalización del capitalismo que mercantiliza las relaciones sociales y la condición de ciudadanía. Esta agresiva mercantilización produce un agudo crecimiento de las desigualdades, no sólo en términos de riqueza sino también de acceso a bienes sociales.

Frente al desaliento de la izquierda global, incapaz de competir ideológicamente con este estado de cosas, Nancy Fraser propone un esfuerzo de pensamiento programático que conciba alternativas provisionales al orden actual en un sentido progresista.

A pesar de que la relación entre el feminismo y la izquierda dista de ser fácil, debido a que las reivindicaciones feministas son vistas muchas veces como una afirmación de identidad particular que aleja la atención de las grandes causas universales (como la lucha de clases), el feminismo tiene mucho que aportar a la revitalización de estos ideales. En primer lugar, por el desenmascaramiento de la parodia de universalismo del sujeto eurocéntrico. En segundo lugar, por las prácticas desarrolladas en el movimiento de mujeres en su búsqueda por nuevas formas de ejercicio y distribución del poder y el protagonismo social. Y fundamentalmente, por la desarticulación de falsas dicotomías que dificultan la creación de alternativas novedosas.

Encuentro promisorio que nuevos movimientos sociales emancipatorios, sobre todo en nuestro país, recojan parte de las prácticas que el movimiento de mujeres en general, y el feminismo en particular, vienen desarrollando en sus construcciones políticas colectivas. La horizontalidad, el consenso, la aceptación de la pluralidad, la ruptura de los límites entre ámbitos de intervención social, la búsqueda de mecanismos no litigantes de resolución de conflictos, son parte de las herramientas sociales en estas nuevas construcciones de contrapoder.

A la polaridad entre igualdad y diferencia (la justicia como redistribución de los recursos sociales o como valoración de las identidades culturales, sexuales, raciales o de otro tipo) se opone la exigencia de tratar con equidad a individuos o grupos diferentes. A la polaridad entre público y privado se opone la exploración de espacios contra-hegemónicos de participación política, donde las relaciones políticas son relaciones de poder en todas las esferas, y se debate tanto los límites del espacio de lo íntimo como los límites de la intervención y obligaciones del Estado.

Signos de esta ruptura de límites son los sentidos profundamente políticos que han adquirido en Argentina términos aparentemente tan privados y femeninos como Madres, Abuelas, Hijos y Cacerolas.

Las mujeres invitamos a repensar el lenguaje, a invertir con nuevas energías términos como rebelión, resistencia, insumisión, utopía, libertad, independencia, soberanía, emancipación.

Y tenemos algo más para traccionar estos cambios plurales, una intransigencia semántica: sólo llamaremos 'democracia' a un sistema capaz de desnaturalizar todas las formas de hegemonía y subordinación.

Bibliografía

- Benhabib, Seyla 1990 “El otro generalizado y el otro concreto”, en Benhabib S. y D. Cornell (Compiladoras) *Teoría Feminista y Teoría Crítica* (Valencia: Ediciones Alfons el Magnánim).
- Fraser, Nancy 1997 *Iustitia Interrupta, Reflexiones críticas desde la posición “postso - cialista”* (Bogotá: Universidad de los Andes/Siglo del Hombre Editores).
- Gadol, Kelly 1976 “The Social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Women’s History”, en *Signs*. Vol. 1, N°4.
- Habermas, Jürgen 1984 “The New Obscurity and the Exhaustion of Utopian Energies”, en Habermas, Jürgen (Compilador) *Observations on the Spiritual Situation of the Age* (Cambridge: MIT Press).
- Hobbes, Thomas 1966 “Philosophical Rudiments Concerning government and Society”, en *The English Works of Thomas Hobbes* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft) Vol II.
- Kant, Immanuel 1965 *The Metaphysical Elements of Justice* (New York: Liberal Arts Press).
- Onfray, Michel 1999 *Política del rebelde. Tratado de la resistencia y la insumisión* (Buenos Aires: Perfil).
- Pateman, Carol 1988 *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press).
- Rawls, John 1971 *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press).
- Rousseau, Jean Jacques 1988 (1762) *El contrato social* (Madrid: Alianza).

Sindicalismo, cooperativismo y socialismo

Fernando Haddad*

La lucha por una sociedad emancipada se modifica ante cada nuevo modo de organización y desarrollo de las fuerzas productivas, por la aparición de nuevos agentes sociales, por las nuevas formas de dominación de clase. En este momento en que muchas de nuestras convicciones sobre cómo actuar y qué rumbo seguir son poco sólidas, no tanto por la urgencia de transformar el mundo como por el sentido de responsabilidad frente al ya desmesurado sufrimiento de las camadas inferiores de la sociedad, aquellas relaciones que no han sido siempre bien establecidas se vuelven aun más problemáticas. Sin duda tal es el caso de la relación entre sindicalismo, cooperativismo y socialismo, a la cual me referiré aquí. Si recordamos la advertencia de Adorno sobre la mala praxis a la que ha contribuido la liquidación de la teoría en base a la dogmatización y a la prohibición del pensamiento, tal vez sería adecuado, en lo que a mí respecta, invertir las posiciones y preguntar a los colegas de la mesa, que yo estimo como los más calificados para juzgar justamente desde el punto de vista de la praxis lo que aquí se dirá, si al final no se trata simplemente de mala teoría.

Dado que ya se ha subrayado que bajo el capitalismo es imposible una práctica transformadora sin una teoría transformadora, el procedimiento adoptado aquí será el de someter la teoría marxista a la prueba de la historia. Si bien Marx trató muy episódicamente el asunto hoy propuesto, sus observaciones son tan penetrantes que deben ser sometidas a un examen riguroso que nos habilite, si se hace necesario, a reformular la teoría sin desprendernos de su contenido crítico. Recorro prioritariamente a sus textos de intervención dirigidos al movimiento obrero, y sólo puntualmente a los textos clásicos, en parte porque son aquellos los textos que nos permiten pensar con Marx la política, en parte para darnos una somera idea de cuán atrasados estamos teóricamente si comparamos el debate de hoy con el de la época de la aparición de las primeras organizaciones obreras.

*Traducción: Celina Lagrutta y Gonzalo Berrón.

**Profesor del Departamento de Ciencia Política, Universidad de São Paulo (USP), Brasil.

Comienzo por el tema del sindicalismo tal como fue tratado en el cuadernillo *Salario, precio y ganancia*. Allí, Marx dialoga con un obrero inglés, John Weston, cuya argumentación se reducía a lo siguiente: “si la clase obrera obliga a la clase capitalista a pagarle, bajo la forma de salario en dinero, cinco chelines en lugar de cuatro, el capitalista le devolverá, bajo la forma de mercancía, el valor de cuatro chelines en lugar del valor de cinco. Entonces la clase obrera tendrá que pagar cinco chelines por lo que antes de la suba de los salarios le costaba sólo cuatro”. Tenemos aquí la vieja y conocida tesis de que ante un aumento de salarios nominales los patrones reaccionan con un aumento de los precios de la mercancía, anulando el efecto deseado por los trabajadores.

Contra esto, Marx inicialmente observa: “¿Y por qué ocurre esto? ¿Por qué el capitalista sólo entrega el valor de cuatro chelines por cinco? Porque el monto de los salarios es fijo. ¿Pero por qué es fijo precisamente en el valor de cuatro chelines en mercancías? ¿Por qué no en tres, en dos o en otra cantidad cualquiera? Si el límite del monto de los salarios está fijado por una ley económica, independiente tanto de la voluntad del capitalista como de la del obrero, lo primero que debería haber hecho el ciudadano Weston es exponer y demostrar esa ley”.

Bien, una de las razones por las cuales Marx se hizo tan conocido fue justamente el hecho de haber expuesto y demostrado esa ley desconocida por los mismos formuladores de la teoría del valor trabajo. Sabemos por esa ley que el valor de una mercancía es determinado por la cantidad de trabajo socialmente necesaria para su reproducción. La primera providencia de Marx será, a partir de esta premisa, desautorizar la tesis central del argumento de Weston:

“Si del valor de una mercancía descontamos la parte que se limita a reponer el de las materias primas y otros medios de producción empleados, es decir, si descontamos el valor que representa el trabajo pretérito en ella encerrado, el valor restante se reduce a la cantidad de trabajo agregada por el obrero que en último lugar se ocupa de ella. Si este obrero trabaja doce horas diarias y doce horas de trabajo medio se cristalizan en una suma de oro igual a seis chelines, este valor adicional de seis chelines será el único valor creado por su trabajo (...) Este valor, determinado por su tiempo de trabajo, es el único fondo del cual tanto él como el capitalista tienen que sustraer su respectiva participación o dividendo, es el único valor a ser dividido entre salarios y ganancias (...) Como el capitalista y el obrero sólo pueden repartirse ese valor limitado, es decir, el valor medido por el trabajo total del obrero, cuanto más reciba uno de ellos, menos obtendrá el otro, y así recíprocamente (...). Pero todas estas variaciones no influyen en el valor de la mercancía. Luego, un aumento general de los salarios determinaría una disminución de la tasa general de ganancia, pero no afectaría los valores”.

Aplicada la ley del valor a la mercancía fuerza de trabajo, a primera vista esta constatación parece crear problemas a la propia teoría marxista, pues según la misma ley el valor de la mercancía fuerza de trabajo sería determinado, tal como el valor de cualquier otra mercancía, por la cantidad de trabajo socialmente necesaria para su reproducción. Esto significa, en palabras de Marx, que “el valor de la fuerza de trabajo, o en términos más populares, el valor del trabajo, es determinado por el valor de los artículos de primera necesidad o por la cantidad de trabajo necesaria para su producción. Por consiguiente, si en un país determinado el valor de los artículos de primera necesidad, en media diaria consumidos por un obrero, representa seis horas de trabajo, expresado en tres chelines, este trabajador tendrá que trabajar seis horas por día a fin de producir el equivalente a su sustento diario”. Si, por ventura, la jornada de trabajo fuera de doce horas, la mitad de tal jornada será trabajo no pago y la tasa de plusvalía será, por lo tanto, del 100%.

Si todo lo demás fuera constante, sería muy improbable que los trabajadores lograran aumentar sus salarios sin subvertir la propia ley que transforma el aparente intercambio de equivalentes en su contrario: o sea, sería muy improbable que, respetada la ley que regula el intercambio de mercancías, los trabajadores llegaran a vender la mercancía fuerza de trabajo por encima de su valor de cambio. No obstante ello, es absolutamente posible compatibilizar la ley del valor, que iguala el salario a la subsistencia, con demandas por aumento salarial, sin por ello subvertir aquella ley. Ciertamente los ejemplos no habrían escapado a una mente sutil como la de Marx. El primero que yo subrayaría nos es conocido: se trata de la lucha para reponer la pérdida de una alza generalizada de los precios o, en otras palabras, la lucha por la reposición derivada de la disminución del poder de compra del dinero. Según Marx, “los valores de los artículos de primera necesidad y, por consiguiente, el valor del trabajo pueden permanecer invariables, pero su precio en dinero puede sufrir alteraciones, a condición de que se opere una modificación previa en el valor del dinero”. Como aquellos eran los tiempos del patrón oro, la explicación no podría ser otra que la siguiente: “con el descubrimiento de yacimientos más abundantes, etc., dos onzas de oro, por ejemplo, no supondrían más trabajo que el que antes exigía la producción de una onza. En este caso, el valor del oro bajaría a la mitad, a 50%. Y como, en consecuencia de esto, los valores de las demás mercancías se expresarían en el doble de su precio en dinero anterior, lo mismo sucedería con el valor del trabajo”. Por lo que Marx concluye: “decir, en este caso, que el obrero no debe luchar por el aumento proporcional de su salario equivale a pedirle que se resigne a que se le pague su trabajo con nombres y no con cosas”.

Un segundo orden de consideraciones se refiere a las alteraciones en la jornada de trabajo, que, según nuestro autor, no tiene límites constantes. Aquí vale la pena recordar una lección de *El capital*. Al contrario de la fijación del valor de la fuerza de trabajo cuyo monto es definido por la ley que rige el intercambio de mercancías en una sociedad capitalista de forma general, en el caso de la fijación de la jornada de trabajo, no hay, por la lógica del sistema, ninguna regla que posibilite concluir cuánta

les son la duración y la intensidad que podrían ser consideradas inherentes a su funcionamiento, a no ser por el hecho de que el capitalista buscará extender la jornada al máximo y sus trabajadores acortarla al mínimo, razón por la cual Marx afirma: “no resulta de la naturaleza del intercambio de mercancías ningún límite a la jornada de trabajo o al trabajo excedente. El capitalista afirma su derecho, como comprador, cuando busca prolongar todo lo posible la jornada de trabajo y transformar, siempre que sea posible, un día de trabajo en dos. Por otro lado, la naturaleza específica de la mercadería vendida impone un límite al consumo por parte del comprador, y el trabajador afirma su derecho, como vendedor, cuando quiere limitar la jornada de trabajo a determinada magnitud normal. Ocurre así una antinomia, derecho contra derecho, ambos basados en la ley del intercambio de mercancías. Entre derechos iguales y opuestos decide la fuerza” (Marx, 1982: libro 1, cap. 8).

Pero volviendo al argumento de *Salario, precio y ganancia*, Marx, después de recordar que a diferencia de una máquina el hombre se agota en una proporción muy superior a aquella en que es usado en el trabajo, dirá que “en los intentos por reducir la jornada de trabajo a su antigua duración racional, o, donde no pueden conseguir una fijación legal de la jornada normal de trabajo, los intentos por contrabalancear el trabajo excesivo por medio de un aumento de salario, aumento que no basta que esté en proporción con el sobretrabajo que los agota, sino que debe estar en proporción mayor, los obreros no hacen más que cumplir un deber para con ellos mismos y con su raza”. Destáquese, aquí también, que la lucha por el aumento de salarios, lejos de subvertir la ley del valor, no hace más que convalidarla. Un aumento de la jornada de trabajo acarrea mayor desgaste físico del trabajador, y el salario para reponer aquello que se consumió en el proceso de trabajo tendrá que ser más que proporcional a aquel aumento, ya que el desgaste del trabajador crecería a tasas crecientes relativamente respecto a la extensión de la jornada. Siendo así, si la jornada diaria pasara de diez a doce horas, la lucha por un aumento salarial superior al 20% sería la consecuencia lógica de la ley que rige el intercambio de mercancías. En caso contrario, “puede ocurrir que el capital, al prolongar la jornada de trabajo, pague salarios más altos y que, sin embargo, el valor del trabajo disminuya, si el aumento de los salarios no corresponde a la mayor cantidad de trabajo expoliado y el más rápido agotamiento de la fuerza de trabajo que de ello resultará”.

Lo mismo vale para un aumento de intensidad del trabajo: “aun con una jornada de trabajo de límites determinados, como existe hoy en día en todas las industrias sujetas a las leyes fabriles, se puede hacer necesario un aumento de salarios, aunque sólo sea con el fin de mantener el antiguo nivel del trabajo. Mediante el aumento de la intensidad del trabajo, se puede hacer que un hombre gaste en una hora tanta fuerza vital como antes, en dos (...) Al contrabalancear esta tendencia del capital, por medio de la lucha por la suba de los salarios, en la medida correspondiente a la creciente intensidad del trabajo, el obrero no hace más que oponerse a la depreciación de su trabajo y a la degeneración de su raza”.

Hay todavía otras razones por las cuales los trabajadores deben luchar por aumentos salariales. Marx afirma que el trabajador moderno participa de toda la miseria del antiguo esclavo, sin disfrutar empero de la seguridad de la que aquel disponía. Durante toda su vida el esclavo dispone de una cantidad fija e inmutable de medios de subsistencia, mientras que el obrero dispone de una cantidad muy variable, que puede, en caso de desempleo, reducirse a nada. Pues bien, la razón de ser de esta inseguridad es la dinámica cíclica de la economía capitalista que pasa de estar en franca prosperidad a la calma, la depresión, la recuperación. Marx observa que “los precios de las mercancías en el mercado y la tasa de ganancia en el mercado siguen estas fases, ora descendiendo abajo de su nivel medio, ora sobrepasándolo. Si consideráis todo el ciclo, veréis que algunos desvíos de precios del mercado son compensados por otros y que, sacando la media del ciclo, los precios de las mercancías del mercado son reguladas por sus valores. Pues bien. Durante las fases de baja de los precios en el mercado y durante las fases de crisis de recesión, el obrero, si es que no es dejado en la calle, puede estar seguro de que verá sus salarios rebajados. Para que no lo engañen, aun con esta baja de precios en el mercado, se verá compelido a discutir con el capitalista en qué proporción se hace necesario reducir los salarios. Y si durante la fase de prosperidad, en la que el capitalista obtiene ganancias extraordinarias, el obrero no lucha por una suba de salarios, al sacar la media de todo el ciclo industrial, veremos que ni siquiera recibió el salario medio, o sea el valor de su trabajo. Sería el colmo de la locura exigir que el obrero, cuyo salario se ve forzosamente afectado por las fases adversas del ciclo, renunciara al derecho de ser compensado durante las fases prósperas”. La consecuencia obvia de estas consideraciones es que el trabajador, al reunir algunos ahorros en la fase de prosperidad, lejos de revocar la ley que fija su salario en el nivel de subsistencia, en verdad la confirma, ya que en la fase de depresión deberá valerse de esos mismos ahorros para sustentarse, debido a que su salario, en esa fase, aunque mantenga su empleo, podrá descender a un piso por debajo de lo necesario para su propia reproducción.

Nos interesa ahora destacar otros dos ejemplos señalados por Marx. El primero, excepcional y poco probable, pero en tesis posible, supone una disminución de la productividad del trabajo de modo que como consecuencia se necesite más trabajo para producir aquella cantidad de bienes primarios necesarios para la reposición de la fuerza humana consumida en el proceso de producción. En este caso, un aumento de los salarios sería inevitable. Con la caída de la productividad del trabajo, el precio de la canasta de bienes necesarios para la reproducción del trabajador subirá en la exacta medida que se exigirá por un precio mayor por la venta de la fuerza de trabajo. Una vez más, el aumento salarial no viola, sino que convalida, la ley del valor.

Lo sorprendente de *Salario, precio y ganancia* es el hecho de que Marx haya desarrollado otro caso sin mencionar aquello que lo distingue de los hasta aquí considerados. Se trata del caso de la elevación de la productividad del trabajo, o sea, el movimiento opuesto al anteriormente descrito. Por simetría, deberíamos esperar que a un aumento de la productividad del trabajo le corresponda una inmediata reducción

de los salarios, dado que los costos de reproducción de la mercancía fuerza de trabajo habrían disminuido. Sin embargo, el texto dice lo siguiente:

“Al elevarse la productividad del trabajo, puede suceder que la misma cantidad de artículos de primera necesidad, consumidos en media, diariamente, baje de tres a dos chelines, o que, en lugar de seis horas de jornada de trabajo, basten cuatro para producir el equivalente del valor de los artículos de primera necesidad consumidos en un día (...). La ganancia subiría de tres a cuatro chelines y la tasa de ganancia, de 100 a 200%. Aunque el nivel de vida absoluto del trabajador siguiera siendo el mismo, su salario relativo, y, por lo tanto, su posición social relativa, comparada con la del capitalista, habría empeorado. Oponiéndose a la reducción de su salario relativo, el trabajador no haría más que luchar para obtener una parte de las fuerzas productivas incrementadas por su propio trabajo y mantener su antigua situación relativa en la escala social”.

¿En qué difiere este caso de todos los demás? En los ejemplos anteriores, la lucha por el aumento salarial tenía un carácter defensivo en un sentido muy preciso. Sea por la pérdida del poder de compra de la moneda, por el aumento de la jornada de trabajo o por la intensificación del trabajo, o incluso por la oportunidad de valerse de las fases de escasez de mano de obra que sólo compensa las fases de abundancia, la lucha por el aumento de salario, si es victoriosa, no hace más que proporcionar al trabajador la misma cantidad de artículos de primera necesidad imprescindibles a su mera reproducción en cuanto trabajador. Pero en este último caso no; aquí, el enfoque es completamente nuevo. Porque si el trabajador logra mantener su posición social relativa comparada a la del capitalista, él tendrá, indiscutiblemente, en caso de aumento de la productividad del trabajo, una cantidad mayor de bienes a su disposición. Técnicamente hablando, si el trabajador consigue frenar el aumento de la tasa de plusvalía relativa, eso significará que su salario, medido en términos de valores de uso, habrá subido en la misma proporción que el aumento de la productividad del trabajo. Si a un aumento de la productividad no corresponde un aumento de salario, el nivel de vida del trabajador continuará igual, tal como lo reconoce Marx en el pasaje citado. De forma simétrica, si a un aumento de la productividad corresponde un aumento de salario de la misma medida, el nivel absoluto de vida del trabajador aumentará, aunque su posición social relativa comparada a la de la clase dominante permanezca igual.

Marx introduce en este pasaje de *Salario, precio y ganancia* una indeterminación que está ausente en *El capital*. En esta obra, la indeterminación se refiere únicamente a la fijación de la jornada de trabajo: por un lado, el capitalista afirma su derecho como comprador cuando busca prolongar la jornada de trabajo; por otro, el trabajador afirma su derecho como vendedor cuando quiere limitarla. “Se produce así una antinomia, derecho contra derecho, ambos basados en la ley del intercambio de mercancías. Entre derechos iguales y opuestos decide la fuerza”. En *Salario, precio y ganancia*, la lucha del trabajador por el mantenimiento de su posición social relativa introduce otra indeterminación, ahora en la fijación del nivel salarial.

No por otro motivo, en *Salario, precio y ganancia* la cuestión de la fijación de la jornada no aparece dissociada de la cuestión de la fijación del salario, lo que queda claro en la siguiente observación: “la máxima ganancia sólo se encuentra limitada por el mínimo físico de los salarios y por el máximo físico de la jornada de trabajo. Es evidente que, entre los dos límites extremos de la tasa máxima de ganancia, cabe una escala inmensa de variantes. La determinación de su grado efectivo sólo se asienta a través de la lucha entre el capital y el trabajo; el capitalista, intentando constantemente reducir los salarios a su mínimo físico y prolongar la jornada de trabajo a su máximo físico, mientras el obrero ejerce constantemente presión en sentido contrario”. Está claro que en este embate entrarán en juego factores históricos y sociales: las diferencias de país a país, las diferentes tradiciones y culturas, el nivel de maduración de la clase trabajadora, etc.

Para Marx, sin embargo, la perspectiva para los trabajadores no era de las más favorables. Según sus pronósticos, “el propio desarrollo de la industria moderna contribuye forzosamente a inclinar cada vez más la balanza a favor del capitalista y contra el obrero y que, como consecuencia de esto, la tendencia general de la producción capitalista no es hacia la elevación del nivel medio normal del salario, sino al contrario, a hacerlo bajar, empujando el valor del trabajo más o menos hasta su límite mínimo”. Desde este punto de vista, sorprendentemente, el resultado de su investigación termina coincidiendo con las intuiciones del obrero John Weston, un escéptico en cuanto a las posibilidades de éxito del movimiento sindical, tal como el propio Marx hiciera notar al inicio de su exposición. Al contrario de la conferencia de Weston, empero, la de Marx abre nuevas perspectivas para los trabajadores, aunque como contratendencias cuyo predominio, improbable para él, la historia de los cien años siguientes a la polémica en cuestión terminaría por demostrar. Contratendencias que están, tal como se verá a continuación, plenamente contempladas en la exposición de Marx, aunque él no haya dado cuenta de las consecuencias que tendrían en el caso de que se afirmaran históricamente gracias a un conjunto de condiciones inimaginables.

Veamos la cosa más de cerca. En un pasaje Marx hace notar la diferencia de enfoque que lo separa de Weston, aunque ambos, como se dijo, comulguen en el mismo sentimiento en relación a las posibilidades de éxito del movimiento sindical. Dice el texto: “Tomemos, por ejemplo, la elevación de los salarios agrícolas ingleses, de 1849 a 1859. ¿Cuál fue su consecuencia? Los agricultores no pudieron elevar el valor del trigo, como les habría aconsejado nuestro amigo Weston, ni siquiera su precio en el mercado. Al contrario, tuvieron que resignarse a verlo bajar. Pero durante once años introdujeron máquinas de todo tipo y nuevos métodos científicos, transformaron una parte de las de labranza en pastoreo, aumentaron la extensión de sus unidades productivas y con ella la escala de producción; y debido a éste y otros procesos, haciendo disminuir la demanda de trabajo gracias al aumento de sus fuerzas productivas, volvieron a crear un excedente relativo de la producción de los trabajadores rurales. Tal es el método general según el cual opera el capital en los países antiguos, de bases sólidas, para reaccionar, más rápida o lentamente, contra los aumentos de salarios”.

Aquí, como se ve, el movimiento es opuesto al anteriormente presentado. Los trabajadores agrícolas ingleses obtuvieron beneficios de una fase de prosperidad económica excepcionalmente larga y vieron sus salarios aumentados al mismo tiempo que el precio del trigo que producían -y que los reproducía- bajaba sin cesar. Con la introducción de nuevas técnicas y métodos científicos los propietarios disminuyeron la demanda de fuerza de trabajo, mercancía que, volviéndose superabundante, vio nuevamente corregido su precio. Mantuvieron sus ganancias, sin que se transfiriera el aumento de salarios a los precios, sino más bien todo lo contrario.

En el caso anteriormente analizado tenemos una situación de demanda por aumento salarial precedida por un aumento de la productividad del trabajo -los trabajadores intentando mantener su posición social relativa comparada a la de los capitalistas- mientras que aquí la reacción es de los capitalistas contra el aumento de salarios por medio del aumento de la productividad del trabajo. Nada nos impide, lógicamente, concebir estos movimientos como complementarios, bastando para ello introducir una pieza más en nuestro esquema: para volverse virtuoso, el círculo se cierra con la exigencia de la reducción de la jornada de trabajo.

Y es en ese momento cuando Marx introduce uno de los elementos fundamentales para entender por qué las contratendencias se volvieron la marca del siglo XX en Occidente, al menos hasta finales de la década de 1960: la política. “En lo que concierne a la limitación de la jornada de trabajo – dice Marx – en Inglaterra como en todos los países, ésta nunca fue regulada sino por *intervención legislativa*. Y sin la constante presión de los obreros *actuando por fuera*, esta intervención jamás se daría. En todo caso, este resultado no se habría alcanzado por medio de convenios privados entre los obreros y los capitalistas. Y esta misma necesidad de una acción política general es precisamente lo que demuestra que, *en la lucha puramente económica, el capital es la parte más fuerte*”.

Los resaltados, todos míos, en el pasaje anterior, no quieren sugerir, como una lectura rápida e ingenua podría indicar, que el *Estado de Bienestar* era una perspectiva presentada por Marx. Su escepticismo respecto a las posibilidades de reformar el sistema y su ironía respecto a las conquistas de los trabajadores bajo el dominio del capital son ampliamente conocidos. Con mucho desdén, Marx afirma, por ejemplo, en *El capital* (libro I, Cap. 8): “el pomposo catálogo de derechos inalienables del hombre será así sustituido por la modesta Carta Magna que limita legalmente la jornada de trabajo y establece claramente, por fin, ‘cuándo termina el tiempo que el trabajador vende y cuándo comienza el tiempo que le pertenece’. ¡Qué transformación!”. Marx simplemente señala en *Salario, precio y ganancia* el hecho de que las intervenciones legislativas en provecho de los trabajadores son conquistas sindicales que trascienden la arena económica y se realizan en la política, ámbito donde los trabajadores tienen más chances de victoria contra el capital. Afirmar que el sindicalismo explica el Estado de Bienestar es casi tan equivocado como afirmar que el Estado de Bienestar es una consecuencia automática del desarrollo del capitalismo. Pero lo que se busca defender aquí

es que el Estado de Bienestar, desde un punto de vista marxista, tiene en el sindicalismo su presupuesto dialéctico, su determinación más fundamental, aunque se reconozca que su plena constitución contó con condiciones históricas ausentes o sólo embrionariamente presentes en la época en que las tesis de Marx se hicieron públicas, y que, sin estas condiciones, sería un emprendimiento imposible.

Tres de esas condiciones son dignas de comentario: el sufragio universal, la transformación de la ciencia en un factor de producción y la adopción por parte del Estado de políticas anticíclicas de cuño keynesiano. En relación al primero, sabemos desde *La cuestión judía* que Marx lo tomaba como una consecuencia natural y previsible de la sociedad moderna.

El sufragio universal, en aquella obra, era considerado no como la emancipación de los súbditos frente a la dominación y opresión de los poderosos, sino como la emancipación del propio Estado frente a otras esferas que le servían de base de legitimación. Marx se refiere explícitamente a la religión y a la economía. El Estado moderno no carece más de un fundamento religioso, volviéndose laico, ni de un fundamento económico, dispensando el voto censitario. En una palabra, se vuelve democrático. Diferencias y desigualdades son idealmente superadas y todos ante sus ojos adquieren la condición de ciudadanos, más allá de que en el ámbito de la sociedad civil el mismo Estado reponga las condiciones para que aquellas diferencias y desigualdades sirvan como verdaderos presupuestos materiales de su propia existencia. Sin embargo, una cosa es la adopción del sufragio en una sociedad donde los intereses de la clase trabajadora no son conscientes, no están aún bien delineados, etc.; y otra es el papel que el sufragio universal tiene en una sociedad madura, con un proletariado plenamente desarrollado y organizado. Por eso, ya en el *Manifiesto*, Marx reconoce que “la primera fase de la revolución obrera es la conquista de la democracia”, tema que Engels va a explorar con más profundidad en su testamento político. En la jerga de la obra de juventud, la emancipación política del Estado aparece como el presupuesto de la emancipación humana, y la democracia, del socialismo, pero en *La cuestión judía* se trata de una democracia sin proletariado en tanto clase para sí, mientras en el *Manifiesto* la perspectiva es la de una democracia revigorizada por el sindicalismo, pues es en la fábrica donde los trabajadores se unen originalmente, se educan después en la industria en tanto rama de actividad, y en la nación como clase, superando finalmente la competencia económica que los aleja a unos de otros en el plano de la sociedad civil. Cabe destacar también que las primeras conquistas legislativas son, en ciertos países, anteriores a la propia adopción del sufragio universal, y que éste aparece en ciertas circunstancias históricas como una conquista legislativa de carácter sindical, especialmente en ciertos procesos de redemocratización en los que los sindicatos, siempre aliados a otros sectores de la sociedad, tuvieron un papel prominente. En una palabra, la lucha por la universalización del sufragio es una lucha de la acción sindical y por la acción sindical, dado que ésta gana ímpetu con la democracia y hace inscribir en las “cartas magnas” derechos sociales cuyos embriones, de fines del siglo XVIII a inicios del XIX, habían sido cruelmente abortados.

Una segunda condición de la constitución del Estado de Bienestar fue la transformación de la ciencia en factor de producción. Aquí también Marx fue mucho más allá de lo razonable para su tiempo. En un pasaje de los *Grundrisse*, establece: “el cambio de trabajo vivo por trabajo objetivado, es decir, la posición del trabajo social en forma de oposición entre capital y trabajo –es el último desarrollo de la relación valor, y de la producción que descansa sobre el valor. Su presuposición es y permanece –la masa de tiempo de trabajo inmediato, el *quantum* de trabajo utilizado como factor decisivo de la producción de riqueza [...] pero a medida que la gran industria de desarrolla, la creación de riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del *quantum* de trabajo utilizado, que de la fuerza de los agentes que son puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, poder que a su vez –su poderosa efectividad– ya no tiene ninguna relación con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien de la situación general de la ciencia, del progreso de la tecnología, o de la utilización de la ciencia en la producción”. Una formulación que va más allá de aquella de *El Manifiesto*, en donde Marx, de forma absolutamente pionera, revela el carácter progresista de la burguesía que “sólo puede existir con la condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción”. Pero ni él habría de poder suponer, no obstante, que la burguesía abdicaría de esa prerrogativa contratando una parte de la camada de trabajadores más calificados para llevar adelante una tarea histórica suya, disponiéndose inclusive a compartir con ese grupo social las ganancias extraordinarias que el proceso de innovación científico-tecnológica proporciona. En particular después de la segunda revolución industrial, la ciencia penetra la producción de una forma inédita, parte de las fuerzas productivas se convierten en fuerzas creativas, y la innovación se vuelve una rutina.

Si recordamos que una de las posibilidades del sindicalismo era la de luchar por el mantenimiento de la posición relativa del trabajador comparada con la del capitalista por la incorporación al salario de los aumentos de productividad del trabajo, aquí también se abren perspectivas nuevas para el movimiento de los trabajadores, en particular en los países democráticos.

Por último, pero no por ello menos importante, la tercera condición: la adopción de políticas keynesianas anticíclicas. Como vimos, una grave limitación del movimiento sindical estaba dada por el hecho de que la crisis económica corroía los ahorros de los trabajadores eventualmente acumulados en la fase de prosperidad. La depresión hacía converger el salario medio del ciclo completo hacia aquel mínimo necesario a la reproducción de la fuerza de trabajo vendida al capitalista. Una política fiscal floja, inconcebible en el período liberal clásico a no ser en momentos extraordinarios de guerra abierta, se volvió la regla en muchos países, incluso después de superada la fase de depresión que inicialmente la exigió, ora sustentando políticas sociales que proporcionaban pulposos salarios indirectos a las camadas no propietarias, ora sustentando, en un período de estratificación de la economía mundial, corridas armamentistas que incluso en los países de producción endógena de tecnología dina-

mizaron el proceso de internalización de la ciencia en el proceso de producción, creando los ahora llamados sistemas nacionales de innovación. Los sistemas nacionales de innovación, a su vez, reforzaron el movimiento de estratificación de la economía mundial, y la oligarquización de la riqueza mundial de ella derivada abrió aún más espacios para la acción sindical en los países centrales, tanto más facilitada cuanto más prosperaban los movimientos revolucionarios en los países periféricos.

Con respecto a las políticas anticíclicas, todavía es fundamental resaltar un aspecto nuevo asociado a la gestión de la deuda pública. Un título de la deuda pública da a su detentor, como se sabe, derecho a la participación en los ingresos futuros del Estado. Como detentor del título, al capitalista individualmente considerado no le importa si el dinero recaudado con la venta del título sirvió para construir escuelas o para fabricar armamentos, a pesar de que en una sociedad de clases la disputa por el destino de los fondos públicos sea una cuestión que se resuelve en la lucha, abierta o velada. Pues bien, el endeudamiento público introduce una variable clave para entender la pacificación de los conflictos saludada en los treinta gloriosos años del capitalismo: la disputa por el producto social puede ser diferida en el tiempo. La idea de que capitalistas y obreros, dado el valor producido, sólo pueden aumentar su participación en el producto social a expensas de la participación del otro sufre una dislocación. A través de la acción del Estado se puede transferir la renta de los capitalistas hacia los trabajadores por medio de tributos, o se puede realizar la misma operación vendiendo al capitalista un título de la deuda pública en lugar de cobrarle un impuesto. En este último caso, la decisión sobre quién tiene que pagar la cuenta es postergada a la próxima generación. La gestión de la deuda pública, por lo tanto, permite coordinar dos movimientos que a los ojos de Marx parecían mutuamente excluyentes. En un texto que trata la cuestión de los fondos públicos en el paso del capitalismo al socialismo, observa:

“Primero: los gastos generales de la administración, no concernientes a la producción. En esta parte se conseguirá, desde el primer momento, una reducción muy considerable, en comparación con la sociedad actual, reducción que irá aumentando a medida que la nueva sociedad se desarrolle. Segundo: la parte que se destine a satisfacer necesidades colectivas, tales como escuelas, instituciones sanitarias, etc. Esta parte aumentará considerablemente desde el primer momento, en comparación con la sociedad actual, e irá aumentando a medida que la nueva sociedad se desarrolle. Tercero: los fondos de atención a las personas no capacitadas para el trabajo, etc.; en un palabra, lo que hoy compete a la llamada beneficencia oficial”. La deuda pública, correctamente administrada, permite, por un largo período, pero no para siempre, aumentar los gastos sociales sin la necesidad de desarmar el modo capitalista de administrar. En este contexto específico y limitado en el tiempo conviven aspectos del Estado burgués y aspectos de un futuro Estado socialista, lo que hizo a uno de los principales sociólogos brasileños imaginar que se constituía entonces un modo socialdemócrata de producción.

Sufragio universal, ciencia incorporada a la producción y políticas anticíclicas. Donde estas tres condiciones se combinaron de manera sinérgica, el movimiento reformista prosperó incontestablemente. El sindicalismo, sin embargo, no podría ser concebido simplemente como una cuarta condición del Estado de Bienestar. El sindicalismo es una determinación del Estado de Bienestar en el sentido de que es él quien justamente determina su posición objetiva, o sea, lo pone como categoría histórica. No es, por lo tanto, una condición entre otras. Tanto es así que, cuando cambia el encuadre político de la lucha sindical, aún en presencia de aquellas tres condiciones, las conquistas sociales sufren un retroceso. Con la transnacionalización del proceso de acumulación de capital productivo y financiero, que se da en parte por razones ideológicas y en parte por razones técnicas asociadas a la tercera revolución industrial, el sindicato es, correlativamente, el blanco prioritario del poder político que lo enfrenta directamente, y del poder de las empresas que, dada la movilidad conquistada, los esquivo. La lucha sindical, organizada en la mejor de las hipótesis en bases nacionales, enfrenta a un enemigo transnacional que le parece invisible y, de cierto modo, invencible. Los objetivos de la lucha sindical se estrechan al punto de apenas contemplar la reivindicación de más empleos mientras se asiste al corte ininterrumpido de puestos de trabajo y a la transformación de parte de las fuerzas productivas en fuerzas destructivas: el lumpen moderno.

Desde esta perspectiva, el vaticinio de Marx, que parecía infundado frente al buen desempeño del sindicalismo en la segunda posguerra, vuelve a ganar fuerza. En *Salario, precio y ganancia* decía que “las luchas de la clase obrera en torno al patrón salarial son episodios inseparables de todo el sistema del salariado; que en un 99% de los casos, sus esfuerzos para elevar los salarios no son más que esfuerzos destinados a mantener de pie al valor dado del trabajo”. Frente a esto, Marx arengaba a los trabajadores a transponer los estrechos límites de la acción sindical que no supera el sistema de trabajo asalariado, sino que más bien opera por dentro de él. “La clase obrera —concluye Marx— debe saber que el sistema actual, incluso con todas las miserias que le impone, engendra simultáneamente las condiciones materiales y las formas sociales necesarias para la reconstrucción económica de la sociedad. En lugar del lema conservador ‘un salario justo por una jornada de trabajo justa’, deberá escribir en su bandera este lema revolucionario: ‘abolición del sistema del trabajo asalariado!’”.

Esto inmediatamente traslada la discusión hacia el tema del cooperativismo y nos ayuda a entender la primera razón por la cual éste fue relegado a un segundo plano. En el famoso prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx ya había sugerido que “ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que ella contiene”. Si esto es verdad, ¿por qué los trabajadores, en los ‘30, años gloriosos, abandonarían una estrategia segura que les traía beneficios inmediatos por otra revolucionaria, siempre arriesgada y de resultados inciertos? En otras palabras, la lucha por la abolición del sistema de trabajo asalariado sólo podría ser llevada a cabo una vez agotadas las posibilidades efectivas, concretas y significativas de mejoras en la relación de asalariamiento. La imagen del *Manifêes* -

to de que “los proletarios no tienen nada propio para resguardar”, no se ajusta a ciertos períodos históricos que pueden tener una duración relativamente prolongada. El propio Marx vivió un período de relativa calma post 1848, asociada a una prosperidad económica duradera que le sirvió de clave explicativa para las derrotas revolucionarias de aquel año y el período comparativamente más sereno que le siguió.

Pero existe otra razón fundamental que explica el relativo fracaso del cooperativismo. Se trata de la incompreensión teórica, relacionada al experimento histórico soviético, sobre lo que Marx entendía por planificación —en oposición a mercado, cuestión, como veremos, umbilicalmente asociada al tema de cooperativismo. Planificación central y mercado fueron tomados, desde la polémica de los años ‘30, como conceptos económicos, cuando frente a la ciencia de Marx los conceptos económicos son inmediatamente conceptos políticos. En un pasaje de importancia equiparable al que inaugura *El capital*, no por casualidad tomando de éste la forma, se lee: “en la sociedad en que domina el modo capitalista de producción, se condicionan recíprocamente la anarquía de la división del trabajo y el despotismo de la división manufacturera del trabajo”.

Anarquía y despotismo son conceptos de la teoría política desde los griegos. Disociados de estos, los conceptos de mercado y planificación orientan poco la acción de aquellos que desean la superación del sistema de trabajo asalariado. Pues una cosa es negar el trabajo asalariado, y otra es superarlo. Teóricamente, los socialistas se dividieron en dos grupos: los que defendían el socialismo de mercado y los que defendían el socialismo de planificación central. En estos dos modelos, el trabajo asalariado no parece tener lugar. Sin embargo, desde el punto de vista de Marx, si la nueva sociedad no hubiera superado efectivamente aquellas dos determinaciones de la división del trabajo bajo el capitalismo, no habría posibilidad de hablar de socialismo.

Para que este punto de vista quede claro es imprescindible acompañar la evolución del pensamiento marxista sobre el tema del cooperativismo desde el *Manifiesto* hasta la *Critica al programa de Gotha*, o sea, durante casi treinta años. La primera manifestación de interés de Marx por el cooperativismo es su conocida evaluación del llamado socialismo utópico. Dice el texto: “la forma rudimentaria de la lucha de clases y su propia posición social los llevan [a los socialistas utópicos] a considerarse muy por encima de cualquier antagonismo de clase. Desean mejorar las condiciones materiales de vida para todos los miembros de la sociedad, incluso de los más privilegiados. Por consiguiente, no dejan de apelar indistintamente a la sociedad entera, e incluso se dirigen preferentemente a la clase dominante. Pues, en verdad, basta comprender su sistema para reconocer que es el mejor de los planes posibles para la mejor de las sociedades posibles. Repelen por lo tanto toda acción política, y en especial toda acción revolucionaria, buscan alcanzar su fin por medios pacíficos e intentan abrir un camino al nuevo evangelio social por la fuerza del ejemplo, por experiencias en pequeña escala que, naturalmente, fracasan”. Se ve con claridad cuál es la principal objeción de Marx a los utópicos: la falta de conciencia de que la sociedad capita-

lista, como un todo, está dividida en torno a intereses de clase irreductibles. La visión de la sociedad futura surge así en la mente de miembros de la clase dominante, que a su vez predicán para sus propios pares. Y por lo tanto, la construcción de la sociedad futura dispensa la acción política, privilegiando necesariamente la acción ejemplar de pequeña envergadura.

No obstante, Marx no deja de reconocer los méritos de un pensamiento que encierra elementos críticos. Los utópicos “atacan a la sociedad existente en sus bases. Por consiguiente, proveyeron en su tiempo materiales de gran valor para esclarecer a los obreros. Sus propuestas positivas relativas a la sociedad futura, tales como la supresión de la distinción entre ciudad y campo, la abolición de la familia, de la ganancia privado y del trabajo asalariado, la proclamación de la armonía social y la transformación del Estado en una simple administración de la producción, todas esas propuestas sólo anuncian la desaparición del antagonismo entre las clases”. La supresión del trabajo asalariado y la transformación del Estado en una simple administración de la producción son, en este punto, los aspectos que merecen atención. La bandera del cooperativismo, empuñada con entusiasmo por los utópicos, aparece como una primera manifestación contra el trabajo asalariado. Una manifestación que Marx jamás descuidará. En el *Manifiesto de lanzamiento de la Asociación Internacional de Trabajadores* Marx aumentará el grado de satisfacción y de exigencia con respecto al cooperativismo.

“Pero el futuro nos reservaba una victoria aún mayor de la economía política de los obreros sobre la economía política de los propietarios. Nos referimos al movimiento cooperativo, principalmente a las fábricas cooperativas levantadas con los esfuerzos desayudados de algunos *bands* [obreros] audaces [...]. Por la acción, y no por palabras, demostraron que la producción en gran escala, y con la aplicación de los preceptos de la ciencia moderna, puede ser realizada sin la existencia de una clase de patrones que utilizan el trabajo de la clase asalariada; que, para producir, los medios de trabajo no necesitan ser monopolizados, sirviendo como un medio de dominación y de explotación contra el propio obrero; y que, así como el trabajo esclavo, así como el trabajo servil, el trabajo asalariado es tan sólo una forma transitoria e inferior, destinada a desaparecer ante el trabajo asociado que cumple su tarea con gusto, entusiasmo y alegría. En Inglaterra, las semillas del sistema cooperativista fueron lanzadas por Robert Owen; las experiencias obreras llevadas a cabo en el Continente fueron, de hecho, el resultado práctico de las teorías, no descubiertas, pero sí proclamadas en voz alta en 1848”.

Aquí aparece con mayor claridad el significado de la cooperativa en la construcción teórica marxista. La cooperativa ha de ser tan eficiente como la empresa capitalista. La referencia a la escala de la producción y a la utilización de la ciencia moderna no deja dudas en cuanto a este propósito. La cooperativa, en una palabra, debe estar en condiciones de competir con la gran industria capitalista en pie de igualdad.

Además, el trabajo, ahora asociado, representa un paso más allá del trabajo asalariado, ya que dispensa la figura del patrón.

Resta sin embargo analizar en qué medida, en los términos en que planteamos el problema, la cooperativa representa la posibilidad de superación del despotismo de la división manufacturera del trabajo y de la anarquía de la división social del trabajo. Estas cuestiones complejas exigen un esfuerzo de comprensión. Tomemos el siguiente pasaje de *El capital*:

“El trabajo de supervisión y dirección surge necesariamente toda vez que el proceso inmediato de producción se presenta como un proceso socialmente combinado y no como trabajo aislado de productores independientes. Posee una naturaleza doble. Por un lado, en todos los trabajos en que muchos individuos cooperan, la conexión y la unidad del proceso se configuran necesariamente en una voluntad que comanda y en las funciones que no conciernen a los trabajadores parciales, sino a la actividad global de la empresa, como es el caso del director de una orquesta. Es un trabajo productivo que tiene que ser ejecutado en todo sistema combinado de producción. Por otro lado, omitiéndose al sector mercantil, este trabajo de dirección es necesario en todos los modos de producción basados en la oposición entre el trabajador —el productor inmediato— y el propietario de los medios de producción. Cuanto mayor es esta oposición, tanto más importante es el papel que este trabajador de supervisión desempeña. Por esto es que alcanza su máxima expresión en la esclavitud. Pero es también indispensable en el modo capitalista de producción, pues el proceso de producción es en él al mismo tiempo proceso de consumo de fuerza de trabajo por parte del capitalista. De la misma manera, en estados despóticos, el trabajo de superintendencia y la intromisión general del gobierno abarca dos cosas: la ejecución de tareas comunes que se derivan de la propia naturaleza de toda colectividad, y las funciones que se derivan específicamente de la oposición entre el gobierno y la masa del pueblo (...) Las fábricas cooperativas demuestran que el capitalista como funcionario de la producción se volvió tan superfluo como lo es, para el capitalista más evolucionado, el terrateniente” (*El capital*, libro III, cap. XXIII).

El trabajo combinado, según Marx, cualquiera que sea, exige un trabajo de dirección.

Es común a toda sociedad, emancipada o no, en la medida en que sea mínimamente compleja.

Sin embargo, en las sociedades donde hay oposición entre el trabajador y el detentor de los medios de producción —el esclavismo, el despotismo o el capitalismo— este trabajo de dirección desempeña una función importante y de otra naturaleza, asociada a la explotación del esclavo, de la masa del pueblo o del obrero, respectivamente. Pero en el capitalismo no será la simple ausencia de la figura del patrón lo que promoverá la supresión del despotismo de la división del trabajo dentro de la fábr-

ca, pues en las modernas sociedades por acciones, por ejemplo, donde la distinción entre la figura del propietario del capital y la figura del funcionario del capital ya es patente, no por ello la producción está organizada sobre bases ‘republicanas’, por llamarlas de algún modo.

La ausencia de la figura del propietario tanto en la sociedad por acciones como en la cooperativa no dejó de llamar la atención de Marx, que incluso fundamentaba el desarrollo de esas nuevas formas de propiedad dentro del mismo fenómeno de expansión del sistema de crédito: “Sin el sistema fabril oriundo del modo capitalista de producción, no podría desarrollarse la cooperativa industrial de los trabajadores, y tampoco podría hacerlo sin el sistema de crédito derivado de ese modo de producción. Este sistema, que constituye la base principal para la transformación progresiva de las empresas capitalistas privadas en sociedades capitalistas por acciones, también proporciona los medios para la expansión progresiva de las empresas cooperativas (...). Tanto las empresas capitalistas por acciones como las cooperativas industriales de los trabajadores deben ser consideradas formas de transición entre el modo capitalista de producción y el modo asociativo, con la diferencia de que, en un caso, la contradicción es superada negativamente y, en el otro, de forma positiva” (*El capital*, libro III, cap. XXVII).

¿Por qué en la sociedad por acciones la contradicción es superada negativamente y en la cooperativa positivamente? Supongamos que una empresa capitalista se constituya por medio de emisión de acciones. Supongamos ahora que una cooperativa se constituya por medio de un préstamo bancario. En el primer caso, los trabajadores deberán generar dividendos para los accionistas; en el segundo, intereses para el banquero. Dividendos e intereses pueden o no ser fijados en un mismo nivel, dependiendo del riesgo involucrado y de muchas otras variables, pero eso no cambia la naturaleza del problema. En los dos casos, hay trabajo de dirección involucrado en la coordinación del trabajo combinado. No obstante ello, la diferencia más importante en este ejemplo no es de naturaleza económica sino política. “El carácter antagónico del trabajo de dirección desaparece en la fábrica cooperativa, siendo el dirigente pagado por los trabajadores, en vez de representar al capital frente a ellos” (*El capital*, libro III, cap. XXIII). Valiéndonos de la metáfora de Marx, todo sucede como si músicos dueños de sus instrumentos de trabajo, aunque comprados a crédito, contrataran a un director de orquesta para dirigirlos. El director, en este caso, no representa al capital ante los músicos. El dirigente contratado por el colectivo de los trabajadores puede incluso llegar a representarlos ante el banquero que les financió el emprendimiento.

Con la cooperativa, por lo tanto, una nueva formación social parece despuntar a partir del desarrollo de la antigua formación social. Pero hasta aquí se observa que la cooperativa significa tan sólo la superación de una de las determinaciones de la división del trabajo bajo el capitalismo, justamente la división despótica del trabajo dentro de la manufactura. Es necesario preguntarse ahora hasta qué punto esto apunta-

ría a la superación del modo capitalista de producción en su conjunto. El siguiente pasaje esclarece la posición de Marx:

“Las fábricas cooperativas de trabajadores, al interior del régimen capitalista, son la primera ruptura de la vieja forma, a pesar de que naturalmente, en su organización efectiva, reproduzcan y tengan que reproducir, por todas partes, todos los defectos del sistema capitalista. Sin embargo, dentro de ellas se suprimió la oposición entre capital y trabajo, aunque todavía apenas bajo la forma en la cual son los trabajadores como asociación los capitalistas de ellos mismos, es decir, aplican los medios de producción para explotar el trabajo propio” (*El capital*, libro III, cap. XXIV).

La cooperativa es una negación del capitalismo no lo suficientemente negativa como para proporcionar una superación positiva. Es la negación del principal fundamento del sistema, la propiedad privada individual, pero una negación limitada, ya que es promovida al interior del régimen capitalista. Producir en la escala óptima y con la mejor tecnología es la condición de supervivencia de la cooperativa en la competencia con las demás empresas, cooperativas o no, pero no es la garantía de emergencia de una nueva formación social.

Mantenida la anarquía de la división social del trabajo, los trabajadores no se libran totalmente de la figura del patrón. Funcionan como patrones de sí mismos, reproduciendo inclusive el sistema de explotación del trabajo. El sujeto automático sigue operando incluso sin la presencia de carne y hueso de uno de sus soportes.

Como quedará claro, la correcta comprensión del alcance del cooperativismo en la obra de Marx exige una incursión en el campo de la política, al igual que para la comprensión del alcance del sindicalismo. Sin embargo, si en el caso del sindicalismo los avances más significativos dependían de intervenciones legislativas promovidas por la “presión de los obreros actuando por fuera”, en el caso del cooperativismo su éxito, según la teoría, dependía de la mismísima conquista del poder político. El texto arriba citado, *Manifiesto de Lanzamiento de la Asociación Internacional de Trabajadores*, continúa así:

“Al mismo tiempo, la experiencia del período transcurrido entre 1848 a 1864 probó por sobre toda duda que, por mejor que sea en principio, y por más útil que sea en la práctica, el trabajo cooperativo, si es mantenido dentro del estrecho círculo de los esfuerzos casuales de obreros aislados, jamás conseguirá detener el desarrollo del monopolio en progresión geométrica, liberar a las masas, o al menos, aliviar de forma perceptible el peso de su miseria. Es tal vez por esa misma razón que aristócratas bien intencionados, portavoces filantrópicos de la burguesía y hasta agudos economistas, pasaron de repente a elogiar *ad nauseam* el mismo sistema cooperativista de trabajo que habían intentado en vano cortar desde la raíz, llamándolo utopía de soñadores, o denunciándolo como sacrilegio de socialistas. Para salvar a las masas laboriosas, el trabajo

cooperativo debería ser desarrollado en dimensiones nacionales y, consecuentemente, incrementado por medios nacionales. No obstante, los señores de la tierra y los señores del capital usarán siempre sus privilegios políticos para defender y perpetuar sus monopolios económicos. En vez de promoverlos, continuarán poniendo todos los obstáculos posibles en el camino de la emancipación de los trabajadores (...) Conquistar el poder político se volvió, por lo tanto, la tarea principal de la clase obrera”.

Ahora ya no basta con que la fábrica cooperativa tenga escala de producción y utilice la mejor técnica disponible, sino que el sistema cooperativo mismo, en conjunto, debe asumir dimensiones nacionales, lo que exige (aún hoy) medios nacionales, tales como el sistema de crédito, el sistema tributario, y el recientemente creado sistema de innovación (departamentos privados de investigación y desarrollo, agencias estatales de investigación, universidades públicas y privadas, medios de divulgación científica y tecnológica, etc.), lo que implica la conquista del poder político. No se trata ya de intervenciones legislativas negociadas con el Parlamento mediante la presión externa, sino, dada la envergadura del emprendimiento, de la acción del propio proletariado organizado como clase en el poder.

La diferencia de enfoque político entre sindicalismo y cooperativismo es expresada en la famosa crítica que Marx hizo al margen del conocido programa de Gotha, de inspiración lassalleana. En una de sus proposiciones el programa decía: “a fin de preparar el camino hacia la solución del problema social, el Partido Obrero Alemán exige que sean creadas cooperativas de producción, *con ayuda del Estado y bajo control democrático del pueblo trabajador*. En la industria y en la agricultura, las cooperativas de producción *deberán ser creadas* en proporciones tales *que de ellas surja la organización socialista de todo el trabajo*” (énfasis en el original). Con su acostumbrado sarcasmo ante pseudo-teorizaciones que a duras penas conducían a la acción política de la clase obrera, Marx vocifera:

“La lucha de clases existente es sustituida por una frase periodística: ‘el problema social’, para cuya ‘solución’ ‘se prepara el camino’. La ‘organización socialista de todo el trabajo’ no es el resultado del proceso revolucionario de transformación de la sociedad, sino que ‘surge’ de la ‘ayuda del Estado’, ayuda que el Estado presta a las cooperativas de producción ‘creadas’ por él mismo y no por los obreros. ¡Esta fantasía de que con créditos de Estado se puede construir una nueva sociedad como se construye una nueva vía de ferrocarril es digna de Lassalle! Debido a un resquicio de pudor se plantea ‘ayuda del Estado’ bajo control democrático del ‘pueblo trabajador’. Pero, en primer lugar, el ‘pueblo trabajador’, en Alemania, está constituido, en su mayoría, por campesinos, y no por proletarios. En segundo lugar, ‘democrático’ quiere decir en alemán ‘gobernado por el pueblo’ (*volksberrschaftlich*). ¿Y qué significa eso de ‘control gobernado por el pueblo del pueblo trabajador’? Y, más allá de eso, tratándose de un pueblo trabajador que, por el simple hecho de plantear estas reivin-

dicaciones ante el Estado, exterioriza su plena conciencia de que ni está en el poder ¡ni se encuentra maduro para gobernar! (...) El hecho de que los obreros deseen establecer las condiciones de producción colectiva en toda la sociedad y antes que nada en su propia casa, en una escala nacional, sólo quiere decir que actúan para subvertir las actuales condiciones de producción, y esto nada tiene que ver con la fundación de sociedades cooperativas con la ayuda del Estado. Y, en lo que se refiere a las sociedades cooperativas actuales, éstas sólo tienen valor en la medida en que son creaciones independientes de los propios obreros, no protegidas ni por los gobiernos ni por los burgueses” (*Crítica al programa de Gotha*, III).

En este pasaje se manifiesta la diferencia de perspectiva entre sindicalismo y cooperativismo. En los dos casos los trabajadores se posicionan como clase, y el éxito de este posicionamiento depende de la acción política. Sin embargo, en el caso del cooperativismo la acción política se debe traducir en poder político, lo que no sucede con el sindicalismo. Ya no se trata de una reivindicación de los trabajadores ante el Estado burgués. No se trata ni siquiera de hacer llegar a un obrero a la jefatura del Estado. Poder político es poder de clase. El éxito del cooperativismo exige de los trabajadores que renuncien a su natural indisposición a gobernar. Esto no significa que el movimiento cooperativo deba esperar un gobierno de los trabajadores para desarrollarse, antes bien, significa que la genuina cooperativa debe ser encarada por sus miembros, desde el origen, como un emprendimiento político y no sólo económico. No obstante, Marx, contrario a las utopías, entiende que solamente por medio de un gobierno de los trabajadores será permitido al sistema cooperativo asumir dimensiones nacionales, una necesidad sobre la que frecuentemente vuelve a insistir. ¿Y por qué tal insistencia? ¿Qué es lo que cambia en la naturaleza del cooperativismo con la escala nacional? ¿Opera en alguna medida la ley de la transformación de la cantidad en calidad? ¿Hay una relación entre un eventual cambio cualitativo y el tema aún no resuelto de la superación de la anarquía de la división social del trabajo?

Dejemos que el propio Marx responda:

“La Comuna –exclaman– pretende abolir la propiedad, base de toda civilización. Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores. Quería hacer de la propiedad individual una realidad, transformando los medios de producción, la tierra y el capital, que hoy son fundamentalmente medios de esclavización y explotación del trabajo, en simples medios de trabajo libre y asociado. ¡Pero eso es el comunismo, el “irrealizable” comunismo! Sin embargo, los individuos de las clases dominantes suficientemente inteligentes como para percibir la imposibilidad de perpetuar el sistema actual –y no son pocos– se erigieron en apóstoles prolijos y enfadosos de la producción cooperativa. Si la producción cooperativa es algo más que una impostura y un ardid; si ha de sustituir al sistema ca-

pitalista; si las sociedades cooperativas unidas regulan la producción nacional según un plan común, tomándola bajo su control y poniendo fin a la anarquía constante y a las convulsiones periódicas, consecuencias inevitables de la producción capitalista —¿qué será eso, caballeros, si no comunismo, comunismo ‘realizable’? (*La guerra civil en Francia*, III).

La superación de la anarquía de la producción capitalista exige un tipo de cooperación de segundo orden. Exige que las cooperativas cooperen entre sí. La cooperativa, como vimos anteriormente, es la negación del despotismo. La cooperación entre las cooperativas, siempre que regulen la producción nacional según un plan común, es la negación de la anarquía. La primera negación es insuficientemente negativa, y sin que los trabajadores detengan el poder político puede transformarse en un ardid de las clases propietarias. La segunda negación exige el poder político y suple la insuficiencia de la primera negación. En conjunto, representan la definitiva superación de las dos determinaciones de la división del trabajo bajo el capitalismo, lo que equivale a decir que representan la superación del propio capitalismo.

Dicho esto, tenemos todos los elementos para evaluar los conceptos de socialismo de mercado y socialismo de planificación central. El primero es una fantasía. Imaginar que los trabajadores, habiendo superado la propiedad privada capitalista, dejarán de profundizar las relaciones de cooperación que los unen en nombre de la llamada libertad de mercado, es desconsiderar por un lado que ese mismo mercado es nada sin la mercancía que le permite penetrar todos los poros de la sociedad contemporánea, la mercancía fuerza de trabajo, y por otro que, en presencia de esta mercancía que funda el modo capitalista de producción, el mercado nada tiene de libre.

A pesar de esto, la propuesta tiene su lógica razón de ser, además de estar plenamente justificada históricamente. En primer lugar, porque un gobierno de los trabajadores no puede abolir el mercado. Tendrá que convivir con las reglas del mercado hasta que la economía cooperativa gane dimensiones considerables, lo que se dará en la misma proporción en que los propios trabajadores se reeduquen para una economía solidaria no fundada en el egoísmo. Tendremos que aprender a responder a estímulos no pecuniarios para trabajar y, principalmente, para crear, innovar, inventar. Marx era absolutamente consciente del problema cuando decía: ‘la clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para introducir *‘par décret du peuple’*.

Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la cual tiende irresistiblemente la sociedad actual, por su propio desarrollo económico, tendrán que enfrentar largas luchas, toda una serie de procesos históricos que transformarán a las circunstancias y a los hombres’ (*La guerra civil en Francia*, III).

En segundo lugar, porque el socialismo centralmente planificado es tan sólo una bella expresión para caracterizar lo que debería ser llamado por el nombre propio de despotismo.

El socialismo centralmente planificado es la mera extrapolación de la lógica de la división manufacturera del trabajo a toda la sociedad. Es la sociedad funcionando como una gran fábrica, siendo ésta la imagen que Adorno, por ejemplo, tenía del sistema soviético a partir de los años '30. Las semejanzas y diferencias entre socialismo y despotismo no escaparon a Marx, que en un pasaje muy poco comentado de los *Grundrisse* observa: “en realidad sería o bien el gobierno despótico de la producción y el administrador de la distribución, o bien solamente un *board* que guardaría los libros y la contabilidad de la sociedad trabajadora colectiva. La colectividad de los medios de producción es aquí presupuesta”. La propiedad colectiva, por lo tanto, es común a los dos modos de producción; sin embargo, en el socialismo el déspota se transforma en un mero tenedor de libros de toda la sociedad.

Sabemos que Stalin no encajaba en la figura del contador.

Desde un punto de vista marxista, no obstante, caracterizar al sistema soviético como un caso de despotismo, sin mayores calificaciones, es completamente insuficiente. Más que eso, es caer en la trampa preparada por Nietzsche cuando dice: “el socialismo es el fantasioso hermano más joven del casi decrépito despotismo, del cual quiere ser heredero; sus aspiraciones son, por lo tanto, en el sentido más profundo, reaccionarias” (*Humano, demasiado humano*, § 473). Esta trampa capturó no sólo la mente de todo el pensamiento elitista de comienzos del siglo XX, sino también la de un miembro importante de la Escuela de Frankfurt (Karl Wittfogel). El sistema soviético nada tenía de reaccionario. Se trata de una manifestación absolutamente moderna frente a la expansión del imperio del capital. El *quid pro quo* de moderno por reaccionario se establece por la manera en que las regiones periféricas al sistema reaccionaron ante esa expansión. Marx puede verificar cómo eso se dio en América y en los principados danubianos:

“No fue el capital quien inventó el trabajo excedente. Siempre que una parte de la sociedad posee el monopolio de los medios de producción, el trabajador, libre o no, tiene que agregar al tiempo de trabajo necesario para su propio mantenimiento un tiempo de trabajo excedente destinado a producir los medios de subsistencia para el propietario de los medios de producción. Poco importa que ese propietario sea el noble ateniense, el teócrata etrusco, el ciudadano romano, el barón normando, el señor de esclavos americano, el boyardo de Valaquia, el moderno señor de tierras o el capitalista. Es evidente que, en una formación social donde predomina no el valor de cambio sino el valor de uso del producto, el trabajo excedente es limitado por un conjunto más o menos definido de necesidades, no originándose en la naturaleza propia de la producción ninguna codicia desmesurada por trabajo excedente. En la antigüedad, el trabajo en exceso sólo alcanzaba los límites de lo monstruoso cuando estaba en juego obtener valor de cambio en su materialización autónoma, en dinero, con la producción de oro y plata. Hacer al trabajador trabajar hasta la muerte se vuelve, en ese caso, la forma oficial del trabajo en exceso. Basta leer

a Diodoro de Sicilia. Sin embargo, condiciones monstruosas de trabajo constituían excepciones en el mundo antiguo. Pero, cuando pueblos cuya producción se encontraba en los estadios inferiores de la esclavitud, de la servidumbre, etc. entran en un mercado mundial dominado por el modo de producción capitalista, volviéndose la venta de sus productos al exterior el interés dominante, se sobrepone a los horrores bárbaros de la esclavitud, de la servidumbre etc. la crueldad civilizada del trabajo en exceso. El trabajo de los negros en los estados meridionales de América del Norte preservaba cierto carácter patriarcal mientras la producción se destinaba a la satisfacción directa de las necesidades. Pero en la medida en que la explotación del algodón se volvió un interés vital de aquellos estados, el trabajo en exceso de los negros y el consumo de su vida en siete años de trabajo se volvieron partes integrantes de un sistema fríamente calculado. No se trataba más de obtener ciertas cantidades de productos útiles. El objeto pasó a ser la producción de la propia plusvalía. Fenómeno semejante sucedió con la servidumbre, por ejemplo en los principados danubianos” (*El capital*, libro I, cap. 8).

Pues bien, la esclavitud en América y la llamada segunda servidumbre en Europa oriental no pueden ser consideradas fenómenos reaccionarios; por el contrario, son derivaciones de la integración de todas las regiones del planeta a la órbita del capital. De cierta forma, el alerta que Marx dirigió a los alemanes en el prefacio de un libro que trata de la economía inglesa, *De te fabula narratur*, no vale para todos los pueblos y regiones que encontraron su propia manera de insertarse en la nueva y cruel civilización de la plusvalía. Así como la esclavitud y la servidumbre pasaron a servir a los intereses de la acumulación primitiva de las naciones “bárbaras”, la esclavitud general de los estados despóticos fue revitalizada con esa misma función. En Rusia y China, por lo tanto, no hubo una mera restauración del despotismo oriental. Se instauró un despotismo moderno, aunque se reconozca que el viejo despotismo cumplió un papel histórico fundamental, de la misma forma que la servidumbre en relación a la segunda servidumbre, o la esclavitud africana en relación a la esclavitud americana. Parfraseando a Marx, diríamos que los horrores bárbaros de la esclavitud, de la servidumbre y también del despotismo se sobrepusieron a los horrores de la civilizada y fríamente calculada producción de plusvalía. El hecho de ser moderno, sin embargo, no hace al sistema soviético menos despótico. Pero no por ello lo hace menos anti-cooperativo. En realidad, se trata del opuesto simétrico de lo que Marx entendía por socialismo: la cooperación a la segunda potencia emprendida por el poder político de los trabajadores.

Tomando a la planificación despótica por la libre asociación socialista, el movimiento revolucionario no se transformó en su contrario, un movimiento reaccionario, sino que ofreció a la humanidad mucho más de lo mismo de lo que ésta ya estaba harta.

El colapso del sistema soviético y la desorganización del Estado de Bienestar abren nuevas perspectivas para los trabajadores. Aliados a las fuerzas creativas y a las fuerzas destructivas de la sociedad cuya propensión a la cooperación es aún mayor que la suya en virtud de su relación más tenue con el trabajo asalariado, podrán retomar el sendero que conduce a la emancipación. Esto no significa jamás abandonar la acción sindical, sino organizarla sobre nuevas bases. Vale todavía hoy lo que decía Marx en *Salario, precio y ganancia*: “si tal es la tendencia de las cosas en este sistema, ¿quiere esto decir que la clase obrera deba renunciar a defenderse contra los abusos del capital y abandonar sus esfuerzos para aprovechar todas las posibilidades que se le ofrecen de mejorar en parte la situación? Si lo hiciera, se vería degradada a una masa informe de hombre hambrientos y arrasados, sin probabilidades de salvación. (...) Si en sus conflictos diarios con el capital cedieran cobardemente, los obreros quedarían, por cierto, descalificados para emprender otros movimientos de mayor envergadura”.

Bibliografía

Marx, Karl 1982 *O Capital* (Difel: Rio de Janeiro).

Marx, Karl y Friedrich Engels (S/D)*Obras Escollidas* (Alfa-Omega: São Paulo).

*Marxismo y democracia:
un nuevo campo analítico-normativo
para el siglo XXI*

Juarez Guimarães*

No es difícil constatar que el debate académico contemporáneo sobre la democracia o sobre la república en general prescinde del marxismo en cuanto fundamento, como interlocutor e incluso como oponente crítico.

Hay razones de orden histórico y de cultura política que sustentan este fenómeno. El modo en que se procesó la caída de los sistemas de poder del Este Europeo expresó una victoria del capitalismo, de sus valores e instituciones. A su vez, el punto de saturación del horizonte de la cultura contemporánea por parte de la visión de mundo liberal redujo el espectro de la imaginación política a una interlocución entre corrientes en el interior de sus fundamentos de civilización.

Creo que existe una tercera razón, de orden teórico, que está en la base de este fenómeno y que es interna al propio campo del marxismo. La misma se refiere a su dificultad congénita de estabilizar un campo analítico-normativo coherente de crítica al capitalismo. La crisis del marxismo es, históricamente, bastante anterior a los acontecimientos de la última década, y en vez de ser una mera consecuencia de éstos, está también en la propia base de estos fenómenos. Así como la Unión Soviética se desplomó de dentro hacia fuera bajo la presión del capitalismo, también las ciudadelas del llamado marxismo ortodoxo (en su sistematización más extrema, el marxismo-leninismo) habían sido separadas y desorganizadas por la presión de la visión liberal del mundo. Y fue en torno y a partir del tema de la democracia, de la incompatibilidad de los fundamentos entre la realización de las promesas emancipatorias del marxismo y la libertad, que esa erosión del campo teórico del marxismo se instituyó y se difundió.

* Economista. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP) y profesor del Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG).

Si esta evaluación es correcta, la reincorporación del marxismo en el debate contemporáneo sobre la democracia debe recorrer necesariamente un doble trayecto crítico: el de la polémica con el liberalismo y el de la reconstrucción de su campo analítico-normativo. Este esfuerzo para reposicionar al marxismo en el debate contemporáneo sobre la democracia, siempre siguiendo este doble proceso crítico y autocrítico, pasa a nuestro modo de ver por tres desafíos: superar la interdicción liberal que pesa sobre el marxismo acerca de la incompatibilidad de fundamentos con la democracia, esto es, demostrar la posibilidad de convivencia entre marxismo y democracia; demostrar la centralidad del marxismo para refundar un campo analítico-normativo que proyecte la superación de los impasses contemporáneos de la democracia; invertir, en consecuencia, la afirmación de Norberto Bobbio de que hay una relación de necesidad entre liberalismo y democracia, demostrando los fundamentos de dominación que presiden esta visión de mundo.

Marxismo crítico y reinención del socialismo

Si es cierto que son varias las visiones de mundo anticapitalistas -conservadurismo de fondo romántico, milenarismos e ideologías utópicas, anarquismo- son también múltiples las fuentes de la tradición socialista -el asociativismo de las guildas, el marxismo, el comunitarismo cristiano e inclusive los llamados “socialismos liberales” o liberalsocialismos, que van desde el último John Stuart Mill hasta ciertas corrientes del pensamiento italiano en el siglo XX.

Pero también es cierto que fue en torno de la tradición marxista que se organizaron las corrientes anticapitalistas y socialistas de mayor continuidad, influencia e impacto de los últimos dos siglos. No por casualidad, sino por tres razones fundamentales: en el origen del marxismo estaban tres complejos culturales ricamente configurados en la aurora de la modernidad capitalista (el idealismo alemán, la economía política inglesa y los jóvenes movimientos socialistas); su campo analítico se mostró particularmente fértil y heurísticamente productivo; y además, su organicidad respecto al moderno movimiento obrero europeo le posibilitó un camino de expansión internacional.

Pero aprendimos ya que la cultura del marxismo fue desde siempre plural. La propia noción de marxismo occidental contrapuesta a la noción de marxismo ruso es insuficiente para captar este pluralismo. Andrew Arato (1984) ya localizaba en la cultura marxista de la II Internacional por lo menos cinco fundamentaciones filosóficas del marxismo diferentes y alternativas¹. Aquí, sin embargo, de nuevo es posible afirmar que fue la tradición del marxismo ruso la que ejerció una condición estructurante del marxismo en la mayor parte del siglo XX, no sólo en relación a su cuerpo dogmático (el llamado marxismo-leninismo) sino también en relación a su crisis (las varias vertientes del trotskismo, el euro-comunismo, el althusserianismo, el maoísmo fueron también configurados en relación a sus problemáticas e impasses).

Lo que parece haberse agotado en la última década de los '90 no fue el marxismo, sino la perspectiva de comprender sus dilemas a partir de una óptica rusa, esto es, a partir de octubre de 1917 y de sus desdoblamientos históricos y culturales; más precisamente, la cultura de la tercera internacional en su pluralismo interpretativo. No se trata de archivar octubre, conjurar el demonio bolchevique, dar razón en última instancia a Kautsky o Bernstein, lo que equivaldría a interpretar un momento crucial del impasse del marxismo a partir de otro momento decisivo de su crisis, expresado en las variantes reformistas de la II Internacional. Se trata de leer la propia grandeza y tragedia de 1917, sus conquistas y fracasos, a partir de un punto de vista marxista más clásico y universalista.

El marxismo pasa hoy por un proceso de renovación fundamental para los destinos del socialismo en el siglo XXI. Un retorno a Marx diferente de aquel de los años de la desestalinización, menos dogmático y menos tensionado para descubrir exegéticamente la lectura 'verdadera' o la filosofía en 'acto' en la obra de Marx. Se trata de un 'marxismo crítico', en la buena expresión de Michael Löwy (1972)².

Si la década del '90 fue marcada por las respuestas a la crisis del neoliberalismo todavía en el campo del horizonte liberal (las llamadas terceras vías), hoy se trata de comenzar a configurar los fundamentos de alternativas al neoliberalismo a partir de valores, dinámicas y perspectivas de un socialismo democrático renovado.

A continuación presentaremos tres tesis para esta renovación del marxismo, relacionadas a temas claves para la reformulación de un proyecto socialista en este siglo: marxismo y el principio de la libertad, marxismo y el principio de la soberanía popular o republicanismo, y marxismo y el principio de la civilización.

Marxismo y el principio de la libertad

A poco más de un siglo y medio de su historia, la cultura del marxismo aún no ha estabilizado teóricamente una respuesta convincente y adecuada al principio de la libertad, tema clave para pensar el futuro del socialismo. Fue en torno de los límites, las inconsistencias, e inclusive de la problematicidad de las respuestas marxistas a este principio que el liberalismo centró su crítica.

El principio de la autodeterminación está puesto en el centro de la síntesis de Marx³. No deberíamos desvalorizar esta conquista ético-política, acto de verdadera fundación del socialismo moderno, actualización del principio rousseauiano de la autonomía en el suelo de la modernidad capitalista. Ahí está la mayor distancia entre Marx y Hegel, y no en la oposición materialismo/idealismo, como muy bien observó Lenin en sus *Cuadernos Filosóficos*. Y al mismo tiempo, ahí está el punto estructurante de la delimitación del marxismo frente a la insuficiencia histórica, insuperable, del concepto liberal de libertad, preso todavía a la condición heterónoma del Estado y del mercado.

La cuestión es la siguiente: ¿contiene la obra teórica de Marx un desarrollo teórico adecuado, conceptualmente coherente, del principio de autodeterminación? Pensamos que no, ya que no supera las tensiones deterministas de su visión de la historia, ya sea a través de una filosofía de la historia, de una teoría de la historia, o de una ciencia de la historia.

La perspicacia de la gran crítica liberal al marxismo fue establecer una lectura de la obra de Marx como si ésta fuera coherentemente determinista, y a partir de ahí erigir metódica y lógicamente su incompatibilidad con la noción de democracia. Dado que la cultura del marxismo fue desde sus orígenes predominantemente determinista, los propios marxistas parecían dar la razón a la crítica liberal.

¿Cómo formularon los liberales, a partir del determinismo, la incompatibilidad entre marxismo y democracia? Estudiando la crítica de Benedetto Croce, Max Weber, Karl Popper y Norberto Bobbio, de épocas distintas y de densidades teóricas diferentes, elaboramos esta incompatibilidad a partir de tres impasses: de la antinomia, de la carencia y de la inversión⁴.

De la antinomia: si el destino de la sociedad está fijado *a priori*, entonces los hombres no pueden libres y colectivamente elegir su futuro, y la propia noción de democracia pierde sentido.

De la carencia: la pretendida científicidad de la previsión del futuro social por parte del marxismo neutraliza la dimensión ético-moral, encerrando a los marxistas en una ciega ética de las convicciones. Así, estas visiones deterministas acabaron reduciendo el principio de la libertad en el marxismo a una adhesión a las leyes inmanentes del mundo, la conciencia fue reducida a la ciencia, el acto ético-moral de la elección fue reducido mezquinamente a la opción por lo que sería al final de cuentas victorioso. Es significativo que un filósofo de la porte de Plekhanov haya llegado a definir al marxista como una especie de anti-Hamlet⁵. A su vez, el economicismo que expresa el determinismo anula o reduce el campo y la dignidad de la política. El vaciamiento o empobrecimiento de la reflexión política redundó en que la teoría marxista nunca hubiese sido capaz de pensar plenamente el problema del Estado, omitiéndose en relación a las respuestas más elaboradas dirigidas a contener el potencial opresivo de la concentración del poder político. Además de eso, la pretensión de científización de la política introdujo un orientación necesariamente antipluralista, ya que la posición científica se oponía a las demás, vistas como falsas o no verdaderas, o simplemente anticientíficas.

De la inversión: estando determinado el futuro, todos los medios para alcanzarlo serían válidos, inclusive los que contradijeran provisoriamente los valores humanistas. El camino estaba abierto para el pasar de una visión instrumental de los valores al anti-humanismo. Profesando un ideal finalista de la historia, colectivista y organicista, el marxismo se habría cerrado al desarrollo de una concepción moderna de individualidad y, en el límite, a la propia valorización de los derechos humanos. Allí donde toda teoría de la emancipación humana debería expandirse, agigantarse, fe-

cundarse y refinarse –en el terreno de la formación de la autonomía individual vinculada a valores emancipatorios– el marxismo en sus formas dominantes se empequeñeció, se aprisionó, se esterilizó y se embruteció.

El camino para desmontar la interdicción liberal es cuestionar la lectura liberal de la obra de Marx. Este cuestionamiento sólo puede ganar credibilidad si se reconoce en la trayectoria intelectual de Marx, variando fuentes y dimensiones, la existencia nunca totalmente superada de tensiones deterministas⁶. Estas tensiones resultaron en gran medida del diálogo crítico de Marx con los grandes complejos científico-culturales de su tiempo: la filosofía alemana, la economía política inglesa, el materialismo francés –marcados por una visión determinista de la historia⁷. La dimensión crítica del diálogo de Marx con estas fuentes protegió en tanto su elaboración teórica de una visión coherente y consumadamente determinista de la historia⁸. Por otro lado, existe en el campo analítico-normativo elaborado por Marx, aunque nunca plenamente desarrollado desde el punto de vista conceptual, una visión praxiológica de la historia, de que los hombres construyen colectivamente la historia, aunque profundamente condicionados por su cultura, su posición de clase y el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas.

Fue a partir de los conceptos elaborados por Antonio Gramsci en los *Cuadernos de la Cárcel*, setenta años después de la edición del primer volumen de *El Capital*, que el campo teórico del marxismo consiguió romper con el determinismo histórico y desarrollar en un nuevo nivel los fundamentos de aquello que llamamos una concepción praxiológica de la historia.

En uno de los pasajes más líricos y dramáticos de los *Cuadernos de la Cárcel*, Gramsci, haciendo alusión a la *Poesía y Verdad*, de Goethe, recuerda la figura de Prometeo, que separado de los dioses y contando apenas con sus propias fuerzas pobló el mundo⁹. La imagen evoca la soledad –la separación radical de los dogmas y certidumbres– de la reflexión de Gramsci en la cárcel.

El campo teórico del marxismo reconstruido por Gramsci tiene en su centro el concepto de hegemonía, el cual nuclea una cadena coherente de otras nociones, como las de bloque histórico, revolución pasiva, crisis orgánica, intelectual orgánico y voluntad colectiva, conceptos que, como criterios de interpretación histórica, ofrecen instrumentos analíticos macros de comprensión de la dinámica de las sociedades a partir de la praxis colectiva de los actores sociales¹⁰. El hecho de que la reflexión de Gramsci no esté formalmente sistematizada – puede leerse como una trama de pensamientos en formación y tensión creativa- debería proteger a aquellos que se apoyan en sus reflexiones de la tentación de erigir al pensamiento gramsciano como un punto de llegada, dogmatizando la obra del pensador italiano.

El desarrollo conceptual pleno de una visión praxiológica de la historia tornaría posible y compatible una relación entre marxismo y democracia que superara los tres impasses antes referidos. En primer lugar, tendríamos la noción de una historia abierta con base en un resultado nunca plenamente previsible aunque no plenamente in-

determinado o puramente casuístico del choque de las voluntades colectivas organizadas en las sociedades. Esta es exactamente la dimensión de la política clave de una concepción de cambio histórico, haciendo posible retomar un rico diálogo entre el marxismo y las otras tradiciones de la filosofía política. En segundo lugar, una concepción praxiológica de la historia permitiría una descientificización de la auto-comprensión del marxismo y de su concepción como una teoría o visión totalizante del mundo social que pretende construir un nuevo campo civilizatorio, a partir de la crítica del liberalismo y de la civilización del capital. En suma, su comprensión como filosofía de la praxis transformadora, tal como sintéticamente propuso Gramsci, retoma la dimensión de su significado ético-político como humanismo radical y, al mismo tiempo, lo libera de una orientación antipluralista, auto-referenciado en la cultura, auto-proclamatorio en el programa y autosuficiente en el ejercicio del poder. Y por último, si el futuro no es fijado *a priori*, el camino de la emancipación y no simplemente de la meta, se torna fundamental. Pasa a ser estrictamente necesaria una relación dialécticamente configuradora entre medios y fines, entre el camino y el objetivo socialista, entre el individuo y la sociedad.

Llegamos a la primera tesis: desarrollar un marxismo dotado de una visión praxiológica de la historia, conceptualmente consistente, es fundamental. Es condición para recuperar una dialéctica entre la libertad individual y colectiva, una dinámica emancipadora entre medios y fines, y entre valores y racionalidades anticapitalistas.

Esta visión praxiológica permitiría desarrollar plenamente el valor de la autonomía como fundamento de la libertad individual en el campo del marxismo. Es interesante cómo la noción de autonomía, cuyo origen se encuentra en la matriz rousseauniana, coloca la noción de libertad más allá del dilema entre “libertad positiva” y “libertad negativa”, en la clásica formulación de Isaiah Berlin. Esta noción establece una lógica de configuración mutua entre libertad y igualdad, ya que tanto la dominación económica cuanto la opresión política pueden ser fuente de la heteronimia. Así es evidente que, si el capital es en sus propios términos una relación de dominación, un concepto de autonomía individual plena es potencialmente anticapitalista¹¹.

El tema de la autonomía permitiría retomar tres temas centrales en la frontera del siglo XXI.

El primero de ellos, la actualización del cuestionamiento al propio principio del capital, esto es, de la apropiación privada para fines de lucro de las ganancias obtenidas por la ciencia y su posible destino para un aumento del tiempo socialmente libre del trabajo necesario, como condición para la superación de los límites de la división de trabajo. En segundo lugar, la cultura del derecho a la diferencia y sus temas derivados —el pluralismo de valores de civilización, estéticos y culturales; la libertad de opción sexual; la resistencia a los padrones agresivamente normatizadores de la personalidad. Finalmente, la participación ciudadana en los destinos de la comunidad como principio político estructurante. Esto nos lleva a la segunda tesis, la de la relación entre marxismo y republicanismo.

Marxismo y el principio de la soberanía popular

Fue en la experiencia de la revolución rusa que se cristalizó, en el plano histórico y teórico, la escisión entre el principio de la dictadura del proletariado y el principio de la soberanía popular. La aguda crítica de Rosa de Luxemburgo a la disolución de la Asamblea Constituyente (sin una nueva convocatoria) fue traducida por la dirección bolchevique no como un límite de la revolución (la no adhesión de las mayorías) sino como una virtud. En Lenin, esta escisión se presenta como la crítica de la democracia burguesa a través de la oposición inconciliable entre democracia directa y representativa, y en la defensa de la legitimidad de la restricción al derecho de voto de los burgueses, que él concebía explícitamente como necesidad derivada de la particularidad rusa. En Stalin, la tensión sustitucionista de Lenin cristalizó en torno de la teoría del partido único, fusionado con el Estado. En *La revolución traicionada*, la democracia obrera concebida como pluripartidaria es formulada, por Trotsky, de modo insuficiente como antídoto a la burocratización.

El concepto de dictadura del proletariado, aunque con oscilaciones de sentido, Estado-comuna, Estado centralizado de la transición al socialismo, está, en tanto, en Marx¹². El principio de legitimidad de este estado de transición está anclado en la noción de universalidad del proletariado, clase inmanentemente definida como revolucionaria por su interés objetivo en el comunismo. Pero para Marx, la contradicción entre el poder revolucionario y el principio de la soberanía popular no aparece, ya que la Comuna fue electa por sufragio universal. Esa contradicción apareció ‘externamente’ a la experiencia de la Comuna parisiense, en los cercos de la ciudad revolucionaria, con la ausencia del apoyo de las mayorías campesinas¹³.

Pero ¿cómo elaboró Marx la noción del proletariado como clase universal? Esta noción fue elaborada en los años ‘40, en particular en su diálogo crítico con Hegel, en el pasaje del rousseauismo de origen, elaborado desde lo alto de la filosofía alemana, al comunismo. La importancia de este diálogo crítico para el futuro de la obra de Marx desmiente las lecturas que pretenden aislar el Marx ‘maduro’ del ‘joven’ Marx, una fase ideológica de otra científica, o simplemente la ‘marxista’ de la ‘premarxista’. Se trata claramente de un momento genético de síntesis, de delimitación y de constitución de una primera identidad, del lanzamiento de una perspectiva y de una problemática que, si todavía está lejos de haber encontrado una madurez conceptual, nunca será negada en el itinerario intelectual de Marx.

En el centro de las reflexiones de Marx -tomamos *Para una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1843) y *Para una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. In -troducción* (1844)- están las relaciones entre la política y lo económico-social, o en el lenguaje de la filosofía política, entre el Estado y la sociedad civil. La doctrina liberal formuló conceptual y programáticamente la noción de la separación entre Estado y sociedad civil, definiendo la propia noción de libertad a partir de la autonomía de ésta última, de su prioridad ontológica frente al Estado, de sus prerrogativas, límites y control del poder del Estado. Así, la noción de libertad entendida como el espacio li-

bre de prohibiciones del poder estatal del que dispone el individuo para su accionar ganó un sentido negativo. Históricamente, la crítica marxista a la doctrina liberal incidió centralmente sobre el límite, el formalismo, la incompletud de la dimensión política (estatal) de la libertad, colocando el sentido social de la emancipación, la dimensión de la igualdad social como fundamento de la verdadera libertad, maximizando la noción no del límite sino del control, o absorción del poder del Estado por la sociedad emancipada o autogobernada.

A nuestro modo de ver, el gran problema de la crítica marxista a la doctrina liberal no está propiamente en los términos de la crítica, ya que es posible demostrar con evidencia suficiente que el dominio del capital impone límites severos a la libertad y a la igualdad de los ciudadanos en el capitalismo. Su deficiencia está en no hacer una crítica de raíz del fundamento de la visión liberal de la sociedad, que parte de la noción analítico-normativa de la separación entre Estado y sociedad civil. El origen de este error se remonta a los años de nacimiento del marxismo. La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del Estado coincide con la delimitación original en relación al liberalismo.

Para tener una visión de la inadecuación o desequilibrio conceptual del campo analítico-normativo que Marx elabora en este período decisivo -y que se proyectara duraderamente a lo largo de su obra- es preciso recolocar los tres polos del debate, esto es, la tradición liberal (traducida aquí en la teoría lockeana iusnaturalista y contractualista), Hegel y Marx.

En Locke, el momento ético-político de la fundación del Estado, crítico de los motivos teológicos del absolutismo monárquico y alternativo a la racionalización hobbesiana, es recompuesto en un argumento que parte de los derechos naturales y que ve el pasaje de la sociedad natural a la sociedad civil a través de dos pactos, el de asociación y el de sumisión.

En el argumento de Locke, la sociedad precede al Estado (inclusive en la existencia de la propiedad y del dinero) y está contra él, se estipulan los límites y se delimitan sus prerrogativas. En el siglo XVIII, la economía política inglesa confiere un estatuto de “cientificidad” a la separación entre Estado y sociedad civil, teorizando el automatismo del funcionamiento del mercado, el cual estructura la sociedad civil. En el siglo XIX, el utilitarismo actualiza la filosofía liberal frente al descrédito del iusnaturalismo, sin embargo, sin rever su concepción de la relación entre Estado y sociedad civil.

En su obra *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* (1821) Hegel culmina un desarrollo teórico que tiene inicio en *Sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural* (1802). Hegel critica el método y la estructura del iusnaturalismo, en el cual ve las inconsistencias del principio atomístico, de la determinación arbitraria de la naturaleza humana y la unidad externa entre estado de naturaleza y estado de derecho. En ausencia del principio de eticidad, habría una “unidad formal que pasa sobre la multiplicidad y no la penetra”. En *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Hegel

consolida su evolución de un organicismo de origen, partiendo de la unidad entre Estado y naturaleza para una concepción que incorpora la libertad de la voluntad¹⁴.

En síntesis, en Hegel el momento ético-político es pensado en forma especulativa y metafísica, a través de una razón que realiza la síntesis entre la libertad objetiva y la libertad subjetiva, denunciando la capacidad insuficiente del contrato para estructurar la sociabilidad. En su sistema, la eticidad penetra los diversos momentos, el de la unidad irreflexiva (familia), el de un semi-desarrollo (en la sociedad civil, compuesta por el sistema de necesidades, por el sistema de ley y de justicia, por la policía y las corporaciones) y el de un desarrollo pleno en el Estado (Constitución, Corona, Burocracia, Poder Legislativo). Por esa vía, Hegel niega tanto el automatismo del mercado cuanto la prioridad ontológica de la sociedad en relación al Estado, enfatizando la unidad entre Estado, familia y sociedad civil a partir de la eticidad.

En Marx convergen la crítica al carácter especulativo del momento ético-político, la crítica a la inconsistencia de fondo teológico de la defensa hegeliana de la monarquía constitucional, y la crítica al modo en que Hegel formula la reconciliación de los intereses conflictivos de la sociedad civil en la eticidad estatal en cuanto un universal. Pero ¿qué tipo de relación entre Estado y sociedad civil resulta de esta triple crítica de Marx al sistema hegeliano? En síntesis, la eticidad se objetiva en un primer momento (1843) en la figura del demos total, y después (1844) en el proletariado. La sociedad civil, a partir del método feuerbachiano de la inversión o método transformativo, precede ontológicamente al Estado¹⁵. En fin, la emancipación social lleva a la superación del Estado político, a la superación de la escisión entre burgués y ciudadano, entre Estado y sociedad civil¹⁶.

¿Cuáles serían entonces los problemas del campo analítico-normativo resultantes de la crítica de Marx a Hegel? En primer lugar, la desvalorización o negación del principio ético-político como momento clave de fundación y de conexión del Estado y de la sociedad civil. En segundo lugar, el establecimiento de una prioridad ontológica de la sociedad civil frente al Estado, lo que en la cultura del marxismo se fijaría en el dualismo base/superestructura. Por último, la determinación empírica de una nueva eticidad en el proletariado, que gana de este modo una proyección metafísicamente revolucionaria en la historia.

Una crítica a la concepción hegeliana del Estado que no perdiese las conquistas metodológicas de la crítica al liberalismo debería trabajar con un concepto de Estado integral. Y aquí estamos siguiendo las pistas proporcionadas por Gramsci en los *Cuadernos de la Cárcel*, desarrollando su campo analítico-normativo: un campo ético-político hegemónico, históricamente configurado por voluntades políticas socialmente organizadas a través de una red de intelectuales orgánicos; instituciones estatales organizadas a partir del punto de vista de una eticidad política hegemónica (Estado, en el sentido estricto de máquina gubernamental y represiva); instituciones privadas, organizadas de acuerdo con la eticidad política hegemónica, configurando a la sociedad civil, la cual incluye el mercado o su 'anatomía', como afirma Marx.

El Estado sería entonces la unidad contradictoria entre Estado (en el sentido estricto) y la sociedad civil, históricamente configurados. Debe destacarse que en este campo analítico-normativo la dimensión internacional debe ser incorporada como momento fundante, ya que la eticidad de cualquier Estado nacional participa o se relaciona con la eticidad configurada mundialmente, todo Estado participa de un sistema de estados y el mercado de cada país se relaciona con el sistema capitalista mundial¹⁷. Con esta concepción de Estado, sería posible reconsiderar la crítica del marxismo al liberalismo y su concepción misma de las relaciones entre democracia y socialismo.

En vez de oponer la dimensión social de la emancipación al carácter meramente político de la libertad en la doctrina liberal, se debería oponer a la eticidad política liberal otro campo ético-político que reclasificara la propia naturaleza de las instituciones estatales y privadas que organizan la vida social. Este campo ético-político tendría de este modo un componente de reestructuración de las instituciones estatales, de manera de favorecer la socialización del poder, en vez del elitismo congénito del liberalismo, y de esta forma organizar la vida social a partir de una expansión inaudita de la esfera pública y de los derechos en detrimento de la lógica particularista del capital. Estas dos dimensiones deben ser pensadas como necesariamente configuradas, esto es, no puede haber superación del particularismo mercantil sin socialización del poder, y éste presupone, a su vez, una lógica de publicidad de la dinámica económica. Ellas conformarían a su vez un contexto de potenciación máxima al pleno desarrollo de la individuación en un nuevo campo de civilización.

Llegamos a la segunda tesis: la universalidad, contrapuesta al particularismo del capital, no puede ser pensada a partir de una dimensión inmanente al proletariado. Esta universalidad sólo puede ser pensada en el plano ético-político, proyectual, y programático en el sentido amplio del término. Este universalismo proyectual sólo puede alcanzar legitimidad si se elabora a partir del criterio de la soberanía popular, de las mayorías activamente políticas en el seno de un pluralismo irrestricto, ya que no hay sólo un proyecto de socialismo, ni siquiera si la ciencia desvincula a la opinión y a la ética de la política. Esto significa hacer retornar el marxismo al suelo del republicanismo, llevando para éste toda la potencia crítica de su anticapitalismo.

Que el proletariado, definido por la contradicción básica con el capital, sea la clase potencialmente en mejores condiciones de desarrollar proyectos alternativos al capitalismo, no hace de él necesariamente una clase universal ni revolucionaria. No puede haber aquí ningún determinismo sociológico, automático o incluso mediado.

¿Significa esto rendir el marxismo a las “reglas del juego”, como quiere Bobbio, retirar de él cualquier potencialidad revolucionaria? No, porque el republicanismo no es igual al liberalismo; durante la mayor parte de su historia este último rechazó el principio de la soberanía popular, y cuando tuvo que absorberlo lo hizo a través de las teorías del llamado elitismo democrático. Significa que el camino para la construcción de un nuevo Estado debe incorporar desde el vamos el principio legitimador de las mayorías activas.

Este principio, inserto en un régimen de pluralismo y de libertades, podría impulsar una nueva fase histórica de ofensiva contra los derechos del capital. El establecimiento de los derechos sociales se dio históricamente bajo la dinámica macropolítica y macroeconómica del Estado de Bienestar Social. El gran límite de estas luchas fue siempre el derecho de propiedad y el control de la ciencia por parte del capital, el cual permitió compatibilizar las tensiones distributivistas del capitalismo con el crecimiento de la plusvalía relativa. Se trata en el momento presente, a partir de un sector público democráticamente gestionado y socialmente controlado, de expandir los derechos de la mayoría sobre el capital, incidiendo inclusive centralmente sobre el eje que va del control de la ciencia a la apropiación social de las innovaciones, regulando y tributando los flujos del capital financiero, estableciendo nuevos marcos redistributivos y expandiendo la protección de los derechos¹⁸.

Marxismo y el principio de civilización

En gran medida Marx debe lo perenne de su obra al hecho de haber revelado el principio de la valorización del capital y de la mercantilización de la vida como principios estructurantes de la civilización capitalista. En este sentido hay en el centro de su obra una crítica a la civilización del capital y una referencia a otro tipo de civilización universalista, en la cual la sociabilidad humana es estructurada por la no-dominación y por el tiempo libre. Los límites de esta visión alternativa de civilización eran límites inherentes a la época, configurados por el etnocentrismo, por la ausencia de una cultura feminista o ecológica, por un pensamiento todavía conservador en el plano de la sexualidad.

Al territorializarse en sociedades donde el capitalismo no había se desarrollado – la URSS, China, Cuba– el marxismo vio cuestionada su capacidad de proponer una forma de civilización que trascendiera la del capitalismo. El marxismo fue rebajado a la condición de proponente de un otro modo de producción en el cual la estatización y el plan central substituyeron a la anarquía del mercado. El productivismo, la confianza sin restricciones en el progreso de las fuerzas productivas, y una cierta apolo-gía del trabajo, hicieron entonces escuela en el marxismo.

Fue principalmente en la *Teoría Crítica*, en los autores de la *Escuela de Frankfurt*, que el marxismo como crítica de la civilización del capitalismo emergió y se desarrolló, aunque no sin desequilibrios valorativos y de diagnóstico. Pero fue allí donde el marxismo se fecundó con la teoría freudiana y realimentó la crítica a la mercantilización del mundo y al productivismo, elaborando las primeras críticas a la cultura de masas también una crítica a la cultura del progreso y a los riesgos inherentes al proyecto iluminista de dominación de la naturaleza; y abriéndose, a través de Marcuse, a las culturas libertarias de 1968.

Llegamos, por fin, a la tercera tesis: hoy, frente a la realidad de la globalización o mundialización del capital, la crítica de Marx a la mercantilización del mundo y de la vida gana toda su actualidad. Esta crítica, aliada al principio del multiculturalismo, del respeto a las diferencias de cultura, religión y modos de vida, puede sentar las bases de un nuevo internacionalismo socialista. Así como se pasó del principio de la dictadura del proletariado al principio de la soberanía popular, del reino del privatismo mercantil al de la esfera pública, este nuevo internacionalismo debe recoger el antiimperialismo en una vocación verdaderamente universalista.

En síntesis, un marxismo que desarrolle el principio de la autonomía, del republicanismo y del universalismo anti-mercantil, mutuamente configurados, puede, por su propia identidad, ser el campo estructurador de un relanzamiento de la tradición socialista democrática y pluralista para el siglo XXI.

Bibliografia

- Abensour, Miguel 1998 *A democracia contra o Estado. Marx e o momento maquiaveliano* (Belo Horizonte: Editora da UFMG).
- Arato, Andrew 1984 “A antinomia do marxismo clássico: marxismo e filosofia”, en Hobsbawn, Eric (Compilador) *Historia do marxismo* (Rio de Janeiro: Paz e Terra) Volúmen 4.
- Artous, Antoine 1999 *Marx, l'état et la politique* (Paris: Éditions Sillepse).
- Bensaid, Daniel 1995 *Marx l'intempestif. Grandeurs e misères d'une aventure critique (XIX et XX siècles)* (Paris: Fayard).
- Bourgeois, Bernard 2000 *O pensamento político de Hegel* (São Leopoldo: Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos).
- Breckman, Warren 1999 *Marx, the young hegelians, and the origins of radical social theory* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Brudney, Daniel 1998 *Marx's attempt to leave philosophy* (Cambridge: Harvard University Press).
- Dahl, Robert 1990 *Um prefácio à democracia econômica* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora).
- Franco, Paul 1999 *Hegel's philosophy of freedom* (New Haven, CT: Yale University Press).
- Gramsci, Antonio 1975 *Quaderni del carcere* (Turim: Giulio einaudi Editore) (Edizione critica dell Instituto Gramsci. A cura de Valentino Gerratama).
- Iltting, K-H 1984 “Hegel's concept of the state and Marx's early critique”, en Pelczynski, Z. A. (Compilador) *The state and civil society. Studies in Hegel's political philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Levin, Michael 1989 *Marx, Engels and liberal democracy* (New York: Saint Martin's Press).
- Lowy, Michael 1972 *La teoría de la revolución en el joven Marx* (Mexico: Siglo XXI).
- MacGregor, David 1990 *The communist ideal in Hegel and Marx* (Toronto: University of Toronto Press).
- Maler, Henri 1994 *Congedier l'utopie. L'utopie selon Karl Marx* (Paris: Editions L'Harmattan).
- Mercier-Josa, Solange 1980 *Pour lire Hegel and Marx* (Paris: Editions sociales).

- Oliveira, Francisco de 1997 *Os direitos do antivalor. A economia política da hegemonia imperfeita* (Petrópolis: Vozes).
- Pelczynski, Z. A. (Compilador) 1984 *The state and civil society. Studies in Hegel's political philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Plekhanov George 1977 *O papel do indivíduo na História* (Lisboa: Ediciones antídoto).
- Stuart Mill, John 1995 “Elucidaciones da Ciência da História”, en Gardiner, Patrick *Teorias da história* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian).
- Vadée, Michel 1992 *Marx, penseur du possible* (Paris: Meritiens Linck-Sieic).
- Weil, Eric 1996 *Hegel y el Estado* (Buenos Aires: Editorial Leviatan).
- Westphal, Kenneth 1993 “The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right”, en Beiser, Frederick *The Cambridge Companion to Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press).

Notas

- 1 De acuerdo con Andrew Arato (1984), el campo antinómicamente estructurado de la relación marxismo y filosofía “se extiende desde una filosofía de la historia (o incluso una ontología) determinista, ligada tanto al materialismo cuanto al pensamiento político clásico del siglo XVIII, y una más reciente, más escéptica y metodológica devoción a la ‘ciencia’, ligada al ‘neopositivismo’, hasta dos variedades de neokantismo, basadas respectivamente en el primado de lo práctico y de lo teórico, y hasta una posición oscilante entre el historicismo de las Geisteswissenschaften y el irracionalismo da Lebensphilosophie.”
- 2 Entre las obras más recientes, que podrían englobarse en esta designación de “marxismo crítico”, están los libros de Daniel Bensaïd (1995), Daniel Brudney (1998), Antoine Artous (1999), Henri Maler (1994), Michel Vadée (1992), Michael Levin (1989), Miguel Abensour (1998).
- 3 Es el gran valor de la tesis doctoral de Michael Lowy (1972).
- 4 Ver el capítulo I, “O ardil do dogma: a crítica liberal”, en Juarez Guimarães (1999).
- 5 “No hay nada de sorprendente en esto: cuando decimos que hay un determinado individuo que considera su actividad como un escalón necesario en la cadena de los acontecimientos necesarios, afirmamos, entre otras cosas, que la falta de libre arbitrio equivale para él a la total incapacidad de permanecer inactivo y que esa falta de libre arbitrio se refleja en su conciencia como forma de la imposibilidad de actuar de un modo diferente de como actúa. Es precisamente el estado

psicológico que puede ejemplificarse a través de la célebre frase de Lutero; “Her stehe ich, ich kann nicht anders” (“Este es mi concepto y no puedo tener otro”). Y gracias a lo cual los hombres rebelan la energía más indomable y realizan las hazañas más prodigiosas. Hamlet desconocía este estado del espíritu: por eso, solamente fue capaz lamentarse y de sumergirse en la meditación. Y, por eso mismo, Hamlet nunca podría admitir una filosofía segundo la cual la libertad no es más que la necesidad hecha conciencia. Fichte decía con razón: “Tal como el hombre es, así es su filosofía” (Plekhanov, 1977: 13, traducción nuestra).

6 Existe un dislocamiento de la problemática del determinismo a lo largo de la evolución del pensamiento de Marx, y sería incorrecto, por lo tanto, realizar una generalización a partir del énfasis exclusivo en un momento concreto de su obra. Es posible delimitar -sin dar a esta periodización un carácter rígido, inconsistente con una reflexión que se enriquece por síntesis sucesivas- tres momentos: un primer momento hasta 1844, marcado todavía nítidamente por una filosofía de la historia de inspiración hegeliana; un segundo momento, de 1844 hasta 1857, caracterizado por el énfasis en el carácter praxiológico de la historia, pero no plenamente desembarazado de visiones deterministas; y un tercer período de 1857 hasta la elaboración de *El capital*, caracterizado por tensiones fuertemente deterministas, marcadas por su diálogo crítico con la economía política.

7 Es interesante en este aspecto resaltar cómo el liberal más avanzado del siglo XIX, John Stuart Mill, intenta compatibilizar su noción de libertad con una concepción de la historia típicamente evolucionista, influenciado directamente por Auguste Comte. Ver “Elucidaciones da Ciência da História” de John Stuart Mill, en Gardiner, 1995.

8 En relación a su diálogo con Hegel, aunque mantenga la búsqueda de una racionalidad immanente del cambio histórico, Marx critica su dimensión especulativa, afirmando que los hombres hacen la historia pero en condiciones que no eligen. La crítica al sentido especulativo de las formulaciones hegelianas implica una incorporación densa de los elementos históricos, en particular de la dimensión socioeconómica. Además de eso, Marx incorpora centralmente en su teoría la idea de la auto-emancipación. En lo que dice respecto a la economía política inglesa, Marx historiza y critica la naturalización de las categorías típicas del capitalismo, elabora la objetivación mercantil a través del concepto de fetichismo de la mercancía y supera la noción de un orden económico que tiende al equilibrio. En lo que se refiere al materialismo tradicional, Marx critica la ausencia de un principio activo y a través de la noción de praxis intenta superar el dualismo materialismo/idealismo.

9 Cf. Antonio Gramsci (1975) *Cuaderno 8*, parágrafo 214, 1.073.

10 Son exactamente estos conceptos, capaces de aprehender la lógica de la acción colectiva, los que están ausentes en la sociología weberiana, la cual apenas admite a la acción individual como dotada de sentido. Esta laguna conceptual ciertamente está relacionada con las perspectivas cuasi fatalistas de Weber sobre el desarrollo de las tendencias burocráticas en la sociedad moderna, así como con su escepticismo en relación a que la democracia fuera una cosa distinta de un elitismo competitivo entre líderes.

11 En este sentido es interesante que un liberal como Robert Dahl, que toma en serio a la democracia como superación de las formas de tutelaje sobre el individuo, formule una noción de democracia económica en la cual los trabajadores de una empresa deberían tener el derecho de elegir su dirección (ver especialmente el capítulo “O direito à democracia dentro das empresas” en Dahl (1990).

12 El origen del término “dictadura del proletariado” es de Auguste Blanqui, en 1837, y fue utilizado por primera vez por Marx en los años ‘50, inmediatamente después de la reacción conservadora a los movimientos revolucionarios de 1848/49. Ver *La lucha de clases en Francia* y *Carta a Joseph Weidemeyer*. El término vuelve a ser utilizado por Marx en los años 1871-1875, cuando las perspectivas de poder de los trabajadores vuelven a entrar en la agenda política. El sentido de un poder proletario como fundamento de la transición a una sociedad sin clases es por lo tanto más generalizado, tanto en la obra de Marx como en la de Engels. Michael Levin (1989) nota que hay en la obra de Marx un doble significado del concepto de Estado en el período de transición. El modelo uno, en el cual el énfasis es colocado en la dictadura del proletariado como poder centralizado en oposición al poder de clase de la burguesía; y el modelo dos, tipificado en la Comuna de París, en el cual la máquina del Estado es absorbida por las formas de autoorganización social, superándolo en cuanto entidad autonomizada del control social. Ver Levin (1989), capítulo VI, “Beyond bourgeois society”.

13 Esta observación importante, que diferencia sustancialmente la experiencia de la Comuna de París de aquella de la revolución rusa, está en Antoine Artous (1999: 282). Contrariamente a las lecturas canónicas, el poder en la experiencia de la Comuna de París no estaba asentado en formas de democracia directa sino en nuevas modalidades de representación, en ruptura con el concepto liberal.

14 Sobre el pensamiento político de Hegel, ver Bernard Bourgeois (2000); Paul Franco (1999); Eric Weil (1996); Z. A. Pelczynski (Compilador) (1984); y Kenneth Westphal (1993).

15 Marx se vale de las metáforas del cielo y de la tierra para resituar la relación entre Estado y sociedad civil, siguiendo la crítica feuerbachiana de la religión. Marx denuncia en Hegel la pretensión del Estado de dominar la sociedad civil como universalidad dominante, cuando en realidad es la sociedad civil burguesa, a través de su particularismo conferido por el derecho de propiedad, que domi-

na al Estado. Bajo una primera forma, aparece aquí la noción -que se irá a desarrollar en la obra posterior de Marx- de las relaciones de producción que condicionan la esfera de la política.

16 Una crítica interesante de las reflexiones de Marx sobre Hegel está en Ilting (1984). Ver también David MacGregor (1990) y Warren Breckman (1980).

17 Esto equivaldría a retraducir en este campo teórico la problemática marxista del imperialismo, así como el debate sobre las teorías del subdesarrollo y de la dependencia. La comunidad internacional de los Estados-nación es profundamente jerarquizada a partir del centro capitalista, y esta dimensión está revelada en los propios principios fundacionales de los estados 'periféricos' o 'semi-periféricos'.

18 Ver Francisco de Oliveira (1997).

*La teoría de Rawls de la justicia internacional**

Álvaro de Vita**

¿E xiste una cuestión de justicia distributiva internacional? Esta pregunta puede sonar intrigante, aunque algunos números ampliamente conocidos son suficientes para ilustrar cuán significativamente diferentes son las chances de vida en el mundo. Cerca de 1.200 millones de personas viven con menos de un dólar por día y alrededor de 2.800 millones viven con menos de dos dólares por día¹. El patrimonio de los doscientos individuos más ricos del mundo llegó a 1.135 billones de dólares en 1999, en contraste con los 146 mil millones de dólares de los ingresos combinados de los 582 millones de habitantes de los países menos desarrollados en el mismo año (UNDP, 2000: 82). Sólo veinticinco millones de personas en los Estados Unidos, el decil superior de la distribución de la renta en ese país, tiene un ingreso combinado mayor que el del 43% más pobre de la población mundial, cerca de dos mil millones de personas (UNDP, 2001: 19). Mientras que en 1960 el ingreso agregado de los países que contenían el quintil más rico de la población mundial era 30 veces mayor que el de los países que contenían el quintil más pobre, hacia 1997 esta razón se elevó a 74:1 (UNDP, 1999: 3)². Este cuadro no sería menos dramático si replazáramos los indicadores de desigualdad de renta por otros indicadores de desigualdad tales como mortalidad infantil y desnutrición, esperanza de vida, oportunidades educativas y acceso a asistencia básica a la salud. Basta con decir, para nuestro presente propósito, que once millones de niños mueren cada año en los países en desarrollo por enfermedades curables o de fácil prevención, y que la vida es veintisiete años más corta, en media, en los países más pobres que en los ricos (UNDP, 2001: 9; UNCTAD, 2000: 9)³.

* Este texto fue escrito durante un post doctorado realizado en la Columbia University con el apoyo de la Fapesp (Fundación de apoyo a la investigación del Estado de San Pablo) y de la Fundación Fullbright. Traducción: Celina Lagrutta y Gonzalo Berrón.

** Profesor del Departamento de Ciencia Política, Universidad de São Paulo (USP).

La desigualdad en el mundo no sólo es alta, sino que hay también evidencias de que se ha ido incrementando. Un reciente (e innovador) estudio empírico realizado por Branko Milanovic, que por primera vez se basó únicamente en datos de encuestas domiciliarias de ciento diecisiete países, concluyó que la desigualdad de renta en el mundo aumentó de un coeficiente Gini de 62,8 en 1988 a 66,0 en 1993 (Milanovic, 2002: 88)⁴. El esfuerzo de Milanovic consistió en medir, en base a la información recogida de las encuestas de los distintos países, la desigualdad de renta entre todos los individuos del mundo. Eso es lo que él llama “desigualdad mundial”, diferente de los otros dos conceptos comúnmente utilizados para referirse a la desigualdad entre naciones (desigualdad inter-nacional): uno de ellos compara las rentas medias entre naciones, desatendiendo al tamaño de sus poblaciones (desigualdad inter-nacional no ponderada), y el otro otra compara las rentas medias entre naciones ponderando el tamaño de las poblaciones (desigualdad inter-nacional ponderada). Este último concepto es el que genera las mayores distorsiones, ya que en la medida en que pondera el tamaño de la población de un país como China, trata a todos los chinos como poseedores de la misma renta media. Esto oscurece el hecho de que el rápido crecimiento económico en la costa de China está elevando la desigualdad entre la China urbana y la China rural y la India rural. Lo que realmente interesa, argumenta Milanovic, es medir la desigualdad entre individuos, no entre naciones.

A continuación presentamos algunas ilustraciones vívidas de dicho crecimiento de la desigualdad entre individuos en el mundo: mientras la renta real del 5% más pobre decayó entre 1988 y 1993 en un cuarto, la del quintil más rico subió 12% en términos reales; y la razón entre el ingreso medio del 5% superior y el 5% inferior aumentó de 78:1 en 1988 a 114:1 en 1993 (Milanovic, 2002: 88-89). Otros descubrimientos del estudio de Milanovic también son relevantes para el tema abordado en este artículo. Por ejemplo, es la desigualdad entre países, más que la desigualdad intra-países, lo que explica la mayor parte de este crecimiento de la desigualdad (Milanovic, 2002: 76-86). Las desigualdades entre países –las diferencias entre las rentas medias de los países– explican el 88% de la desigualdad mundial (Milanovic, 2002: 78).

La cifras arriba mencionadas hablan por sí mismas. Sin embargo, no existe consenso entre los teóricos políticos respecto de si la pobreza mundial y las desigualdades deberían o no ser analizadas a través de la noción de justicia. Algunos de los teóricos políticos más influyentes de Occidente en la actualidad, tales como John Rawls y Michael Walzer, sostienen que no⁵. Toda la controversia alrededor de este punto se origina en el hecho de que la existencia de desigualdades extremas entre las chances de vida en todo el mundo tienen lugar tanto entre países como al interior de jurisdicciones políticas separadas. Desde un punto de vista normativo, la dificultad central es cómo hacer justicia, al mismo tiempo, al papel causal jugado en la generación de dichas desigualdades y pobreza por los arreglos internacionales por un lado, y por las instituciones y prácticas domésticas por el otro. A medida que la globalización económica y la interdependencia global se profundizan, deviene más que una conjetura suponer que, sumado a la dificultad recién mencionada, el problema central del

presente siglo -institucional y de políticas- consistirá en alcanzar el equilibrio apropiado entre los imperativos políticos domésticos y el compromiso con una sociedad internacional tolerablemente justa. Ya es momento de ver la globalización como un tema no sólo económico, sino también normativo y ético.

Como suele suceder cuando lidiamos con problemas de justicia política y social, las visiones de Rawls sobre los temas en cuestión son como mínimo un útil punto de partida. En las dos secciones subsiguientes presento una breve descripción y expongo algunas apreciaciones críticas acerca de los esfuerzos de Rawls en el sentido de extender su teoría de la justicia como equidad al ámbito internacional, haciendo foco en los problemas de justicia socioeconómica. Dicha crítica sirve para aclarar las cuestiones más controvertidas a las cuales, creo, los teóricos políticos interesados en problemas de justicia internacional deberían dedicar sus esfuerzos de investigación y reflexión. Me limitaré aquí a formular dichas cuestiones: una discusión más sustancial de las mismas quedará pendiente para nuevos trabajos.

I

En *El Derecho de los Pueblos*, Rawls sostiene que los principios de justicia para una sociedad internacional bien ordenada serían aquellos elegidos en una segunda vuelta del artificio hipotético-contractualista que él ideó en *Una Teoría de la Justicia*, 'la posición original', después de que los principios de justicia doméstica ya hubieran sido adoptados. El aspecto más llamativo de esta segunda vuelta es la representación de los 'pueblos', en el lugar de los individuos, como en la posición original. Es cierto que al aplicar su teoría a pueblos y no a estados Rawls puede resguardar su 'derecho de los pueblos' de los aspectos menos atractivos moralmente de la soberanía estatal (Rawls, 1999: 23-30).

Pero ¿por qué los pueblos, en lugar de los individuos, deberían tener sus intereses representados en la posición original global? Rawls argumenta que la representación de los intereses individuales en esta segunda vuelta de la posición original haría a la concepción resultante de justicia –hay razones para suponer que sería una forma de cosmopolitismo– demasiado individualista para ser aceptada por sociedades que, aunque no sean de tipo liberal-democrático, tendrían todas las credenciales para ser aceptadas como miembros plenos de una sociedad internacional de pueblos justa (Rawls, 1999: 60-62 y 82-83). La solución que Rawls ofrece al problema de cómo extender su concepción de justicia al nivel internacional no se condice con la perspectiva normativa más general que sustenta su teoría en el caso doméstico: la premisa del individualismo ético es abandonada, o resulta por lo menos fuertemente dañada. El 'individualismo ético' se refiere a la idea de que es el bienestar de los individuos, y no de entidades colectivas de ningún tipo, aquello que constituye la última fuente de preocupación moral⁶. Y considerando que la premisa del individualismo ético es derribada, la forma de la igualdad política a la que el derecho de los pueblos se ajusta es la de la

igualdad entre pueblos, más que la igualdad entre personas. Las implicaciones políticas de este movimiento teórico son de largo alcance: enormes desigualdades entre individuos son, en principio, compatibles con la forma de igualdad entre pueblos que Rawls juzga como moralmente significativa en el campo internacional.

La deliberación en la posición original, llevada a cabo por representantes de los pueblos, se daría en dos pasos: en el primero, el contrato social hipotético sería firmado por representantes de sociedades liberal-democráticas bien ordenadas; en el segundo, los principios del derecho internacional elegidos en el primer paso serían también aceptados por los representantes de lo que Rawls llama las ‘sociedades jerárquicas bien ordenadas’.

No entraré en más detalles respecto del razonamiento de Rawls sobre la posición original global. Para nuestro propósito es suficiente decir que los principios que emergerían del contrato social internacional de Rawls son muy próximos a una visión pluralista convencional de la sociedad internacional⁷. A pesar de que Rawls habla de ‘pueblos’ en lugar de ‘estados’, su derecho de los pueblos suena mucho más como una visión tradicional del derecho internacional organizado en torno al principio de soberanía estatal, matizado con el rechazo a la guerra agresiva y una muy tenue noción de derechos humanos. Particularmente notable es la ausencia de un principio igualitario de justicia distributiva análogo al ‘principio de la diferencia’ –según el cual las desigualdades distributivas son moralmente justificadas sólo cuando son establecidas para el máximo beneficio de aquellos que están en la peor posición social– que cumple un rol tan prominente en la concepción de justicia de Rawls para el caso doméstico. El octavo principio del Derecho de los Pueblos –“Los pueblos tienen el deber de asistir a los otros que vivan bajo condiciones desfavorables que les impidan tener un régimen político y social justo o decente” (Rawls, 1999: 37)– no tiene el status moral de principio de justicia. En la visión subsiguiente de la sociedad internacional, las sociedades domésticas bien ordenadas, concebidas como sistemas de cooperación más o menos cerrados y con cada uno de ellos satisfaciendo los legítimos reclamos de justicia de sus propios miembros, suscribirían básicamente a los principios de coexistencia.

Ahora bien, la perspectiva que adopto en el presente artículo corresponde a la de los teóricos políticos que aceptan ampliamente el enfoque rawlsiano en lo que respecta al contexto doméstico, pero rechazan la forma en que Rawls ha interpretado la extensión del enfoque a nivel internacional. Entre dichos teóricos se encuentran Charles Beitz, Tommas Pogge, Brian Berry, Henry Shue y David Richards⁸. Mi objetivo es defender algunos de los argumentos de esta visión teórica alternativa de la justicia internacional, particularmente en lo referente a la justificación de obligaciones distributivas que deben ser cumplidas por las instituciones y los regímenes de la sociedad internacional, más extensivas que aquellas previstas por la visión de Rawls de una sociedad de los pueblos justa. Dichas obligaciones están estrechamente relacionadas con una visión de la sociedad internacional para la cual el último valor moral reside en la prosperidad de las vidas individuales, y no en la mejoría de las sociedades o ‘pueblos’ per se (Beitz, 1999b: 520).

II

En el campo internacional, de acuerdo con Rawls, las desigualdades socioeconómicas deberían ser reguladas no por un principio de justicia distributiva –tal como el principio de la diferencia de su propia teoría de la justicia, sino más bien por un “deber de asistencia” discutido en *Una Teoría de la Justicia* (Rawls, 1971: 114-117; Rawls, 1999: 105-120).

¿Qué razones ofrece Rawls para rechazar la extensión del principio distributivo liberal-igualitario a la sociedad internacional? Presentaré aquí tres de esas razones. Una de ellas sorprende por la debilidad de su argumento, mientras que las otras dos merecen ser observadas como argumentos de peso que corresponden a puntos de vista ampliamente compartidos por las élites de los países desarrollados, economistas ortodoxos, ejecutivos y altos funcionarios de organizaciones financieras internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.

Me encargaré inmediatamente del primer y más débil argumento, ya que los otros dos requieren, a mi entender, una discusión más cuidadosa. Un principio igualitario de justicia distributiva no puede ser incorporado al derecho de los pueblos porque las así llamadas “sociedades jerárquicas decentes” probablemente no reconozcan la validez de ningún principio como ese para sus propias instituciones domésticas⁹. El hecho de que no lo hagan no las descalifica como miembros plenos de una sociedad de pueblos justa. En lo que concierne a la justicia distributiva –aunque quizás un razonamiento similar también se pueda aplicar a cuestiones de justicia política esto suena como un argumento de conveniencia, que debe seguramente ser empleado por los ciudadanos más privilegiados de las más acaudaladas sociedades liberales, para justificar el hecho de que tienen la mayor parte de los beneficios de la cooperación social en una escala global. “Un principio que apunte a reducir las desigualdades internacionales no debe ser adoptado”, dirán estos ciudadanos, “porque reconocerlo violaría los ‘sentidos compartidos’ de las sociedades (bien ordenadas) que no reconocen un principio similar en sus instituciones domésticas”¹⁰. Y cualquier violación de éstas, podría agregar Rawls, va en contra de la noción de tolerancia con la cual la sociedad internacional de pueblos debe estar comprometida (Rawls, 1999: 59-60).

Hay dos respuestas para esta línea de argumentación. Por una parte, la materia de un principio de justicia distributiva internacional es constituida por las desigualdades generadas por la estructura básica global¹¹. Rawls enturbia la cuestión cuando sugiere que la razón para rechazar la justicia cosmopolita neoliberal es que ésta recomendaría intervenciones e incluso tal vez sanciones económicas o militares contra sociedades no liberales bien ordenadas¹². Uno puede preguntarse por qué un compromiso con un criterio universal de justicia social tendría que implicar necesariamente un compromiso con intervenir en aquellas sociedades cuyas instituciones o prácticas sociales violan dicho criterio. ¿Existe un criterio universal de justicia? ¿En qué circunstancias la violación a tal criterio (si es que existe algo como un criterio univer-

sal) justifica intervenciones externas? Estas dos preguntas, muy diferentes, deben ser tratadas por separado. Pero aún más importante para nuestro presente propósito es enfatizar que lo que está en discusión cuando surgen cuestiones de justicia distributiva internacional no tiene que ver con cómo las instituciones domésticas de todas las sociedades del mundo pueden llegar a un acuerdo sobre una concepción de justicia liberal cosmopolita; la discusión, en cambio, concierne principalmente a la estructura institucional global y a la manera en que ésta puede ser reformada en una dirección liberal igualitaria.

La segunda respuesta es la siguiente: podríamos tener en cuenta que la mayor parte de los costos de la implementación institucional de un principio de justicia distributiva internacional no puede sino recaer sobre las sociedades liberales prósperas, y no sobre las sociedades jerárquicas del mundo en desarrollo. Los esfuerzos de aquellos que plantean medidas y reformas para reducir la pobreza global —un objetivo que por sí solo es más una cuestión de ayuda humanitaria que de justicia distributiva— se chocan con la falta de motivación para ello que caracteriza a los ciudadanos más privilegiados de las sociedades liberales desarrolladas. Y son los gobiernos de esas sociedades los que se vienen oponiendo en esa dirección¹³. Hay algo de perverso en apelar a una objeción relativista contra la justicia liberal cosmopolita cuando las obligaciones impuestas por esta forma de justicia recaerían principalmente sobre aquellos que creen en ella como la verdadera, o por lo menos que deberían creer —como Rawls preferiría decir— que la misma es la concepción de justicia más razonable¹⁴.

El segundo argumento de Rawls contra un principio de distribución global es que los factores responsables por la desigualdad y pobreza globales son sobre todo internos a las “sociedades cargadas”, es decir, sociedades sujetas a circunstancias socioeconómicas y culturales desfavorables¹⁵. Un pasaje relevante es el que sigue:

“Creo que las causas de la riqueza de un pueblo y las formas que adopta residen en su cultura política y en las tradiciones religiosas, filosóficas y morales que sostienen la estructura básica de sus instituciones políticas y sociales, tanto como en la industriiosidad y talentos cooperativos de sus miembros, todo ello sostenido a su vez por sus valores políticos.(...) Los elementos cruciales que hacen la diferencia son la cultura política, las virtudes políticas y la sociedad cívica del país, la probidad e industriiosidad de sus miembros, su capacidad para la innovación, y mucho más. También es crucial la política poblacional del país: debe tener cuidado en no sobrecargar a su territorio y a su economía con una población mayor a la que puede sustentar” (Rawls, 1999)¹⁶.

Si el argumento de los factores internos de Rawls es correcto, entonces no existe ningún fundamento moral para un principio internacional de justicia distributiva. Las “sociedades bien ordenadas”, observadas por Rawls como miembros plenos de la sociedad internacional de pueblos, sólo tendrían un deber positivo de ayudar a las sociedades cargadas a superar obstáculos internos que les impiden implementar una estructura básica bien ordenada.

Las obligaciones de los ricos en relación a los pobres tendrían que ser percibidas como obligaciones de benevolencia y caridad, no como obligaciones de justicia fundadas en un deber de corregir las injusticias distributivas de los arreglos institucionales de los cuales los pueblos ricos son los principales beneficiarios. Más allá del umbral de la obligación moral impuesta por el deber de asistencia, ninguna otra redistribución de recursos, riqueza o ingreso sería justificada como un problema de justicia. Como subraya Rawls, dicho deber pertenece a lo que él llama “teoría no ideal”, es de naturaleza transitoria y tiene tanto “un objetivo como un punto de interrupción” (Rawls, 1999: 119). La conclusión de este razonamiento es que ninguna institución permanente destinada a regular desigualdades socioeconómicas es moralmente requerida en el nivel internacional. Habría más que decir sobre el tema, pues éste incluye una clara distinción que no siempre se hace entre ayuda humanitaria y justicia, pero lo dicho hasta aquí es suficiente para proseguir¹⁷.

Obsérvese que sólo una versión particularmente fuerte del argumento de los factores internos excluye la distribución internacional como un problema de justicia. Esta versión descuida completamente los efectos distributivos que los arreglos internacionales pueden tener, ya sea por su misma naturaleza como por el tipo de instituciones y políticas domésticas que puedan favorecer. Es esta versión fuerte la que aquí nos concierne.

Rawls ilustra su argumento con dos casos en los que debemos considerar dos países que tienen al mismo tiempo t1, el mismo nivel de bienes primarios y el mismo tamaño de población. En el primer caso, el país A otorga un alto valor al trabajo duro y a la prosperidad económica, mientras que el país B está más preocupado por el ocio y por su vida comunitaria. En el segundo caso, el país C da los pasos y toma las medidas necesarias para reducir el compás de crecimiento de su población, mientras que el país D, debido a los valores religiosos que afirma, no lo hace. En ambos casos, en el mismo tiempo t2, los países A y C tendrán un nivel de bienes primarios significativamente más alto. Pero ninguna redistribución de bienes primarios de A a B o de C a D es moralmente justificada (Rawls, 1999: 117-18).

No niego que exista alguna verdad en el argumento de Rawls. No está entre los propósitos de este estudio menospreciar la importancia del papel de las políticas e instituciones domésticas para reducir las desigualdades y la pobreza¹⁸. Pero la explicación que apela a los factores internos constituye solamente una parte de la verdad. Cuando reflexionamos sobre los dos ejemplos mencionados en el párrafo anterior, podemos notar una llamativa similitud entre la objeción a la redistribución internacional presentada ahora por Rawls y la objeción a los efectos redistributivos de su propia teoría de la justicia (en el caso doméstico) que fue expresada por Nozick con el ejemplo Wilt Chamberlain (Nozick, 1974: 160-164). Recordemos que la clave del ejemplo de Nozick era demostrar cómo enormes desigualdades entre recursos escasos podrían surgir legítimamente de un status quo inicial hipotético de igualdad de recursos, a través de las transacciones libres y voluntarias de agentes individuales que

deciden por sus mismas luces qué hacer con la parte igual de recursos con la cual cada uno fue inicialmente dotado. Este es exactamente el razonamiento lógico por detrás de los dos casos de Rawls.

Puedo pensar en dos respuestas al uso hecho por Rawls de dicha lógica nozickiana contra la justicia distributiva internacional. Primeramente, existen dificultades, no resueltas apropiadamente por Rawls, referidas a su opción de hablar de ‘pueblos’ como si éstos fueran agentes individuales que deciden qué es mejor para sus propias vidas y son juzgados como completamente responsables por las decisiones que hayan tomado. Si pretendemos, como hace Rawls, que los miembros individuales de los pueblos sufran todas las consecuencias de las buenas o malas decisiones tomadas en su nombre por una entidad colectiva como la de un “pueblo”, hay dificultades adicionales con las cuales Nozick no se tuvo que molestar en su objeción a la justicia distributiva doméstica. Un pueblo es una colectividad, y no una persona que puede ser pensada como capaz tanto de elegir qué es mejor para sí misma (es decir, dar prioridad al ocio por sobre el trabajo duro) como de cargar con las consecuencias de sus propias opciones. ¿En qué sentido podemos juzgar a los miembros individuales de un pueblo –por ejemplo, mujeres pobres y trabajadores rurales– como responsables por las decisiones tomadas en su sociedad respecto del desarrollo económico y social o del control demográfico? Son los gobiernos los que toman decisiones de este tipo, y no individualidades ficticias como “pueblos”. Si quisiéramos que las nociones de elección y responsabilidad jueguen en la sociedad internacional el mismo rol moral que juegan en el ejemplo Wilt Chamberlain de Nozick, entonces deberíamos estar preparados para exigir que los pueblos fueran democráticamente gobernados. Y Rawls claramente no quiere llegar tan lejos¹⁹.

Además, a raíz de que un pueblo no es una persona que decide qué costos son aceptables para sí misma, sino una colectividad que existe de una generación a otra, considerar a los pueblos como moralmente responsables por las decisiones y elecciones que afectan el bienestar de sus miembros también plantea un problema intergeneracional. Thomas Pogge llamó la atención sobre esta cuestión: “¿hasta qué punto se debe hacer cargar a los miembros de una generación con los costos económicos de decisiones tomadas por sus predecesores?” (Pogge, 2001 [a]: 249, traducción nuestra). La consideración de Rawls acerca de la justicia internacional simplemente deja de lado este problema. Está lejos de quedar claro, por ejemplo, por qué niños sin acceso a oportunidades de educación y salud adecuadas en países pobres deberían ser juzgados como moralmente responsables por decisiones sobre política social e índices de fertilidad asumidos por generaciones previas.

Remplazar las elecciones individuales por elecciones de los pueblos no facilita la refutación de Rawls de la justicia distributiva internacional. De hecho, prácticamente lo opuesto es verdadero. “No parece menos injusto”, dice Charles Beitz, “imponer los costos de las malas opciones de las generaciones previas a los miembros sucesores de sus propias sociedades que a extranjeros –especialmente extranjeros que, hipotéti-

camente, gocen de un patrón material más alto (otra vez, no por su propio mérito) que los desafortunados miembros de la sociedad que fue imprudentemente gobernada” (Beitz, 2000: 689, traducción nuestra).

La segunda respuesta es aquella en la que me quiero detener más largamente. Para introducirla, recordemos cómo contesta Rawls a la objeción a su teoría en el caso doméstico presentada por Nozick con el ejemplo Wilt Chamberlain. Un pasaje en el que Rawls lo hace es el siguiente:

“A menos que la estructura básica sea regulada en el tiempo, las anteriores distribuciones justas de activos de todo tipo no aseguran la justicia de distribuciones posteriores, sin importar cuán libres y justas parezcan las transacciones particulares entre individuos y asociaciones cuando se las mira localmente y separadas de las instituciones del entorno.

Esto es así porque el resultado de dichas transacciones tomadas en conjunto es afectado por todo tipo de contingencias e imprevisibles consecuencias. Es necesario regular, mediante leyes que gobiernen la herencia y el legado, cómo la gente llega a adquirir propiedades para que la distribución sea más igualitaria; proveer una equitativa igualdad de oportunidades en la educación, y mucho más. Que tales reglas de las instituciones del entorno estén en vigor a través del tiempo no les quita mérito sino que hace posibles los importantes valores expresados por los acuerdos libres y justos alcanzados por individuos y asociaciones en el marco de la estructura básica. Esto es así porque los principios que se aplican a estos acuerdos en forma directa (por ejemplo, la ley de contratos) no basta por sí sola para preservar la justicia del entorno” (Rawls, 2001)²⁰.

Lo que falta en el ejemplo de Nozick es una consideración de la “justicia de fondo”. La necesidad de dicha consideración es una de las razones que hacen que Rawls ponga el foco de su teoría –siempre en el caso doméstico– en la estructura básica de la sociedad. La otra razón, interconectada, tiene que ver con “su profunda y difundida influencia sobre las personas que viven bajo sus instituciones” (Rawls, 2001 :55). Sólo si la estructura básica de la sociedad es justa –sólo si es diseñada como para evitar las desigualdades en los aspectos de la vida que resulten de las “contingencias y consecuencias imprevisibles”, como clases social de origen, dotes naturales y buena o mala fortuna– podemos juzgar a los individuos como completamente responsables por los efectos distributivos de sus propias decisiones y opciones. Si queremos que las decisiones de los individuos sobre qué hacer con sus recursos carguen con todo el peso moral que Nozick quiere atribuirles, entonces la justicia de fondo tiene que ser permanentemente asegurada –lo que *inter alia* significa que las estructuras básicas de la sociedad deben buscar reducir todo lo posible las desigualdades originadas por factores moralmente arbitrarios, tales como clase social de origen, dotes naturales, género, raza o etnicidad.

Esta respuesta rawlsiana a la objeción de Nozick con el ejemplo Wilt Chamberlain me resulta correcta, pero ¿por qué un razonamiento similar no se aplicaría a los dos casos propuestos por Rawls mencionados anteriormente en el contexto de la justicia internacional? ¿Por qué razón no deberían las nociones internacionales análogas a “justicia de fondo” y “estructura social básica” jugar ningún papel significativo en una teoría de la justicia aplicada al área internacional?²¹ ¿No tendríamos que asumir la nacionalidad no sólo como una contingencia moralmente arbitraria, sino también como una contingencia que influye dramáticamente sobre la distribución de las chances de vida en el mundo?²²

Cabe observar, en esta oportunidad, que las dos respuestas que he desarrollado contra el rechazo de Rawls a la justicia distributiva internacional no muestran que no sea posible juzgar a los pueblos (o países) como responsables por sus propias decisiones y políticas. Mi punto es, en cambio, que las condiciones bajo las cuales se los debe juzgar como completamente responsables por su propia situación desfavorable son mucho más determinantes de lo que Rawls está dispuesto a admitir en el caso internacional —aunque se muestra bastante dispuesto a reconocerlo a fin de refutar la objeción de Nozick para el caso doméstico.

Contra el factor de los argumentos internos, la hipótesis que encuentro útil explorar en más detalle es la de que las instituciones y regímenes internacionales —la “estructura básica” de la sociedad internacional— tienen efectos distributivos que contribuyen de modo importante con los niveles de desigualdad y pobreza mencionados al principio de este artículo. Si dicha hipótesis fuera confirmada, se establecería una fundación normativa más robusta para un principio internacional de justicia distributiva²³. Como en el caso doméstico, los efectos injustificados de las instituciones sociales tienen que ser corregidos como un problema de justicia. Si existe un orden social y político global, entonces aquellos que se benefician más de sus efectos distributivos y son más capaces de influenciar su diseño institucional se encuentran bajo el deber de actuar para hacerlo más compatible con condiciones esenciales de justicia. Además, si buscamos conocer mejor las formas en que la estructura internacional influye sobre la distribución de las ventajas de la cooperación social —si es que existe un esquema de cooperación social en el nivel internacional— también debe quedar más claro qué tipos de reformas institucionales podrían ser recomendadas.

Desarrollar de una forma apropiada el argumento esbozado en el párrafo precedente es el más importante desafío que se presenta a los liberales igualitarios cosmopolitas. Pero permítaseme también explicar brevemente la tercera objeción que Rawls podría presentar contra la globalización de un principio de justicia distributiva. Se trata de un argumento típico del enfoque de Michael Walzer a la cuestión de la justicia, claramente basado en la visión de Rawls de la sociedad internacional. Podríamos llamarlo el “argumento de la parcialidad nacional”. Rawls cita aprobatoriamente la consideración de Walzer (en Walzer 1983) sobre el rol de las fronteras políticas²⁴. Pero más importante que cualquier evidencia textual, en este caso, es el hecho de que

el argumento de la parcialidad nacional encaja perfectamente con el foco puesto por Rawls en los pueblos, y el comunitarismo de la perspectiva de Rawls para la justicia internacional como un todo. Beitz sostiene que consideraciones de ese tipo –similares al argumento de la parcialidad nacional– explican el motivo por el cual Rawls piensa que los pueblos son moralmente primarios en la sociedad internacional y por qué las exigencias redistributivas del derecho de los pueblos son tan modestas (Beitz, 2000). De acuerdo con este último, nuestros compatriotas tienen el derecho moral de exigirnos una consideración especial por su bienestar de una forma que los ciudadanos de otros estados no tienen. La parcialidad nacional, interpretada de este modo, entra en conflicto con el argumento liberal cosmopolita según el cual una sociedad internacional justa debe aumentar todo lo posible el bienestar de los menos privilegiados en una escala global. Como observa Charles Beitz, los teóricos liberales igualitarios cosmopolitas deben estar incurriendo en una suerte de ceguera moral por subestimar la importancia de las relaciones locales y afiliaciones que permiten que las personas tengan éxito en la vida (Beitz, 1999[a]: 291). Y dichas relaciones generan reivindicaciones distributivas que se chocan con las demandas de un principio internacional de justicia distributiva. Un problema normativo central a ser discutido en este contexto es cómo sería posible conciliar, de modo plausible, una perspectiva cosmopolita de la justicia internacional con demandas legítimas de parcialidad nacional. Enfrentar este problema de una forma apropiada es esencial para robustecer la posición liberal-cosmopolita.

Lo que hice en este texto fue mostrar por qué la teoría de Rawls de la justicia internacional es insatisfactoria, y presentar una agenda de investigación que a mi entender es central para aquellos que se disponen a enfrentar, en el terreno de la teoría política, el desafío de pensar una sociedad internacional justa.

Bibliografía

- Barry, Brian 1989[a] *Theories of Justice* (London: Harvester-Wheatsheaf).
- Barry, Brian 1989[b] (1982) “Humanity and Justice in Global Perspective”, en Barry, Brian *Democracy, Power and Justice: Essays in Political Theory* (Oxford: Clarendon Press).
- Barry, Brian 1995 *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press).
- Barry, Brian 1998 “International Society from a Cosmopolitan Perspective”, en Mapel, David y Nardin, Terry (comps.) *International Society* (Princeton: Princeton University Press).
- Barry, Brian 1999 “Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Critique”, en Shapiro, I. y Brilmayer, Lea (Compiladores) *Global Justice. Nomos XLI* (New York: New York University Press).
- Barry, Brian y Goodin, Robert E. (Compiladores) 1992 *Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money* (The Pennsylvania State University Press).
- Beitz, Charles R. 1979 *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press).
- Beitz, Charles R. 1983 “Cosmopolitan Ideals and National Sentiments”, en *The Journal of Philosophy* Vol. LXXX, 10, October, 591-600.
- Beitz, Charles R., Cohen, Marshall, Scanlon, Thomas, and Simmons, A. John (Compiladores) 1985 *International Ethics* (Princeton: Princeton University Press).
- Beitz, Charles R. 1999 [a] “International Liberalism and Distributive Justice”, en *World Politics* 51, 269-96.
- Beitz, Charles R. 1999 [b] “Social and Cosmopolitan Liberalism”, en *International Affairs* 75, 3, 515-519.
- Beitz, Charles R. 2001 “Rawls’s Law of Peoples”, en *Ethics* 110, 4, 669-696.
- Brown, Chris 1992 *International Relations Theory* (New York: Harvester Wheatsheaf).
- Brown, Chris 1993 “International Affairs”, en Goodin, Robert E. y Philip Pettit (Compiladores) *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Blackwell Publishers).
- Brown, Chris 2000 “John Rawls, ‘The Law of Peoples’, and International Political Theory”, en *Ethics and International Affairs* 14, 125-132.
- Bull, Hedley 1995 (second edition) *The Anarchical Society* (London: Macmillan).

- Caney, Simon 2001[a] “International Distributive Justice”, en *Political Studies* 49, 974-997.
- Caney, Simon 2001[b] “Survey Article: Cosmopolitanism and the Law of Peoples”, en *Journal of Political Philosophy* N° 9.
- Cohen, Marshall 1985 “Moral Skepticism and International Relations”, en Beitz, Charles; Cohen, Marshall; Scanlon, Tomas, y Simmons, John (Compiladores) *International Ethics* (Princeton: Princeton University Press).
- Held, David 1995 *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Cambridge: Polity Press).
- Held, David 2000 “Regulating Globalization? The Reinvention of Politics”, en *International Sociology* 15, 2, 394-408.
- Hill, Ronald; Peterson, Paul; Dhanda, Robert M. y Kanwalroop, Kathy, “Global Consumption and Distributive Justice: A Rawlsian Perspective”, en *Human Rights Quarterly* 23, 1, 171-187.
- Hurrell, Andrew 1999 “Sociedade internacional e governança global”, en *Lua Nova* (São Pulo) N° 46 55-75.
- Hurrell, Andrew 2001 “Global Inequality and International Institutions”, en Thomas Pogge (Compiladores) *Global Justice* (Oxford: Blackwell Publishers).
- Jones, Charles 2001 *Global Justice: Defending Cosmopolitanism* (Oxford: Oxford University Press).
- Kant, Immanuel 1970 *Kant: Political Writing*, selección e introducción de Hans Reiss, traducción de H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press).
- Milanovic, Branko 2002 “True World Income Distribution, 1988 and 1993: First Calculation Based on Household Surveys Alone”, en *The Economic Journal* 112 January, 51-92.
- Milanovic, Branko 2001 “World Income Inequality in the Second Half of the 20th Century”, en <http://www.worldbank.com>.
- Miller, David 1995 *On Nationality* (Oxford: Clarendon Press).
- Miller, David 1998 “The Limits of Cosmopolitan Justice”, en Mapel, David y Nardin, Terry (Compiladores) *International Society* (Princeton: Princeton University Press).
- Miller, David 1999 “Justice and Global Inequality”, en Hurrell, Andrew y Woods, Ngaire (Compiladores) *Inequality, Globalization, and World Politics* (Oxford: Oxford University Press).
- Miller, David 2000 *Citizenship and National Identity* (Cambridge: Polity Press).

- Nozick, Robert 1974 *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books).
- O'Neill, Onora 1985 "Lifeboat Earth", en Beitz, Charles; Marshall Cohen; Thomas Scanlon y A. John Simmons, (Compiladores) *International Ethics* (Princeton: Princeton University Press).
- O'Neill, Onora 2001 "Agents of Justice", en Thomas Pogge (Compilador) *Global Justice* (Oxford: Blackwell).
- Opeskin, Brian R. 1996 "The Moral Foundations of Foreign Aid", en *World Development* 24, 1, 21-44.
- Paes de Barros, R.; Henriques, R. y Mendonça, R. 2000 "Pobreza e desigualdade no Brasil: retrato de uma estabilidade inaceitável", en *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 15, Nº 42, 123-42.
- Paterson, Matthew 2001 "Principles of Justice in the Context of Global Climate Change", en Luterbacher, Urs y Sprinz, Detlef (Compiladores) *International Relations and Global Change* (Cambridge-Mass.: MIT Press).
- Pogge, Thomas W. 1989 *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell University).
- Pogge, Thomas W 1994 [a] "Uma proposta de reforma: um dividendo global de recursos", en *Lua Nova* Nº 34, 135-61.
- Pogge, Thomas W. 1994 [b] "An Egalitarian Law of Peoples", en *Philosophy and Public Affairs* 23, 3, 195-224.
- Pogge, Thomas W. 1995 "How Should Human Rights Be Conceived?", en *Jahrbuch für Recht und Ethik* Vol. 3, 103-20.
- Pogge, Thomas W. 1998 "The Bounds of Nationalism", en *Canadian Journal of Philosophy* Supplementary Volume 22, 463-504.
- Pogge, Thomas W. 1999 "Human Flourishing and Universal Justice", en *Social Philosophy & Policy* 333-61.
- Pogge, Thomas W. 2001 [a] "Rawls on International Justice", en *The Philosophical Quarterly* Vol. 51, Nº 203, April, 246-53.
- Pogge, Thomas W. (Compiladores) 2001[b] *Global Justice* (Oxford: Blackwell Publishers).
- Rawls, John 1971 *A Theory of Justice* (Cambridge-Mass.: Harvard University Press).
- Rawls, John 1993 [a] "The Law of Peoples" en S. Shute y S. Hurley (Compiladores) *On Human Rights. The Amnesty Lectures of 1993* (New York: Basic Books).
- Rawls, John 1993 [b] *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).

- Rawls, John 1999 *The Law of Peoples* (Cambridge-Mass.: Harvard University Press).
- Rawls, John 2001 *Justice as Fairness: A Restatement*, editado por Erin Kelly (Cambridge-Mass.: Harvard University Press).
- Richards, David 1982 “International Distributive Justice”, en Pennock, J. R. y J. W. Chapman, (Compiladores) *Nomos 24: Ethics, Economics and the Law* (New York: New York University Press).
- Sen, Amartya 1999 *Development as Freedom* (New York: Alfred Knopf).
- Sen, Amartya 2002 “How to judge globalization”, en *The American Prospect* Invierno, A2-A6.
- Shue, Henry 1996 *Basic Rights. Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy* (Princeton: Princeton University Press).
- UNDP 1996, 1999, 2000, 2001 *Human Development Report* (Oxford: Oxford University Press).
- Vita, Álvaro de 2000 *A justiça igualitária e seus críticos* (São Paulo: Editora Unesp-Fapesp).
- Walzer, Michael 1983 *Spheres of Justice* (New York: Basic Books).
- Walzer, Michael 1995 “Response” en Miller, David y Walzer, Michael (Compiladores) *Pluralism, Justice, and Equality* (Oxford: Oxford University Press).
- Walzer, Michael 1997 *On Toleration* (New Haven: Yale University Press).
- Winston, Morton E. 1988 *The Philosophy of Human Rights* (Belmont: Wadsworth Publishing Company).

Notas

- 1 Números expresados en dólares PPP–Purchasing Power Parity (Paridad de Poder de Compra) de 1993. Ver UNDP (2001: 9).
- 2 Cabe observar que este estimado compara la renta media de los países más ricos que contienen el 20% de la población mundial con la renta media de los países más pobres que contienen el 20% de la población mundial.
- 3 La esperanza de vida es de 51 años en los Países Menos Desarrollados, comparada con la de 78 años en los países de la OECD.
- 4 Ver también Milanovic (2001).
- 5 En Rawls (1971), sección 58, se encuentran solamente unos pocos y breves comentarios sobre el tema. Rawls hizo un esfuerzo más sistemático por extender su

teoría a las relaciones internacionales en Rawls (1993) y Rawls (1999). Los más importantes textos de Walzer sobre justicia internacional son Walzer (1980), (1983: cap. 2), (1995) y (1997).

6 El individualismo ético, una noción que nada tiene que ver con una concepción racional egoísta de lo que es bueno para los individuos, es uno de los aspectos de la justicia rawlsiana que la distingue claramente de las concepciones comunitarias de justicia en el caso doméstico.

7 Ver Rawls (1999: 37) para los ocho principios centrales del derecho de los pueblos.

8 Beitz (1979) y Pogge (1989), capítulo 6, son trabajos pioneros en esta área. Ver también Beitz (1999[a]), (1999[b]), (2001) y Pogge (1994[b]), (1998), (1999) y (2001[a]). Beitz (1999a) revisa los desarrollos más significativos de la década de 1990. También se acercan a la perspectiva cosmopolita Barry (1989[a]), Barry (1998) y (1999); Richards (1982); Shue (1996: 153-180).

9 De hecho, Rawls ve este argumento como objeción más general a la concepción cosmopolita liberal-igualitaria de la justicia global. Ver Rawls (1993: 75) y Rawls (1999: 82-85).

10 Utilizo una de las expresiones preferidas de Walzer (“sentidos compartidos”), porque es de hecho muy difícil distinguir la posición de Rawls sobre la justicia internacional del comunitarismo de Walzer.

11 Thomas Pogge presentó este tema en Pogge (1989: 267). La noción de “estructura básica” de la sociedad es, por supuesto, la de Rawls, como así también el argumento sobre por qué la estructura básica debe ser tomada como la materia primaria de la justicia social. Ver Rawls (1971). Lo que está en cuestión aquí es si existe o no, en el nivel internacional, una estructura institucional que pueda ser considerada análoga, en sus efectos distributivos, a las estructuras básicas de las sociedades en el caso doméstico. Retomaré este punto más adelante.

12 Rawls sugiere claramente que hay un vínculo casi necesario entre liberalismo cosmopolita e intervencionismo. Ver Rawls (1999: 60).

13 Esto puede ser ilustrado por la caída significativa sufrida durante los ‘90, a partir de un nivel ya bajo al principio de la década, de la Ayuda Oficial al Desarrollo (Official Development Aid - ODA) proporcionada por los países de la OECD a los países pobres. Algunos datos sobre ODA son mencionados en la sección III que sigue. Otra ilustración son las reservas que los Estados Unidos ponen invariablemente a cualquier documento internacional que pueda implicar el reconocimiento de deberes de justicia distributiva internacional. Estados Unidos nunca ha ratificado la Convención Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

14 Ver Pogge (1994: 218-19) para un argumento en la misma línea.

15 Para una noción de “sociedades cargadas”, ver Rawls (1999: 105-113).

16 En inglés la cita versa: “I believe that the causes of the wealth of a people and the forms it takes lie in their political culture and in the religious, philosophical, and moral traditions that support the basic structure of their political and social institutions, as well as in the industriousness and cooperative talents of its members, all supported by their political virtues. (...) The crucial elements that make the difference are the political culture, the political virtues and civic society of the country, its members’ probity and industriousness, their capacity of innovation, and much else. Crucial also is the country’s population policy: it must take care that it does not overburden its land and economy with a larger population than it can sustain” (Rawls, 1999: 108). Una idea similar es presentada en Rawls (1993[a]: 77), con la diferencia de que en esta versión anterior de “The Law of Peoples” el argumento de los factores internos fue empleado para explicar más directamente las causas de la suerte de las “sociedades cargadas”, en vez de explicar las causas de “la riqueza de un pueblo”: “Los peores males sociales en las sociedades más pobres suelen ser los gobiernos opresivos y las élites corruptas; la sujeción de las mujeres incitada por religiones no razonables, con la resultante superpoblación respecto de lo que la economía de la sociedad puede sustentar decentemente”.

17 Para una discusión esclarecedora sobre este asunto, ver Barry, “Humanity and Justice in Global Perspective”. Este ensayo de 1982 fue republicado en Barry (1989[b]), capítulo 16.

18 Sen (1999: cap. 4-9) ofrece abundantes evidencias empíricas de que las instituciones y políticas domésticas pueden surtir grandes diferencias.

19 Nociones tales como “well-ordered hierarchical societies” y “decent consultation hierarchy”, en torno de las cuales gira gran parte de la argumentación en *The Law of Peoples*, son sospechadas de sólo habitar la mente del filósofo. Seguramente la noción de “well-ordered liberal society” es una idea regulativa, pero en este caso el ideal está claramente anclado en algunos aspectos definidos de las sociedades liberales existentes, llamando la atención, al mismo tiempo, al grado en que estas sociedades se alejan del ideal. Es difícil entender el sentido de la noción de una “well-ordered hierarchical society” en este sentido. El ejemplo de Rawls, el país imaginario que él llamó Kazanistan (Rawls, 1999: 75-78), no ayuda mucho a disipar esa impresión de falta de realidad.

20 La cita fue traducida del siguiente párrafo en inglés: Unless the basic structure is regulated over time, earlier just distributions of assets of all kinds do not ensure the justice of later distributions, however free and fair particular transactions between individuals and associations may look when viewed locally and apart from background institutions. For the outcome of these transactions taken toget-

her is affected by all kinds of contingencies and unforeseeable consequences. It is necessary to regulate, by laws governing inheritance and bequest, how people acquire property so as to make its distribution more equal, to provide fair equality of opportunity in education, and much else. That such rules of background justice are in force over time does not detract from but rather makes possible the important values expressed by free and fair agreements reached by individuals and associations within the basic structure. This is because principles applying to these agreements directly (for example, the law of contract) do not alone suffice to preserve background justice (Rawls, 2001: 53). Ver también Rawls (1993: 262-65).

21 Rawls admite, en un punto, que los arreglos institucionales de la sociedad internacional deben tener “efectos distributivos injustificados” (Rawls 1999: 115) que piden corrección, pero este reconocimiento no juega ningún papel en todo cuanto se refiere a su consideración de la justicia internacional.

22 Como fue señalado por Beitz (1979: 151), Pogge (1989: 247) y (1994[b]: 198), y Barry (1989[a]: 183-89).

23 Puede resultar demasiado fuerte hablar de una demostración de hipótesis en un trabajo de teoría política. Lo que pretendo hacer es examinar los argumentos teóricos y la evidencia empírica relevante para esta hipótesis.

24 Ver Rawls (1999: 39) nota al pie.

Diamantes y fetiches
Consideraciones sobre el desafío
de Robert Nozick al marxismo

Fernando Lizárraga*

A principios de los años '60 Gerald Cohen conoció de boca de un colega el resumen de lo que poco después se convertiría en un argumento canónico del liberalismo conservador: el caso de Wilt Chamberlain, pieza central en el edificio teórico de Robert Nozick. Los problemas planteados por Nozick agitaron el analítico espíritu de Cohen y le produjeron, según confiesa, una sensación de 'irritación y ansiedad'. Pero la cosa no quedó allí. Con el tiempo, Cohen advirtió que la empresa de refutar a Nozick lo había arrancado de su 'sueño socialista dogmático' (Cohen, 1995: 4). Irritado y ansioso, emprendió la minuciosa tarea. El resultado de este esfuerzo cristalizó en *Self-ownership, freedom and equality* (1995), un erudito y complejo trabajo en el cual Cohen recurre a los más variados instrumentos para desmontar la maquinaria de *Anarquía, Estado y Utopía* (Nozick, 1991). Sin embargo, al cabo de casi trescientas páginas, admite que la refutación no es posible y se contenta con haber erosionado la solidez del planteo de Nozick (Cohen, 1995: 230). Es verdad: los argumentos con que Nozick interpela al sentido común epocal parecen menos invulnerables a la luz de los múltiples contra-argumentos de Cohen.

* Profesor en Historia graduado en la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina. Master of Arts en Filosofía Política, Universidad de York, Inglaterra. Doctorando en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Pero la irritación y la ansiedad aún persisten. Prueba de ello es un reciente artículo de Carole Pateman en el cual la autora vuelve sobre los pasos de Cohen para avanzar en la refutación de Nozick. ¿Por qué tanto alboroto en torno de una teoría cuyo autor ha reconocido como inadecuada? (cf. Boron, 2002: 143). En primer lugar, porque Cohen tuvo el mérito de haber llamado la atención sobre el serio desafío que la posición nozickiana presenta a categorías clásicas del marxismo. La concepción ortodoxa de explotación, en particular, parece perder fuerza normativa cuando se revela el hecho de que se asienta sobre una afirmación implícita de la autopropiedad, piedra angular del esquema nozickiano (Cohen, 1995: 154 y ss). En segundo lugar, el malestar proviene de la inacabada empresa de Cohen. Sus esfuerzos han producido cuanto más una victoria pírrica, y Nozick parece haber sobrevivido a su propia apostasía intelectual. Por eso, en este ensayo intentaremos revisar algunas cuestiones que Cohen dejó sin explorar, quizá porque ya no cree en ciertas categorías centrales del marxismo.

Lejos de nosotros corregir a Cohen. La sofisticación de su análisis está a distancia sideral de nuestros menguados talentos. Sólo interesa por ahora mostrar que de haber recurrido a ‘viejas’ herramientas del marxismo se podría haber simplificado el trabajo de dismantelar a Nozick. Reconocemos pues la enorme y fecunda elaboración de Cohen, celebramos el oportuno ensayo de Pateman, y aspiramos a reflexionar sobre los riesgos que se corren al despertar del ‘sueño socialista dogmático’.

El presente trabajo se organiza de la siguiente manera. En primer lugar, y con el solo propósito de mostrar la complejidad del asunto, repasaremos algunos de los argumentos más convincentes que presenta Cohen contra la tesis de autopropiedad y sus derivaciones, esto es, la teoría de las apropiaciones y la teoría de las transferencias. Nos detendremos luego en uno de los contraejemplos a través de los cuales Cohen intenta arrinconar a Nozick: el caso de los diamantes. He aquí el núcleo duro de nuestra posición, puesto que intentaremos mostrar que Cohen omite desarrollar dos elementos claves del marxismo: la lucha de clases (porque pone en entredicho la existencia de clases tal como las ha caracterizado la tradición marxista clásica) y el fetichismo de la mercancía (porque ya no cree en esta doctrina). Luego echaremos un vistazo al excelente trabajo de Pateman y marcaremos algunas de sus limitaciones. En suma, afirmamos que Nozick puede ser exitosamente derrotado si –además de los argumentos elaborados por Cohen y Pateman– se recurre a las categorías clásicas de fetichismo de la mercancía, a la perspectiva de clase (en desmedro de los minuciosos contraejemplos de base individual) y si se afirma la idea rawlsiana de la irrelevancia moral del azar (cuestión de la que es plenamente consciente el propio Cohen y sobre la cual no abundaremos en este ensayo).

Cohen vs. Nozick

Robert Nozick sigue la tradición lockeana para organizar su doble teoría de las apropiaciones (o intituciones) y de las transferencias legítimas. Boron resume la tesis de Locke diciendo que la propiedad privada es concebida como “una extensión de la personalidad del propietario: éste mezclaba su trabajo con los dones naturales de la tierra y a partir de esa fusión se legitimaba la propiedad” (Boron, 2000: 112). Esta es sin duda la idea básica.

Cohen agrega una distinción con fines argumentativos. Por un lado, intenta definir el concepto de autopropiedad para luego inferir la tesis de autopropiedad (Cohen, 1995: 209). Respecto del concepto, Cohen sostiene que “poseerse a uno mismo consiste en disfrutar respecto de uno mismo todos los derechos que un propietario de esclavos tiene sobre un esclavo” (Cohen, 1995: 214-68). La tesis derivada se formula así: “Cada persona es moralmente propietaria de derecho de su propia persona y poderes y, consecuentemente, cada quién es (moralmente hablando) libre de usar esos poderes como le plazca, siempre y cuando no los emplee agresivamente contra otros” (Cohen, 1995: 67). Si bien a primera vista no parece otra cosa que una reescritura del principio milliano del daño, la tesis de autopropiedad implica fundamentalmente que nadie está obligado a prestar ningún servicio no contractual a otro, so pena de constituirse en un esclavo parcial o ceder parte de su autopropiedad (Nozick, 1991: 173-4; Cohen, 1995: 68; Gargarella, 1999: 50). Lo que importa es lo siguiente: si soy propietario absoluto de mi persona y pongo en acción mis capacidades mediante el trabajo a secas o el trabajo que agrega valor a las cosas (sea valor de uso o valor de cambio, esto no es parte de la discusión en este caso) luego soy el legítimo propietario de aquello cuyo valor he creado y puedo transferirlo a quien me plazca siempre y cuando dicha operación suponga un contrato¹.

De todos modos, conviene no exagerar la fuerza de este argumento, ya que Nozick no deriva la legitimidad de una apropiación sólo desde la autopropiedad. Esta primera parte de la teoría de las apropiaciones está sujeta a una versión laxa del proviso lockeano mediante la cual Nozick justifica como legítimas las apropiaciones que no empeoren la situación de otros.

Concedamos por ahora la validez de la teoría de las apropiaciones y miremos la otra parte de la teoría nozickiana, esto es, la teoría de las transacciones justas.

Uno de los más obstinados argumentos propuestos por el liberalismo conservador en los últimos años pretende demostrar que incluso bajo condiciones de planificación centralizada de la economía los actos libres y voluntarios alterarán las pautas distributivas existentes. El propósito consiste no sólo en denunciar la ausencia de ‘libertad’ en sistemas de tipo soviético o de bienestar sino, fundamentalmente, en probar la universalidad de la pulsión capitalista.

Milton y Rose Friedman, por ejemplo, fueron pioneros en señalar la existencia de mecanismos de ‘cooperación voluntaria’ en la Unión Soviética, con lo cual pensaron haber probado que “no es factible (...) la completa supresión de la actividad empresarial privada” porque “el costo de su eliminación sería demasiado alto” (Friedman, 1980). En este mismo sentido, Nozick es categórico: “pequeñas fábricas brotarían en una sociedad socialista, a menos que se prohíban” (Nozick, 1991: 165).

La teoría de las transferencias de Nozick implica que los actos voluntarios y libres entre adultos que consienten alteran cualquier pauta distributiva previa, incluso aquellas estrictamente igualitarias. La libertad, entendida como ausencia de coerción y fraude, desbarata cualquier ordenamiento pautado, ya que dichos ordenamientos sólo pueden ser mantenidos, según Nozick, a expensas de la libertad. La apuesta de Nozick es audaz: quiere probar que dada una situación inicial justa, si se permiten transacciones individuales justas, el resultado no estará en contradicción con la justicia.

¿Qué entiende Nozick por transacción justa? Concretamente, un acto voluntario sin intervención de fuerza ni de fraude, dada una apropiación inicial igualmente justa. Esta caracterización de una transacción limpia sería ampliamente compartida por Friedman, quien afirma que “la posibilidad de coordinación a través de cooperación voluntaria descansa sobre la elemental (...) proposición de que ambas partes en una transacción económica se benefician, siempre y cuando la transacción sea bilateralmente voluntaria e informada” (Friedman, 1962). No menos enfático sobre el requisito de que las operaciones de intercambio sean inmaculadas es uno de los padres de lo que hoy se llama neoliberalismo: Friedrich Hayek. El economista austriaco pone condiciones aún más restrictivas que sus epígonos. En tal sentido dice que “un sistema competitivo eficaz requiere un marco legal inteligentemente diseñado y continuamente ajustado tanto como cualquier otro. Incluso el más esencial prerrequisito de su funcionamiento, la prevención del fraude y el engaño (incluida la explotación de la ignorancia) provee un gran objeto de actividad legislativa” (Hayek, 1944). En suma, una transacción es justa cuando no hay fuerza, ni engaño, ni explotación de la ignorancia.

Suponiendo entonces que las partes son legítimas propietarias de los bienes que pretenden intercambiar y que no hay necesidad de rectificar ninguna injusticia previa, la tesis de las transacciones limpias que propone Nozick se formula de la siguiente manera: “Una distribución es justa si surge de otra distribución justa a través de medios legítimos”, o como principio más general, “cualquier cosa que surge de una situación justa, a través de pasos justos, es en sí misma justa” (Nozick, 1991: 154-55). No viene al caso invocar la multitud de contraejemplos que pueden plantearse contra este principio general que parece asumir una fórmula lógica demasiado elemental o trivial, esto es, que sumar justicia más justicia dará como resultado sólo y nada más que justicia (cf. Cohen, 1995: 41-42). En el fondo de este argumento reside la idea de que actos justos (libres y voluntarios) preservan siempre la justicia de la situación inicial.

La respuesta de Cohen a Nozick, como dijimos, es compleja, y a riesgo de simplificar en extremo su posición enumeramos ahora algunos de los argumentos presentados por el filósofo canadiense².

No es cierto, dice Cohen, que todas las transacciones libres de fuerza y de fraude preservarán la justicia inicial. La mezcla de justicia con justicia no resulta necesariamente en una situación justa. No sólo los actos deliberadamente fraudulentos pueden arruinar la pulcritud de las transacciones de mercado. También la ignorancia y la mala suerte son factores cuanto menos distorsivos que desafían la idea de que los intercambios justos preservan la justicia original. Entonces puede decirse -y éste es el primer argumento de Cohen- que la ignorancia de las consecuencias a largo plazo puede viciar la justicia de una transacción. Este es el punto de refutación del famoso caso de Wilt Chamberlain. Quienes pagan por ver a su jugador favorito y aceptan que una parte vaya directamente al bolsillo del astro obtienen lo que quieren (ver jugar a Chamberlain) pero pierden en términos de poder y riqueza y, peor aún, ponen en riesgo el esquema igualitario inicial (suponemos que había una distribución igualitaria inicial). El deseo de mantener las cosas como están, surgido de un fuerte *ethos* social, impediría la consumación de la transferencia si se conociera que una de sus consecuencias sería precisamente la alteración de dicho igualitarismo inicial (nos explayaremos sobre este asunto más adelante). En suma, el primer argumento de Cohen radica en que las transacciones justas pueden tener resultados injustos en términos de desigualdad no advertida por los participantes.

Nozick se equivoca al sostener que una cadena de transacciones justas no produce jamás una situación injusta en la que un individuo debe elegir, por caso, entre aceptar un empleo o morir de hambre. Para los libertarios de derecha, que alguien se encuentre en esta posición es apenas un caso de mala suerte que no puede ser sometido a valoración moral alguna. Es totalmente justo, aunque lamentable, que un individuo deba elegir entre trabajar o morir de hambre. Nozick niega que el trabajador sea forzado a elegir o que haya sido forzado a dicha situación, que surge de una cadena anterior de transacciones libres, voluntarias, y por ende legítimas. Cohen traduce a Nozick de este modo: “Z (el último eslabón de la cadena) es forzado a elegir sólo si las acciones que producen la restricción de alternativas fueron ilegítimas” (Cohen, 1995: 36). Cohen replica entonces que se trata de un “abuso del lenguaje de la libertad”, ya que en rigor el derecho de propiedad excluye de hecho, aunque no de derecho, a los trabajadores. Y agrega que muy a pesar suyo Nozick debe admitir que el trabajador desposeído de recursos externos es forzado, aunque este forzamiento pueda no ser objeto de crítica moral. De allí que Nozick se vea en problemas para salir de la circularidad de su definición de actos justos como libres de fuerza y de fraude. Porque tiene que reconocer que en el caso del obrero éste está forzado a elegir, con lo cual se desmorona su definición de la transacción justa. El problema radica en que si bien Nozick invoca la libertad como fundamento último de su teoría, en realidad el núcleo de la misma es la autopropiedad, que de ningún modo constituye una concepción sustantiva de la libertad y mucho menos de la autonomía. Es de notar que Cohen no re-

curre aquí al excelente argumento que él mismo utilizara en un artículo previo, “The structure of proletarian unfreedom”, en el cual decía que si bien los miembros del proletariado son individualmente libres de ‘salir’ de su posición de clase, están colectivamente forzados a vender su fuerza de trabajo. “El proletariado es colectivamente no libre, una clase prisionera” (Cohen, 1998[b]: 433) escribía Cohen, en un tono y desde una perspectiva que revelaba su todavía fuerte compromiso con el marxismo.

Una de las más trabajosas argumentaciones de Cohen aparece en el Capítulo 2 de su libro. Su estrategia consiste en socavar la credibilidad de la teoría de las transacciones a través de pequeños contraejemplos, para avanzar después con objeciones sustanciales. Dejemos por ahora de lado los pequeños casos y digamos que otra vez la ignorancia de las consecuencias, en general, echa sombras sobre la justicia de las transacciones. “Accidentes, falta de conocimiento previo relevante y procesos combinatorios previos pueden razonablemente ser considerados como productores de injusticia situacional” (Cohen, 1995: 46). Esto es particularmente aplicable a la justicia en los mercados capitalistas, ya que si bien los mercados ideales están sujetos a la idea de total transparencia epistémica, los mercados reales están “conceptualmente ligados a la idea de ignorancia sobre el futuro” (Cohen, 1995: 52).

Otra línea de ataque de Cohen hace eje en la cuestión de las intervenciones no contractuales (los impuestos, por caso), tan horrendas para Nozick porque violan las ‘restricciones laterales’ (*side constraints*). Cohen replica con un impecable argumento. Las prohibiciones pueden, lógicamente, aumentar el rango de opciones y por ende aumentar la libertad disponible. Esto está concatenado con el siguiente argumento. Si, como sostiene Nozick, los individuos son inviolables, y para eso actúan las restricciones laterales, luego la propiedad privada es inviolable. Lo que no acierta a decir Nozick es que la propiedad privada absoluta restringe la libertad de los no propietarios al acceso a la propiedad. El problema, continúa Cohen, es que Nozick utiliza (y manipula) una definición de derecho de la libertad distinta de la libertad natural, lo cual implica un truco que deja afuera a los no-propietarios, cuyos derechos parecen no importar una vez establecidos los derechos de propiedad. En otras palabras, para legitimar la propiedad Nozick apela a la libertad natural, pero para defenderla recurre a una concepción de derecho de la libertad según el esquema hofeldiano (Cohen, 1995: 222 n).

Tras haber puesto en entredicho la teoría de las transferencias justas, Cohen llega a la conclusión de que la propiedad y la libertad son, tal como las presenta Nozick, incompatibles. Por ende, infiere, el núcleo de la posición nozickiana no es la libertad, sino la reaccionaria tesis de autopropiedad que Nozick asimila caprichosamente a la idea de autonomía kantiana.

A partir de allí, Cohen despliega sus talentos para demostrar que tampoco las apropiaciones legítimas de Nozick pueden justificarse plenamente, y para señalar los problemas que el liberalismo conservador plantea al marxismo clásico. Para no abundar en cuestiones que escapan al interés del presente texto diremos solamente que

Cohen intenta un doble ataque sobre Nozick. En primer lugar procura demostrar, con bastante éxito, que el proviso lockeano no se cumple según el parámetro fijado por Nozick de que nadie sea perjudicado (esté peor) luego de un proceso de apropiaciones (Cohen, 1995: 74 y ss.)³. En segundo término, exhibe cómo -incluso concediéndose la tesis de autopropiedad- es posible alcanzar resultados igualitarios si se supone que los recursos externos son propiedad común, esto es, si se cambia la premisa nozickiana de que la naturaleza no es de nadie, y se la sustituye por una premisa basada en la idea de que el uso de los recursos externos comunes está sujeto al veto de los demás. De todos modos, esta combinación, si bien es capaz de producir igualdad de condición, lo hace a expensas no sólo de la autopropiedad sino de la autonomía bien entendida (Cohen, 1995: 92 y ss).

Explotación y autopropiedad

Tras haber debilitado la posición de Nozick, Cohen dedica buena parte de su libro a mostrar por qué el liberalismo conservador resulta tan amenazante para los marxistas mientras deja imperturbables a los liberales igualitarios. La respuesta es que los últimos no afirman la idea de autopropiedad, ya que consideran como moralmente irrelevante todo aquello que procede de la suerte bruta. En cambio, según Cohen, los marxistas, en su clásica teoría de la explotación, afirman (o al menos no niegan) la tesis de autopropiedad. Si la explotación es un robo porque el obrero no recibe pago alguno por el sobre-trabajo, ¿por qué no afirmar también que los impuestos son robos contra la propiedad de quien la obtiene legítimamente? Y si lo malo de la explotación es que se trata de un acto forzado, ¿por qué no es malo, por la misma razón, que el Estado imponga cargas sobre las riquezas o las ganancias? Además, si el capitalista ocioso extrae su ganancia del obrero industrial y esto está mal, ¿por qué no está mal que el Estado extraiga forzosamente el dinero de los ciudadanos para mantener, mediante esquemas de seguridad social, a los desocupados o a los discapacitados improductivos?

Cohen intenta rescatar al marxismo de este pantano. Quiere, entre otras cosas, recuperar el valor crítico normativo de la teoría de la explotación frente al escepticismo que introdujera John Roemer a través de sus escritos. Para Cohen, la explotación según la versión canónica consiste en el robo de 'el tiempo de trabajo de otra persona' (Cohen, 1995: 145). "La crítica marxista de la injusticia capitalista, por lo tanto, implica que el trabajador es el propietario de su tiempo de trabajo (...) El reclamo de que el capitalista roba tiempo de trabajo de los trabajadores implica que el trabajador es el propio dueño de su fuerza de trabajo" (Cohen, 1995: 146). Esto conlleva al menos una implícita afirmación de la tesis de auto-propiedad.

Una posible salida de este problema consiste en afirmar más decididamente un principio igualitario, como hacen Rawls y Dworkin, con lo cual puede justificarse tanto la distribución *welfarista* como la distribución de los frutos de los talentos. Por

eso, Cohen advierte que el desafío de Nozick ha hecho que los marxistas deban tomar más en serio su adhesión a la igualdad, fundada en principios, y no como mera descripción de una situación futura de plena abundancia⁴.

Si la versión clásica de la explotación afirma la autopropiedad, cabe preguntarse cómo concibe Cohen la injusticia de la explotación sin recurrir al principio nozickiano. Aquí, Cohen despliega su exquisita sofisticación al condenar la explotación mediante un argumento propio del funcionalismo. Combina la desigualdad de recursos externos y la extracción forzada de plus-valor, y así sostiene que la transferencia no retribuida y forzada de plus-valor del trabajador al capitalista es injusta cuando refleja una distribución desigual de los recursos (medios de producción), siendo esta última injusta porque precisamente tiende a producir la transferencia forzada y no retribuida. Dice Cohen: “Podemos decir a la vez que la extracción es injusta porque procede de una desigual (y por lo tanto injusta) distribución de activos, y que esta última es injusta porque genera una extracción injusta. El flujo es injusto porque refleja un injusta división de recursos que es injusta porque tiende a producir precisamente dicho flujo” (1995: 199).

El argumento de Cohen es sin duda interesante y resuelve un problema para el marxismo.

Pero tal vez no baste con decir que la transacción es injusta porque es forzada, sino también porque está viciada por la ignorancia. Hemos visto que las transacciones justas de Nozick pueden ser impugnadas si se demuestra que la extrema ignorancia ha ‘ensuciado’ dichas transferencias. En la teoría de la explotación, íntimamente relacionada con la doctrina del fetichismo de la mercancía, también juega un papel crucial el problema de la ignorancia. Cohen no desconoce este problema. En su clásico texto *Karl Marx’s Theory of History: A Defense* (Cohen, 1998 [a]), dedica todo un capítulo al problema del fetichismo y lo coloca correctamente en la perspectiva de la lucha de clases⁵. La pregunta que sigue de esta verificación es, desde luego, por qué Cohen abandona la posibilidad de explorar la relación entre explotación y fetichismo.

Puede inferirse la respuesta si se observa que Cohen ya no cree en la descripción clásica del proletariado. Los cambios que a mediados de los ‘90 Cohen advierte en la estructura de las clases sociales le hacen sostener que ya no hay correspondencia entre la descripción del proletariado que se encuentra en el marxismo y lo que cree observar en la realidad. Así, Cohen ya no piensa que los trabajadores sean a la vez la mayoría, los que producen toda la riqueza social, los únicos explotados, los más necesitados, los que no tienen nada que perder, y los que van a cavar la fosa del capitalismo (Cohen, 1995: 154-55). Su posición es de algún modo perturbadora: “el proletariado no ganó ni ganará la unidad y el poder anticipados en la creencia marxista. El capitalismo no cava su propia fosa al producir el agente de la transformación socialista” (Cohen, 1995: 8-9)⁶. Es lógico, pues, que desde semejante premisa pueda prescindir de la perspectiva que ofrece la lucha de clases. ¡Qué diferente era el Cohen que aún no se consideraba semi-marxista! En el ya mencionado artículo “The struc-

ture of proletarian unfreedom” citaba a Brecht, hablaba de cómo la solidaridad puede derrotar estrategias instrumentalmente racionales y condenaba la subordinación de los proletarios frente a la clase capitalista. El mundo cambió, y Cohen cambió. El método de Cohen también cambió. Al renunciar a la perspectiva de clase se ha puesto a sacar conclusiones generales de ejemplos creados en mundos de sólo dos personas (Cohen, 1995: 79). Antes al menos recurría a la sutileza escolástica del *sensu di-viso* y el *sensu composito*, y reconocía el problema de las falacias de composición.

Cabe entonces la posibilidad de explorar un camino que Cohen prefirió no transitar y preguntarse qué pasaría si Nozick es interpelado desde la perspectiva de clase y desde la doctrina del fetichismo de la mercancía.

Extrema ignorancia

Recordemos en primer lugar que Nozick señala que la fuerza y el fraude son capaces de viciar una transacción justa. Que hay una situación forzada en la explotación está fuera de toda duda, incluso para Cohen. Para abundar, tengamos presente que Hayek prohíbe la “explotación de la ignorancia” como condición para considerar como justa una transacción.

En el Capítulo 2 de *Self-ownership...* Cohen introduce un ejemplo interesantísimo, el denominado “caso de los diamantes”:

“Podemos echar sombras sobre [la fórmula nozickiana según la cual cualquier cosa que surge de una situación justa a través de pasos justos es en sí misma justa] incluso si cedemos ante la insistencia de que la situación original sea transformada sólo por pasos justos. Recordemos que estamos adoptando la visión, sostenida por Nozick, de que los pasos califican como justos siempre y cuando nadie se comporte coercitivamente o fraudulentamente en el curso de los mismos. Dada esta visión, podemos advertir un tipo de desventura inherente a los pasos justos capaz de subvertir la justicia: cuando los agentes se comportan con extrema ignorancia. Yo te vendo un diamante a cambio de un ínfimo pago (o te lo doy porque es mi capricho), un diamante que ambos pensamos que es un vidrio. Por medio de este paso justo (de acuerdo a la hipótesis de Nozick) surge una situación en la cual tú pasas a tener un diamante. Pero pocos considerarían que la justicia ha sido bien servida si, cuando su verdadero carácter sale a la luz, te lo quedas, aunque nadie se haya comportado injustamente en la transacción generativa” (Cohen, 1995: 44-45).

Cohen advierte que Nozick puede defenderse de este contraejemplo flexibilizando su propia fórmula y diciendo que los pasos justos preservan la justicia siempre y cuando no haya groseros errores o accidentes. Esto se puede lograr introduciendo una cláusula como la siguiente: “lo que surge de una situación justa como resultado de transacciones plenamente voluntarias que todos los agentes habrían aceptado si

hubiesen conocido los posibles resultados es en sí misma justa”. Este tipo de cláusulas refutaría el caso de los diamantes, pero es tan restrictiva que sería imposible de operar en los mercados reales, los cuales, como se dijo más arriba, están “conceptualmente ligados a la idea de ignorancia sobre el futuro”.

Cohen se da por satisfecho con este argumento, y es precisamente aquí donde nace nuestra insatisfacción con Cohen. Salta a la vista que el problema en el caso de los diamantes no es sólo el de las consecuencias: el problema está en el objeto intercambiado, en su opacidad. Para ‘ver’ esto es preciso ‘mirar’ desde el fetichismo de la mercancía. En el trabajo de Cohen el caso de los diamantes es solamente un ‘pequeño’ contraejemplo desde el cual se puede poner en aprietos a Nozick. Sin embargo, es dable pensar que este caso, aún con lo insólito que parece, es moneda corriente en el capitalismo. Los cristales/diamantes son mercancías, y como tales son una entidad específica del capitalismo, sistema que se basa en una masiva producción y circulación de supuestos cristales que en realidad son diamantes.

Metáforas aparte, el sistema se funda en el hecho de que el trabajo oculta a la vista de los actores del sistema su carácter dual como valor de uso y valor de cambio. De allí que el trabajador vende un cristal que, tan pronto es puesto en acción en el proceso productivo, se convierte en un diamante que le genera a su dueño mucho más valor que el pagado inicialmente.

Esto es marxismo básico. Por eso Marx sostiene que el precio que se paga por la fuerza de trabajo es el precio de mercado, pero tan pronto como se observa el proceso productivo se advierte que el intercambio de equivalentes es una mera apariencia. Ya no sólo se trata de que el trabajador es forzado a entrar en la relación contractual por ausencia de una alternativa razonable, sino que dicho forzamiento está enmascarado por la peculiar característica que posee la fuerza de trabajo como mercancía. Parfraseando a Cohen, nadie pensará que la justicia ha sido bien servida una vez que sale a la luz el hecho de que el capitalista ha comprado al valor de un cristal lo que en realidad es un diamante. Cuando sale a la luz el verdadero carácter del objeto transado, la injusticia de la transacción es evidente.

Marx era consciente de que, como resultado de una compra-venta, el salario no suponía, a primera vista y según las leyes burguesas, un fraude por parte del capitalista al obrero. “Marx se refiere a la diferencia del valor de la fuerza de trabajo y el valor que ésta crea como ‘un poco de buena suerte para el comprador, pero de ningún modo un daño para el vendedor’” (Geras, 1986: 77). Claro, es una suerte que la mercancía en cuestión tenga la propiedad de producir mucho más que su propio valor de mercado. Ahora bien, la apariencia de la transacción justa desaparece tan pronto se adopta la perspectiva de las clases en pugna y se observan las relaciones sociales capitalistas. El fraude de una transacción de mercado laboral no reside en el procedimiento, ni en la voluntad o libertad de los actores, sino en el propio sistema. Marx lo explica sin ambages en Capital I: “Podemos, por lo tanto, comprender la importancia decisiva de la transformación del valor y precio de la fuerza de trabajo en la forma de

salarios, o en el valor y precio del trabajo mismo. Todas las nociones de justicia sostenidas tanto por el trabajador como por el capitalista, todas las mistificaciones del modo de producción capitalista, todas las ilusiones del capitalismo acerca de la libertad, todos los trucos apologeticos de la economía vulgar, tienen su base en la forma de apariencia discutida más arriba, que hace a la relación real invisible, y en efecto presenta a los ojos el opuesto preciso de dicha relación” (Marx, 1990: 680). Esta apariencia pura induce a pensar que todo el trabajo (medido en tiempo o en piezas) es remunerado, y oculta la división entre el trabajo necesario y el plus-trabajo. La forma salario produce una doble mistificación: por un lado la venta de fuerza de trabajo aparece como intercambio de equivalentes, y por otro aparece como una transacción voluntaria por parte del trabajador. Todo esto, dirá Marx, están más allá del marco referencial de los agentes económicos. “El valor de uso suministrado por el trabajador al capitalista no es en realidad su fuerza de trabajo sino su función, una forma específica de trabajo útil (...) Este mismo trabajo es, por un lado, el elemento universal creador de valor, y por lo tanto posee una propiedad en virtud de la cual difiere de todas las demás mercancías, es algo que está más allá del marco de referencia de la conciencia cotidiana” (Marx, 1990: 681). Incluso el capitalista es presa de esta apariencia al creer que su ganancia deriva de haber comprado la fuerza de trabajo a un precio inferior al del producto final. Marx advierte que si existiese en realidad el valor del trabajo, y el capitalista pagara todo su valor, el dinero del capitalista nunca se transformaría en capital. Tanto el trabajador como el capitalista son rehenes de un sistema de apariencias.

Desde ya que no estamos sugiriendo que el problema del capitalismo se resuelva mediante un mero acto de conciencia, es decir, mediante la comprensión del problema, como pretendían los jóvenes hegelianos. Ni tampoco mediante la educación del capitalista, como deseaban los utópicos. “Las formas de apariencia son reproducidas directa y espontáneamente, como modos usuales y corrientes de pensamiento; la relación esencial debe ser primero descubierta por la ciencia. La economía política clásica tropieza casi sobre el real estado de cosas, pero sin formularlo conscientemente. No puede hacerlo mientras permanezca dentro su piel burguesa” (Marx, 1990: 682). El modo de superar la apariencia consiste en adoptar la perspectiva de clase y disolverla prácticamente en la lucha de clases.

El caso de los diamantes, entonces, bien podría constituir una rareza dentro del universo de transacciones justas que propone Nozick, pero en el capitalismo es la norma. Incluso debe decirse que frente a situaciones de “capitalismo generado limpiamente”, como se ha propuesto a menudo desde el marxismo analítico, la situación no se aplica a nivel individual porque la relación de subordinación-explotación no es entre dos particulares, sino entre clases. El obrero es esclavo del capital, de los capitalistas como clase, y no de un capitalista particular.

Un excelente artículo de Norman Geras viene a cuento para abundar allí donde Cohen se detuvo. Geras afirma que es obvio que para Marx la función de la ciencia consiste en disolver las apariencias y exhibir la realidad subyacente. Pero en el caso de

la doctrina del fetichismo tenemos algo más que una simple elección de un método, tenemos una “relación de adecuación entre el objeto y el método; el carácter de este último determinado por la estructura del primero [la sociedad capitalista]” (1986: 65). Geras distingue dos aspectos mistificatorios del fetichismo de la mercancía: hay por un lado apariencias que no son falsas como tales sino que de algún modo se corresponden con la realidad objetiva (naturalizaciones, percepciones subjetivas), y por otro apariencias puras sin correspondencia alguna con la realidad. Ejemplo del primer caso es el valor, y del segundo caso el salario (1986: 70). El caso de los diamantes, como dijimos, puede presentarse como una analogía respecto de la compra-venta de fuerza de trabajo. Así, el capitalista y el trabajador intercambian un cristal (fuerza de trabajo) sin advertir que se trata de un diamante (trabajo). Al pasar de la esfera de la circulación a la esfera de la producción, el cristal se transforma en diamante. En la forma salario, “el valor de la fuerza de trabajo es transformado de tal modo que adquiere la (falsa) apariencia del valor del trabajo (...) Lo cual es decir que oculta el aspecto esencial de las relaciones capitalistas, es decir, la explotación” (1986: 77).

Como apuntamos más arriba, Marx escribió que en la venta de fuerza de trabajo no hay daño ni fraude hacia el trabajador, sino que es sólo una cuestión de buena suerte para el capitalista.

Pero Marx sabía que esto era cierto si y sólo si se adoptaba una perspectiva acotada, la perspectiva de la parte -de la legalidad burguesa- que se da de bruceos con la perspectiva de totalidad. “La explotación capitalista no está basada fundamentalmente en un capitalista individual que engaña a sus trabajadores; de acuerdo a todas las leyes de producción de mercancías, el trabajador recibe el valor total de la mercancía que vende. Por otro lado, estas leyes mismas entrañan un daño y un fraude mucho más grande que el engaño individual; el inconsciente daño y fraude de una clase a la otra” (Geras, 1986: 77). En consecuencia, el análisis de la forma salario desnuda la realidad subyacente, el motor histórico y central para el marxismo: la lucha de clases.

Geras aclara que ni el proceso de circulación ni el proceso productivo son ilusiones: es en el tránsito entre ambas esferas cuando se produce la ilusión de que el salario representa el valor del trabajo, forma imaginaria como un ‘logaritmo amarillo’. Veamos. “Al moverse de la circulación a la producción, el análisis se mueve de la consideración de la relación entre individuos a la consideración de relaciones entre clases, de la cual la primera es una función. Sólo este cambio de terreno puede desmitificar las apariencias” (1986: 79). Claro está, por lo tanto, que la lucha de clases no es una categoría meramente descriptiva, sino una categoría analítica central para el marxismo y que Cohen no utiliza en toda su dimensión.

Insistimos: no es un simple cambio subjetivo lo que se necesita para superar las apariencias porque “la ilusión de la forma salario es opaca y tenaz, porque (como el caso del fetichismo) es el caso de la realidad que engaña al sujeto en vez de que el sujeto se engaña a sí mismo” (1986: 79). Se trata, en suma, de transformar la realidad que genera dicho sistema de apariencias. Para abusar de la “ortodoxia”, estamos ante

un problema práctico, y no ante un acertijo escolástico. Sólo desde esta perspectiva de la praxis, desde una visión de totalidad, puede encararse la comprensión y resolución del problema, “y esto se logra mediante el análisis de las relaciones esenciales de la sociedad capitalista, esto es, las relaciones de clase”.

Posicionarse desde la clase y la lucha de clases implica “el rechazo de seguir pensando exclusivamente en términos de relaciones entre individuos” (Geras, 1986: 82). Por eso, si bien es innegable el interés argumental de los casos de capitalismo limpiamente generado u otros casos hipotéticos entre un capitalista discapacitado y un trabajador feliz, no es menos cierto que estos dispositivos teóricos carecen de fuerza política porque parecen abjurar de la perspectiva de clase. En suma: Cohen se ve forzado por su propio argumento a abandonar la perspectiva de clase, puesto que entiende que el proletariado ha dejado de ser un agente social revolucionario. Por esta misma razón no puede adoptar la herramienta del fetichismo para avanzar en la impugnación del argumento nozickiano. Y así el análisis de Cohen tiende a despolitizarse, situación que con justicia (y con sus límites) criticará Carole Pateman desde la perspectiva democrática.

La crítica democrática

En el *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels afirman que “el primer paso de la revolución obrera lo constituye la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia” (Marx y Engels, 1998: 66). Baste esta única referencia para presentar nuestra convicción de que la democracia sustantiva sólo es posible en el socialismo. Cohen es consciente de que la teoría democrática es capaz de impugnar categóricamente al capitalismo y, desde luego, al liberalismo conservador de Nozick. Lo dice explícitamente al elogiar los trabajos de Robert Dahl y Michael Walzer⁷. Pero como está concentrado en el problema de la explotación, no explicita el compromiso democrático subyacente en varios de sus argumentos.

Volvemos entonces al caso de Wilt Chamberlain para mostrar que Cohen pudo también haber sido más ‘político’ en su condena a las transacciones ‘limpias’ nozickianas.

Dijimos que si los espectadores que pagan un dinero extra para ver jugar a Wilt Chamberlain supieran que la sumatoria de estas transacciones individuales producirá un profundo desequilibrio en términos de riqueza y poder, probablemente se negarían a pagar. Así, Cohen sostiene que “una de las razones para limitar cuánto un individuo puede tener, independientemente de cómo llegó a tenerlo, es prevenir que pueda adquirir, a través de sus posesiones, una inaceptable cantidad de poder sobre los demás” (Cohen, 1995: 25). Elmar Altvater ha puesto la cuestión en su justo término al afirmar que “el poder no es una categoría externa a la lógica del mercado, sino que se afirma dentro de la operación de dicha lógica del mercado. Los mercados son, necesariamente, fuentes de desigualdad” (Altvater, 1993). En el mismo sentido

se expresa Samir Amin al decir que “los sistemas sociales anteriores al capitalismo (...) estaban fundados en lógicas de sumisión de la vida económica a los imperativos de la reproducción del orden político-ideológico, en oposición a la lógica del capitalismo que invirtió los términos (en los sistemas antiguos el poder es la fuente de riqueza, en el capitalismo la riqueza funda el poder)” (Amin, 2000: 16).

Es posible suponer que si el punto de partida es una sociedad igualitaria sostenida en un *ethos* de igual signo, los individuos de la sociedad en la que vive y juega Wilt Chamberlain pensarían muy bien antes de dotarlo de un poder desigual sobre ellos. Puede alegarse también que el efecto que semejante desigualdad tendría sobre los no nacidos constituye un cargo de injusticia contra el resultado obtenido ‘limpiamente’. Si los que desean ver a Chamberlain valoran más su propia libertad que el placer inmediato de ver al jugador en acción, seguramente se resistirán a promover un alejamiento de la igualdad inicial y la subsiguiente amenaza a sus propias libertades. Aunque Cohen no lo diga, es posible inferir que la sociedad igualitaria que se niega a ceder una posición de privilegio a su deportista favorito es al mismo tiempo una sociedad democrática. ¿Cómo podría constituirse ese *ethos* igualitario sino en democracia? ¿Cómo sería posible la ‘igualdad voluntaria’ que propone Cohen sino en un marco democrático?

La perspectiva democrática, en suma, permite profundizar la discusión política contra el capitalismo y situarla en el *locus* indispensable de toda crítica marxista, la lucha de clases como lucha por la democracia. En un reciente artículo Carole Pateman lamenta la despolitización de Cohen, la emprende enfáticamente contra el ‘imperialismo’ de la filosofía moral y contra el rawlsianismo metodológico, y propone adoptar una perspectiva histórica sobre el problema de la autopropiedad y rechazar esta tesis por sus implicancias antidemocráticas.

En los tramos iniciales de su ensayo, Pateman sostiene que con fines analíticos es preciso abandonar el lenguaje de autopropiedad y reemplazarlo por el de ‘propiedad de la persona’. Además, coincide con Cohen en que también es necesario rechazar la idea de que autopropiedad y autonomía son sinónimos. Para algunos esto puede parecer banal o un simple problema de términos, pero para Pateman no es lo mismo hablar de ‘auto-propiedad’ que de ‘propiedad en la persona’, aunque muy a menudo se usan indistintamente. “El concepto de *self*, mientras que es central para el argumento moral, no tiene la misma significación legal y política que ‘persona’” (2002: 23). Su preferencia por ‘propiedad en la persona’ también tiene algo de purismo, ya que remite directamente al concepto tal como lo acuñara Locke.

Con todo, Pateman busca enfatizar que, según el concepto de propiedad de la persona, existe una parte de cada individuo que actúa como propietaria del resto de las partes y puede disponer de éstas como si dispusiese de bienes materiales. Este ‘propietario’ interior (que goza del mismo status que las demás partes de la persona) tiene un ilimitado derecho a disponer sobre sí mismo y sobre las partes de su persona concebidas como propiedad, que, como toda propiedad, es alienable (2002: 26). Hechas estas precisiones conceptuales, nuestra autora adelanta su conclusión al decir