

El Estado: pasión de multitudes

*

“Nadie sabe lo que puede un cuerpo”
B. Spinoza

Platón, como se dice vulgarmente, no mastica vidrio. Si en su república no hay lugar para la poesía es por la misma razón por la cual en su filosofía no lo hay para la retórica o la sofística: porque las palabras, en manos de quienes tienen por ellas una pasión suficiente como para dejarse arrastrar –y arrasar– por ellas tienen como un carácter descontrolado que no puede menos que ser *subversivo*. El gran heredero de Platón en la filosofía política moderna, Hobbes (que no por azar llamaba a su Estado–modelo el Gran Definidor), también desconfiaba radicalmente del lenguaje librado a su espontánea creatividad: reconocía en él el espacio posible del malentendido, del equívoco, del engaño, de la ficción, de la ambigüedad. Otra vez: de la subversión de una cierta universalidad del sentido, sin la cual es (para él) inimaginable una mínima organización de la *po - lis*. Entonces, para ser directos: no se trata, para la poesía, de una subversión *po - lítica*. Se trata de una subversión *de* la política. Al menos, de la política entendida a la manera crítica de un Marx: como lugar de constitución imaginaria (“ideológica”) de una Ciudadanía Universal que por sus equivalencias jurídicas disimula las irreductibles desigualdades en el mundo, los “agujeros de sentido” en lo

real. El modo de esa universalidad es el contrato, el entendimiento, el consenso y, para decirlo todo, la *comunicación* (es decir: la lógica del intercambio generalizado de las palabras en el mercado).

La poesía, curiosamente, está más próxima de los hombres y mujeres de carne y hueso, de esos cuerpos desgarrados, en guerra consigo mismos y con los otros, que no pueden comunicarse con éxito (“por suerte”, creo que decía Rimbaud, “porque si no se matarían entre ellos”): no puede, aunque quiera –y la mayoría de los *poetas*, hay que decirlo, quieren– establecer contratos, consensos, entendimientos, con el mundo. La poesía se ocupa de los agujeros, no del sentido. Por supuesto: existe la Institución de la Poesía, y existe, perfectamente codificada, la Palabra Poética (dictamos *cátedra* sobre esas cosas, como sobre la “ciencia” política). Pero *una* poesía se define por su ajenidad a esas certezas casi edilicias. Por supuesto: existen aquellos a quienes su poesía los lleva a la política, y aquellos a quienes su política los lleva a escribir poesía. Pero *un* poeta se define por su ajenidad a esas certidumbres motivacionales. Por su *ajenidad*, no su exclusión: no se trata de estar en otra parte, ni mirando para otro lado: se trata del irremediable *malestar* en cualquier parte que produce esa alteridad sin puentes. La *práctica* de la poesía –su escritura como su lectura– no transforma a nadie en un mejor ciudadano, ni siquiera en una mejor persona. Más bien al contrario: hace dudar sobre la *pertinencia* de aspirar a esas virtudes, frecuentemente incompatibles con aquella práctica, en tanto ésta suponga una consecuencia en el propio deseo.

Spinoza no es, sin duda, un poeta. Y también él, como veremos, comparte con Hobbes una cierta desconfianza hacia el lenguaje puramente “creativo”, y hacia los excesos metafóricos y simbólicos de una hermeneusis demasiado rebuscada. A decir verdad, en esto es notablemente moderno: su método de interpretación de las Escrituras, por ejemplo, puede casi ser calificado de *textualista*; hasta ese punto cree, no en una “transparencia”, sino en una suerte de *materialidad* de la Palabra que vale por sí misma, sin necesidad de remisión a un sentido Otro que traduzca o interprete mediante claves o códigos externos al propio discurso. También él, como Hobbes –como casi todo erudito o filósofo de su época, por otra parte– prefiere la Ciencia, especialmente las matemáticas y la geometría, a la Poesía. Y sin embargo, *su* ciencia, *su* filosofía, aunque no lo invoque explícitamente, participa del espíritu de la *poiesis* en el sentido amplio, griego, del término: una voluntad, un deseo (un *conatus*, diría el propio Baruch) de auto-creación apasionada, que se traslada a la totalidad de su edificio teórico, y muy en especial a su filosofía política. Es cierto: se trata sobre todo de la *lógica* de ese edificio, de su “forma”. Pero, si en general puede decirse de toda filosofía que su “forma” es inescindible de su “contenido”, en el caso de Spinoza esta articulación es radical: la más radical del siglo XVII, y tan radical que lo sigue siendo hoy. Y allí donde la “forma” es decisiva, estamos en el terreno, otra vez, de la plena *poiesis*, de ese proceso de interminable transformación de una “materia prima” que es *in-forma* -

da por el trabajo humano (la *poiesis*, en este sentido, es inmediatamente *praxis*). Las consecuencias -teórica y prácticamente- *políticas* de semejante concepción son inmensas. En verdad, hasta cierto punto el entero origen de la filosofía política moderna podría reducirse al nunca claramente explicitado conflicto entre Spinoza y Hobbes. Vale decir: al conflicto entre una concepción de lo político como lo *instituido* (lo cristalizado en la Ley abstracta que obliga a la sociedad de una vez para siempre) y lo político como lo *instituyente* (lo que está, al igual que la poesía, en permanente proceso de auto-creación, de “potenciación” siempre renovada del poder de la *multitudo*). Este es el carácter hondamente *subversivo* del spinozismo -porque hay un “spinozismo”, que aunque no puede siempre reducirse a la “letra” de Spinoza, conserva su “espíritu”-, éste es su carácter “poético”.

Estos dos rasgos nucleares del spinozismo: su lógica tributaria del deseo de *poiesis*, y su posición fundante de una de las grandes tradiciones del pensamiento político moderno (la más “reprimida”, pero por ello mismo la que retorna insistente e intermitentemente en la “historia de los vencidos” de la que habla Walter Benjamin), autorizan -o al menos nos gustaría pensarlo así- la utilización, como apólogos para dar cuenta de ciertos aspectos del conflicto Spinoza/Hobbes, de dos tragedias clásicas: *Hamlet* y *Edipo Rey*. Primero, porque son dos cumbres insuperables de la “poesía” occidental. Segundo, porque ellas mismas se sitúan como expresión condensada de una época de fundación: el pasaje del orden teocrático al orden de la *polis*. Se trata de dos teocracias y dos *polis* muy diferentes, claro está, y de dos pasajes de “modos de producción” incomparables. Pero tienen en común el ser monumentales *alegorías* -y ya volveremos abundantemente sobre este concepto- de las dos más grandes crisis “civilizatorias” occidentales: la que condujo a la concepción originaria de la Política tal como todavía la conocemos, y la que condujo a la conformación del Estado moderno en los albores del capitalismo y la sociedad burguesa. En cierto sentido, el debate Spinoza/Hobbes (que es, en última instancia, el debate entre una concepción histórico-anropológica y una puramente jurídica del Estado, y por otro lado entre una concepción “colectiva” y otra individualista de los orígenes de lo político) repite y actualiza el *agon* trágico que está en el corazón de esas crisis.

Desde ya, es de rigurosa honestidad intelectual que anunciemos que nuestro partido es, inequívocamente, el spinoziano. Esto tiene un grave inconveniente: el improbable lector que tenga la paciencia de acompañarnos en el recorrido no será recompensado, al final, con ningún “cierre” tranquilizador y cierto. Eso es, al fin y al cabo, el spinozismo: una eterna *apertura* que invita a la auto-creación, es decir -si se nos permite llamarlo con la denominación de lo que fue un riquísimo movimiento estético- un “realismo poético”.

Hamlet, o el Leviatán melancólico

Cuando se retiran los cadáveres, empieza la política ¹: así es (así *parece* ser) tanto en *Hamlet* como en *Antígona*: Fortinbras o Creonte vienen a restaurar el orden justo de la Polis, amenazado por el “estado de naturaleza” y la guerra de todos contra todos. Pero, desde luego, esto podría ser tan sólo una ilusión retrospectiva, un efecto de lectura *retardado*, generado por las “fuerzas reactivas” –en el sentido nietzscheano– de las modernas filosofías contractualistas (todavía, o de nuevo, dominantes tanto en la academia como en el sentido común político de hoy), que se distraen con prolijidad y empeño ante la verdad histórica evidente de que todo “orden justo” instaurado por un “contrato” es, no sólo pero *también*, el resultado de la victoria de una de las partes en una relación de fuerzas; que la “universalidad” del consenso es el reconocimiento (no necesariamente conciente) de la hegemonía de un *partido* que tiene el poder suficiente para imponer su imagen del orden y de la justicia: no cabe duda de que Shakespeare, en este sentido, está más cerca de Maquiavelo (o de Marx) que de Locke (o de Kant). Incluso –si hay que continuar en la línea borgiana del autor que crea sus propios precursores– más cerca de Freud: al menos, del Freud de *Totem y Tabú* y su sociedad producto del crimen colectivo; una lectura shakespeariana de Freud como la que propone Harold Bloom sería aquí de extrema utilidad. (Ella señalaría que si todo neurótico es Edipo o Hamlet, es porque los obstáculos a la soberanía del sujeto no son iguales cuando provienen de filiación materna o paterna. Pero esto es otra cuestión).

Y, de todas maneras, la –ciertamente operativa– ficción contractualista puede tomarse por su reverso lógico, para decir que, aún cuando admitiéramos la discutible premisa de que la política es lo contrario de la violencia, los cadáveres son la *condición de posibilidad* de la política: en el dispositivo teórico contractualista (véase Hobbes) el Soberano *necesita* de los cadáveres para justificar su imposición de la Ley; de manera un poco esquemáticamente foucaultiana, se podría decir: la política *produce* sus propios cadáveres, la Ley *produce* su propia ilegalidad, para naturalizar su (como se dice) “imperio”; pero inmediatamente requiere que este origen sea *olvidado*: de otra manera, no podría reclamar obediencia universal, puesto que la violencia es del orden de lo *singular*, del acontecimiento reiterado pero intransferible, del límite en que el efecto sobre los cuerpos se sustrae a la Palabra.

En ese olvido del origen (que, lo veremos, un filósofo-poeta de lo político como Spinoza intenta combatir, restituyendo la *singularidad* de lo Múltiple en el propio origen de lo que aparece como Uno) está el efecto “maquinico”, instrumental, de una Ley “positiva” y autónoma que, justamente, no parece tener otro origen ni otra finalidad que su propio *funcionamiento*: como dice Zizek (siguiendo muy obviamente a Lacan), la Ley no se obedece porque sea justa o buena: se obedece porque es la Ley (Zizek, 1998). Porque es *la* Ley, la que es igual para

todos (aunque se pueda decir, como el propio Marx, que ésta es propiamente su injusticia: ¿cómo podría ser justa una Ley igual para todos, cuando los sujetos son todos diferentes?)(Marx, 1958). En *El Proceso* de Kafka, por ejemplo, el horror de la Ley proviene no de ese funcionamiento “maquínico” y anónimo, sino precisamente de la invasión de lo *singular* revelando, recordando, las fallas de una *pretensión* de universalidad de la máquina anónima: cuando Josef K. acude a un tribunal en el que el público se burla de él sin escuchar sus argumentos, en el que los jueces ocultan imágenes pornográficas entre las páginas del Código, en el que el ujier viola a la secretaria del juzgado en un rincón de la sala, lo que lo espanta es esa *singularidad obscena* que desmiente la “Forma” jurídica. Y que muestra un retorno del –si se quiere seguir hablando en esos términos– “estado de naturaleza”, que es *constitutivo de*, y no exterior a, la Ley: la Ley mata a K. no como un hombre, sino –lo dice él– “como un perro”. Incluso hay algo degradante de la propia Naturaleza en esa aparente *domesticación*: Hobbes hubiera dicho “como un lobo”² (Spinoza, por el contrario, *sabe* que la Razón abstracta que pretende darle su fundamentación a la Ley está *ya siempre* atravesada por las pasiones; por eso la “violencia” que retorna en los intersticios de la Ley no se le aparece como “obscena”, como “fuera de la escena”, como extrañeza: porque ha partido de la premisa de que ella es *constitutiva* de la propia Ley, de la Razón, y que no se puede operar entre esos dos registros un corte definitivo como el que pretendería Hobbes)³.

Pero entonces, si se pretende que la política es el retiro de los cadáveres tras el cual puede, por fin, “imperar” la Ley, hay que por lo menos dar cuenta de esa singularidad obscena, de ese *resto* incodificable que simultáneamente permite que la Ley/la Política *funcionen*, y que muestren su carácter de *falla* “constitucional” (valga la expresión)⁴. Un autor contemporáneo –muy evidentemente inspirado en Spinoza además de en Marx – que ha visto bien el problema es Jacques Rancière: la política, *cualquier* política (lo que no significa que sean todas iguales: se trata justamente de restituir a la política un cierto registro de singularidad acontecimental, aunque no de pura contingencia, como parece postular un Badiou) es necesariamente “antidemocrática”, si se entiende por “democracia” la libre y *soberana* iniciativa de las masas, que puede muy bien suponer un desborde de violencia: de *La República* platónica en adelante, todo “modelo” político es una estrategia de *contención* de esas masas *para las cuales* se hace política (Rancière, 1996).

Se ve, pues, que también aquí *aquello mismo* que hace posible la Política –la soberanía de la masa– es, como dice Rancière, lo que debe ser *descontado* por la *filosofía* política de la vida normal de la Polis, porque exhibe el “desacuerdo” estructural (“un tipo determinado de situación de habla: aquella en que cada interlocutor entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro”), la contradicción irresoluble mediante ninguna *Aufhebung*, entre lo singular de aquella “libre iniciativa” y lo universal de la Ley. Posibilidad/imposibilidad: “Lo que hace de la polí-

tica un objeto escandaloso es que se trata de la actividad que tiene como racionalidad propia la lógica del desacuerdo (...) es la introducción de una inconmensurabilidad en el corazón de la distribución de los cuerpos parlantes”. La inspiración original de esta idea se encuentra, por supuesto, en Spinoza: contra el fundamento individualista y atomístico del contractualismo hobbesiano, y asimismo, anticipadamente, contra el postulado homogeneizante, universal–abstracto, de la “voluntad general” rousseauiana, en Spinoza la potencia de los sujetos singulares y la de la *multitudo* en su conjunto se alimentan mutuamente en una tensión permanente que no permite una reducción de la una a la otra (Spinoza, 1966), porque se hace cargo del “desacuerdo” fundante: el *demos* es el Todo plural, pero la Ley debe tratarlo como una *parte* compuesta de “equivalentes generales”. Pero así no hay la Política que sea posible, no hay *imperium* estabilizado y universal de una Ley que tendría que ser constantemente redefinida: la “democracia” así entendida sería un perpetuo proceso de auto–reconstitución, de *refundación* de la Polis, donde lo político quedaría totalmente reabsorbido en el movimiento de lo social (¿y qué otra cosa es, en definitiva, el “comunismo”, el de Marx, y no el de los “comunistas”?). Sólo esa situación *imposible* –no en el sentido de que no pudiera ser *real*, sino de que por ahora no puede ser plenamente *pensada*– autorizaría a hablar de “soberanía”, porque implicaría, entonces sí, un “darse a sí misma las reglas” por parte de lo que Spinoza llamaría la *multitudo*. Pero implicaría también la admisión de que lo que *hasta ahora* hemos llamado “política” es la *continuación* –y no la interrupción– de la guerra por otros medios.

Nos hemos demorado un poco, quizá innecesariamente, para darle su lugar a Hamlet. Porque, en efecto, ¿dónde se ubica el príncipe dinamarqués en esta inestable configuración? ¿Quizá en el espacio en que menos lo esperamos, el de una *indecisión* que es un índice de su conciencia de la *imposibilidad* de la auténtica Soberanía (ya que, precisamente, tendría, para asumirla, que recurrir a la violencia, haciéndose el *denunciador* de que la Ley está desde su origen manchada de sangre, y así “desestabilizando” su futura legitimidad incluso desde antes de construirla)? Puede ser. Pero eso sería despachar demasiado rápido la hipótesis de Benjamin de que, en cierto modo al revés de lo que piensa Schmitt, la *indecisión es*, en sí misma, la marca de la Soberanía. De que lo más “soberano” *es*, justamente, el asumir la acción como indecible, y esperar la mejor oportunidad. La *postergación* puede, evidentemente, ser la estofa del obsesivo, pero también la del político astuto, “maquiaveliano”, que hace del *auto–dominio* una suerte de mecanismo de relojería que administra el tiempo de las pasiones: “(Para Maquiavelo) la fantasía positiva del estadista que opera con los hechos tiene su base en estos conocimientos que comprenden al hombre como una fuerza animal y enseñan a dominar las pasiones poniendo en juego otras”. (Benjamin, 1990) Concebir las pasiones humanas (empezando por la violencia) en tanto *motor calculable* de un actuar futuro: he aquí la culminación del conjunto de conocimientos destinados a transformar la dinámica de la historia universal en acción política. El hí-

brido mitológico entre el Zorro y el León, entre la astucia y la fuerza, constituye el *capital simbólico* fundamental del futuro Soberano: hay, ciertamente, método en la locura del Príncipe (Maquiavelo, 1992).

Es necesario esquematizar: estamos en el momento de transición, de *pasaje* entre la sociedad feudal y la burguesa, de consolidación de los grandes Estados absolutistas centralizados, en el que –como lo ha mostrado con agudeza Remo Bodei (Bodei, 1995)– las más violentas pasiones no son estrictamente “reprimidas” sino canalizadas, *organizadas* por la aplicación política de la “racionalidad instrumental” de la que hablarán mucho más tarde Max Weber o la Escuela de Frankfurt: no hace falta insistir sobre el lugar fundacional que ocupa la instrumentalización del *Terror* en la filosofía política de Hobbes. Si Weber está en lo cierto, esta nueva racionalidad es introducida por la ética protestante como *condición epistémica* del “espíritu del capitalismo” (Adorno es más radical: como Nietzsche y Heidegger antes, hace retroceder el instrumentalismo de la razón hasta el propio Sócrates; la burguesía protestante no habría hecho más que sistematizar este “espíritu” para ponerlo a tono con las incipientes nuevas relaciones de producción) (Adorno y Horkheimer). El tema de la *espera*, de la postergación de las pasiones –la *venganza*, por ejemplo– es, como se sabe, central en la ética calvinista. ¿Será apresurado insinuar que *Hamlet* puede entenderse, entre otras cosas, como una *alegoría* (habrá que volver sobre este concepto benjaminiano) de ese momento de transición? No hace falta entrar en el debate sobre si Hamlet representa al rey Jacobo o sobre la ambigua culpabilidad de la reina: de hecho, en la época de su estreno, como sostiene el propio Carl Schmitt, *ya había comenzado* la larga y convulsiva era de la “revolución burguesa” en Inglaterra (Schmitt, 1992) Larga, convulsiva e *indecisa*: de la decapitación de Carlos I a la dictadura republicana de Cromwell, de vuelta a la Restauración, hasta el delicado equilibrio de la monarquía constitucional, para no mencionar a los *Levellers* y *Diggers* empujando hacia una “democracia popular”, las contra(di)cciones del parto de la nueva era arquitecturan un verdadero laberinto de violencia y confusión que desmiente la interesada imagen de una evolución pacífica y ordenada, opuesta a la sangrienta Revolución Francesa. Hamlet –como en otro terreno y en una sociedad muy distinta, Don Quijote– es un *sujeto de la transición*, que no termina de decidir el momento oportuno de dar el envión hacia la nueva época: el cálculo de sus propias pasiones es astucia, sin duda, pero también temor (un temor bien “burgués”, si se me permite) a un desborde apresurado que eche todo a perder. Parfraseando al Marx del *XVIII Brumario*: no puede elegir entre un final terrorífico y un terror sin fin.

Sí, pero, ¿y su “melancolía”? No nos metamos con sus motivaciones psicológicas: ¿qué representa *filosófica* y *políticamente* su duelo inacabado? La cuestión es extraordinariamente compleja, pero aquí otra vez Benjamin arroja pistas. Ante todo, *Hamlet* puede ubicarse tópicamente en otro espacio de transición, entre la tragedia clásica y el drama “de duelo”, el *Trauerspiel*: su príncipe todavía

lleva la impronta del personaje trágico, pero es ya, también, un héroe melancólico. Vamos despacio: en una carta a Gershom Scholem, Benjamin describe los fragmentos originales que luego darán forma a su *Origen del Drama Barroco* como clarificadores, para él, de la “antítesis fundamental entre la tragedia y el drama melancólico”, y de la cuestión de “cómo puede el lenguaje como tal *hacerse pleno* en la melancolía y cómo puede ser la *expresión* del duelo” (Benjamin-Scholem, 1994). Los temas de la representación de la muerte y del lenguaje del duelo informan el problema filosófico de la representación de lo *absoluto* en lo *finito*: en la terminología benjaminiana posterior, del “tiempo–ahora” de la Redención que implica un corte radical con toda cronología del “progreso”, insertándose en el *continuum* histórico. Y anunciemos, de paso, que ésta es ya una problemática plenamente spinoziana: para el holandés no hay una contraposición externa, sino una *inmanencia* de lo universal en lo particular. Esta es una de las grandes diferencias de Spinoza con Descartes, y pese a la apariencia complejamente “técnica” de la discusión, tiene importantes consecuencias para la filosofía social y política: hace a la concepción de un Sujeto que puede aspirar a lo universal (incluido el “sujeto social” de Marx) sin por ello diluir sus determinaciones particulares⁵.

Para esta elucidación es pertinente la oposición tragedia/drama barroco: en la sensibilidad moderna (es decir, post–renacentista), “dolorosamente separada de la naturaleza y la divinidad”, la felicidad se entiende como ausencia de sufrimiento; pero para los antiguos, la humanidad, la naturaleza y la divinidad se vinculan en términos de conflicto, de *agon*, y la felicidad no es sino la victoria otorgada por los dioses. El *agon*, pues, contiene a lo absoluto como inmanencia. Algo muy diferente sucede en la cultura moderna y su herencia cristiana: el abismo levantado entre la divinidad por un lado y la humanidad/naturaleza por el otro lleva a la representación de una naturaleza profana y a un sentimiento de lo *sublime* (en el sentido kantiano) como potencialmente in–finito, donde el progreso es “automático” –he aquí, de nuevo, la metáfora “maquímica” de la historia–. Acá no hay un “momento de la victoria” en el cual lo absoluto se realiza y glorifica la vida en el momento de la muerte, sino el deseo interminable por un absoluto remoto, inalcanzable, cuya persecución “empobrece la vida y crea un mundo disminuido”. En la tragedia, el héroe debe morir porque nadie puede vivir en un tiempo terminado, *realizado*: “El héroe muere de inmortalidad, ése es el origen de la ironía trágica”. En el drama melancólico cristiano, por el contrario, el tiempo está *abierto*: Dios es un horizonte remoto, y la completud del tiempo en el advenimiento de lo absoluto, por un lado *ya ha sucedido* con el nacimiento del Mesías, pero por otro es *eternamente postergada* hacia el Juicio Final. En el drama melancólico, el principio organizador no es el completamiento *de* y *en* el Tiempo, sino la repetición y el *diferimiento*. La “disminución de la vida” ante la presencia siempre diferida del *deus absconditus* condena a los vivos tanto como a los muertos a una existencia espectral, condenada a repetir pero nunca completar ni su

muerte ni su duelo (el mismo motivo puede encontrarse en Pascal y en Racine, según ha intentado demostrarlo Goldmann, 1968).

En este marco, Benjamin contrasta la “palabra eternamente plena y fijada del diálogo trágico” con “la palabra en permanente *transición* del drama melancólico”. En la tragedia la palabra es conducida a su completud en el diálogo, donde recibe su sentido pleno; en el drama melancólico el completamiento del sentido es perpetuamente diferido. Por eso en el drama melancólico la “figura” privilegiada (pero no es realmente una figura del catálogo retórico: es un *método* de construcción, sobre el que se monta el método de *análisis crítico* del texto) es la *alegoría*, que se opone al *símbolo*, como se oponen aquellas dos concepciones del tiempo (Benjamin, 1997) ⁶.

* allí donde, en el símbolo, aparece un tiempo “ideal” que se realiza, se *lleva* en el instante único y final de la redención *inmediata* del héroe trágico, en la alegoría el tiempo es una progresión infinitamente insatisfecha, y la redención del héroe melancólico está siempre *desplazada* hacia un futuro incierto.

* allí donde, en el símbolo, se aspira a la igualmente inmediata *unidad* con lo que él representa —es decir, donde lo singular se superpone con lo universal y contiene en sí mismo, inmanentemente, el momento de trascendencia—, en la alegoría *no hay* unidad entre el “representante” y lo “representado”: todo significado ha cesado de ser auto-evidente, el mundo se ha vuelto caótico y fragmentario, no hay significado fijo ni relación unívoca con la Totalidad.

* allí donde el símbolo es una categoría puramente *estética*, que no encarna la unión de lo singular con lo universal sino que se limita a *representarla* —y que permanece, por tanto, atrapado en el mundo de la “apariciencia”, del *Schein* — la alegoría es un concepto *ontológico-político*, que desnuda un “todavía-no-ser”, sobre el cual *el Sujeto es el Soberano*, puesto que es el responsable de hacer advenir el Sentido allí donde nada significa nada y todo puede significar cualquier cosa.

Sólo que, en el drama melancólico, el Soberano está como si dijéramos *suspendido* entre el instante del “puntapié inicial” que lo hará advenir Sujeto alegorizante, y “la sombra del objeto” que lo tironea hacia el pasado, que lo congela en su estatuario estatuto de símbolo fantasmal. No termina de *inscribir* su Soberanía —por ello todavía *potencial*— en su devenir-sujeto, no termina de decidirse a efectuarle esa *violencia* a un mundo de tiempo “acabado” para abrir el Sentido, para *hacer* “política” y *ser* el sujeto de ella: esa violencia que Schmitt llama, casualmente, *decisionista*; pero Schmitt se equivoca, sin embargo, al pensar que *sola* —mente la decisión es el atributo del Soberano, individual o colectivo: no puede haberla (Hamlet es el ejemplo *princeps*, justamente) sin atravesamiento del momento “melancólico” que advierte sobre la *imposibilidad* de una soberanía que está

siempre en cuestión, que debe “re–alegorizarse” permanentemente. Otra vez: la política se revela aquí como el nudo (¿borromeo? ¿gordiano?) de la Posibilidad/Imposibilidad de constante refundación de la Polis (Ver Girard, 1978). Y es en esta encrucijada donde, como se verá, encontraremos a ese casi contemporáneo de Hamlet que es el judío de Amsterdam Spinoza, para que nos dé un fundamento de esa refundación constante.

Y no se trata de mera especulación metafísica, psicológica o estética. Insistimos: el período que puede “alegorizarse” desde una lectura de lo que Jameson llamaría el *inconsciente político* de Hamlet es crucial no sólo para el desarrollo de las formas de “conciencia” y experiencia de la modernidad proto-burguesa, sino para el desarrollo de las formas modernas de organización (de dominación) política y social. El drama melancólico cristiano (Benjamin *demuestra* que Hamlet es cristiano, aunque no tengamos tiempo aquí de reproducir su argumento) es también pasible de ser reconstruido como una alegoría del modo en que –avanzando aún más allá de las tesis de Weber o de Troeltsch– no es sólo que el cristianismo de la época de la Reforma fue un simple aunque decisivo *factor* que favoreció la conformación de un clima cultural propicio para el desarrollo del capitalismo, sino que ese cristianismo *se transformó él mismo* en capitalismo ⁷. El corolario de esa transformación del cristianismo en capitalismo es que el capitalismo devino religión (“la religión de la mercancía”, la llamaba Marx), una religión que por primera vez en la historia supone “un culto que no expía la Culpa, sino que la promueve”. Pero, tan importante como ello, es que detrás del “contrato” que nos compromete al respeto por los congelados símbolos culturales de esa religión, sigue vigilante la Espada Pública de Hobbes (o las Dos Espadas de Agustín) para recordarnos que el tiempo está *terminado*, que hemos llegado al fin (de la Historia). Y Spinoza, lo veremos, tiene absoluta claridad sobre esto. La melancolía de Hamlet es también la nuestra, en toda su ambigüedad: *sabemos* que ahí afuera está ese universo “caótico y fragmentario” esperando el ejercicio de nuestra soberanía, pero *descontamos* del mundo aquella soberanía, que es justamente la que lo hace posible en su eterna repetición. Fortinbras, después de todo, no ha retirado realmente los cadáveres: sólo los ha ocultado entre las bambalinas, fuera de la escena, para que sigan “oprimiendo como una pesadilla el cerebro de los vivos” (otra vez Marx, en el *XVIII Brumario*).

Edipo, o el padre de la Razón

Se ve cuál es la ventaja que –queriéndolo o no– arrastran consigo ciertos textos *fundantes* de la literatura universal (al menos, del universo occidental): la de –justamente por su lugar fundante, su posición de *nudo* de un cambio de época– contener *in nuce* todas las posibilidades que van a ser desplegadas en el período posterior. En un estupendo y reciente texto, Jean-Joseph Goux arriesga la hipóte-

sis de que, más allá o más acá de Freud, la tragedia de Edipo señala el inicio de la subjetividad filosófico-política “moderna” (en un sentido muy amplio de la palabra), en la medida en que Edipo, respondiendo al famoso enigma de la Esfinge con un escueto “el Hombre”, realiza tres operaciones simultáneas:

- a) “crea” la Filosofía, es decir un discurso ya no basado en la tradición, sino en el razonamiento autónomo;
- b) por lo tanto “crea”, asimismo, al Sujeto moderno que recién será figura dominante en Descartes, ese sujeto que *centra* la experiencia y la fuente del saber en su propio Yo, y no en alguna Trascendencia religiosa o cultural que lo determina;
- c) finalmente, por las dos operaciones previas “crea” las condiciones ideológicas para la emergencia del *homo democraticus*, o mejor dicho del *homo liberalis*, del hombre que basándose en su pura Razón “individual” y despojado de la inercia de la tradición “contrata” con sus iguales una forma de organización política y social.

Estas tres operaciones, pues, construyen el puente para pasar de una época a otra: de la era de un orden basado en el ritual religioso y la repetición del culto sacrificial como forma de sublimación/simbolización de la lógica de la *venganza*, a la era de la Polis, de la Ley universal, del imperio de la Razón y la lógica de la *justicia*, tal como se expone en un texto fascinante de Girard. (1978). El lugar de Edipo como mítico “héroe fundador” de una nueva cultura es aquí capital.

Sí, *pero*: junto con todo eso Edipo crea también la “racionalidad instrumental” weberiana y frankfurtiana; es decir, ese astutísimo truco, esa “astucia de la razón” por la cual la libertad individual, perversamente, será la coartada de la dominación en clave hobbesiana, que permitirá el curioso silogismo de que sería “irracional” rebelarse contra el Poder que *uno mismo* ha elegido, ya que sería una suerte de absurda auto-rebelión. Sólo que en todo esto hay un problema: Edipo, finalmente, *fracasa*: toda su astucia razonante, que le ha sido suficiente para vencer a la Esfinge, no le alcanza para sustraerse a su Destino, ni para conjurar la amenaza de la Peste violenta que viene a destruir a la Ciudad; tanto él (el “líder”) como el pueblo de Tebas (la “masa”) -y obsérvese en el texto de Sófocles cómo el Coro permanentemente acude a Edipo implorando la salvación, en una extraordinaria ilustración anticipada del vínculo de *separación* líder/masa en la lógica del “jefe carismático”-, tanto él como el pueblo sucumbirán a la ilusión desmesurada (a esa *hybris* desmedida, la llama Aristóteles) de creer que se puede hacer “política” con la pura Razón, prescindiendo de las pasiones. Edipo, en efecto, todo el tiempo razona, discurre, calcula; y, sobre todo, quiere saberlo *todo*: es justamente ese afán de conocimiento calculador, de racionalidad “con arreglo a fines” -el objetivo es, en definitiva, mantenerse en el poder- lo que lo pierde, produciendo el “retorno de lo reprimido”, de lo que (como se lo advierte Tiresias, re-

presentante de la tradición) no *debía* ser sabido. Sucumben, pues, a la ilusión, otra vez, “ideológica” de que el individuo, en relación de equivalencia formal con los otros “individuos”, pueda sustraerse a las pasiones del Poder.

Que es lo que Hobbes, con o sin intención, terminará demostrando: que autorizando la pasión de *un solo* individuo -haciéndolo *por propia voluntad* Soberano de las pasiones- lo que se provoca es la más brutal de las dominaciones. Y que cuando ella, la dominación de las pasiones del Uno, se vuelva insostenible, son sólo las pasiones de los Muchos las que pueden cortar ese nudo gordiano. Cada experiencia revolucionaria que ha dado la Historia vuelve a poner en escena el dilema de Edipo: ¿confiar en la Razón? ¿Dar rienda suelta a las pasiones? ¿Buscar el “justo medio”, el equilibrio preciso entre ambas? El Terror que espanta a Hegel o el Termidor que denuncia Marx son polos de esa oscilación pendular: el *exceso* en el apasionamiento revolucionario irreflexivo que liquida el necesario componente de racionalidad, o el *exceso* de raciocinio instrumental que traiciona los objetivos más sublimes del proyecto original. Claro está que son ambos avatares de la lucha de clases; pero la metáfora trágica (o mejor: el camino descendente de la Tragedia a la Farsa, para todavía citar esa inagotable fuente de citas que es el *XVIII Brumario*) da cuenta de ciertos fundamentos “universales” -diversamente articulados según las transformaciones históricas de las relaciones de producción y sus formas político-jurídicas e ideológicas- de una dialéctica que frecuentemente parece palabra de Oráculo. En *Hamlet*, lo hemos visto, esa “apertura” de una nueva época revolucionaria de la que habla el mismo Marx despliega nuevamente la gramática y la dramática de una *indecisión* entre la razón “contractualista” y el fondo oscuro de las pasiones que se agitan en los subterráneos de la Historia.

La mejor explicación, la más “acabada”, está, sin duda, en Marx. Pero su prólogo más genial está -ya lo hemos insinuado, al pasar- en Spinoza. Es él quien -un siglo antes, y con más agudeza aún que Rousseau- advierte la falacia de fundar el Orden de la Ciudad sólo en el Uno y su Razón. Primero, porque no hay Razón que no esté atravesada, informada y aún *condicionada* por las Pasiones, hasta el punto de que a menudo lo que llamamos Razón no es sino *racionalización* -aunque sea un término muy posterior- de las pasiones (si Spinoza es para Althusser el verdadero antecedente de Marx, es para Lacan el verdadero antecedente de Freud). Segundo, porque no hay Uno que no sea simultáneamente una función de lo Múltiple: el “individuo” y la “masa” no son dos entidades preformadas y opuestas como querría el buen individualismo liberal; son apenas dos *modalidades* del Ser de lo social, cuya disociación “desapasionada” sólo puede conducir a la tiranía. Su asociación excesivamente estrecha también: bien lo sabemos por los “totalitarismos” del siglo XX; pero justamente, ése es el *riesgo* de apostar a la autonomía democrática de las masas, que puede, por cierto (de nuevo según los avatares de la lucha de clases) devenir en heteronomía autocrática *apoyada* en la manipulación de las masas. Sin embargo, hay que ser claros: el totalitarismo “polí-

tico” es un fenómeno “de excepción” en el desarrollo del poder burgués, mientras que ese otro “totalitarismo” fundado en las ilusiones de la “democracia” individualista-competitiva es su *lógica constitutiva y permanente*. Entonces, Spinoza tiene razón: la Farsa de la ficción contractualista a ultranza (Baruch, como se sabe, es/no es contractualista: ese debate no tiene fin, ya que habría que desplazar la lógica dicotómica impuesta por el liberalismo) reconduce sin remedio a la Tragedia del Uno soberano de las pasiones de Hobbes.

Entre los polos de la oscilación pendular, pues, Spinoza se rehúsa a elegir: no por hamletiana indecisión, sino porque está convencido de que sólo la tensión irresoluble, la “dialéctica negativa” entre ambos ofrece la *oportunidad* (sin tramposas garantías previas, como las del contrato racionalista) de una auténtica libertad para las masas. Su proyecto *es*, qué duda cabe, “racionalista”: se trata de la organización más “racional” posible del Estado. Pero, a su vez, esa *potencia* social que es el Estado debería ser, si se nos disculpa el mal chiste, una “pasión de multitudes”: un conjunto *realmente* social (y no el “Individuo” jurídico de Hobbes, separado, ajeno y superior a la “masa”) conformado por *potencias* individuales, sí, pero que precisamente se *potencian* en su asociación horizontal. Spinoza es un racionalista pero es también, y quizá sobre todo, un realista: de Maquiavelo ha aprendido lo que el propio florentino, más de un siglo antes, todavía no necesitaba tan urgentemente; a saber, una crítica implacable a la versión iusnaturalista “escolástica” que “concibe a los hombres no como *son*, sino como *deberían ser*”. Al revés, la “ciencia política” de Spinoza está fundada en una antropología que no le hace ascos al develamiento de la faz desnuda y brutal del poder que se disimula tras los ensueños de la Razón abstracta. La política debe ser la “ciencia” de la naturaleza humana *efectiva*, es decir de las *pasiones*, que son tan “necesarias” e inevitables como los fenómenos meteorológicos. Y aquí no se trata de lamentarse, sino de aprehender la complejidad de ese *fenómeno*: “No se trata de reír ni de llorar, sino de comprender”. El reconocimiento de la necesidad -que un siglo y medio después será la base de la libertad para un Hegel, es decir para aquél que calificará a Spinoza como “el más eternamente actual de los filósofos”-, es decir, la conciencia de que la realidad no necesariamente se comporta según las reglas de la razón legisladora, es un antídoto “natural” contra las tentaciones de la *hybris* racionalista a ultranza, de la “racionalidad instrumental”.

Pero tampoco estamos aquí en ese terreno de la contingencia, por no decir del puro azar (y tampoco es así en la tragedia: no se puede confundir el azar con el Destino), en el que tantas filosofías *post* quisieran arrinconar al acontecimiento histórico: “Nuestra libertad no reside en cierta contingencia ni en cierta indiferencia, sino en el modo de afirmar o de negar; cuanto menos indiferentemente afirmamos o negamos una cosa, tanto más libres somos”. El filósofo de Amsterdam no autorizaría de ninguna manera, hoy, esa inclinación tan francesa por la ausencia de fundamentos o por el *significante vacío* que viene a “abrochar” -contingente o decisionalmente- un sentido a la Historia: la afirmación o la negación no-in-

diferente de las cosas es hija del conocimiento profundo de las causas que las determinan (Carassai, 1999). Spinoza no pone tanto el acento en las determinaciones particulares de la relación causa/efecto, sino en el hecho de que *haya* causas que producen determinadas cosas, *hechos*.

La filosofía política, en efecto, debe atender antes que nada a los *hechos*. Y los “hechos” (que no están realmente hechos, sino en tren de *hacerse*) dicen a las claras que los hombres están sujetos a sus afectos y a sus pasiones. La imagen de sus relaciones que se le presenta al observador es la del enfrentamiento y el conflicto; esta *dinámica de los afectos* que ya había sido exhaustivamente analizada en la *Ética* no autoriza ninguna conclusión apriorísticamente optimista sobre la condición humana, ni mucho menos sobre su posible mejora. Tampoco hay lugar aquí para los *a priori* ni los imperativos categóricos (Spinoza es estrictamente intragable para los neokantianos que hoy administran su tedioso credo en las escuelas de ciencia política), puesto que esos “hechos” se imponen por encima de los juicios morales. Pero ello no implica -como es el propósito implícito de un Hobbes, por ejemplo- reducir la teoría política a una técnica pragmática del control de las conductas por parte del Soberano, y por lo tanto desautoriza asimismo la ilusión paralela de crear de una vez para siempre un orden estable y perfectamente previsible, como quien construye la perfecta demostración de un teorema en el pizarrón. Y la metáfora no es casual: tanto *La República* de Platón como el *Leviatán* de Hobbes están en cierto modo presididos por la matriz geometrizarante; es cierto que también para Spinoza la geometría y las matemáticas pueden ser el orden de demostración nada menos que de la ética. Pero nunca de manera absoluta y autosuficiente: siempre están condicionadas por su fundamento “irracional”, por eso que Horacio González, con una expresión feliz, ha llamado “las matemáticas acosadas por la locura”, y donde los ataques a la retórica y a los disfraces “poéticos” de la Naturaleza pueden entenderse no tanto como una voluntad de *exclusión* de las mismas a la manera platónico-hobbesiana, sino más bien como una manera de decir que ellas y la “locura” están siempre ahí, condicionando nuestra razón, y que más vale hacerse cargo de esa verdad que negarla “edípicamente” y luego sufrir sus consecuencias sorprendidas: “Entre las matemáticas y la locura (Spinoza) elige las matemáticas sólo para que la locura sea la sorda vibración que escuchamos cada vez que una demostración imperturbable y resplandeciente se apodera de nosotros” (González, 1999).

Incluso una noción como la de *derecho* (empezando, desde luego, por el “natural”) pierde aquí el carácter normativo que le ha dado el iusnaturalismo tradicional para transformarse en la capacidad o fuerza efectiva de todo individuo en el marco global de la Naturaleza. La realidad es concebida en términos de *potencia* -y obsérvese la ambigüedad del significante: “potencia” es tanto “fuerza” o “poder” como, más aristotélicamente, lo que aún debe devenir en *acto*-. Pero la Potencia, esa capacidad de persistir en el Ser, de *existir*, es una absoluta *auto-posición* inmanente al propio Ser. Si su origen es Dios, Dios no está en ningún lu-

gar “externo” a la manifestación de las “realidades modales”, de los *modos* del Ser, desde la Naturaleza hasta el Estado. No es extraño que para la escolástica tanto cristiana como judía Spinoza sea un Hereje, una suerte de “panteísta” (Toni Negri no tiene inconveniente en calificarlo de *materialista radical*) que atenta contra la Trascendencia Metafísica en favor de una ontología del movimiento perpetuo. De la alegoría judeocristiana (del “drama barroco” de Benjamin) Spinoza retiene la apertura del tiempo histórico; pero la mantiene, y ésta es su imperdonable herejía, como apertura permanente, llevando la lógica de la alegoría hasta sus últimas consecuencias. No nos detengamos ahora en esto: retengamos tan sólo que es esto lo que llevará a Althusser a definir en términos spinozianos su noción de “estructura”: aquello que, al igual que el Dios de Baruch, no se hace presente más que en sus efectos, no se muestra más que en su Obra, y está por lo tanto en permanente estado de apertura y transformación. En suma: el Ser es *praxis*.

Lo Político, pues -hay que decirlo así, con resonancias casi equívocamente schmittianas- se define por el esquema físico de la “composición de fuerzas”, de la mutua “potenciación” de los *conatus* (de ese esfuerzo por la perseverancia en el Ser) individuales acumulándose en la potencia colectiva de la *multitudo*, y en la cual los “derechos naturales” no desaparecen en el orden jurídico “positivo” del Estado, sino que producen una *reorientación* de la “potencia colectiva” que es, en última instancia, el Estado. Un Estado sin duda *informado* por la Razón, pero por una racionalidad que se hace consciente de su relación de mutua dependencia con las pasiones y los *conatus*. Más aún: se hace consciente de que esa relación es la Razón, la única posible racionalidad material liberada de su *hybris* omnipotente. La filosofía política de Spinoza es, en un cierto sentido, decididamente “edípica”: apuesta a la libertad de pensamiento y razón contra el peso inerte del Dogma tiránico, cerrado sobre sí mismo, *acabado*. Pero sorteja la trampa de la “ignorancia” -o mejor: de la *negación*- edípica de las pasiones, volviéndolas *en favor* de la actividad de un Sujeto colectivo *inseparable de* (consustancial a) el propio Estado, en una especie de (otra vez) anticipatorio desmentido de la ideología liberal que opone el individuo atomizado de la “sociedad civil” a la Institución Anónima e impersonal del Estado.

¿Estamos hablando, aún a riesgo de incurrir en anacronismo, de una “democracia de masas”? En verdad, estamos hablando de algo mucho más originario y fundante: de la constitución del poder del *demos* como tal, en la medida en que en la arquitectura teórica spinoziana, él *no puede ser* “descontado” -para volver a esa noción de Rancière- de la estructura de lo político sin que todo el edificio se derrumbe. La inmanencia de la teoría, la inmanencia de esa potencia fundadora a la existencia misma de una politicidad inscrita en la propia perseverancia del Ser social, no deja alternativas y no tiene, por así decir, lado de afuera; el poder que concibe Spinoza es -lo dice él mismo- *absoluto*, pero en el sentido (todavía hoy incomprendible, salvo que uno *realmente* pudiera imaginarse el “comunismo” de Marx) de que es el poder de la *totalidad plural* puesto en acto de movimiento y

en práctica de interminable re-fundación de la *polis*. Allí, Hamlet “decide” una y otra vez, y Edipo se reintegra al coro.

Conclusión, o la imposibilidad de concluir

“La inmanencia de la causa en el efecto o del origen en lo originado, nervadura del pensamiento y de la realidad, es la fibra donde se encienden y de la cual irradian las ideas spinozianas, entrelazadas en una estructura dinámica que diseña la inédita articulación entre lo especulativo y lo práctico, o entre teoría y *praxis*” (Chauí, 1999). Marilena Chauí extrae de esta constatación el gesto spinoziano de ruptura radical con las tradiciones dominantes de concepción de lo histórico-político: el providencialismo cristiano, el mesianismo judío, el pesimismo helenístico-romano ante la declinación de los estados imperiales. No hay más rueda de la Fortuna ni Voluntad Divina exterior a la propia Historia, que es también ella una totalidad plural donde las potencias singulares, en todo caso, “componen” una relación de fuerzas en el *conatus* histórico. Cada sociedad reconoce en sus efectos sus propias causas fundadoras, sin que se la pueda encadenar providencial y teleológicamente en un Proyecto Único con un fin predeterminado. Es también lo que dice Marx, pese al empeño de sus detractores en transformarlo en una caricatura de providencialismo laico: el “reino de la libertad” es el *principio*, y no el fin, de una Historia en la cual *lo* político, entendido como permanente acto fundacional, está inscripto en el movimiento mismo de *lo* social, entendido como potencia preservadora del Ser comunitario. No hay que temerle a la palabra “Ser”: *hay* una ontología marxista, que la monumental (y, lamentablemente, casi desconocida) obra póstuma de Lukács ha puesto de manifiesto con un rigor abrumador. En ella, la inmanencia del Ser que atraviesa la Naturaleza (incluso la “inorgánica”) para resolverse en el movimiento incesante de la *praxis* social -pero con un “salto cualitativo” que logra apartarse de los equívocos engelsianos de una “dialéctica de la naturaleza”- es evidente la inspiración spinoziana, aunque Lukács dedique casi uno entero de sus tres tomos a registrar la influencia de Hegel (Lukács, 1964).

Otro tanto podríamos decir de ese otro gran marxista “hegeliano” del siglo XX, Sartre. Su noción del pasaje de lo “práctico-inerte” a la *praxis* se diría casi calcada del conflicto spinoziano entre la “causalidad transitiva” (núcleo de la *pasividad finita* expresada en la parte humana aislada y en lucha con las otras) y la “causalidad inmanente” (que permite develar la génesis de aquella y sus efectos corruptores sobre la vida “imaginativa”, efectos que conducen a la inadecuación en el pensamiento, a la tiranía en la política y a la servidumbre en la ética), develamiento que es la condición necesaria de su superación y el pasaje a la *actividad*, es decir a la Libertad (Sartre, 1964). Y ello para no mencionar la idea de Spinoza de que en la base “pasional” del conflicto entre las potencias individuales en el “estado de naturaleza” (que sólo superficialmente recuerda al de Hob-

bes) hay una relación con el Otro cargada de la ambigüedad amor-odio, “originaria e inescapable, vivida inmediatamente como limitación recíproca, pero también como necesidad nacida de la carencia, de la penuria y de la astucia” (Chauí, 1999): una relación que sin duda nos remite a mucho Freud, pero sobre todo al Sartre de *El Ser y la Nada* .

Ya hemos hablado también de Benjamin, y de su peculiar concepción de la *alegoría* como construcción inacabada sobre las ruinas del pasado, en oposición al *símbolo* como codificación “congelada” del sentido, y del significado profundamente histórico-político de esa confrontación. ¿Y no se percibe también ahí la huella spinoziana, en tanto también la alegoría es una *causa sui* en perpetua refundación de su sentido? ¿No podríamos incluso arriesgar la hipótesis de que esa oposición benjaminiana reproduce la oposición de fondo entre el *Tratado Teológico-Político* y el *Leviatán*, con su obsesión “simbólica” (siempre en el sentido de Benjamin) por codificar los significados en un orden estable e instituido de una vez para siempre?

Es esa misma idea de *construcción* (si bien no, al menos explícitamente, la de alegoría) la que encontramos en Balibar, cuando subraya que para Spinoza -al contrario de lo que sucede en Hobbes- el lugar de la Verdad no es el lenguaje, entendido como pura denominación/representación, sino justamente un *proceso de construcción colectiva* en el que la racionalidad y las pasiones están en un vínculo de mutua implicación: las ideas son “afectos” tanto como los afectos son ideas. Allí donde para Hobbes se trata de la Verdad como *institución* (nominalismo de lo universal), para Spinoza se trata de la Verdad como *constitución* (nominalismo de lo singular)(Balibar,1997). Es cierto que Balibar cree percibir en Spinoza -y, en un sentido genérico, quizá no se equivoque- un sordo y semi-inconsciente “temor a las masas”. Pero si él existe, es la otra cara de su “realismo”, por el cual sabe que el riesgo del desborde pasional e irreflexivo de las masas es el precio a pagar por una democracia verdaderamente *radical*.

Ya hemos descrito cómo en Rancière la tensión dialéctica entre lo universal y lo singular, entre lo Uno y lo Múltiple, permea el lugar *imposible* de una política que, paradójicamente, tiene que excluir aquello mismo a lo que debe su existencia: la potencia fundadora del *demos*; vale decir, tiene que atenerse a los efectos negándose el reconocimiento de la Causa. La inspiración spinoziana no podría ser aquí más transparente; pero no hace casi falta recordar que, en estos términos, ella ya estaba en Marx: en sus críticas juveniles a la falsa “universalidad” de las nociones de Estado y Ciudadanía, pero también, en otro registro, en el análisis del fetichismo de la mercancía, que es la piedra fundamental de su investigación crítica sobre el capitalismo.

Pierre Macherey, por su parte, pone en juego, desde su exhaustivo estudio de la *Ética*, la cuestión del conjunto de la realidad considerado a partir del principio racional y causal que le confiere *a la vez* su unidad interna -su carácter de abso-

luta necesidad- y la libertad que, sobre estas bases “objetivas”, tiende a un proyecto de “liberación ética” de las constricciones del poder (Macherey, 1998).

Alain Badiou retorna al problema de los fundamentos matemáticos de la Ontología, claro que con las ventajas de la moderna matemática “cualitativa” (Cantor, Gödel, Cohen), construida -si entendemos bien- alrededor de un *conjunto vacío* que en el discurso de Badiou parece metaforizar la in-completud del Ser (también el político-social). Es cierto que el autor critica a Spinoza por su “resistencia” a admitir este vacío fundante en el cual vendría a inscribirse la “verdad” del Acontecimiento. Pero, aunque la crítica no nos parezca del todo justa -supone una petición de principios hecha tres siglos y medio después-, queda de ella la demostración de la pertinencia de un “retorno” a Spinoza en un pensamiento filosófico-político plenamente actual (Badiou, 1999).

Finalmente, Toni Negri -cuya célebre oposición entre el *poder constituyente* y el *poder constituido* es de explícito cuño spinoziano (Negri, 1993a)- ha señalado con agudeza, en su estudio específico sobre Spinoza, cómo Baruch construye lo que se podría llamar una ontología asimismo constituyente del sujeto colectivo, por lo cual hay que entender en Spinoza no exactamente una “ontología política”, sino *lo político como ontología*, como aquella Causa que le da su Ser a lo social, y por la cual ambos órdenes (lo político y lo social) son inseparables e “interminables”: si Dios -que podemos tomar acá como una metáfora del “Estado” en su sentido más amplio, cuasi gramsciano- se expresa en la multiplicidad de la Naturaleza, ello significa que El mismo no está hecho de una vez y para siempre, sino que se *auto-produce* constantemente en los *conatus* multiplicados que pugnan sin término por hacer perseverar el Ser: ¿qué otra cosa puede querer significar que Dios es *in-finito*? (Negri, 1993b) Por otra parte, esa “in-finitud”, como ya hemos dicho, no se opone a un contrario, pensado como “finitud”: ella es absoluta, es un *conatus* totalizador que no reconoce límites en las leyes positivas; en todo caso, las adapta y las redefine según sus necesidades de perseverancia. La “filosofía política” de Spinoza, pues, es social y antropológica antes que meramente *jurídica*, como la de Hobbes y el liberalismo posterior.

Estas referencias son importantes: ellas permiten ver hasta qué punto en las vertientes más interesantes del pensamiento de izquierda de la última parte del siglo XX el nombre de Spinoza es una marca decisiva, como refrendando aquel *dictum* de que todos tenemos al menos dos filosofías: la propia y la de Spinoza. Pero hay algo más. Permiten asimismo, de algún modo, interrogar y complejizar una imagen dicotómica que hemos recibido como sentido común, y según la cual el “marxismo occidental” se dividiría entre la remisión a un origen hegeliano (Lukács, Sartre, la Escuela de Frankfurt, etc.) o a un origen spinoziano (la “escuela” althusseriana continuada-discontinuada en Balibar, Rancière, Macherey, Badiou, y por otro lado Toni Negri, etc.). Pero las cosas no parecen ser tan sencillas: ni Althusser y sus continuadores “rebeldes” fueron siempre tan anti-hegelianos co-

mo quisieron mostrarse⁸, ni los “hegelianos”, como acabamos de verlo, dejaron de registrar -a veces de manera igualmente decisiva- el peso del discurso de Baruch. Hoy se ha transformado en una tarea de primer orden (teórica y filosófica, pero también, por eso mismo, política) revisar esa dicotomía: un “diálogo” -sin duda a veces ríspido y cargado de posibles conflictos, como todo diálogo- entre Spinoza y Hegel, pensado como *base* de un marxismo complejo, crítico y abierto, pero al mismo tiempo apoyado en cimientos filosóficos y “ontológicos” sólidos que lo sustraigan al vértigo tentador de las “novedades”, resulta indispensable. La dialéctica histórica de Hegel, con su reconocimiento de la difícil relación necesidad/libertad (y hemos visto que algo del mismo orden puede rastrearse en Spinoza) puede ser un buen antídoto contra la tentación de resolver la supuesta “crisis” del marxismo en favor del puro azar y de la contingencia: Spinoza, también lo hemos visto, no pretende reducir su propia concepción de la Historia a esos términos. El propio Baruch, por su parte, puede servir de plataforma para la construcción de otra dialéctica, menos obsesionada por la *Aufhebung* superadora y por el hegeliano afán de “reconciliación” entre el Universal y el Particular, y más atenta a la tensión entre lo Uno y lo Múltiple y a la *singularidad* (de las sociedades, de los sujetos, de las historias “locales”): eso puede ser un buen antídoto contra las teleologías, los finalismos y los universalismos abstractos, pero al mismo tiempo permite sortear las trampas de un “post-marxismo” multiculturalista que se pretende sin fundamentos de ninguna especie. Por otra parte, los llamados “Estudios Culturales” y la Teoría Postcolonial tendrían mucho que ganar en profundidad analítica y crítica de una articulación semejante, que permitiría pensar más complejamente las tensiones “particularistas” de la globalización capitalista, frente a la reivindicada “ausencia de fundamentos” en esas corrientes de pensamiento. Finalmente, una mutua compensación de la seducción del irracionalismo por la vigilancia de la Razón (del lado de Hegel), y de la omnipotencia idealista-racionalista por la conciencia de las pasiones (por el lado de Spinoza) pueden evitar otras seducciones: la indecisión de Hamlet no tiene por qué arrancarse de cuajo mediante el “decisionismo” irreflexivo -como parece ser cada vez más el caso de Laclau y Mouffe-, y el “cartesianismo” o el “kantismo” de Edipo no tiene por qué renegar de las pasiones y entonces ser aplastado por su retorno desde lo reprimido -como les sucede a los “universalistas” a la Rawls o Habermas, que, en su debate con los “comunitaristas”, pecan de un paradójico racionalismo abstracto que termina haciéndolos caer en el oscurantismo contractualista a ultranza-. Los mismos comunitaristas, a su vez, caen en su propia trampa: su posición “particularista” está enunciada desde un sujeto *universal* -un “narrador omnisciente”, diría la teoría literaria- que dicta leyes generales para las comunidades particulares (Zizek, 1998)⁹. En todos estos casos nos encontramos con oposiciones y/o reducciones de lo Universal a lo Particular o viceversa, cuyo efecto irónico es que terminan de algún modo diciendo lo contrario de lo que se proponen. Una mayor atención a la filosofía spinoziana les permitiría, quizá, romper el círculo vicioso de una *negación* de la ontología que termina siendo la más afir-

mativa de las ontologías: una suerte de descripción “positiva” del universo político y social. En cambio, en Spinoza (así como en Marx, en Lukács, en Sartre, en Adorno o en cualquiera que funde su “ontología” en la *praxis* auto-creadora) es la *negatividad* de un movimiento *ético* (en la medida en que, por supuesto, implica “decisiones” racionales y pasionales condicionadas por la dialéctica Libertad-/Necesidad) la que permite fundamentar la “totalización” de la “indecidible” multiplicidad de un Ser siempre *provisorio*. Otra vez, las consecuencias políticas son enormes, y podrían esquematizarse en dos opciones: el Universo como administración (no importa cuán “justa” o procedimentalmente “democrática”, incluso “radicalmente” democrática) de lo existente, o el Universo como *producción* de lo Nuevo.

Entiéndase bien, entonces: no estamos proponiendo un “justo medio” ni una “tercera vía” filosófica o política. Estamos apostando -provisoriamente, como lo es toda apuesta- a un pensamiento de lo político como *poiesis* en estado de refundación permanente, que sea él también *causa sui*, pero cuyos efectos sean, en la medida de lo posible, concientes de sus causalidades inmanentes: de su propio poder constituyente; aunque nunca terminemos de saber realmente lo que puede nuestro cuerpo, sabemos que ahondar en las causas de su potencia puede permitirnos aumentarla, aunque el riesgo esté siempre al acecho. Es la única vía de recuperar, en su mejor sentido, un espíritu de tragedia que nos defienda de la farsa.

*En nombre de la Constitución
El legado federalista
dos siglos después*

*

Introducción

La disputa entre "federalistas" y "antifederalistas" marcó buena parte de la historia que siguió a la independencia norteamericana (1776). En aquellos años, distinguidos por la crisis económica y la falta de una autoridad pública consolidada y estable, el dictado de una Constitución capaz de organizar la vida institucional del nuevo país apareció como segura promesa de salvación. Liberales, radicales, conservadores, todos parecían desear la Constitución. Sin embargo, no todos pretendían la misma Constitución. Había quienes bregaban por una Constitución orientada a potenciar la voz de las mayorías; había quienes querían dirigirla, especialmente, a asegurar la situación de los grupos minoritarios; casi todos, a la vez, querían utilizar a la misma como forma de reorganizar la distribución de poderes entre el gobierno central y los diferentes estados. De allí que no todos dieran su consentimiento frente a la Constitución alumbrada por la Convención Federal de 1787. Aquellos que al finalizar la Convención, aprobaron la misma, quedaron definitivamente con el nombre de federalistas. Mientras tanto, se llamó anti-federalistas a quienes se negaron a respaldar el nuevo texto

con su firma y, por extensión, a quienes fueron críticos del texto aprobado ¹. En lo que sigue procuraré dar cuenta de la obra de los federalistas mostrando la enorme relevancia que tuvo su tarea, como así también algunas de las críticas de las que fue y sigue siendo objeto su principal creación institucional: la Constitución de 1787.

Notas de historia constitucional

La importancia de la Constitución norteamericana resulta sin duda extraordinaria no sólo para la historia de los Estados Unidos sino también a nivel internacional. En este sentido, por ejemplo, no debemos olvidar que buena parte de las Constituciones adoptadas en Latinoamérica desde el siglo XIX siguieron muy de cerca a la pionera Constitución norteamericana.

En los Estados Unidos la Constitución pareció servir ante todo para escapar de las grandes amenazas que todos decían temer durante el llamado "período crítico de la historia norteamericana" (Fiske, 1916): la amenaza de la anarquía, y la amenaza de la tiranía. Por entonces la amenaza de la anarquía parecía ser la más obvia dada la ausencia de una autoridad nacional comúnmente respetada y, fundamentalmente, dadas las enormes tensiones sociales que se habían desatado en una diversidad de estados a raíz de la crisis económica que siguió a la ruptura con Inglaterra. Para los sectores mayoritarios, endeudados, empobrecidos, era necesario cortar de raíz la fuente de sus males, y las instituciones existentes distaban de ser apropiadas para recibir sus demandas y organizar una respuesta adecuada frente a ellas. Para los sectores minoritarios, de grandes propietarios y acreedores, la falta de garantías institucionales que caracterizaba al período los dejaba a merced de las ambiciones de cualquier grupo mayoritario capaz de llegar al control de las principales palancas del poder público. Y aquí es donde surgía el riesgo de la tiranía: la ausencia de garantías legales resultaba tan manifiesta, que cualquier grupo en control de la fuerza pública se convertía en una obvia e inmediata amenaza para todos los demás.

Las disputas entre mayorías deudoras y minorías acreedoras había comenzado con el fin mismo de la guerra de la independencia. Por entonces, los mercaderes británicos comenzaron a denegar nuevos créditos a sus pares norteamericanos a la vez que les reclamaban el pago de sus antiguas deudas. Agobiados por tales obligaciones, los comerciantes norteamericanos comenzaron a su vez a endurecer sus exigencias con sus propios deudores, los pequeños propietarios locales, que entonces quedaron en una situación trágica: ellos, que habían contribuido con sus bienes a la independencia, y que habían ofrecido hasta sus vidas por dicho objetivo esperando una rápida mejora en su situación económica, se veían ahora en una situación peor a la que había precedido a la guerra. De hecho, notablemente, los comerciantes norteamericanos habían comenzado a recurrir a los tribunales

exigiendo la cancelación de las obligaciones pendientes por parte de sus deudores, y los tribunales habían respondido en su favor, enérgicamente, imponiendo prisión a aquellos que no podían efectivizar sus pagos.

Debe advertirse por otra parte que este agravamiento de la crisis económica se producía frente a un escenario antes inédito, ya que luego de la revolución independentista la ciudadanía se encontraba altamente movilizada. No sólo había desarrollado una práctica fehaciente de auto-gobierno (a partir del paulatino “relajamiento” de las relaciones entre los estados americanos e Inglaterra), sino que había tomado dicho ideal como su principal bandera de lucha: la población americana reclamaba a Inglaterra el derecho a alcanzar un efectivo control en el manejo de los asuntos locales, acabando con las exigencias e imposiciones británicas. Por otra parte (y en contra de la que sería su actitud poco después de concluida la revolución), los líderes políticos y militares norteamericanos alentaban activamente este fervor cívico, procurando involucrar a la ciudadanía en la lucha independentista. El resultado de esta conjunción de factores fue una severa reacción por parte de las mayorías endeudadas, en el momento mismo en que comenzó a endurecerse la política contra ellos.

Los conflictos que desde entonces se sucedieron tomaron distintas formas. Por un lado, aparecieron lo que podríamos denominar conflictos contra-institucionales, que se dirigieron contra el esquema institucional entonces vigente. Fundamentalmente, lo que encontramos aquí son protestas ante las Legislaturas que se resistían a aceptar las demandas de los endeudados (demandas en favor de la condonación de las deudas o, más habitualmente, en pro de la emisión de papel moneda con el que poder enfrentar los compromisos más urgentes) y levantamientos contra el Poder Judicial. Estos últimos acontecimientos resultaron muy significativos por el gran impacto que causaron en la dirigencia política local. Siguiendo una práctica que habían aprendido en la época de la revolución, los deudores impedían la deliberación de los tribunales cuando en ellos se discutía la imposición de penas sobre quienes no cumplían con sus pagos. La decisión de obstaculizar la labor de la justicia provocó una esperable conmoción social. De hecho, buena parte de los pequeños propietarios norteamericanos aparecían con causas pendientes en razón de sus deudas, por lo cual el bloqueo al Poder Judicial tuvo impacto, de uno u otro modo, en el grueso de la comunidad. Sólo para ilustrar esa situación, podría decir que en Hampshire County, entre los años 1784 y 1786, se presentaron ante la justicia casi 3000 denuncias por incumplimiento de pagos, lo que importaba un incremento de más del 260% respecto de lo sucedido en igual período de tiempo entre 1772 y 1774. Aún peor, en Worcester, y solamente en 1785, se contabilizaron 4000 demandas.

Samuel Ely fue uno de los más notables líderes de estos movimientos populares. Luke Day alcanzó similar repercusión en Northampton, liderando una movilización de 1500 personas. Sin embargo, sería Daniel Shays quien se converti-

ría en símbolo de estos levantamientos contra-institucionales de la ciudadanía a través de su violento intento por detener la reunión de las cortes en Worcester. La llamada “rebelión de Shays”, a pesar de ser prontamente sofocada por las tropas del general Lincoln, pasaría a la historia como uno de los hechos más notables de la historia norteamericana durante el siglo XVIII². De hecho, las discusiones acerca de cómo reorganizar el sistema político que distinguieron al período constituyente resultaron en buena medida motivadas y guiadas por la idea de evitar nuevos levantamientos como el de Shays (algo que puede comprobarse desde las mismas páginas iniciales de *El Federalista*).

Ahora bien, aunque es cierto que estas rebeliones contra-institucionales jugaron un papel decisivo en la temprana evolución del constitucionalismo norteamericano, también lo es que nada afectó dicho proceso tanto como las crisis “internas” de las instituciones ya existentes. En buena medida a partir del conocimiento de aquellos levantamientos masivos, muchas Legislaturas comenzaron poco a poco a dictar medidas destinadas a aliviar la situación de los sectores endeudados. Notablemente, y éste es el punto que conviene tener presente, las Legislaturas comenzaban a dar fuerza legal a reclamos que antes habían aparecido de un modo violento. Como señalara Gordon Wood en su excelente estudio sobre los orígenes de la revolución norteamericana, ahora “era a través de la misma fuerza de las leyes de los estados, y no a través de la anarquía o la ausencia de ley” (como pudo ocurrir con levantamientos como el de Shays) que los deudores obtenían sus beneficios (Wood, 1969: pp. 405-6). Esto mismo era lo que había señalado el famoso federalista Theodore Sedwick en la época pre-constituyente: “[las mayorías] están alcanzando ahora, a través de la Legislatura, los mismos objetivos que [buscaban, hasta hace poco] a través de las armas” (East, 1971: p. 378).

Las medidas adoptadas por las Legislaturas locales fueron más o menos comunes en una mayoría de estados, y consistieron básicamente en la emisión de papel moneda. La Legislatura de Pennsylvania fue la primera en tomar medidas en favor de la clase mayoritaria endeudada. Poco después, otras seis Legislaturas siguieron su ejemplo y autorizaron la emisión de circulante: las Legislaturas de South Carolina, New York, North Carolina, Georgia, New Jersey, y Rhode Island. Corresponde señalar que el hecho de que la Legislatura de Pennsylvania se mostrara como la más activa dentro de este movimiento en favor de los derechos de los deudores no era del todo casual: en dicho estado, el sistema institucional había sido diseñado por un grupo de legisladores “radicales” (el más notable entre ellos, seguramente, el inglés Thomas Paine), que se habían preocupado por fortalecer las conexiones entre la ciudadanía y sus representantes.

Es de notar además que este debate en torno a los alcances del Poder Legislativo y la relación representantes - representados apareció, no casualmente, en los momentos iniciales de la Convención Federal. No fue extraño entonces que la mayor parte de los delegados constituyentes llegara a la Convención animada por

iguales convicciones: debía cambiarse de modo radical el sistema de toma de decisiones si se quería evitar, para el futuro, que las Legislaturas fueran meras cajas de resonancia de los reclamos populares. La Legislatura –asumían- debía tener la posibilidad de discutir con calma y cuidado las propuestas presentadas por la ciudadanía. Ello frente a la certeza de que la estructura de gobierno hasta entonces vigente no había sido capaz de asegurar una suficiente “independencia” de los representantes, que solían quedar a merced del clamor mayoritario. Por ejemplo, y conforme con la opinión de Alexander Hamilton, nada era tan importante como evitar la “traicionera usurpación” del poder de las Legislaturas. De acuerdo con su criterio, debía evitarse el riesgo de que los representantes se erigieran en “dictadores perpetuos”. “No existe tiranía más opresiva” –agregaba- que aquella propia de una “mayoría dominante y victoriosa” (Syrett, H., 1962: pp. 605-9). George Washington compartía dicho análisis. En su opinión, las Legislaturas tendían a actuar simplemente en base a “prejuicios”: sus únicas motivaciones parecían ser los “celos irrazonables” o los más crudos intereses sectoriales (Rutland y Rachal, 1975). El citado Sedwick denunciaba también la frecuencia con que “ambas ramas de la Legislatura” tendían a ser ocupadas por un sólo partido, numeroso y mayoritario, que acostumbraba a dejarse llevar por un “espíritu frenético” (East, 1971: p. 378). Asumiendo este tipo de consideraciones, defendidas fundamentalmente por los federalistas, como presupuestos indudables, los miembros de la Convención Federal comenzaron a discutir distintas propuestas de reorganización institucional que resultaron sintetizadas finalmente en la Constitución de 1787.

Para conocer el pensamiento de los federalistas corresponde consultar a dos fuentes imprescindibles. La primera está constituida por las actas de los debates constituyentes. Dichas actas, que fueron guardadas en secreto durante años, atesoran principalmente las notas tomadas por James Madison –el secretario de la Convención- durante las discusiones constitucionales. Notablemente, cabe recordarlo, la Convención norteamericana, a diferencia de las Convenciones Constitucionales que se llevaron adelante en Francia inmediatamente después de la revolución, se celebró a puertas cerradas ³. De allí que los convencionales expresaran con absoluta franqueza (a veces, diría, con asombrosa franqueza) por qué defendían los arreglos institucionales que defendían. La otra fuente necesaria para acceder al pensamiento de los constituyentes norteamericanos está constituida por los llamados papeles de *El Federalista*, una serie de notas periodísticas luego compiladas en lo que hoy conocemos como *El Federalista* (Hamilton et al 1988). Dichas notas, dirigidas a convencer a la ciudadanía neoyorquina de la necesidad de ratificar la Constitución (paso necesario antes de poder considerar aprobada a la misma) fueron escritas por John Jay, autor de unos pocos artículos, y sobre todo por Alexander Hamilton y James Madison. Las virtudes de *El Federalista* son, en algún sentido, opuestas de las que distinguían a las actas de la Convención. Los papeles de *El Federalista* fueron trabajos públicos, hechos pura y exclusiva-

mente para el público, para mostrarle por qué a pesar de las polémicas que generaba el texto propuesto por la Convención había buenas razones para darle respaldo. Lo más notable de *El Federalista* es el modo en que combina la más refinada y avanzada teoría de la época con las más comunes preocupaciones prácticas: argumentos que apelan tanto al ciudadano intelectualmente preparado como a aquél menos ducho o menos interesado en cuestiones, a veces, de minuciosa técnica jurídica. Asombrosamente, los escritos de *El Federalista* no sólo resultaron exitosos en cuanto a su propósito más inmediato -generar respaldo en favor de la Constitución- sino que atravesaron toda la historia de la teoría política y constitucional y siguen representando hoy un material de consulta indispensable para aquellos que están preocupados por cuestiones de diseño institucional.

Los propósitos de la Constitución y los medios escogidos para alcanzarlos

James Madison fue sin dudas el gran ideólogo de la Convención, y el gran responsable intelectual de la Constitución de 1787. Fue él quien cargó sobre sus espaldas la tarea de organizar y dar forma a las múltiples iniciativas que se cruzaban, contradictoriamente, entre los miembros de la Convención Federal. Cada vez que Madison levantaba la voz en la Convención, el rumbo de las discusiones parecía cambiar. Una gran mayoría de los convencionales evidenciaba conmoverse en sus ideas frente a la fortaleza y coherencia del ideario madisoniano.

Tomando como eje al trabajo de Madison, puede advertirse que la primera preocupación que aquejaba al político virginiano era la de contener el accionar de los que llamaba "grupos facciosos": fundamentalmente, grupos mayoritarios que, movidos por intereses o pasiones comunes, actuaban en contra de los intereses de la comunidad o los derechos de los ciudadanos⁴. De este modo, Madison concentraba su atención, muy especialmente, en uno de los dos grandes riesgos enunciados en la época: el riesgo de la tiranía, o más precisamente el riesgo de la tiranía de las mayorías, manifestado con particular gravedad en los años previos a la Constitución⁵.

Adscribiendo al mismo realismo que marcó a buena parte de la dirigencia norteamericana de entonces, Madison no veía ninguna posibilidad de disolver el problema de las facciones, ni tampoco concebía la posibilidad de contenerlas apelando a la buena voluntad de nadie. La causa del origen de las facciones se encontraba en la propia naturaleza del hombre, y por lo tanto era imposible de erradicar⁶. Lo único que se podía hacer contra ellas, decía Madison en *El Federalista* - Nº10, era trabajar sobre sus efectos para minimizarlos en todo lo posible. La propuesta federalista de reorganizar el sistema institucional apareció entonces como imposible de eludir: dado el grave riesgo creado por la existencia de las facciones, y dada la imposibilidad de eliminarlas, la única alternativa disponible era

la de organizar las instituciones de modo tal de hacerlas resistentes frente a ellas, de modo tal de evitar que el sistema de gobierno quedase exclusivamente en manos de alguno de los diferentes grupos en que se dividía la sociedad.

En tal sentido, Madison se encargó de transmitirle a sus pares la siguiente sospecha: los males que había padecido la Unión, desde la época de la independencia, encontraban una de sus razones principales en el propio sistema institucional prevaleciente en una mayoría de estados. Dichas instituciones, sostenía Madison, habían sido demasiado débiles frente a las apetencias facciosas. Incapaces de ponerle coto a tales facciones, habían terminado quedando a su merced. El análisis de Madison pretendía ser descriptivo de la realidad de la época, y en buena medida parecía acertado. Las disputas entre grupos mayoritarios endeudados y grupos minoritarios deudores habían implicado en muchos casos enfrentamientos armados, violencia, caos. Y frente a dicho conflicto, la mayoría de las instituciones locales no habían conseguido mantenerse firmes: cooptadas en muchos casos por alguno de los grupos en disputa, ellas habían servido simplemente para poner el sello de la ley sobre lo que en otros casos se lograba a través de las armas. Este era el gran escándalo que conmovía a Madison, y con él a buena parte de la dirigencia política norteamericana: ¿cómo podía ser que el sistema institucional fuera tan frágil frente a los avances facciosos?; ¿cómo podía ser que el mismo quedara tan fácilmente a la merced de alguna particular sección de la sociedad?

Frente al diagnóstico anterior, no resultó nada extraño que toda la artillería teórica de la Convención Federal se orientase a erigir controles sobre el poder. La gran "creación" de los convencionales resultó por ello el sistema de "frenos y contrapesos" -un obvio reflejo de aquella urgente preocupación por remediar los males que hasta entonces no se habían sabido evitar. Como dijera Hamilton "[si le damos] todo el poder a las mayorías, ellas oprimirán a la minoría. [Si en cambio le damos] todo el poder a la minoría, ellas oprimirán a las mayorías. Lo que necesitamos, entonces, es darle poder a ambos grupos [para evitar así el riesgo de las opresiones mutuas]" (Hamilton, en Farrand, 1937: vol. 1: p. 288). Este y no otro fue el origen del desde entonces famoso sistema de "frenos y contrapesos".

Ahora bien, conviene notar que, a pesar de la habitualidad con que se las confunde, no existe una identidad entre la propuesta de adoptar un sistema de "frenos y contrapesos" y un sistema de (simple) división de poderes. Más aún, en los años de debate constitucional, en los Estados Unidos, federalistas y anti-federalistas se distinguieron entre sí fundamentalmente por la posición que adoptaron frente a tales cuestiones. Aunque todos coincidían en la idea de que el poder no debía estar concentrado, los federalistas defendieron la idea adicional de consagrar un sistema de "frenos y contrapesos" mientras que sus rivales, tomando la bandera contraria, se pronunciaron en favor de una separación estricta entre las distintas ramas del poder (Manin, 1997; Vile, 1967). Lo que pretendía el sistema

federalista de mutuos equilibrios era -contra aquella idea de la estricta separación- consagrar un esquema en donde los distintos poderes estuvieran parcialmente separados y parcialmente vinculados entre sí: los distintos funcionarios públicos debían ser dotados con "los motivos y medios institucionales" que les permitieran resistir los seguros ataques de los demás. Y dado que en cuanto a los motivos el auto-interés constituía la principal fuente de incentivos de cualquier funcionario público, el sistema institucional debía saber sacar provecho de tal situación utilizando en una buena dirección aún a esas motivaciones perversas. Como dijera Madison, si la ambición era imposible de erradicar del género humano, entonces las nuevas instituciones debían hacer uso de ella contrarrestando la ambición "con más ambición" ⁷. De lo contrario, sugería, iba a repetirse un escenario conocido, del tipo presente en los años de la post-independencia, con legislativos todopoderosos que por un lado pretendían usurpar los poderes de las demás ramas del gobierno, y que por otra parte encontraban el camino allanado para llevar adelante sus designios ⁸.

¿Qué "herramientas institucionales" creó entonces la Constitución? ¿De qué "medios" dotó a las distintas ramas del poder para asegurar aquellos "mutuos controles"? Entre otras herramientas, la nueva Constitución federal le otorgó al Ejecutivo sus propios instrumentos defensivos (el veto presidencial); habilitó la reacción de la justicia frente a las decisiones tomadas por los poderes políticos (a través del control judicial de constitucionalidad); permitió al Congreso insistir con sus iniciativas (sobreponiéndose al veto presidencial, y re-elaborando las decisiones impugnadas por la justicia), a la vez que facultó al mismo para enjuiciar a los miembros de las restantes ramas del gobierno. Por otra parte, el propio Legislativo fue dividido en dos partes, animadas en principio por intereses diferentes, y orientadas a controlarse la una a la otra: ninguna norma puede convertirse en ley hasta no contar con el acuerdo entre las dos Cámaras legislativas, lo que significa que cualquiera de ellas puede ponerle freno a las iniciativas (opresivas) de la otra. Todo este intrincado esquema de controles mutuos entre los distintos poderes -este esquema de "frenos y contrapesos"- constituye la gran innovación institucional aportada por los federalistas a la teoría constitucional moderna.

Desde entonces, instituciones tales como el veto del Ejecutivo, el bicameralismo con su esquema de idas y vueltas o "ping pong" previo a la aprobación de cualquier ley, y el impeachment, forman parte del menú propio de cualquier Constitución moderna. Lo mismo puede decirse del sistema de control judicial de constitucionalidad -esto es, de la capacidad de los jueces para declarar a cualquier decisión legal inválida en caso de que la misma contradiga a la Constitución. La historia del control judicial resulta, de todos modos, algo peculiar frente a las instituciones anteriores: la Constitución norteamericana (del mismo modo que la gran mayoría de las Constituciones que la siguieron) no consagró de modo explícito la revisión judicial, como sí lo había hecho con las demás herramientas institucionales nombradas. La práctica de la revisión judicial tomó vida efectiva re-

cién a principios del siglo diecinueve, y a partir del famoso caso "Marbury v. Madison" ("Marbury v. Madison," 5 U.S., 1 Cranch, 137, 1803) en donde la propia justicia reconoció a la facultad del control de constitucionalidad entre sus propias atribuciones⁹. De todos modos, y aunque el silencio constitucional sobre la cuestión es veraz, también lo es que la gran mayoría de los constituyentes parecían reconocer como obvia la facultad de los jueces para declarar inconstitucional una ley¹⁰.

Obviamente, son muchas las virtudes que pueden asociarse con el sistema de "frenos y contrapesos". Fundamentalmente, dicho esquema asegura la presencia de múltiples filtros dentro del proceso de toma de decisiones, con lo cual se promete una mejora en la calidad de las decisiones políticas: por un lado dichos filtros dificultan la aprobación de leyes "apresuradas"; por otro, favorecen la posibilidad de que las mismas se enriquezcan con nuevos aportes. La primera de las virtudes mencionadas -célebremente defendida por George Washington frente a un escéptico Thomas Jefferson- permite un saludable "enfriamiento" de las decisiones: las iniciativas de ley deben ser "pensadas dos veces" antes de resultar aprobadas. La segunda de tales virtudes, mientras tanto, ayuda a que las normas ganen en imparcialidad: las leyes no deben ser el producto exclusivo de un solo sector de la sociedad.

Más aún, los "frenos y contrapesos" contribuyen a la estabilidad social al instar a que los sectores mayoritarios y minoritarios de la sociedad se pongan de acuerdo antes de poder aprobar un cierto proyecto de ley. En este sentido, además, dicho sistema muestra un saludable sesgo en favor de los grupos minoritarios, necesitados de mayor protección institucional: sin la presencia de estos múltiples filtros se incrementaría el riesgo de que las mayorías conviertan en ley cualquier iniciativa destinada a favorecerlas. Así se reduce el riesgo de las "mutuas opresiones," tan especialmente temido por los "padres fundadores" del constitucionalismo norteamericano.

Finalmente, podría decirse que el sistema bajo examen promete también potenciar la "capacidad creativa" del sistema institucional: aparentemente, promueve una intensa deliberación entre las distintas ramas del poder, lo cual permite un perfeccionamiento de las decisiones políticas a la vez que "vitaliza" la escena pública. Piénsese por ejemplo en el modo en que el sistema institucional norteamericano ayudó en la reflexión colectiva en torno al aborto: en lugar de permitir la mera imposición de una circunstancial mayoría, las "idas y vueltas" a las que obliga el sistema (idas y vueltas, por ejemplo, entre el Congreso y los tribunales) han contribuido a "pulir" poco a poco las decisiones sobre un tema tan complicado.

El esquema de mutuos controles apareció montado, a la vez, sobre un sistema rígidamente representativo. Digo "rígidamente" representativo ya que los federalistas defendieron dicho sistema como una primera opción, cerrando las puertas a la recurrencia total o parcial a soluciones del tipo "democracia directa." La

defensa del sistema representativo implicó así, en su momento, una toma de posición significativa. Por un lado, significó reivindicar la idea de que fueran los propios ciudadanos quienes a través de los funcionarios electos tuvieran bajo control el manejo de los asuntos públicos. Dicha reivindicación podía parecer revolucionaria para un pueblo que, por ejemplo, había padecido las exigencias impositivas inglesas sin tener la posibilidad de decir nada frente a ellas. De todos modos, y por otro lado, afirmar la idea de un sistema representativo implicaba negar las pretensiones de muchos anti-federalistas, que parecían abogar por un sistema de gobierno más descentralizado y más afín a la democracia directa. Para los federalistas, el reclamo del grupo rival ya había demostrado sus falencias en los años inmediatamente anteriores a la Convención: gobiernos prisioneros de las pasiones de un momento; representantes temerosos de las represalias de la ciudadanía; un debate público pobre entre candidatos que defendían crudamente los intereses que venían a representar, descuidando así muchas veces el interés general.

Finalmente, el esquema de gobierno diseñado en 1787 terminó siendo acompañado por una declaración de derechos. La historia de la declaración de derechos también tiene algo de curioso. Aunque es cierto que la adopción de la misma se debió a las gestiones realizadas por James Madison (quien así demostró ser un brillante político, además de un notable teórico), también es cierto que Madison propuso adoptar el "Bill of Rights" como única forma posible de conseguir que una mayoría de estados terminase ratificando la Constitución. Esto quiere decir que, aunque la historia terminó asociando la idea del "Bill of Rights" a la Constitución de los federalistas, el hecho es que la misma nació directamente como producto de las presiones de sus rivales. Por supuesto, los federalistas negaron estar en contra de la inclusión de una lista de derechos. Lo que ocurría -y tal como lo aclarara Alexander Hamilton en el propio *El Federalista* N° 84- es que la Constitución propuesta ya incorporaba, implícitamente, todos los derechos que sus rivales querían consagrar de modo explícito ¹¹. Razones para creerle a Hamilton no faltan, por cierto. Baste recordar para ello el valiente y decidido modo en que algunos federalistas (nuevamente pienso en los desempeños de Madison, en Virginia, durante el mismo período constituyente) lucharon por convertir en realidad derechos tan básicos como la libertad de cultos y la tolerancia religiosa ¹².

El legado federalista, más de dos siglos después

¿Cuál es el balance que puede hacerse, luego de más de doscientos años de la creación del texto constitucional norteamericano? La primera aproximación, al menos, no puede ser sino muy positiva. Es un hecho que la Constitución jugó un papel decisivo en la canalización institucional, y finalmente en la resolución de los conflictos sociales que distinguieron a Norteamérica durante la última mitad del siglo XVIII. Conflictos que amenazaban con resolver del peor modo, de una

forma violenta y por fuera de las instituciones políticas, terminaron siendo absorbidos y procesados casi naturalmente por el nuevo sistema institucional. Si es cierto que los “padres fundadores” pretendían, antes que nada, acabar con los riesgos de la “tiranía” y la “anarquía,” entonces deberá reconocérseles que alcanzaron con éxito sus objetivos –objetivos que ni entonces ni ahora son tan fáciles de obtener. Antes de la Constitución dichos problemas se mostraban amenazantes, y luego de aprobado aquel documento los mismos parecieron quedar definitivamente disueltos.

Tampoco conviene olvidar lo siguiente: así como es un hecho que la Constitución de 1787 contribuyó decisivamente a la estabilidad política de los Estados Unidos, también lo es que la principal alternativa que se presentó frente a ella –la que siguió al otro gran proceso revolucionario del siglo XVIII, la revolución francesa– resultó un fracaso en tanto alternativa constitucional. Examínense si no las Constituciones post-revolucionarias de 1791, 1793 y 1795, su enorme fragilidad, y las graves consecuencias institucionales que tales escritos contribuyeron a desatar. La comparación no es ociosa, ya que en aquella época, y durante mucho tiempo, el pensamiento más radicalizado se dedicó a denostar el documento constitucional norteamericano y a ensalzar la experiencia francesa en razón de la retórica populista y los procedimientos más “abiertos al pueblo” que distinguieron al constitucionalismo francés. Sabemos que la Constitución norteamericana fue escrita en secreto, a espaldas del “gran público,” o que la misma incluyó muchos mecanismos de control sobre los órganos de representación directa del pueblo. Sin embargo, podrían preguntarnos los federalistas: ¿de qué sirve cambiar tales procedimientos o contenidos por otros más “populares” si éstos no son capaces de favorecer la estabilidad institucional, si sólo son capaces de contribuir al caos social? El análisis comparativo entre el constitucionalismo “francés” y el “norteamericano” todavía merece ser continuado, pero innegablemente los americanos tienen mucho para decir en favor de su propio proceso constituyente.

Finalmente, resulta claro también que el mecanismo elaborado por la Convención Federal fue y sigue siendo exportado, literalmente, a todo el mundo, y ello no sólo por una fascinación irreflexiva con el modelo norteamericano, sino en buena medida por la certeza de que aquel modelo incluía herramientas institucionales dignas de ser reproducidas. Latinoamérica en general y la Argentina en particular se constituyeron en fieles seguidores del ejemplo constitucional de los Estados Unidos. Dicho modelo, en definitiva, contribuyó decisivamente al desarrollo de las democracias representativas; promovió el equilibrio de poderes como clave principal de la Constitución; fue el disparador del modelo de “control judicial de las leyes” (cada vez más expandido en el mundo)¹³; representó un notable ejemplo acerca de cómo ejercer el federalismo; e ilustró al mundo acerca de la importancia de incorporar una declaración de derechos en el texto constitucional.

Dicho esto, de todos modos, corresponde tomar en cuenta algunas de las críticas que mereció o que aún merece el sistema institucional concebido por los federalistas. Para ello tomaré muy especialmente en cuenta las observaciones avanzadas por sus rivales anti-federalistas, dentro y fuera de la Convención Federal.

Ante todo, la mayoría de los anti-federalistas objetaron el sistema de "frenos y contrapesos" a partir de argumentos, en muchos casos, todavía razonables. Por una parte, y en la que constituyó tal vez la razón menos interesante que aportaron, algunos anti-federalistas sostuvieron que la propuesta de los mutuos controles resultaba simplemente oscura, difícil de entender. Esta crítica resultó, al menos, muy influyente en la época: los pensadores más radicales del siglo levantaban el valor de la "simpleza" de las instituciones como una de sus principales banderas en contra de esquemas institucionales que, según decían, habían sido creados por y para unos pocos (la Constitución mixta inglesa, por ejemplo, había sido habitual y exitosamente criticada en razón de su extrema complejidad). Por otra parte, algunos autores como Nathaniel Chipman sostuvieron que un esquema como el de los "frenos y contrapesos" no podía generar sino efectos muy diferentes a los esperados por los federalistas. En opinión de Chipman, el sistema de mutuos controles conducía irremediabilmente a una situación de "guerra perpetua entre los [diferentes intereses], unos contra otros o, en el mejor de los casos, una situación de tregua armada, basada en negociaciones permanentes y combinaciones cambiantes, destinadas a impedir la mutua destrucción" (Chipman, 1833: p. 171). Juicios como el de Chipman resultan, todavía hoy, razonables: la historia, de hecho, ha confirmado muchas veces las trágicas previsiones del autor de "Principles of Government". ¿Por qué esperar resultados armónicos -el paulatino acomodamiento entre las distintas secciones del gobierno y de la sociedad- como producto de un sistema que no procura transformar las preferencias de nadie, sino que simplemente "toma como dados" y contrapone entre sí a los diferentes intereses existentes en la sociedad?

Las virtudes antes alegadas en favor del sistema de "frenos y contrapesos" parecen así acompañarse por una igualmente extensa lista de "vicios." Es tan factible que dicho esquema favorezca el enriquecimiento y la mayor racionalidad de las decisiones, como que aliente los enfrentamientos (la "guerra perpetua" anticipada por Chipman) entre distintos sectores de la sociedad. Es tan factible que los "frenos y contrapesos" contribuyan a la paulatina "depuración" de las decisiones públicas, evitando las "mutuas opresiones," como que favorezcan el "mutuo bloqueo" entre las diferentes ramas del poder, promoviendo la "extorsión" de un poder sobre el otro, y hasta la misma "ruptura" del sistema institucional -experiencias, estas últimas, muy habituales en el contexto latinoamericano.

Ahora bien, la principal razón que motivó a los anti-federalistas a criticar el sistema de "frenos y contrapesos" fue la convicción de que debía resguardarse el poder de la Legislatura. El razonamiento de los críticos de la Constitución era

simple y atractivo. En su opinión, si el poder del pueblo encontraba lugar fundamentalmente en el Poder Legislativo, luego no se justificaba la existencia de tantas trabas capaces de diluir la voluntad colectiva, ni de “filtros” capaces de distorsionar la voz pública. Criticar el sistema de los mutuos controles, así, pasó a ser una forma de proteger al pensamiento mayoritario. Bajo este mismo razonamiento, algunos anti-federalistas criticaron el “exceso” de facultades que se delegaban al Poder Ejecutivo (¿cuál es la razón –se preguntaban– de “equilibrar” las fuerzas del Ejecutivo y el Legislativo en una democracia?), y objetaron incluso el sistema bicameral. En un razonamiento típicamente rousseauniano, sostuvieron que no había ninguna razón para fragmentar la voluntad popular. Acompañando esta sistemática crítica a lo que llamaban “controles endógenos” (los controles “internos” al sistema institucional –controles de cada rama del poder sobre las restantes)¹⁴, los anti-federalistas comenzaron a proponer el fortalecimiento de otro tipo de controles: los “controles exógenos”, desde los ciudadanos frente a los representantes. Como dijera Samuel Williams, de Vermont, “la seguridad del pueblo no se deriva de la bonita aplicación de un sistema de frenos y contrapesos, sino de la responsabilidad y la dependencia de cada rama del gobierno frente a la ciudadanía” (Vile, 1991: p. 678).

Dentro del esquema de “frenos y contrapesos”, el rol del Poder Judicial fue uno de los más habitualmente impugnados por los críticos de la Constitución. La razón principal de tales críticas resultó, nuevamente, la vocación de preservar el poder de la Legislatura frente a un órgano que amenaza con desvirtuar el poder de aquélla. El poder de la Cámara popular aparece desafiado, sobre todo, cuando la judicatura ejerce su poder de controlar la constitucionalidad de las leyes¹⁵. La crítica al control judicial de constitucionalidad nació con la misma Constitución (obsérvese si no la defensa de dicha facultad judicial realizada por los federalistas, en *El Federalista* N° 78), y sigue siendo en la actualidad una práctica habitual por parte de aquellos estudiosos de la Constitución que se preocupan a su vez por asegurar el respeto de la voluntad ciudadana. De hecho, podríamos decir que no hay buen escrito de derecho constitucional que no se inaugure presentando las dificultades que existen para defender una práctica como la referida: es claro, en una democracia resulta difícil la justificación de una práctica que implica que el Poder Judicial, un órgano cuyos miembros no son electos ni removidos directamente por el pueblo, se reservan la “última palabra” en todas las cuestiones constitucionales (esto es, en las cuestiones más importantes que afectan a dicha sociedad). Por supuesto, en estos últimos cincuenta años se han presentado infinitos trabajos intentando justificar (muy persuasivamente, en muchos casos) el mencionado rol de la justicia¹⁶. Sin embargo, también es cierto que el problema sigue allí, y que aún no se ha encontrado una respuesta capaz de removerlo definitivamente de su lugar.

Según entiendo, lo que subyace a muchas objeciones como las enunciadas es una misma disconformidad en relación a los principios fundantes del modelo

federalista. Dicho modelo parece estar basado, finalmente, en supuestos muy discutibles: la idea de que los representantes pueden discernir con mayor claridad que los propios ciudadanos las causas y remedios de los males que aquejan al pueblo; una radical desconfianza en los órganos colectivos¹⁷; la certeza de que en las asambleas públicas "la pasión siempre toma el lugar a la razón", etc.¹⁸. Presupuestos como los citados habían llevado a los federalistas a buscar, intencionalmente, un distanciamiento entre el cuerpo de los representantes y el de los representados, cortando así muchos de los "lazos vinculantes" que los anti-federalistas y los críticos de la Constitución en general habían previsto o propuesto para la nueva Constitución.

Enfrentando los presupuestos no discutidos del modelo federalista, muchos de sus críticos se pronunciaron entonces por un esquema de gobierno distinguido por una estrecha relación entre representantes y representados. A tales fines, por ejemplo, concibieron al sistema representativo sólo como un "segundo mejor" –un "mal necesario"– y no como una opción valiosa en sí misma, preferible a cualquier método de consulta directa a la ciudadanía, tal como los federalistas concibieron al sistema representativo. Para muchos anti-federalistas, la alternativa de la democracia directa debía abrirse en cada oportunidad posible antes que ser relegada al arcón de los trastos viejos¹⁹.

Dicha concepción de la política llevó a que los anti-federalistas privilegiasen siempre, entre sus críticas al sistema institucional federalista, aquella que decía que el esquema de gobierno creado era de corte "aristocrático". Desde esta óptica, ninguna institución mereció críticas tan unánimes como el Senado –para muchos, simplemente, una reproducción de la clasista Cámara de los Lores británica. Pero en general los largos mandatos, las elecciones indirectas, los requisitos adicionales de dinero o propiedad exigidos para acceder a ciertos cargos públicos, fueron vistos como inaceptables modos de recrear una forma de gobierno de tipo monárquica, como aquella de la que aparentemente los norteamericanos estaban tratando de alejarse²⁰.

Buscando fortalecer los lazos entre electores y elegidos, muchos pensadores radicales propusieron fortalecer la descentralización política y aumentar el número de los representantes estatales en la Legislatura nacional. La idea era convertir al Congreso en un "fiel espejo" de la población a la que se pretendía representar²¹. Más aún, con el objetivo de impedir que los representantes rompieran su "contrato moral" con aquellos que los habían votado, muchos anti-federalistas propusieron una diversidad de herramientas institucionales alternativas que, según diré, siguen guardando interés al menos en razón de los principios que las motivaban²². Entre las propuestas alternativas formuladas por los anti-federalistas, destacan algunas como las siguientes:

- i. la mayor frecuencia en las elecciones ("cuando se terminan las elecciones anuales –decían convencidos– comienza la esclavitud");

- ii. la posibilidad de dictar instrucciones obligatorias a los representantes;
- iii. derechos de revocatoria de mandatos para aquellos que incumplieran sus promesas electorales ²³;
- iv. la rotación obligatoria en los cargos para impedir la formación de una “clase política” aislada de la ciudadanía y para favorecer, a la vez, la participación de la ciudadanía en política ²⁴; etc.

Por supuesto, muchas de las propuestas presentadas por los anti-federalistas, y en general por los críticos de la Constitución federalista, resultan objetables o perfectibles: las elecciones frecuentes pueden fomentar el cansancio o desinterés político de la población; la rotación obligatoria en los cargos puede privar a la ciudadanía de representantes experimentados; las instrucciones a los representantes o el derecho de revocatoria pueden atentar contra la deseable posibilidad de que los representantes cambien de idea una vez que lleguen al conocimiento de propuestas más atractivas que las que defendían inicialmente; etc.

Sin embargo, y a pesar de lo dicho, también es cierto que una mayoría de aquellas propuestas de los anti-federalistas parecen basarse en presupuestos todavía plausibles –presupuestos como el que nos dice que la ciudadanía se encuentra en condiciones intelectuales y materiales de intervenir activamente en la vida pública-, y apuntar en una dirección acertada: tornar posible el olvidado ideal del autogobierno colectivo ²⁵.

Teniendo en cuenta lo dicho, el balance final del legado federalista resulta más complejo de lo que parecía. El modelo federalista representa por un lado el modelo exitoso, realista, productor de estabilidad, cuidadoso en el establecimiento de (un tipo muy importante de) controles institucionales. Pero dicho modelo se muestra también como al menos parcialmente responsable de muchos de los males que hoy seguimos reprochando al sistema institucional: el distanciamiento entre electores y elegidos; el debilitamiento de la "virtud cívica" de los ciudadanos; la apatía política; etc. Sin lugar a dudas, los años por venir van a ayudarnos a ahondar en este análisis sobre los vicios y virtudes del modelo federalista, un análisis que cada día nos urge más llevar a cabo.

*Aproximaciones al pensamiento
político de Immanuel Kant*

*

Introducción

Es un lugar común minimizar el pensamiento político de Immanuel Kant, especialmente cuando se lo compara con su producción teórica en el terreno gnoseológico o ético.

Cierto es que las temáticas del conocimiento y la libertad han sido las dos grandes problemáticas del filósofo, pero no es menos cierto que pensar en ellas desde un vaciamiento político es una postura ingenua que no tiene mayor justificación.

Tanto Hegel como Marx, Weber y Nietzsche entre otros han caracterizado a la modernidad como el terreno de las escisiones. Tales afirmaciones nos resultan más que inteligibles cuando se toma a la antigüedad o el medioevo como parámetros de comparación con ese período.

Nuestro objetivo es, ante todo, indagar en el plano de la teoría política kantiana, pero asumiendo que no existen teorías independientes de las prácticas sociales. Por lo tanto, la pregunta por la modernidad conlleva necesariamente la re-

* Profesor en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Master en Ciencia Política en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y Doctorando en Ciencias Políticas de la Universidad de São Paulo (USP). Profesor Adjunto de Teoría Política y Social I y II, Carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

flexión sobre su conciencia y práctica. Respecto de este aspecto, consideramos que el pensamiento de Immanuel Kant es por antonomasia una de las miradas en donde el ideario moderno se refleja con mayor claridad y nitidez.

Compartimos con Châtelet (Châtelet, 1992) su juicio acerca de la audacia de Kant al preguntarse por las condiciones existenciales de la verdad, mientras que la mayoría de los filósofos anteriores a él sólo indagaban sobre la problemática del error, pues la idea de una verdad absoluta era para ellos el punto de partida inevitable.

El ingreso a la modernidad supone entre otras cosas una ruptura con la totalidad social organicista¹, en la cual el sujeto era percibido en función de dicha totalidad. Hemos ingresado al ámbito de las escisiones: separación del hombre de sus instrumentos de trabajo, falta de comunión entre él y la naturaleza, cuantificación de ésta, división social del trabajo, emergencia de la sociedad civil diferenciada del Estado, sólo por nombrar algunas características del mundo naciente.

Dicha dinámica socioeconómica será simultáneamente acompañada por cambios profundos tanto en el plano de la teoría como en el de la práctica política. Con respecto al primer aspecto, Kant será el protagonista de esta gran revolución. Ella supone en primer término concebir al sujeto desde la pura actividad, e incluso creando las condiciones que permiten conocer algo, gracias a la renuncia a conocerlo en sí mismo. Tal renunciamiento alcanzará una dimensión radical, trastocando consecuentemente todos los ámbitos de la realidad. No podría ser de otra manera, pues para la subjetividad moderna se trata del abandono de toda posible metafísica.

Pero si en términos kantianos sólo podemos conocer los fenómenos y no las cosas en sí (noumenos), en tanto estas últimas exceden el campo de nuestras experiencias, ya no hay garantías de verdades absolutas y mucho menos Dios -que tampoco es cognoscible en sí mismo- será el garante de ellas.

No obstante, caeríamos en un grave error si pensásemos que la modernidad está dispuesta a abandonar toda posible garantía, pues, por el contrario, el *logos* moderno aceptará el desafío de procurarse una como dadora de sentido y cohesión social, el nuevo trono será ahora ocupado por la “diosa razón”.

Pero, en el caso de Kant, no se trataría de una “razón cualquiera”, no es la razón de las ideas innatas de Descartes y mucho menos una razón al servicio de la burda experiencia o la teología. Es una razón que establece su propio tribunal para fijarse a sí misma sus propios límites.

La razón kantiana es ante todo una razón escindida: una razón ilustrada, equivalente a decir una razón crítica y pública, pero también -y tal vez especialmente- una razón jurídica.

Dichas características de racionalidad -y esta es nuestra hipótesis- son las expresiones teóricas de una práctica burguesa en expansión. Si bien en el caso específico de Alemania dicha burguesía se encontraba atrasada, fue un denominador común de los pensadores idealistas alemanes el pensar dicha práctica desde la impotencia de sus propios contextos sociales.

Hagamos un alto en este supuesto para dilucidarlo con mayor profundidad. Si partimos del ensayo kantiano “¿Qué es la Ilustración?”, es evidente que hay un doble uso de la razón: en su uso público y en su uso privado.

De acuerdo al primer uso, es un derecho del hombre -en tanto ilustrado y libre- ejercer ampliamente el plano de la crítica. Sólo a través de ella será posible una evolución social, sobre todo cuando se trata de déspotas ilustrados ávidos de escuchar los intereses de la burguesía. Pero dicha crítica vuelca sus energías sobre el pasado, es una crítica de la denuncia: denuncia oscuridades, prejuicios, instituciones que ya no pueden cristalizar el espíritu de una nueva época. Es una crítica que se hace transparente y necesita imperiosamente el requisito de la publicidad, pues se trata justamente de ir construyendo la política del espacio público.

De acuerdo al segundo, la razón debe limitar su uso crítico. No hay otro camino que el de la obediencia. Si por un lado se debe criticar, por el otro se debe obedecer. Ambas instancias deben mantener simultáneamente sus propias distancias. Sólo así será posible el transcurrir de las sociedades hacia lo mejor, sólo así se legitimará una deliberación de lo público que no ponga en jaque los intereses de lo privado. Es una razón ambigua, pues si bien la crítica es ejercida por la dinámica de la sociedad civil, se topa con la lógica del Estado, que es pensado jurídicamente, y curiosamente termina naturalizando los intereses de lo privado. Esta es la razón por la cual el pensamiento de Kant captó mejor que ninguno los intereses de la burguesía, en tanto permite disociar lo político como reino de la igualdad formal de lo social como reino de la desigualdad. Sin embargo, no queremos ser injustos con Kant, cuyo diagnóstico es preciado y revelador para nosotros, y mucho menos dejar de reconocer los esfuerzos de una razón pública capaz de construir una política deliberativa, una política del espacio público. Creemos que tal aspecto no escapó a la mirada de Arendt, como tampoco a los teóricos de la democracia deliberativa del presente. Al igual que ellos, también nosotros apostamos por una política deliberativa. Años de historia nos han hecho conscientes del peligro derivado del desmoronamiento o supresión del espacio público, pero también estamos convencidos de que el basamento de una auténtica comunidad deliberativa debe partir de la resolución de las necesidades básicas de los hombres. De lo contrario, seguiremos subsumidos en una lógica que establece ciudadanos de primer y segundo orden.

1. Kant y el contractualismo

a. Estado de Naturaleza ²

La categoría de *estado de naturaleza* fue uno de los tópicos comunes centrales al ideario jurídico, filosófico y político de los siglos XVII y XVIII. En este sentido Immanuel Kant no constituyó una excepción, aunque el concepto tuvo para el filósofo alemán distintas connotaciones axiológicas, tomando como principales interlocutores con relación a éste a Hobbes y Rousseau.

Queda claro que para Kant dicho concepto tiene fundamentalmente por lo menos dos dimensiones: como ideal crítico en tanto serviría para denunciar las sociedades actuales, y como hipótesis de trabajo en tanto justifica el advenimiento del Estado civil.

Con respecto a la primera dimensión cabe destacar la gran influencia de Rousseau, especialmente sus agudas críticas a la dinámica del progreso como portador de las sociedades del lujo y el refinamiento ³.

Con relación a la segunda, que se tornará hegemónica en el esquema kantiano, se asimila el estado de naturaleza al estado de guerra hobbesiano.

“El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza de que se declaren” (Kant, 1999: p. 81).

El filósofo alemán pone el acento especialmente en el estado de naturaleza como un estado de guerra potencial, motivado por la ausencia de una autoridad pública que pueda determinar o establecer lo que compete a cada uno. No obstante enfatiza que el estado de naturaleza es una idea *a priori* de la razón que no tiene existencia histórica alguna.

Lo interesante del planteo kantiano es que el estado de naturaleza no es opuesto al estado de sociabilidad, sino al estado civil. Y una de las diferencias más radicales entre ambos es que en el estado de naturaleza –en el cual se incluyen ciertas cláusulas del derecho privado– sólo pueden garantizarse posiciones y posesiones de un modo fluctuante y provisorio, mientras que en el estado civil tal garantía gana en perennidad, especialmente a través del derecho público.

“En una palabra: el modo de tener algo exterior como suyo en el estado de naturaleza es la posesión física, que tiene para sí la presunción jurídica de poder convertirlo en jurídico al unirse con la voluntad de todos en una legislación pública, y vale en la espera como jurídica por comparación” (Kant, 1994: p. 71).

De todos modos, es relevante enfatizar la importancia que Kant asigna al derecho privado, no sólo para señalar que en el estado de naturaleza existirían legít-

timamente las posesiones particulares, sino fundamentalmente porque a partir del derecho privado podemos fundamentar la exigencia u obligación de salir del estado de naturaleza para ingresar al estado civil.

“Lo primero que debe decretarse, si el hombre no quiere renunciar a todas sus nociones de derecho; es este principio: Es menester salir del estado natural, en el que cada cual obra a su antojo y convenir con todos los demás en someterse a una limitación exterior, públicamente acordada, y por consiguiente entrar en un estado en que todo lo que debe reconocerse como lo suyo de cada cual es determinado por la ley y atribuido a cada uno por un poder suficiente, que no es el del individuo, sino un poder exterior. En otros términos, es menester ante todo entrar en un estado civil” (Kant, 1994: p.141).

Lo específico del estado civil es el derecho público, que para muchos comentaristas tiene la función básica de fortalecer y resguardar al derecho privado. Incluso suele sostenerse que el derecho público debe sus condiciones existenciales al derecho privado.

Kant entiende por derecho público al “conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico (...) Este es, por tanto, un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para un conjunto de hombres, o para un conjunto de pueblos que, encontrándose entre sí en una relación de influencia mutua, necesitan un estado jurídico bajo una voluntad que los unifique, bajo una constitución, para participar de aquello que es el derecho” (op. cit. &43).

b. El contrato originario

Al igual que la noción de *estado de naturaleza*, la noción de contrato es también una idea de la razón. Pero, a diferencia de los otros tipos de contratos, Kant afirma categóricamente que el contrato que establece una constitución es de una índole muy particular, dado que constituye un fin en sí mismo: “La reunión de muchos en algún fin común, puede hallarse en cualquier contrato social; pero la asociación que es fin en sí misma (...) es un deber incondicionado y primero, sólo hallable en una sociedad que se encuentre en condición civil, es decir, que constituya una comunidad” (Kant, 1964: p. 157).

Acordamos con Terra (Terra, 1995) que la formulación del contrato kantiano cumpliría dos de las exigencias que ya están presentes en el contrato rousseauiano: que la asociación proteja los bienes de cada hombre, y que la autonomía sea posible.

De todas maneras, hay que tener en cuenta que el contrato originario kantiano no puede comprenderse como un mero pacto de asociación, en tanto la idea fundante no es la de un pueblo pactando con su gobernante. Kant tiene muchos reparos en este punto. Trata de excluir las nociones de deberes y obligaciones que

supone toda lógica contractual, pues percibe que el incumplimiento de alguna de las partes contractuales podría legitimar un estado de rebelión o resistencia al poder supremo.

“El origen del poder supremo es inescrutable, bajo el punto de vista práctico, para el pueblo que está sometido a él; es decir, que el súbdito no debe discutir prácticamente sobre este origen como sobre un derecho controvertido con respecto a la obediencia que le debe” (Kant, 1994, p.149).

La formulación del contrato es la idea por la cual un pueblo se constituye en Estado, o dicho en otros términos, la unión de las voluntades particulares en una voluntad general, es decir, como voluntad unificada de un pueblo.

Kant también explicita, del mismo modo en que lo hizo con respecto al estado de naturaleza, que el contrato fundante no es un *factum*, y por lo tanto es un absurdo rastrear o buscar históricamente un documento que acredite la celebración de dicho pacto entre el pueblo y el gobernante como fundante de la constitución. Sin embargo, la idea de tal celebración tiene para el filósofo un infinito valor de practicidad: obligar a todo legislador a promulgar sus leyes como si ellas emanaran de la voluntad de todo un pueblo.

Al respecto, nos parece relevante la distinción kantiana entre el origen del Estado y su fundamentación. El origen del Estado sólo puede comprenderse a partir de una dimensión histórica, y su génesis no puede ser otra más que el ejercicio de la fuerza, mientras que el fundamento del Estado como estado de derecho pertenece al plano eidético, y en este caso no hay justificativo alguno para realizar una revolución.

No obstante, Kant sostiene que si una revolución logra su cometido y es capaz de instaurar una nueva constitución, la ilegitimidad de su origen no libra a los súbditos de la exigencia de prestarle absoluta obediencia.

c. El Estado civil

No cabe duda de que el axioma político kantiano por excelencia es la identificación de Estado como estado de derecho. Es en este aspecto que la dimensión jurídica alcanza su punto máximo, en tanto la condición civil es pensada en términos jurídicos.

La condición civil como Estado jurídico se basa en los siguientes principios *a priori*:

- a) La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre.
- b) La igualdad entre los mismos y los demás, en cuanto súbditos.
- c) La autonomía de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano.

Kant enfatiza que éstos no son dados por el Estado ya constituido, sino que son principios por los cuales el Estado como Estado de Derecho tiene existencia, legitimidad y efectividad. Profundizaremos a continuación en cada uno de ellos.

a) La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre

El postulado de la libertad ⁴ es tal vez una de las nociones más importantes de la cosmovisión kantiana. Tal postulado no sólo es fundante para la vida moral, sino también y con la misma fuerza para la dinámica jurídico-política.

Una auténtica constitución debe partir de dicho axioma. En esta perspectiva, el terreno de la libertad alcanza una pluralidad de matices: libertad de pensamiento, de religión, etc.

Con respecto a la constitución civil, Kant expresa formalmente el principio de la libertad del siguiente modo: “Nadie me puede obligar a ser feliz según su propio criterio de felicidad (tal como se imagina el bienestar de otros hombres), sino que cada cual debe buscar esa condición por el camino que se le ocurre, siempre que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás, para lograr así que su libertad coexista con la de los otros, según una posible ley universal (es decir con el derecho de los demás)” (Kant, 1964, p. 159).

Hay en esta cita algunos núcleos temáticos que queremos desarrollar:

- El concepto de felicidad es definido como la sumatoria de las inclinaciones, y como tal es subjetivo y empírico, vale decir que es imposible establecer una ley general en materia de felicidad, pues cada quién es libre de interpretarla y realizarla a su manera. Kant pone especial cuidado en mostrar que la felicidad de los individuos no debe ser objeto de derecho o legislación, sobre todo debido a que: “Cuando el soberano quiere hacer feliz al pueblo según su particular concepto, se convierte en déspota; cuando el pueblo no quiere desistir de la universal pretensión humana a la felicidad, se torna rebelde” (Op. Cit.: p. 174).

- El Estado no debe prescribir cuestiones de orden empírico o legislar en materia de felicidad. Sólo un gobierno despótico asumiría tal tarea, con la nefasta consecuencia de privar a los sujetos justamente de ser sujetos de derechos. Por esta razón Kant afirma: “Al miembro de la comunidad en cuanto hombre, le corresponde este derecho de la libertad, puesto que es un ser capaz de derecho en general”(Op. Cit.: p. 161). De este modo, es digno de apreciar como la idea de comunidad kantiana se reviste de un sentido de heterogeneidad que es condición de posibilidad para incluir la diversidad de pensamientos, opiniones y actitudes, claro esta, mientras no violen el principio formal de ir en contra de la libertad de los demás. Por tanto, una correcta constitución es aquella que “asegura la libertad de todos mediante leyes que permiten a ca-

da uno ser dueño de buscar lo que se imagina que es lo mejor, siempre que con ello no dañe la libertad legalmente universal, es decir, el derecho de los demás súbditos asociados” (Op. Cit. p. 169).

b) La igualdad en cuanto súbditos

“Su fórmula sería la siguiente: cada miembro de la comunidad tiene, con respecto de los demás, derecho de coacción, del que sólo se exceptúa el jefe de la misma (...)” (Op. Cit. p. 160).

De esta manera, aquel que detenta el poder supremo debe estar libre de todo tipo de coacción bajo el argumento de ser el creador o conservador de la misma comunidad. Por lo tanto, tiene la atribución de obligar a todos sin someterse a sí mismo a la ley de la coacción. Además, si el jefe de estado pudiese ser coaccionado, se pondría en jugo el propio concepto de poder supremo que necesita interpretarse axiomáticamente para evitar una cadena de subordinaciones infinitas.

Por otra parte, el filósofo expresa categóricamente que “el poder que efectúa la ley dentro del Estado tampoco admite resistencia. Sin semejante poder no habría ninguna comunidad jurídicamente existente, ya que tiene la fuerza de abolir cualquier resistencia interior” (Op. Cit.: p. 170).

La prohibición de efectuar una rebelión es un deber incondicionado, pues el filósofo pretende evitar toda máxima que como precedente sirva de universalización del derecho de resistencia: “(...), porque una vez aceptada la máxima del levantamiento se tornaría insegura toda constitución jurídica y se introduciría una condición de completa ilegalidad (*status naturalis*), en la que el derecho, cualquiera que fuese, dejaría de tener el más mínimo efecto” (Op. Cit. p. 173).

Con respecto a la temática de la igualdad, creemos que en este punto puede juzgarse a Kant como uno de los grandes pensadores de la burguesía, en tanto esta igualdad del súbdito ante la ley convive con la desigualdad de las distintas posiciones y posesiones de la sociedad civil: “Pero esa igualdad de los hombres dentro del Estado, en cuanto súbditos del mismo, convive perfectamente bien con la mayor desigualdad dentro de la multitud y el grado de propiedad, sea por ventajas corporales o espirituales de un individuo sobre los demás, o por bienes externos referidos a la felicidad (...)” (Op. Cit. p. 160).

Podemos percibir a través de esta cita los matices más liberales de su pensamiento. Al respecto, enfatizamos una percepción de la política entendida desde el dominio de la escisión: una igualdad formal ante la ley y una desigualdad real al interior de la sociedad civil. Pero para comprender esta perspectiva con profundidad, es necesario contextualizar sociológicamente su pensamiento político.

Recordemos que Kant es partidario del despotismo ilustrado, expresado acabadamente en su ensayo *¿Qué es la ilustración?* al identificar la figura del monarca Federico II con la ilustración misma.

Kant está pensando en la impotencia de Alemania para llevar a cabo su revolución burguesa, y en tal sentido toma a Estados Unidos y Francia como modelos ejemplares de burguesías en expansión. Basta con pensar en la formulación de sus principios *a priori* del derecho –libertad, igualdad y autonomía- en relación con los derechos de ciudadanía proclamados en la Revolución francesa para verificar tal afirmación.

Para nuestro pensador, Alemania sigue presa de un sistema medieval tanto en la forma de pensamiento como en su práctica social. Por esta razón comienza su ensayo preguntándose qué es la ilustración, interrogante que contesta categóricamente como la liberación del hombre de su culpable incapacidad. Una incapacidad que puede resumirse por el hecho de no ejercer la razón autónomamente: “Ten el valor de servirte de tu propia razón”, enfatiza Kant como el lema de la Ilustración, lema que refleja no sólo su aspecto teórico sino también el práctico e incluso militante. Una confianza en una razón que está dispuesta a fijarse sus propios límites, no sólo en el campo de lo gnoseológico al renunciar al conocimiento de lo metafísico o de lo absoluto, sino también en diseñar una ingeniería racional que ponga límites a la irracionalidad política, tanto en su deconstrucción medievalista como en su versión maquiaveliana.

Con respecto a la práctica social, Kant necesita terminar con todo tipo de prerrogativa estamentaria y pensar lo que en términos marxianos podemos denominar clase social. Así lo expresa nuevamente valiéndose de una fórmula: “A cada miembro del ser-común le pertenece la posibilidad de alcanzar gradualmente cierta condición (adecuada a un súbdito) que lo capacite para desplegar su talento, aplicación y felicidad; y los otros súbditos no deben salirle al camino con prerrogativas hereditarias (como si fuesen privilegiados de cierta clase), oprimiéndolos, tanto en cuanto individuos como en la posteridad de los mismos” (Op. Cit. p. 161).

Por lo tanto, el nacimiento no puede constituir ninguna prerrogativa de derecho y mucho menos ningún privilegio innato. Una vez rota la noción de estamento, la jerarquía social cobra dinamismo y ya podemos hablar de una burguesía que ha madurado.

Como hemos precisado anteriormente, el camino de la igualdad está asegurado por la lógica de una legalidad formal que posibilita y garantiza la transparencia competitiva de todos. Para Kant, la temática de la desigualdad - que por otra parte no es un problema - se ubica dentro de la esfera de la sociedad civil y encuentra legitimación en las propias diferencias naturales.

“De tal manera, el hecho de que alguien tenga que obedecer (como el niño al padre o la mujer al varón) y otro mandar; la circunstancia de que uno sirva (como jornalero) y el otro pague el salario, etc; depende mucho de la salud de la voluntad del otro (del pobre con respecto al rico). Pero, según el derecho (...) todos son, en cuanto súbditos, iguales entre sí, (...)” (Op. Cit. p. 161). Como podemos apreciar, dicha cita evidencia uno de los núcleos fundantes de la lógica burguesa. La pobreza y la necesidad de la venta de la fuerza de trabajo en aras de la mera supervivencia, no es un problema normativo que ofrece criterios de igualdad de competencia, justamente haciendo abstracción empírica de las posibles diferencias que recaen sobre los individuos ⁵.

Ariesgo de malinterpretar a Kant, es evidente que el pobre, el indigente, se constituye como tal sólo por sus propias capacidades, o mejor dicho, por sus incapacidades ante una lógica o dinámica social que se presenta limpia de toda culpa y cargo.

c) La autonomía de un miembro de la comunidad, en cuanto ciudadano, es decir, como colegislador

“Todo derecho depende de leyes. Pero una ley pública que determine en todos los casos, lo que debe serle permitido o prohibido al ciudadano es el acto de una voluntad igualmente pública; de ella emana todo derecho y nadie puede violentarla” (Op. Cit.: p. 164).

El concepto de autonomía kantiano posee una profunda influencia rousseauniana. Bajo la idea de voluntad general o unificada de todo el pueblo, subyace la idea de la obediencia a sí mismo.

La voluntad unificada del pueblo es también para Kant una idea a priori de la razón, y bajo ningún punto de vista puede ser interpretada desde la regla de la mayoría. De ahí los juicios más acérrimos del filósofo a la democracia, a la cual interpreta como el despotismo de la mayoría ⁶.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que esta idea de voluntad general como autoridad legislativa no supone que a los ciudadanos se les asigna la tarea de legislar. Desde esta óptica surge el núcleo de la teoría política representativa kantiana, lo que en términos del filósofo podemos denominar “la representación del como sí”, en tanto el legislador crea y decreta las leyes como si estas emanaran de una voluntad general.

Cabría entonces preguntarnos qué entiende Kant por ciudadanía y cuáles son los alcances y límites de dicho concepto.

“Dentro de esta legislación se denomina ciudadano (citoyen), es decir, habitante del Estado y no vecino de la ciudad (bourgeois), al que tiene derecho de voto” (Op. Cit. p.165).

El requisito esencial para convertirse en ciudadano será explicitado por Kant a partir del criterio de propiedad o ser propietario. No obstante, hay que tener en cuenta que parte de un criterio amplio de propiedad, siendo también propietarios aquellos que son portadores de un arte, oficio o ciencia.

El criterio fundamental de exclusión de la ciudadanía, además del criterio “natural” de exclusión por ser niño o mujer, se fija en la necesidad de subsistencia dada por la venta de la fuerza de trabajo, pues quien necesita servir a un particular pierde justamente su carácter de autarquía, siendo ésta una de las notas esenciales del concepto de ciudadanía. Esta es la razón por la cual Kant afirma que es necesario que el ciudadano no sirva más que a la comunidad. No obstante, hay una diferencia básica señalada por Terra en orden a lo que puede considerarse una habilidad: quien hace una obra, por ejemplo un artesano, puede alienarla para otros como si fuese una propiedad, mientras que el jornalero, el empleado doméstico, etc., son meros *operatii* y no artífices.

También con respecto a la ciudadanía Kant se enfrenta a la cosmovisión estamental en tanto todos los ciudadanos tendrían derecho a un solo voto, ya sea el pequeño propietario o el terrateniente. Por lo tanto, el criterio deja de ser cuantitativo para pasar a ser cualitativo: “Luego, para la legislación, el número de los capaces de votar no ha de juzgarse por la magnitud de las posesiones, sino por la inteligencia de los propietarios” (Op. Cit.: p. 166).

La división de poderes

Kant cree que la única forma de garantizar la permanencia del Estado civil es a través de la lógica de un poder soberano. Tal poder se caracteriza por ser absoluto, irresistible y divisible.

Anteriormente explicamos la importancia de un poder absoluto e irresistible. Nos adentraremos ahora en el requisito de la divisibilidad.

La división de poderes constituye el corazón del modelo republicano. Recordemos que para nuestro filósofo sólo existen dos formas de gobierno independientemente de los regímenes: la república y el despotismo. Resulta obvio que la segunda alternativa rechaza de lleno la división de poderes.

“Los tres poderes en el Estado, están, pues, en primer lugar coordinados entre ellos como otras tantas personas morales, es decir, que uno es el complemento necesario de los otros dos para la completa constitución del Estado; pero en segundo lugar, ellos también están subordinados entre sí, de suerte que el uno no puede al mismo tiempo usurpar la función del otro al cual presta su concurso, pero que tiene su principio propio, es decir que el manda en calidad de persona particular, bajo la condición de respetar la voluntad de una persona superior; en tercer lugar, ellos se unen el uno con el otro para darle a cada súbdito lo que corresponde” (Kant, 1994: p. 146).

El poder soberano es comprendido por Kant desde una idea de totalidad que incluye la dinámica de los tres poderes en tanto éstos se complementan y articulan entre sí, incluso podemos hablar de una subordinación y mediación silogística. La premisa universal estaría dada por el poder legislativo, en tanto contiene el primado de la ley universal. La premisa particular estaría dada por el ejecutivo, en tanto es el poder que administra y ejecuta la obligación de ajustarse a la ley. La conclusión estaría dada por el poder judicial en tanto juzga y sentencia lo que es conforme al derecho.

En el esquema de la división de poderes existiría una superioridad del poder legislativo, puesto que en él residiría la soberanía en sentido fuerte al identificarse con la voluntad unificada del pueblo. No obstante, muchas veces el filósofo asimila al detentador del poder supremo con el regente del Estado, superponiendo consecuentemente el poder legislativo con el ejecutivo. Otras veces legitima el derecho del soberano a destituir al regente del Estado cuando las circunstancias así lo requieran.

2. Aproximaciones al derecho y la moral

Uno de los puntos más cruciales del pensamiento de Kant es ciertamente la relación entre la moral y el derecho, relación que ha suscitado innumerables reflexiones por parte de un gran número de especialistas abocados al pensamiento kantiano.

En líneas generales podemos trazar dos perspectivas.

La primera acentúa la disociación entre la moral y el derecho, sobre todo desde una lectura liberal, sensible a fijarle límites al Estado con respecto a su intromisión en asuntos de moral y bienestar general de los individuos. Para esta perspectiva, Kant tendría el mérito de haber concebido al derecho desde una esfera de autonomía, tanto como Maquiavelo lo hizo con respecto a la política. Como bien lo señala Terra (Terra, 1995), en la especulación en distinguir el derecho de la moral estaba implícita la cuestión de la naturaleza y los límites de la actividad política con respecto al individuo. De esta forma el liberalismo encontraría en Kant su forma jurídica, tal como habría encontrado en Locke y Smith su forma política y económica respectivamente.

La segunda se contrapondría a la primera al poner énfasis en la vinculación entre la moral y el derecho. Esta perspectiva parte de un concepto de ética más amplio, es decir como doctrina de las costumbres⁷, y como tal abarcaría tanto al derecho como a la ética en sentido estricto, es decir, como teoría de la virtud.

Creemos que ambas perspectivas están presentes en Kant. Acordamos con la primera interpretación, que hace hincapié en una diferenciación cualitativa entre

la moral y el derecho, pero cotejamos asimismo, a partir de la *Metafísica de las costumbres*, que el derecho queda subsumido en la ética, entendiendo a ésta como una teoría de las costumbres.

Por nuestra parte, pensamos que aún tomando la ética en su sentido restringido –como teoría de la virtud–, ésta tiene necesariamente puntos de intersección con el derecho. Estamos persuadidos de que cuando se trata de derechos elementales o básicos de los seres humanos, la moral y el derecho deben coincidir.

De todas formas, y en favor de la primera perspectiva, sabemos que Kant necesita apostar por un estado de derecho y un modelo republicano que no estén compuestos por ángeles sino por hombres e incluso por demonios que, más allá de sus móviles internos, inclinaciones y malos deseos, puedan regir sus conductas por una legalidad racional independientemente de todo presupuesto moral.

Profundicemos entonces en la relación entre el derecho y la moral: ambas disciplinas son pensadas por Kant bajo los requisitos de lo formal y lo universal.

Con respecto a la ética podemos hablar de autonomía, dado que es el propio agente el que dictamina la ley moral a través de una voluntad pensada como la facultad del querer por el querer mismo, es decir, prescindiendo de cualquier objetivo o finalidad empírica.

Kant comienza *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* afirmando que lo único que puede ser considerado bueno en sí mismo es la buena voluntad.

“Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad” (Kant, 1946: p.27).

Una voluntad que es mentada como buena en sí misma, prescindiendo de sus objetivos o fines propuestos e incluso haciendo abstracción de lo que efectué o realice.

Ahora bien, al mismo tiempo que sostiene que lo único bueno es la buena voluntad, percibe a la naturaleza humana no sólo desde la determinación racional, sino también desde lo sensible. Desde esta óptica, el hombre es ciudadano de dos mundos: un mundo inteligible determinado exclusivamente por la lógica racional, y un mundo sensible, determinado por las inclinaciones.

Es desde esta cosmovisión que resulta necesario introducir el concepto de deber, que no es más que la buena voluntad, pero que surge a partir del conflicto entre los mandatos de la razón y las inclinaciones que le son contrarias. Si el hombre estuviese determinado únicamente por la razón, es obvio que la noción de deber no tendría sentido. Kant incluso hace referencia a que una voluntad santa tampoco está constreñida por deber alguno, en tanto sus máximas coinciden espontáneamente con la ley moral.

De todos modos, hay que tener presente que Kant no pretende excluir el plano de las inclinaciones, sino invitarnos a reprimir sólo aquellas que son contrarias al deber, pues también hay inclinaciones que son conformes a él e incluso neutras. Kant ejemplifica dicha perspectiva con el ejemplo de una persona ahogándose en el río. El acto inmoral reside en no prestarle auxilio, mientras que el acto moral consiste en socorrerlo independientemente de que sea nuestro amigo o enemigo. En el primer caso existiría una inclinación motivada por el afecto que obraría conforme al deber, pero el juzgamiento del acto moral como tal sólo es justificable por el deber. Incluso tampoco se evalúa el resultado de la acción moral, sin importar si tuvimos éxito en dicha salvación o no.

A partir de estas consideraciones Kant introduce la noción de acción moral, entendiendo por tal toda acción determinada o realizada exclusivamente por deber.

Ahora bien, para que una acción reciba el estatuto de moralidad, necesita como una de sus notas esenciales el requisito de la universalidad. Tal exigencia lleva al filósofo a enunciar su imperativo categórico: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.” Dicho en otros términos, la acción moral exige que nuestras máximas, entendidas como principios subjetivos y contingentes, puedan convertirse en ley universal, es decir, considerada válida para todos.

Otra de las formas posibles de expresar dicho imperativo puede basarse en la prohibición de convertirnos en una excepción. Tal aspecto guarda estricta relación con el requisito de la publicidad, en tanto una acción que intenta evitar la luminosidad de lo público seguramente es una acción ilegítima. De ahí su necesidad de cultivar el secreto. La elaboración de los golpes de estado puede leerse desde esta perspectiva.

Para hacer más comprensible el imperativo categórico, Kant se vale de una ejemplificación al analizar la mentira: “bien pronto me convenzo de que, si bien no puedo querer la mentira, no puedo querer, empero, una ley universal de mentir; pues, según esta ley, no habría propiamente ninguna promesa, porque sería vano fingir a otros mi voluntad respecto de mis futuras acciones, pues no creerían ese mi fingimiento (...); por tanto mi máxima, tan pronto como se tornase ley universal, destruiríase a sí misma. Es decir, se incurriría en el principio formal de contradicción, invalidando a la mentira como tal” (Op. Cit.: p, 42).

Así como la moral tiene su imperativo, el derecho tiene el suyo, pensado también en términos formales y universales. “Una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (Kant, 1994: p. 39).

Pero el derecho, diferente a la moral en este aspecto, posee como elemento específico el ejercicio de la coerción, sin la cual no tendría ninguna eficacia.

La legislación que hace de una acción un deber y al mismo tiempo obra sólo por deber es la acción moral, mientras que aquella legislación que incluye también otros móviles para determinar su acción es la acción jurídica. Kant admite para el derecho móviles patológicos, sentimientos sensibles que causan aversión, pues en este caso subsiste la idea de la ley con carácter coercitivo. Un ejemplo para reafirmar lo dicho sería el no asesinar al prójimo, objeto tanto de la moral como del derecho, pero para el último caso se puede determinar nuestra conducta con relación al móvil sensible: el miedo de ir a la cárcel y no el obrar por deber.

Otra de las instancias cualitativamente diferentes entre la moral y el derecho es el hecho de que en el plano jurídico no pueden evaluarse las intenciones de los agentes, sino que sólo las acciones externas que implican relaciones con los otros son evaluables, y en este caso hablamos de legalidad.

Con respecto a la libertad, las leyes jurídicas también se refieren a la libertad en su uso externo. Se trata de relaciones externas, de acciones de individuos que interactúan entre sí. Tal óptica aparece también en *Teoría y Práctica*: “El derecho es el conjunto de condiciones sobre las cuales el arbitrio de uno puede ser unido al arbitrio de otro según una ley universal de libertad” (Kant, 1964: p. 158).

Ahora bien, dicha libertad es pensada negativamente en tanto el arbitrio mío encuentra su límite en el arbitrio del otro. De ahí que la fórmula rece: mi libertad termina donde comienza la tuya. Libertad que es pensada, aunque no exclusivamente, en términos de sujetos propietarios, que sólo pueden asegurar sus pertenencias a través de un sistema jurídico coercitivo. Por tal razón, Kant enfatiza que coerción y libertad son dos aspectos de una misma realidad e incluso una exigencia de la misma razón.

Por otra parte, es importante tener en cuenta -y Kant tiene conciencia de ello- que el derecho es a la sociedad capitalista lo que antiguamente fue la teología al feudalismo. Si en el segundo caso se trataba de fundamentar una idea de inmutabilidad atribuida no sólo a Dios, sino también a los estamentos de la sociedad, en el primer caso estamos hablando de un derecho coercitivo y también distributivo, acorde a la movilidad que supone el concepto de clase.

A manera de conclusión podemos destacar que la relación entre la moral y el derecho tal como éstos fueron teorizados por Kant, ha sido uno de los dispositivos más eficaces de la lógica burguesa en tanto se instrumenta una moral pública coincidente con un derecho externo, escindido de una moral subjetiva o particular refugiada en la interioridad de las propiedades privadas.

3. La paz: una tarea política por excelencia

En su opúsculo de 1795 *Hacia la Paz Perpetua*, Kant menciona tres condiciones básicas mediante las cuales el ideario de la paz puede concretarse con sentido de permanencia entre las distintas naciones:

- a) la constitución civil en cada estado debe ser republicana: una organización política basada en la representación y la separación de poderes;
- b) el derecho de gentes debe fundamentarse en una federación de estados libres: garantizando la libertad de aquellos que deciden unirse al nuestro, componiendo una federación que evita a toda costa la guerra;
- c) el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de hospitalidad universal: conlleva la idea del derecho de visita al extranjero en calidad de ser considerado ciudadano universal.

A partir del tercer artículo de la Paz perpetua, se acentúa aún más el modelo republicano como condición sine qua non para ser miembro de los estados confederados, pues dichos estados deben haber equiparado sus condiciones internas de legalidad.

El núcleo teórico de dicho proyecto descansa en los siguientes supuestos:

- 1) La paz no puede comprenderse como un estado natural -el estado de naturaleza no es un estado de paz-, y por tanto debe ser instaurada o posibilitada a través de condiciones de juridicidad.
- 2) El objetivo es erradicar definitivamente el estado de guerra, para lo cual hay que superar una mera lógica contractual.
- 3) Cuando los hombres consensúan la creación de un estado eliminan consecuentemente la guerra interna, pues hacen posible el derecho y se imponen a sí mismos un poder supremo.
- 4) Puede darse empíricamente que un estado determinado constituya el punto de partida de una asociación federativa en sus múltiples relaciones.
- 5) La idea racional de una comunidad pacífica no posee un carácter filantrópico sino jurídico.
- 6) Trabajar por la paz es un postulado de la razón práctica.

Sin lugar a dudas, uno de los aspectos más álgidos del proyecto de paz perpetua es puntualizado por Rabossi en los siguientes términos: “Por coherencia lógica (Kant) tiene que admitir que dado que los estados son entidades individuales que poseen los atributos morales de las personas, la manera de eliminar la guerra debe ser la misma para unos y otros: crear por consenso el orden jurídico y auto-imponerse un poder supremo legislativo, ejecutivo y judicial” (Rabossi, 1995: p. 185).

Sin embargo, sabemos -observación que Rabossi también comparte con nosotros- de la sensibilidad kantiana en relación con los despotismos, y en tal sentido el filósofo es consciente de que la existencia de un estado mundial sería una amenaza segura de tiranía. Por consiguiente, Kant otorga una preferencia momentánea a la consolidación de una confederación en donde la singularidad de los estados no quede diluida en detrimento de un poder absoluto. No obstante, él supone que la federación es un paso necesario para iniciar la aproximación progresiva a la república mundial. Idea que refuerza en el *Conflicto de las facultades*, en la segunda parte dedicada al progreso, al sostener que la posibilidad de una comunidad con constitución propia no es una quimera inútil, sino un ideal paradigmático y accesible.

Lo sugerente del planteo kantiano reside en que si bien el objeto final de la política es la paz entre las naciones, podemos arribar a ella mediante la existencia de las guerras.

Kant es consciente de la naturaleza humana: el hombre es un ser social y antisocial. Al mismo tiempo que siente hacia sus semejantes una propensión a relacionarse, tiene una inclinación a aislarse y replegarse sobre sí. Es decir, se resiste al simple hecho de solidarizarse con los demás. Rehúsa a toda costa a ser tratado como un animal gregario, maximizando consecuentemente sus potencialidades individualistas.

De esta tensión y repulsa entre la *insociable sociabilidad* humana surge la noción de *antagonismo* como causalidad fundante no sólo de la guerra entre los hombres sino también de la dinámica del progreso. De este modo, la guerra aparece “naturalmente” en la vida de los individuos, siendo un fenómeno inevitable en el camino de la humanidad hacia la libertad.

El espíritu comercial constituyó otro de los puntos centrales de esta dinámica del progreso, que también será un excelente medio para lograr la confederación de las naciones, sobre todo potenciando el vínculo de hospitalidad hacia los viajeros sustentado en el derecho de ciudadanía mundial.

Si bien por lo dicho anteriormente es la naturaleza la que garantiza el camino hacia la paz perpetua por la dinámica de los antagonismos, es fundamental tener en cuenta que Kant no pretende desde un postulado teórico asegurar tal evolución definitiva hacia la paz. Por esta razón sostiene que sólo hay meros indicios para pensar tal dinámica del progreso.

De todas formas, es más que evidente que las relaciones entre el derecho y la política con respecto a la naturaleza, son uno de los ejes conceptuales más confusos del pensamiento del gran filósofo, pues si por un lado hay primacía de la razón práctica, por otro lado Kant enfatiza que dicho progreso, incluso planteado en términos de moralidad, sólo es postulable a la dinámica de la especie humana y no a la del individuo. Incluso puede vislumbrarse en el pensador una cierta cuo-

ta de escepticismo con respecto a que los hombres considerados individualmente orienten sus máximas en beneficio de la moral.

Retomando el tema de la *insociable sociabilidad*, también se haría presente en dicha dinámica una lógica del interés a favor de la construcción de una confederación. Por tal razón Kant aduce que los propios gobiernos evitarán la anulación de las libertades civiles, dado que incurrir en este peligro iría en detrimento de todos los oficios, especialmente del comercial, con la terrible consecuencia de no sólo imposibilitar el paso a la confederación, sino también provocar el debilitamiento de los propios Estados.

A manera de cierre, creemos importante enfatizar la actualidad que reviste en este punto el pensamiento de Kant en nuestros días. Sólo es necesario pensar en la creación de las Naciones Unidas para visualizar algunos de los supuestos kantianos, conjuntamente con la intensificación del derecho internacional, la creación de órganos internacionales con ciertos fueros jurisdiccionales, la positivización de un conjunto de derechos humanos consensuados por la comunidad internacional como de valor universal, y el reconocimiento de las personas individuales como sujetos del derecho internacional, todos ellos ejemplos más que ilustrativos de nuestro punto de partida.

4. Una mirada particular: Arendt y la *Crítica del juicio*

Como bien lo señala Hannah Arendt, la diferencia más radical entre la Crítica de la razón práctica y la Crítica del juicio es que las leyes morales de la primera son válidas para todos los seres inteligentes, no sólo de este mundo sino de cualquier mundo pensable, mientras que las reglas y juicios de la segunda están estrictamente limitados en su validez a los seres humanos en la tierra.

El juicio no es para Kant un atributo de la razón práctica, pues ésta establece qué debo o no hacer por medio de imperativos. El juicio, por el contrario, excluye toda posible imposición.

La pensadora señala las principales categorías de la *Crítica del juicio* kantiana que contribuirán a pensar la política. Tales tópicos son: el particular como un hecho de la naturaleza o un evento de la historia; la facultad del juicio como la facultad del espíritu humano para subsumir lo particular del evento histórico en la trama universal o general; la sociabilidad de los hombres como una necesidad de mutua dependencia, pero no motivada por meros intereses egoístas, sino fundamentalmente por las necesidades espirituales más genuinas de los hombres.

En la *Crítica del juicio* Kant nos habla fundamentalmente de dos facultades: la imaginación y el sentido común.

La primera puede definirse como la facultad de tener presente lo que está ausente. Es decir, hay una abstracción del objeto representado con respecto a la percepción sensible inmediata, para tornarse luego objeto de representación para el sentido interno. A través de la imaginación son juzgados objetos no presentes, que al ser abstraídos de nuestra percepción sensible inmediata cuentan con el atributo de un cierto distanciamiento o imparcialidad, provocada justamente porque ya no hay una afección directa de la experiencia sensible. El sentido del gusto, en términos kantianos, tiene que ver con un sentido interno. La operación de la imaginación es la que en última instancia prepara el objeto para la reflexión. Sólo a través de ella podemos realmente juzgar una cosa.

De lo dicho anteriormente podemos deducir una importante condición para todos los juicios, en tanto ellos son el resultado de una representación interna a la cual hemos arribado a través del distanciamiento desinteresado con el objeto: nos referimos a la condición de la imparcialidad y del goce contemplativo desinteresado.

El sentido común podría interpretarse como un sentido extra, una capacidad que nos ajusta al criterio de una comunidad. El sentido común es el *sensus communis*. Incluso, la comunicación y el discurso como una forma especial de ésta dependen del sentido comunitario. Dicho sentido es para Kant la nota específica del hombre. Al respecto, es importante resaltar que para el filósofo es imposible que forcemos a alguien a concordar con nuestros juicios, pero a través del sentido comunitario podemos aspirar a la concordancia de todos. Por tal razón, el filósofo afirma que es el sentido comunitario el que hace posible extender nuestra mentalidad, arribando a un pensamiento extensivo. Dicho pensamiento es el resultado de un desprendimiento de nuestros puntos de vistas particulares, en tanto ellos nos obstaculizan la condición de posibilidad de pensar como propios los supuestos de los otros. La deconstrucción de nuestros propios presupuestos nos hace ganar en generalidad⁸.

Sin embargo, hay que poner especial cuidado en no interpretar la suspensión de nuestros puntos de vista como la anulación de nuestros propios pensamientos. Kant quiere lograr que también seamos capaces de asumir los puntos de vista del prójimo. Por lo tanto, el pensamiento extensivo no va en desmedro del ideal de la ilustración que enfatizaba la autonomía del pensamiento individual.

Relacionemos el bagaje conceptual descripto con la teoría política kantiana.

El axioma básico del cual podemos partir es la tensión kantiana entre el actuar y el juzgar. En este aspecto, hay dos eventos históricos que nos ofrecen su cuerpo para materializar tal tensión: las revoluciones, especialmente la revolución francesa, y las guerras.

A través del imperativo categórico, sabemos que para Kant es censurable la universalización de la guerra. No obstante, en su filosofía de la historia la guerra tiene un papel central en la dinámica del progreso. Incluso ve en aquélla un cierto bien. Así lo expresa en la *Crítica del juicio*, al mencionar que en el Estado más

civilizado permanece la veneración por el soldado en tanto su temple no se subyuga al peligro.

Es importante resaltar que el portador del juicio estético no es otro más que el espectador y no el actor o protagonista de los acontecimientos históricos. Vale decir que por un lado tenemos al espectador, por otro al espectáculo, y por otro a los actores. Son los espectadores y no los actores los que pueden subsumir -juzgar- los eventos particulares en la trama universal de la historia. Por tal motivo, Kant no se cansa de enfatizar que lo sublime de la revolución francesa, censurada como revolución por el imperativo categórico, reside en el punto de vista de los espectadores y no en el de los actores.

El espectador que juzga tiene una posición de excelencia en tanto puede contemplar desinteresadamente. Al distanciarse del evento gana en imparcialidad, motivada en parte, al no sentirse directamente imbuido en aquél.

En la mirada de Arendt, el juicio del espectador es el que irá ganando terreno en el dominio de la política. Tal afirmación encuentra su legitimación fundamentalmente en dos razones:

- a) la condición *sine qua non* de todo juicio es -como explicitáramos anteriormente- retirarse del campo de la escena, justamente para poder contemplarla recuperando un sentido de generalidad;
- b) más importante aún, los actores se preocupan por la opinión de los otros, el actor depende de la opinión del espectador, que da la medida y, lejos de ser pensado como un ente pasivo, se convierte en el protagonista de la escena: hemos ingresado al terreno de la opinión pública como uno de los factores fundamentales de la politicidad. Creemos que éste es uno de los puntos menos justificables en el contexto actual, sobre todo al interior de una sociedad mediática orientada a la desmovilización y despolitización de los ciudadanos como agentes activos. De todas maneras, es claro que la emergencia de la opinión pública como nexo representativo entre la sociedad civil y el estado fue uno de los tópicos centrales de la modernidad. Para Kant, un buen gobernante o legislador debe saber testear el horizonte de las opiniones colectivas y a partir de ellas tomar sus decisiones. Así éstas pueden convertirse en objeto de legalidad, contribuyendo a la evolución de la sociedad.

A manera de resumen podemos enfatizar algunos de los aspectos centrales de la *Crítica del juicio* con relación a la política:

1. A partir del juicio estético Arendt encontró en Kant las nociones de libertad, desinterés personal, apertura a la opinión de los otros, pluralismo, etc. Pues la predicación de la belleza no se impone, y por ende supone la idea de consenso. De ahí la analogía o extrapolación al consenso político.

2. Acordamos con Dotti en que “El primer paso de la interpretación arendtiana es, consecuentemente, distinguir la evaluación reflexionante tanto frente a las operaciones del conocimiento como ante las normas morales. Estética y política son actividades del espíritu que conciernen a lo particular, y sus resultados - los juicios en cuestión, con una incidencia social determinada - son siempre opiniones, proposiciones contingentes cuyo valor de verdad no está condicionado por universales *duros*, como las categorías y los imperativos” (Dotti, 1993: p. 28).

3. La facultad de la imaginación no sólo nos posibilita el requisito del desinterés, elemento esencial del juicio que se extrapola al juicio político, sino que también amplía nuestro horizonte personal incorporando los puntos de vista de los otros. Este aspecto es central para Arendt, porque le permite ver en Kant una redefinición del espacio público, caracterizado por una comunicación abierta y pluralista.

4. La razón kantiana esbozada en la crítica del juicio se comprende como una razón crítica, pero no es la razón del individuo replegado en sí mismo, sino una razón del sentido común convertido en sentido comunitario, dado que el ejercicio de la crítica supone necesariamente la referencia a una comunidad de interlocutores que puedan justamente juzgar acerca de nuestras posiciones intelectuales.

Hemos llegado al fin de nuestro trabajo. Finalizar con la *Crítica del juicio* ha sido una elección deliberada, incluso una práctica intencionada, sobre todo porque a través de ella descubrimos un Kant que reivindica para la política el terreno de la doxa y no el de una episteme reservada a unos pocos. Visualizamos un Kant que nos invita al ejercicio de un pensamiento extensivo capaz de potenciar nuestra imaginación para hacernos conscientes -utilizando una palabra bien moderna- de los pensamientos y necesidades de los otros. Sólo dicho pensamiento puede bosquejar una política del consenso. Pero retomando nuestra introducción, creemos que dicho consenso deliberativo debe necesariamente asumir la pregunta por la alienación y sus orígenes. De lo contrario, nos encontraremos con agentes deliberativos en abstracto. Asimismo, también caeríamos en un error si dicho consenso fuese pensado desde la exclusión de todo tipo de moralidad, pues entendemos que en este aspecto la moral, el derecho y el juicio forman un único mandato: “Ten el valor de servirte de tu propia razón”. He aquí el lema de la Ilustración. Considera los pensamientos y las necesidades de los otros. No claudiques en los derechos básicos de los hombres.

Sólo nos resta finalizar haciendo nuestras las palabras de Karl Jaspers: “Hay dos especies de kantianos: aquellos que permanecen para siempre en sus categorías y aquellos que siguen reflexionando por el camino de Kant.”

La filosofía del Estado ético

La concepción hegeliana del Estado

1. Contexto histórico

“Hegel no puede ser pensado sin la Revolución Francesa y Napoleón con sus guerras, esto es, sin las experiencias vitales e inmediatas de un período histórico extensísimo de luchas, de miserias, cuando el mundo externo aplasta al individuo, lo arroja contra la tierra, cuando todas las filosofías pasadas fueron criticadas por la realidad de modo tan perentorio”. Antonio Gramsci

Hegel es no solamente el gran filósofo alemán del siglo XIX, sino también el máximo filósofo de la revolución burguesa, que a partir de la revolución francesa se expande por toda Europa, llevada por las armas de los ejércitos napoleónicos. Para comprender su filosofía es necesario, en consecuencia, tener en cuenta por un lado la etapa en la que se encontraba el capitalismo, y por otra la situación de Alemania.

En el siglo XVIII se había producido la revolución industrial y con ella el capital había pasado a realizar la subsunción real del trabajo al capital. Ello significa que el capital había ya producido su efecto específico, la separación del pro-

* Profesor de Filosofía, Sociología de la Religión y Teoría Política y Social I y II en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Autor de numerosos artículos sobre Hegel.

ductor con relación a los medios de producción, lo cual había significado la destrucción de las totalidades orgánicas en las que se encontraba inserto el individuo: la familia patriarcal afincada al suelo, el feudo, el gremio, la Iglesia.

El individuo queda solo, aislado. El campesino irá a buscar trabajo en la manufactura o en la fábrica, o se hará asaltante o mendigo. Cada cual debe buscar su orientación en la vida y llevar a cabo sus luchas. Se forma lo que, a partir de Hegel, se llamará la *sociedad civil –bürgerliche Gesellschaft–*, literalmente *sociedad burguesa*, o sea, del burgo, de la ciudad. Es el ámbito de la particularidad, del individuo. El particular se escinde del universal. Un fenómeno nuevo que crea los nuevos problemas que los filósofos políticos de la modernidad tratarán de resolver.

Hegel presentará la cosmovisión más atrevida de la modernidad. Ello fue posible porque la nueva sociedad a la que pertenece esta cosmovisión ya se había consolidado. Ninguna gran cosmovisión tuvo lugar antes de que la práctica la hiciera posible. Esta cosmovisión será dialéctica, es decir, la superación del particular en el universal. Sin la escisión del universal que se produce en los orígenes del capitalismo, la dialéctica de Hegel no se habría desplegado.

El tema central a resolver por los filósofos políticos es precisamente cómo lograr que la desestructuración que ha provocado el surgimiento de la particularidad, escindiendo toda universalidad, no terminase en la plena anarquía en la que la vida humana no sería posible. En otras palabras, se plantea el problema del Estado. Los individuos aislados en mutua contraposición deben de alguna manera ser reconducidos a la unidad, a vivir juntos. Se proponen diversas soluciones en la filosofía política. Podemos distinguir cuatro tipos:

- a) **El Estado absolutista:** es la propuesta de la coerción que debe imponer el orden por medio de la fuerza. Se piensa que los individuos de la sociedad civil se encuentran, como dice Hobbes, en un estado de naturaleza, pre-social, en el cual cada cual vela por sí mismo y agrede a los otros. La única solución es un pacto mediante el cual se entregue absolutamente todo al soberano, que como gran Leviatán mantenga a todos en orden.
 - b) **El Estado liberal:** es el Estado que ya no debe inmiscuirse demasiado en la sociedad civil, o sea, en lo económico. Debe proteger la propiedad, o sea el mercado, y dejarlo que se desarrolle de acuerdo con sus propias leyes, pues es el encargado de distribuir los bienes y lo hace como con “una mano invisible”. Es la propuesta de Locke y de Adam Smith.
 - c) **El Estado democrático:** es el Estado en el cual el contrato es de todos con todos, mediante el cual se crea la *voluntad general*, la plena libertad. Dos son sus ejes, el contrato y la religión, pero una religión civil, sin dogmas que unan interiormente a todos los individuos como verdaderos ciudadanos de la patria y no del cielo. Es la propuesta de Rousseau.
-

d) **El Estado ético:** es el Estado como plena realización de los seres humanos mediante una dialéctica que incorpora por vía de superación todos los logros de la historia, desde el derecho, pasando por la moral individual, para culminar en la eticidad, matriz de los valores más altos de la humanidad, expresados en el arte, la religión y la filosofía. Es la propuesta de Hegel que debemos analizar.

2. Fundamentos de la filosofía del derecho

Hegel trabajó sobre toda la temática que trata en los *Fundamentos de filosofía del derecho* durante los últimos treinta años de su vida. “Conocemos al menos 8 redacciones, 4 en Jena, de las cuales 3 permanecieron inéditas por mucho tiempo, 1 elemental, en Nuremberg, luego las 3 publicadas, 1 de Heidelberg y 2 de Berlín: las etapas intermedias del sistema -derecho, economía, moral- cambian, pero la culminación es siempre la misma: el Estado” (Bobbio, 1981: p. 23). Conocemos ocho redacciones, pero sólo tenemos los manuscritos de tres de ellas, los correspondientes a los cursos de 1817/18, 1818/19 y 1819/20¹.

Estos datos son suficientes para comprender la importancia que todo lo referente a la política tenía para Hegel. En cierta forma se puede afirmar que constituye el núcleo de todas sus preocupaciones y de su filosofía. Ello aparecerá claramente a medida que nos vayamos adentrando en el tema.

2.1. Conocer la razón como la rosa en la cruz del presente

En las obras publicadas Hegel suele hacer preceder el tratamiento de los temas de un “prólogo” –*Vorrede*- y una “introducción” –*Einleitung*-. El primero generalmente está referido más a los conceptos centrales que animan su pensamiento filosófico, que deben ser tenidos en cuenta, y en la segunda se refiere más específicamente a la obra en cuestión.

Trataremos pues algunos de los conceptos centrales de ambos. En el prólogo aclara Hegel que se trata de un manual o compendio para las clases, lo cual no significa un mero resumen, sino todo el ámbito de la ciencia en cuestión. De manera que, si bien en forma sintética, en él se desarrolla todo el pensamiento filosófico político hegeliano, centrado en su concepción del Estado.

Los puntos a tener en cuenta que nos parecen centrales serían los siguientes:

a) El método filosófico no es el de la “lógica antigua”, que no sobrepasa el conocimiento meramente intelectual o formal, ni el que se basa en el sentimiento, la fantasía o la intuición fortuita, sino el saber especulativo según fue desarrollado en la “Ciencia de la lógica”.

b) El saber especulativo implica que forma y contenido están unidos. “La *forma* en su significación más concreta es la razón en cuanto conocer conceptual –que concibe–, y el *contenido*, la razón en tanto que esencia substancial de lo ético, así como de la realidad natural siendo la identidad consciente de ambas la idea filosófica” (Hegel, 1993: p. 60).

c) Por lo tanto, de lo que se trata es de “conocer la razón como la rosa en la cruz del presente” (Hegel, 1993: p. 59). El simbolismo de la rosa y la cruz alude a los rosacruces. Hegel lo aprovecha para referirse al problema de la racionalidad del Estado moderno que implica las injusticias y contradicciones de la sociedad civil. Ésta es la cruz que es necesario comprender en su racionalidad.

d) La filosofía es “el *sondeo de lo racional*”, por lo cual necesariamente “es la *comprensión* de lo *presente* y de lo *real*” (Hegel, 1993: p. 57). Se identifican, de esta manera, lo racional –*das Vernünftige*–, lo presente –*das Gegenwärtige*– y lo real –*das Wirkliche*–.

Es menester comenzar por la categoría de lo real o de la realidad. Hegel emplea esta categoría en dos sentidos, uno débil y otro fuerte. En el sentido débil indica un hecho empírico cualquiera, un acontecimiento como una lluvia, el nacimiento de un individuo, una batalla. Para este sentido emplea el sustantivo *Realität*. En el sentido fuerte “realidad” –*Wirklichkeit*– indica siempre la realidad subjetual o, mejor, intersubjetual. La verdadera realidad está constituida por los sujetos, por los seres históricos. La familia, la sociedad civil, el Estado, no son *reale* sino *wirkliche*. Son verdaderas realidades.

Sólo las verdaderas realidades son “racionales”. Pero también lo racional se entiende de dos maneras diversas. Existe la racionalidad como *Verständigkeit*, que es propia de la racionalidad matemática y de las ciencias. Tiene la racionalidad propia del entendimiento o intelecto –*Verstand*–. Es la racionalidad pre-dialéctica. Responde a la necesidad de abstraer y fijar, propia de la manera de conocer.

La verdadera racionalidad es la correspondiente a la razón –*Vernunft*–. Solamente ésta capta la dialéctica. La función del *entendimiento* es preparar el material, abstraer y fijar. La *razón* vuelve a poner en movimiento lo que el entendimiento ha fijado. Sólo la razón comprende la realidad y sólo ésta es racional. Por otra parte, la realidad está *presente*. No puede ser de otra manera.

e) De aquí saltamos a la frase del escándalo:

“Lo que es racional es real, y lo que es real es racional”

Ríos de tinta se han vertido, ya sea para descalificar como para exculpar a Hegel². Karl Iltting sostiene que Hegel acomodó la frase para escapar a la censura. Como prueba alude a los manuscritos de los cursos. En parágrafo 134 del curso de 1817/18 figura la frase “lo que es racional debe acontecer” y en el prólogo del curso de 1819/20 afirma: “Lo que es racional deviene real; y lo real deviene racional” (Hegel, 1983: pp. 16 y 17).

Creemos que las diferencias entre estas distintas expresiones es más aparente que real. Lo que Hegel afirma en el prólogo de la publicación de 1821 es similar a lo afirmado en la *Fenomenología del espíritu* de 1807³. Hegel está hablando de la realidad en sentido fuerte, o sea, de la intersubjetividad y nada menos de la intersubjetividad en su máxima expresión, la del Estado.

2.2. El objeto de la filosofía del derecho

“La *ciencia filosófica del derecho* tiene por objeto la *idea del derecho*, el concepto del derecho y su realización” (Hegel, 1993: § 1).

Para Hegel la ciencia en sentido fuerte es la filosofía como conocimiento de la totalidad o cosmovisión. En realidad la expresión “ciencia filosófica” es una redundancia, pues para Hegel la filosofía es la ciencia por excelencia. Sin duda quiere señalar que no se trata de un conocimiento cualquiera, sino de un conocimiento riguroso. En contra de la concepción propia de la Ilustración, de la que también participó Kant, Hegel sostiene que la verdadera ciencia tiene lugar en el ámbito subjetual, el de la sociedad, el del Estado, y no en el de la naturaleza.

El objeto pues de la filosofía del derecho es “la idea del derecho, el concepto del derecho”. Se identifican aquí “idea” y “concepto”. Aclara Hegel que “la filosofía tiene que ver con ideas, y por tanto no con lo que al respecto se acostumbra a denominar *simples conceptos*, cuya unilateralidad y carencia de verdad ella muestra, así como también muestra que el *concepto* (no lo que a menudo se oye llamar así, que sólo es una determinación abstracta del entendimiento –*Verstand*–) es lo único que tiene *realidad -Wirklichkeit-*, y ello de tal modo que se la da a sí mismo” (Hegel, 1993: § 1).

Lo que se suele denominar “concepto” es un mera abstracción propia del entendimiento. El verdadero concepto del que trata Hegel es la verdadera realidad, es decir el sujeto. El verdadero sujeto no es un sustantivo sino un verbo. Ser sujeto es hacerse sujeto, ponerse como sujeto, crearse como sujeto, concebirse, o sea, ser concepto. La única realidad en sentido fuerte es la conceptual, es decir, la subjetual. Por otra parte, concepto e idea son, en cierto sentido, sinónimos. En cierto sentido, por cuanto en sentido estricto ‘idea’ expresa la máxima realización del concepto. En este texto Hegel los utiliza como sinónimos.

El tema es el concepto del “derecho”. Se trata de la filosofía política, y Hegel la denomina “filosofía del derecho”. Ello se debe a que Hegel quiere indicar que tratará del objeto propio de la filosofía política, o sea, del Estado, a partir de sus mismos inicios, desde su máxima pobreza. El derecho abstractamente considerado es el primer momento de la dialéctica del Estado.

El concepto o sujeto se da a sí mismo distintas configuraciones a lo largo de su historia, como derecho abstracto, de la moralidad, de la familia, de la sociedad

civil, del Estado. De la misma manera Marx analiza en el *Capital* las diversas configuraciones que va asumiendo la praxis alienada: mercancía, valor de uso, valor de cambio, ganancia, salario.

2.3. El ámbito de la filosofía del derecho

“El ámbito del derecho es en general lo *espiritual* y su lugar más exacto y punto de partida la *voluntad*, que es *libre* de tal modo que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido a partir de él mismo como una segunda naturaleza” (Hegel, 1993: § 4).

El ámbito del derecho, o de lo político, es “lo espiritual”. No se trata de ninguna abstracción. El espíritu es el sujeto, ya se trate del sujeto individual que es cada uno, como del sujeto colectivo que puede ser la familia, la corporación, la Iglesia o el Estado. Pero el sujeto va pasando por distintas configuraciones, como acabamos de considerar. La configuración propia del ámbito político es la voluntad.

Para comprender esto es menester superar la concepción objetual de la realidad. En esta concepción al sujeto se lo piensa como una especie de recipiente en el que se colocan objetos. Así, Kant supone un sujeto que tiene tres facultades, la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Para Hegel se trata del sujeto que en el hacerse va asumiendo diferentes configuraciones como sensibilidad, entendimiento, voluntad y razón.

El tema central de lo político es el tema del poder. Para afrontar esa problemática el sujeto se configura como voluntad. Por ello Hegel dice que es “su lugar más exacto y su punto de partida”. Por otra parte, se trata de la voluntad que es libre, en tanto que la libertad es “su sustancia y determinación”, de manera que “el sistema del derecho”, es decir, el sistema político, es “el reino de la libertad realizada”.

El tema de la libertad es el tema rousseauiano por excelencia. En contra de la concepción liberal que piensa la libertad como un espacio propio del individuo, limitado por el espacio del otro, Rousseau piensa en una libertad sustancial que se potencia en la medida en que se crean nuevas y mejores relaciones entre todos. Todos entregan todo en el contrato social para ser plenamente libres, obedeciendo a leyes que ellos mismos se han dado.

Ese mismo es el concepto hegeliano de libertad. Por ello considera que el Estado es “el reino de la libertad realizada”. No puede darse libertad fuera del Estado, no considerado éste como un aparato, sino como la totalidad de los sujetos que lo componen, quienes juntos conforman el gran sujeto colectivo. Ese sujeto es “el mundo del espíritu producido a partir de él mismo como una segunda naturaleza”. El sujeto es un ser natural-antinatural, ha roto con la naturaleza y crea una segunda naturaleza, a la que veremos aparecer como “eticidad”.

La voluntad presenta los tres momentos propios de la dialéctica, el universal abstracto o en-sí, el particular o para-sí y el universal concreto o en-sí-para-sí:

a) “La voluntad contiene el elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión del yo en sí”, de tal manera que contiene “la ilimitada infinitud de la *abstracción absoluta o universalidad*, el *puro* pensamiento de sí mismo” (Hegel, 1993: § 5).

Para entender este primer momento es necesario tener en cuenta que el sujeto no es una sustancia o recipiente que tiene algunas cosas como voluntad y razón, sino que éstas son configuraciones del sujeto o del concepto. Ello significa que entre razón y voluntad no hay oposición, sino identidad. Se entiende que se trata de la identidad dialéctica. La universalidad abstracta es la libertad negativa, es decir, la negatividad de todo contenido, la pura abstracción, “la huida de todo contenido como de un límite”. Es el ámbito del entendimiento que abstrae y fija las abstracciones.

Este momento dialéctico ha tenido y sigue teniendo manifestaciones históricas tanto en el plano teórico como en el práctico. En el plano teórico “deviene en lo religioso el fanatismo de la pura contemplación hindú”. En el plano práctico “tanto en lo político como en lo religioso, resulta ser el fanatismo de la destrucción de todo el orden social existente y la expulsión de los individuos sospechosos de un orden, así como la aniquilación de toda organización que quiera resurgir”.

Cuando se frena la dialéctica en el universal abstracto, en el nivel práctico político se producen, para Hegel, las formas de gobierno peores. Son formas dictatoriales o despóticas. La única manera que tienen de afirmarse es destruyendo todo tipo de organización. Afirman querer la igualdad absoluta, pero en realidad no quieren nada positivo. Quieren la aniquilación de todo lo positivo, empujados por “la furia del destruir”.

Hegel está apuntando de esta manera a la dictadura jacobina de Robespierre, y en general a los gobiernos despóticos que coloca en el origen de la dialéctica de los Estados, como veremos posteriormente. En la *Fenomenología del espíritu* este momento es expresado como el momento de la virtud que quiere imponerse directamente como universal sobre toda particularidad, siendo finalmente vencida por “el curso del mundo”, es decir, por la dialéctica universal-particular-universal⁴.

b) “El yo es igualmente el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la *diferenciación*, al *determinar* y el poner una determinación como contenido y objeto [...] Por este ponerse a sí mismo como *determinado* entra el yo en la *existencia* en general; es el momento absoluto de la *finitud* o *particularización* del yo” (Hegel, 1993: § 6).

Es el momento de la particularización. El sujeto se particulariza, se da un contenido, se pone. Es el momento de las mediaciones. El primero era el de la in-

mediatez. Las mediaciones o negatividades estaban, pero no estaban puestas. Es la negación de la primera negatividad abstracta. “Este segundo momento está ya incluido en el primero, y es sólo un *poner* aquello que el primero ya es *en sí*”. Esta observación es fundamental, pues se refiere a la diferencia entre la dialéctica de Hegel y la de Fichte, a la que Hegel se refiere directamente en este parágrafo.

El poner, el decidir, el afirmar –*thesis*– no pertenece al primer momento, sino al segundo. En Fichte el primer momento, el yo, es tomado “sólo y exclusivamente como *positivo*” al que “ulteriormente le *adviene* la *limitación*”. Esta limitación es la antítesis o contraposición que adviene a una realidad ya positiva. Hegel dice que Fichte no comprende “la *negatividad* inmanente en lo universal”⁵.

c) “La voluntad es la unidad de ambos momentos, la *particularidad* reflejada *en sí* y por ello reconducida a la *universalidad*, esto es, la *individualidad*, la *autodeterminación* del yo de ponerse en lo uno como lo negativo de sí mismo” (Hegel, 1993: § 7).

Es el universal concreto, la negación de la negación, la negación de la particularidad, la que, a su vez, es la negación del universal abstracto. Con ello se recupera el universal, pero ahora concreto, debido a la incorporación de las particularizaciones, o sea, de los contenidos.

2.4. La estructura de la filosofía del derecho

Las divisiones del objeto estudiado por Hegel nunca obedecen a una mera metodología. No es algo propuesto desde afuera, simplemente para ordenar el contenido. Todo lo contrario, es el mismo objeto, o sea el sujeto, el que se divide de acuerdo a su movimiento dialéctico. Por otra parte, a cada movimiento dialéctico le corresponde un momento histórico. Vistos los tres momentos de esa dialéctica, es fácil comprender las divisiones que Hegel va enumerando y desarrollando en la Filosofía del derecho.

El primer momento, el del universal abstracto, corresponde al **Derecho abstracto o formal** que históricamente Hegel ubica en el imperio romano y en la sociedad feudal.

El segundo momento, el de la particularización, corresponde a la **Moralidad**. Se trata de la moral del particular, del individuo como particular, miembro de la sociedad civil. Históricamente corresponde a la modernidad en la que aparece el individuo como tal y se desarrolla la moral del individuo, es decir, la moral kantiana, que Hegel se encarga aquí de criticar.

El tercer momento, el del universal concreto, es el de la **Eticidad –Sittlichkeit–**. Se trata del rico contenido ético del pueblo. Universal y particular se superan en el mundo de las costumbres, los valores, las instituciones, las leyes, final-

mente en el Estado. Nos encontramos naturalmente en la modernidad, como en el segundo momento.

Esta tercera parte es evidentemente la más importante. Forma una nueva dialéctica, cuyos momentos son:

- a) **La familia** como espíritu ético inmediato o natural.
- b) **La sociedad civil** constituida por la “unión de miembros en cuanto que *individuos independientes* en una *universalidad* por tanto *formal* al través de sus *necesidades* y de la *constitución jurídica* como medio de seguridad de las personas y de la propiedad, así como al través de un *orden exterior* para sus intereses particulares y comunes” (Hegel, 1993: § 157).
- d) **El Estado**, superación dialéctica de lo particular y universal.

3. La lucha contra el contractualismo

El primer momento de la dialéctica corresponde al **Derecho abstracto**, en el cual el sujeto es la *persona*, es decir, el individuo como simple portador de derechos, o sea, el individuo que sólo es reconocido jurídicamente. “La personalidad contiene en general la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento también abstracto del derecho abstracto y por ello *formal*. El precepto jurídico reza, por ende: *sé una persona y respeta a los demás como personas*” (Hegel, 1993: § 36).

La persona es pues el momento más pobre de la realización del sujeto individual. Se produce en momentos de disolución de la totalidad ética del Estado, como aconteció en la época del imperio romano y en el Sacro Imperio romano-germánico, después del tratado de Westfalia (1648) con el que termina la guerra de los Treinta Años y Alemania queda dividida en más de trescientos Estados ⁶.

En esos momentos la persona busca su realización en la *propiedad*, en la cual “la libertad es la de la voluntad abstracta en general o, precisamente por eso, la de una persona *individual* que solamente se relaciona consigo” (Hegel, 1993: § 40). La propiedad, en consecuencia, es colocada por Hegel en el momento más pobre de realización del sujeto, no en su momento más rico. El tema de la propiedad, al que va unido el de la riqueza, siempre ha preocupado a los filósofos en la medida en que introduce una contradicción en la totalidad social que puede llevar a su destrucción.

Desde sus escritos de juventud Hegel se muestra preocupado por el tema. Cuando todavía no había llegado a su concepción madura sobre el *concepto*, pensaba la unidad de la desintegración producida en la modernidad mediante el *amor*: La propiedad introducía una fractura imposible de saldar ⁷.

Esto va directamente contra Locke, el verdadero filósofo de la burguesía naciente, para quien la función primordial del Estado es la de “hacer leyes que estén sancionadas con la pena capital, y, en consecuencia, de las sancionadas con penas menos graves, para la reglamentación y protección de la propiedad” (Locke, 1977: § 3).

La propiedad como espacio de realización de la persona entra en conflicto con el espacio de realización de las otras personas. El *contrato* es el “proceso en que se expresa y media la contradicción de que yo, cual existente para mí, *soy y continuo siendo* propietario que excluye a la otra voluntad en tanto que *ceso* de ser propietario en una voluntad idéntica con la otra” (Hegel, 1993: § 72).

El contrato es la clara expresión de la contradicción que se da entre propietarios. En cuanto soy propietario, excluyo al otro, al cual sólo me identifico dejando de ser propietario. Por otra parte, como ambas personas son autónomas, inmediatas, “el contrato:

- a) “Nace del arbitrio”, es decir, no es racional.
- b) “La voluntad idéntica que entra en la existencia por el contrato es una voluntad sólo *puesta por esas partes*, por tanto sólo *común*, no universal en sí y para sí”.
- c) “El objeto del contrato es una cosa *individual exterior*, pues sólo una cosa tal está sometida al simple arbitrio de ellas de enajenarla” (Hegel, 1993: § 75).

Estas características del contrato lo vuelven inepto como fundamento del Estado como pretendió Rousseau. Hegel aprecia la concepción rousseauiana del Estado como “voluntad general” que interpreta como lo “racional en sí y para sí”, pero cuestiona que ello pueda formarse por medio de un contrato que siempre se da entre particulares, pues por más que se sumen particulares nunca se obtendrá lo general o universal. De esa manera sólo se llega a lo común.

Mediante el contrato se deberían poder resolver las contradicciones entre los propietarios. Nada de eso acontece. Todo lo contrario, por sobre el contrato se enseña *lo injusto*. Efectivamente, los contratos no se cumplen, ya sea por ignorancia o por malicia. Las dudas, los fraudes y los delitos ocupan el lugar que deberían ocupar el orden y la tranquilidad. Este reinado de la injusticia muestra la falsedad de la concepción hobbesiana, según la cual se salía de la situación de guerra de todos contra todos propia del estado de naturaleza mediante el pacto.

Como observa Losurdo, en la crítica hegeliana contra el contractualismo es necesario distinguir tres niveles. En primer lugar la crítica al contrato entre el señor feudal y el siervo, luego la crítica a la venalidad de las cargas públicas, especialmente de los jueces, que tenía la aprobación de eminentes liberales como Hume y Montesquieu, y finalmente la identificación de bienes o “determinaciones sustanciales” como la libertad de la persona y la libertad de conciencia, que en ningún caso se pueden comprar o vender.

El Estado debe ser garante contra cualquier contrato “libremente” estipulado. “Es interesante observar” - dice Losurdo - “que la condenación de la esclavitud por parte de Hegel es paralela al desarrollo de la polémica anticontractualista”. Locke, en cambio, “habla como de un hecho evidente e incontrastable de dueños de plantaciones de las indias occidentales que poseen esclavos y caballos en virtud de derechos adquiridos por un contrato de compra y venta regular” (Losurdo, 1988: p. 95).

4. La moralidad

La moralidad es el segundo momento de la macrodialéctica. La *persona*, mero soporte de derechos, deviene *sujeto*, individuo que se autodetermina. Del punto de vista del derecho hemos pasado al punto de vista moral, el cual “es el punto de vista de la voluntad en cuanto que es *infinita* no solamente *en sí*, sino también *para sí*. Esta reflexión sobre sí de la voluntad y su identidad existente para sí, frente al ser en sí y la inmediatez y las determinaciones que allí se desarrollan, determina a la *persona* como *sujeto*” (Hegel, 1993: § 105).

El paso de la persona al sujeto, del derecho a la moralidad, es el paso del universal al particular, del en sí al para sí. Es la entrada del sujeto en sí mismo, y pasa a constituirse, de esa manera, en sujeto. Es el paso de la mera exterioridad a la interioridad. Es en ese momento que surge el individuo como individuo, el particular como particular.

Históricamente nos encontramos en el paso del feudalismo al capitalismo, o del medioevo a la modernidad. Es sabido que ése es el momento del nacimiento del particular, debido en especial a la separación del productor con relación a los medios de producción. Hasta ese momento los individuos nunca se veían a sí mismos fuera de las estructuras o totalidades orgánicas que los contenían, ya sea la familia patriarcal, el feudo, la Iglesia, el gremio o la polis.

Hegel ve como positiva esta aparición de la particularidad: “El derecho de la *particularidad* del sujeto a encontrarse satisfecho o, lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva*, constituye el punto central y de inflexión en la diferencia entre la *antigüedad* y la época *moderna*” (Hegel, 1993: § 124). El particular como tal, el individuo como individuo, independientemente de su familia, polis o feudo, tiene derecho a su propia satisfacción, lo mismo que a su libertad. Se trata de la libertad subjetiva, logro moderno que deberá dialectizarse con la libertad objetiva, sólo posible en el Estado, como veremos. Por otra parte, la aparición del particular es el fenómeno histórico que señala la diferencia entre la antigüedad y la modernidad.

Además “en su infinitud este derecho –de la libertad subjetiva- ha sido manifestado en el cristianismo y convertido en real principio universal de una nue-

va forma del mundo. A sus configuraciones más precisas pertenecen el amor, lo romántico, el fin de la eterna felicidad del individuo, etc., más tarde la moralidad y la conciencia moral, además de las otras formas que surgirán en lo sucesivo como principio de la sociedad civil y como momentos de la constitución política” (Hegel, 1993: § 124).

El cristianismo en su expresión luterana constituye la manifestación de la libertad subjetiva. Dios se revela a cada conciencia particular, no a través de la institución eclesiástica o de cualquier otra institución. El mundo adquiere de esta manera una nueva configuración, distinta tanto de la polis como del feudo. En esta nueva configuración el particular, el individuo, ocupa un lugar esencial, manifestándose en configuraciones como las del amor, el romanticismo y la moralidad, la sociedad civil, y otras que se verán al estudiar la constitución del Estado moderno.

Kant se encargará de desarrollar la moral correspondiente a la aparición del particular, por medio de una “reflexión abstracta” que “fija este momento en su diferencia y contraposición con lo universal y proporciona así una visión de la moralidad en que ésta se perpetúa sólo como lucha hostil contra la propia satisfacción, la exigencia de ‘hacer con horror lo que el deber impone’” (Hegel, 1993: § 124).

5. La eticidad

El ser humano es esencialmente político, como ya lo había afirmado Aristóteles. Descubierta su propia particularidad, debe vencer la tentación de pretender realizarse como un ser aislado. Sólo socialmente, en relaciones intersubjetivas, puede hacerlo. Hegel dice que la moralidad sólo puede realizarse en el seno de la eticidad, que es “la *idea de la libertad* en cuanto bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, así como este actuar tiene en el ser ético su base en sí y para sí y su fin motor, *el concepto de libertad que se ha convertido en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia*” (Hegel, 1993: § 142).

Dialécticamente esta definición puede presentarse de la siguiente manera:

Autoconciencia – Saber _____ Ser ético – Idea de la libertad

Obrar _____ Bien viviente – Mundo existente

El ser ético o la eticidad –*Sittlichkeit*- es el mundo del pueblo con sus costumbres, sus valores, sus leyes, sus instituciones, su idioma, su religión, su arte. Es la “idea de la libertad” en el sentido ya aclarado, o sea, es la libertad real, es el “bien viviente”, en la medida en que como “real” –*wirklich*- la libertad significa realización, potenciación del individuo que de esa manera amplía sus espacios de opción y acción. Es el “mundo existente”, el ámbito en el que se individualiza y realiza el sujeto.

El ser ético o eticidad es obra del individuo o sujeto. Es éste quien la crea, pero no puede hacerla sin suponerla, a su vez, como fundamento. Desde siempre el sujeto está en el ámbito de la eticidad, que lo crea a él, y a la que él crea. Es un continuo juego dialéctico entre el fundamento ético y la acción del individuo. No se trata de ver cuál es primero y cuál segundo. No hay primero ni segundo, sino proceso dialéctico ⁸.

En la *Fenomenología del espíritu*, el ser ético o eticidad es la polis, el Estado en el cual según afirmaba Hegel desde sus escritos de juventud ⁹ los hombres vivían completamente compenetrados de sus dioses, de sus leyes, de sus instituciones, en la medida en que eran obra suya. Adoraban a dioses que ellos mismo habían creado, obedecían a leyes que ellos mismos se habían dado, hacían la guerra que ellos mismos habían declarado. Es decir, vivían completamente integrados a su *ethos*.

Ethos significa refugio, guarida, casa. Es el ámbito en el que se encuentra refugio, seguridad, paz. Puede ser la cueva del animal, el nido del pájaro o la caverna del primitivo. Por extensión, la naturaleza como ámbito con sus leyes y sus claves. De esa manera, tanto los vegetales como los animales están en su *ethos*, en la naturaleza. Cada especie conoce sus leyes y sus claves. El animal doméstico está fuera de su *ethos* propio. Por ello, no se lo puede reponer simplemente en la naturaleza, porque ya desconoce sus claves y pronto perecerá en manos de quienes sí las conocen.

En la polis Hegel veía al griego completamente sumergido en su *ethos*. Con la aparición del individuo como individuo, o de la autoconciencia que dramatizan las tragedias de Esquilo y Sófocles y celebran las comedias de Aristófanes, se viene abajo la eticidad, la riqueza de la que se nutría el griego, y el hombre queda reducido al átomo volcado sobre su propiedad que conoció el imperio romano.

El sueño de la resurrección de la polis con la Revolución Francesa, de la que participó el joven Hegel, se esfumó en las traumáticas experiencias del terrorismo jacobino y de las mezquindades del directorio. Es a partir de ese momento que Hegel, al descubrir la acción de la negatividad que le revelaban al mismo tiempo esos sucesos dolorosos y la tragedia de Edipo, que se produce su gran descubrimiento de la dialéctica, y con él la reformulación del concepto de *eticidad –Sittlichkeit–* que implica no sólo el momento universal de la polis, universalidad inmediata, sino también el de la particularidad. Desde entonces la eticidad en su sentido pleno significa el Estado moderno.

Las leyes e instituciones constituyen la objetividad y estabilidad de lo ético, que hace que éste no se vea sujeto a la opinión y el capricho subjetivo. Inserto el individuo en este ámbito ético logra su libertad. Las instituciones fundamentales que lo constituyen son la familia, la sociedad civil y, sobre todo, el Estado.

La dialéctica de la eticidad comprende:

“A) El espíritu ético inmediato o *natural*: la *familia*. Esta sustancialidad pasa a la pérdida de su unidad, a la duplicidad, y al punto de vista de lo relativo, y así es

B) *Sociedad civil*, unión de miembros en cuanto que *individuos independientes* en una *universalidad* por tanto *formal* a través de sus necesidades y de la *constitución jurídica* como medio de seguridad de las personas y de la propiedad, así como a través de un *orden exterior* para sus intereses particulares y comunes, el cual *Estado exterior*

C) Se recoge y reúne en la finalidad y realidad de lo universal sustancial y de la vida pública consagrada a eso universal mismo en la *Constitución del Estado*” (Hegel, 1993: § 157).

La familia es pues el universal abstracto, inmediato. Las mediaciones todavía no están puestas. Pertenece ya al ámbito ético, pero éste se encuentra todavía lastrado de naturaleza, de la primera naturaleza. Es lo ético en-sí. Cuando aparece el particular, el individuo que ya no es hijo sino ciudadano, se rompe la unidad sustancial, inmediata, de la familia, y se forma la sociedad civil que se supera en el Estado.

6. La sociedad civil, la economía política y los problemas sociales

La *sociedad civil –büürgerliche Gesellschaft–* está constituida por individuos independientes a los que, en cuanto sociedad civil, sólo los unen por un lado sus necesidades, especialmente las necesidades materiales, y por el otro lado las leyes, el derecho, que pertenece al universo formal del entendimiento, destinado a proteger la seguridad de las personas y la propiedad. Conforman lo que Hegel denomina un Estado exterior, una defensa frente a lo externo. Se interiorizará y superará en el Estado.

Es el momento de la particularización, del individuo como individuo, que ahora, rompiendo con la unidad sustancial de la familia, decide su profesión, su vocación, su carrera, sus actividades. Se afirma como particular. El universal permanece en su momento de abstracción. Los individuos entran en contradicciones de tal manera que “la sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo asimismo el espectáculo del vicio, de la miseria y de la corrupción a la vez físico-social y ética” (Hegel, 1993: § 185).

Hegel no es ciego frente a las desigualdades e injusticias propias de la sociedad civil sobre las que ya había se había explayado Rousseau en el célebre “Discurso sobre el origen y los fundamentos de las desigualdades entre los hombres”. Procurará encontrar su solución de diferentes maneras, tal como veremos luego.

La sociedad civil tiene su origen esencial en la aparición del sujeto como tal, o de la autoconciencia como autoconciencia, “la reflexión infinita de la conciencia de sí” que fue el motor de la destrucción de la polis en el siglo IV a.C., dado que no estaba preparada para que el individuo como tal tuviese allí cabida. Es la desesperación de Platón y Aristóteles, que buscan cómo replantear la polis para que se pueda sostener.

Es el surgimiento del individuo como individuo, del particular como particular, que es al mismo tiempo universal y lo es esencialmente. En la sociedad civil el universal permanece en la abstracción propia del entendimiento. La no comprensión de este nivel del desarrollo dialéctico da lugar a las soluciones incompletas y, por ende falsas, en la medida que pretenden ser la solución definitiva al problema, de Rousseau y del liberalismo.

Rousseau cree en “la *inocencia* del estado de naturaleza”. El liberalismo considera “las necesidades, su satisfacción, los goces y comodidades de la vida particular, etcétera, como fines *absolutos*”. Ello lo lleva a considerar a la cultura o educación –*Bildung*– como algo exterior, como medio para aquellos fines. Pero, dice Hegel: “El espíritu sólo tiene su realidad porque se escinde en sí mismo, se da este límite y esta finitud de las necesidades naturales y en la conexión de esa necesidad exterior, y precisamente de manera que *se forma en ellas –sich in sie hineinbildet-*, las supera y en ellas gana su existencia –*Dasein-* objetiva” (Hegel, 1993: §186). En consecuencia, la sociedad civil, como momento de esta escisión del espíritu, es un momento absolutamente necesario de él.

En forma clara y brillante presenta la estructura de la sociedad civil:

“A) La mediación de la *necesidad* y la satisfacción del *individuo* mediante su trabajo y mediante el trabajo de *todos los demás*: **el sistema de las necesidades.**

B) La realidad de lo universal de la libertad allí contenido, la protección de la propiedad mediante **la administración de la justicia.**

C) La prevención contra la contingencia que subsiste en aquellos sistemas y el cuidado del interés particular en cuanto interés *común* mediante **la policía y la corporación**” (Hegel, 1993: § 188).

El primer momento, el del universal abstracto, es el momento de la *economía*. Se trata de la satisfacción de las necesidades que se logra mediante el trabajo, tanto el propio como el de los demás. El trabajo nunca es algo meramente individual, siempre es social. Al buscar mi satisfacción, logro también la de los demás. Sería el tema de la “mano invisible”, pero que sólo es parte de la verdad. Las instituciones, y en especial el Estado, deberán intervenir.

El segundo momento es la atención a la particularidad de la propiedad, sobre la cual debe velar la *justicia*. Vuelve aquí el tema del derecho tratado en la pri-

mera parte, referente al derecho abstracto. Aquí Hegel se refiere a la necesidad de reconocer la necesidad del derecho, de su conocimiento por parte de los ciudadanos y de la actuación de los tribunales.

El tercer momento es el de la reconquista del universal, ahora más concreto, por parte de la *policía*, es decir, de la política del Estado vuelto hacia el bien de todos los ciudadanos y el de la *corporación* como órgano de acción y formación hacia la universalidad del Estado para la clase formal o burguesa, volcada hacia la particularidad.

6.1. La economía, el trabajo y el problema social

El ser humano como individuo persigue su satisfacción particular, y no puede no hacerlo, en cosas exteriores que son la propiedad y las relaciones con otros que se dan mediante “la actividad y el trabajo”. “Puesto que su finalidad es la satisfacción de la *particularidad* subjetiva, pero la *universalidad* se hace valer en la *relación* con las necesidades y con el libre arbitrio de los otros, por eso este aparecer de la racionalidad en esta esfera de la finitud es el *entendimiento* –*Verstand*, aspecto que hay que considerar y que constituye lo que reconcilia dentro de esta esfera” (Hegel, 1993: § 189).

Nos encontramos pues con la **economía política** –*die Staatsökonomie*-. Es el ámbito de la particularidad. Se mueve por intereses egoístas. El universal es el propio del entendimiento, abstracto. En los últimos tiempos ha tenido un amplio desarrollo por obra de Smith, Ricardo, Say, autores que Hegel ha estudiado y a los que cita. La plena reconciliación o superación del hombre no puede lograrse en esta esfera, pues no es la de la razón sino la del entendimiento. El universal abstracto se impone desde afuera al particular.

Las necesidades del hombre deben ponerse en relación con las del animal. A partir de una plataforma de coincidencia en la animalidad, se produce una gran diferencia. Proviene ésta de la superación de la naturaleza por parte del hombre, que hace que sus necesidades sean en principio infinitas. No se les puede poner límites como sucede con el animal, que se encuentra encerrado en un círculo bien determinado de necesidades.

Las necesidades se satisfacen mediante el *trabajo*. Éste entraña un aspecto teórico y otro práctico en cuanto a la cultura o formación –*Bildung*- del hombre. “En la multiplicidad de determinaciones y objetos que intervienen se desenvuelve la *formación teórica* –*die theoretische Bildung*-, que no sólo es una multiplicidad de representaciones y conocimientos, sino también una movilidad y rapidez del representar y del pasar de una representación a otra, el comprender relaciones intrincadas y universales, etc., es la formación del entendimiento –*die Bildung Verstandes*- en general, por ello también del lenguaje” (Hegel, 1993: § 197).

El trabajo divide continuamente la materia, fabrica objetos diversos, los mueve de un lugar a otro, los mezcla, los pesa, los mide. Pasa de un objeto a otro, los intercambia. Todo ello es parte de la formación teórica del hombre. Éste, en la medida en que va transformando la realidad de esa manera, va desarrollando su entendimiento, va formando nuevas representaciones, va enriqueciendo su lenguaje.

Junto a la formación teórica, la práctica: “La formación práctica –*die praktische Bildung*– por el trabajo consiste en la necesidad que se autoproduce y en el hábito de la ocupación en general, después en la limitación de su actuar, en parte según la naturaleza del material, en parte sin embargo y preferentemente según el arbitrio de otros, y en un hábito de actividad *objetiva* y de habilidades *universalmente válidas* que se adquieren a través de esta disciplina” (Hegel, 1993: § 197).

El trabajo en la sociedad moderna va conformando un hombre que adquiere el hábito de la ocupación, hábito que continuamente se autoproduce. O sea, se forma el hombre trabajador, lo contrario del noble ocioso. Acepta además que su trabajo está limitado tanto por el material que trabaja como por “el arbitrio de los otros”, es decir, de aquellos que tienen el capital. Se forma el hábito del trabajo sobre la realidad material y adquiere habilidades que le permiten pasar de un tipo de trabajo a otro.

“El trabajar del individuo resulta *más sencillo* por la división, y gracias a ello es mayor la habilidad en su trabajo abstracto así como la cantidad de sus producciones. A la vez esta abstracción de la habilidad y del medio completa la *dependencia* y la *relación recíproca* de los hombres para la satisfacción de las restantes necesidades en orden a la necesidad total. La abstracción del producir hace además cada vez más *mecánico* el trabajo, y con ello al final apto para que el hombre pueda alejarse de él, y en su lugar dejar entrar a la *máquina*” (Hegel, 1993: § 198).

La división del trabajo hace a éste más sencillo. Es evidente, pues ya no se trata de realizar un trabajo completo, con un producto terminado, sino sólo de realizar algunas tareas en cadena con otras, al final de las cuales sale el producto. El trabajo se reduce cada vez más a lo que Marx denominará el gasto de la fuerza de trabajo. El producir se vuelve abstracto, nunca se tiene un resultado concreto que uno pueda realizar. La abstracción del producir permite que en lugar del hombre se ponga a la máquina. El trabajo se mecaniza y el trabajador comienza a quedar fuera del círculo de la producción.

Impulsados por el egoísmo, en su mutua dependencia los hombres crean un “patrimonio universal y permanente” del cual cada uno puede participar de acuerdo al propio capital, a las propias habilidades, y en general a diversas circunstancias arbitrarias. Tanto la riqueza de cada uno como las propias habilidades son desiguales. La desigualdad proviene tanto de la naturaleza como del espíritu. Éste, en efecto, la produce continuamente como momento de su propia realización, pues no

puede realizarse sin diferenciarse. La pretensión de una perfecta igualdad pertenece al ámbito del entendimiento que, como ya sabemos, abstrae y fija la realidad. La razón acepta plenamente la desigualdad que es verdadero motor dialéctico.

Según el concepto, es decir, esencialmente, el espíritu se divide en “la clase *substancial* o inmediata, la clase reflexiva o *formal* y finalmente la clase *universal*” (Hegel, 1993: § 202). La clase substancial es la clase campesina en general, especialmente la nobleza o clase terrateniente, pero incluyendo también al campesinado en general. Es la clase más estable, “menos mediada por la reflexión y por la propia voluntad y así en general el carácter sustancial de una unidad inmediata que descansa en la relación familiar y en la confianza” (Hegel, 1993: § 203). Todo ello hace que esta clase presente como características propias y diferenciales “seguridad, consolidación, duración de la satisfacción de necesidades” que “no son más que formas de la universalidad y configuraciones en que la racionalidad, fin último absoluto, se hace valer en estos objetos” (Hegel, 1993: § 203).

En las ciudades se desarrolla la clase formal o reflexiva, es decir, la burguesía. Hegel la denomina diversamente, como clase formal reflexiva o de la industria. Esta clase es formal en contraposición a lo sustancial de la clase campesina. Ello es así porque ésta, al revés de aquélla, no tiene el contenido inmediato. Deberá adquirirlo, dárselo a sí misma. Para ello necesita la reflexión propia del entendimiento. La clase de la industria particulariza lo universal. Responde a las necesidades particulares de los individuos de la sociedad civil.

Para responder racionalmente a todas las necesidades de la sociedad civil, la clase de la industria se divide a su vez en los tres momentos de la racionalidad. Los *artesanos* expresan la inmediatez con relación a los *fabricantes* o *industriales* propiamente dichos, los cuales se encargan de las necesidades particulares en toda su multiplicación. Pero los productos no se pierden en la completa dispersión de estas necesidades particulares, sino que se recogen en el universal del *comercio*.

Pero el verdadero universal de las clases, el universal concreto, pertenece a la “*clase universal*” que “tiene como objeto suyo los *intereses universales* de la situación social; debe, pues, ser dispensada del trabajo directo en orden a las necesidades, ya mediante patrimonio privado, ya indemnizada por el Estado que recibe su actividad, de suerte que el interés privado encuentra su satisfacción en su trabajo universal” (Hegel, 1993: § 205).

La clase universal está formada por los funcionarios del Estado. Es universal en la medida en que, según Hegel, éstos no tienen intereses particulares, pues sus intereses son los del Estado, a cuyo servicio se consagran. Es lógico que sea el Estado quien debe encargarse de sus necesidades, en caso de que el patrimonio personal no sea suficiente. Su trabajo universal debe proporcionarles las satisfacciones que los miembros de las demás clases buscan en actividades privadas ¹⁰.

El tercer momento de la dialéctica de la sociedad civil corresponde a “la policía y la corporación”. Bajo el rubro de “policía” Hegel trata una serie de funciones que debe ejercer el Estado como universal. Debe velar por la seguridad de las personas, la lucha contra el delito, la regulación del mercado, la educación y las soluciones de los problemas sociales que genera la economía propia de la sociedad civil.

En contra de la concepción liberal que pretende solucionar el problema de la distribución de bienes que se generan mediante la “mano invisible” del mercado y la completa planificación estatal, Hegel sostiene la necesaria intervención del Estado. En efecto, “los diversos intereses de los productores y consumidores pueden entrar en colisión entre sí, y, si bien la relación correcta se produce ciertamente *en el todo* por sí misma, sin embargo la compensación necesita también de una regulación emprendida con conciencia estando por encima de ambos” (Hegel, 1993: § 236).

La razón fundamental de ello estriba en que los bienes son ofrecidos como mercancías para el público, es decir, no ofrecidos al individuo como tal, sino al individuo como universal, como público que tiene todo el derecho a no ser engañado. Corresponde al universal que es el Estado en su función de policía el velar por ello. Como los individuos no pueden abarcar el todo de la producción y comercialización con sus contradicciones, necesitan que haya “previsión y dirección general”, que corresponde evidentemente al Estado.

La educación no puede ser dejada en manos de la familia, porque está destinada a formar a los miembros de la sociedad civil. Corresponde en consecuencia al Estado la tarea fundamental al respecto. Le corresponde “el control y la vigilancia” sobre la educación, lo mismo que la creación de los establecimientos públicos necesarios ¹¹.

La pintura que hace Hegel de la sociedad civil no tiene nada de idílico. Todo lo contrario: “la caída de una gran masa por debajo del nivel de un cierto modo de subsistencia, que se regula por sí mismo como el necesario para un miembro de la sociedad, y de este modo lleva a la pérdida del sentimiento del derecho y de la dignidad de existir por el propio trabajo y actividad, conlleva el surgimiento de la *plebe –des Pöbels-*, y ésta, por su parte, a la vez la mayor facilidad para concentrar en pocas manos riquezas desproporcionadas” (Hegel, 1993: § 244).

Rousseau había analizado y denunciado las injusticias, distorsiones y corrupciones que se encontraban en la base de la sociedad civil. Hegel toma debida nota de ello y de los análisis económicos de Ricardo, Smith, Say. La sociedad civil implica que muchos miembros quedan “por debajo del nivel de un cierto modo de subsistencia”, es decir, por debajo de la línea de pobreza, con necesidades básicas insatisfechas.

Ello conduce a “la pérdida del sentimiento del derecho y de la dignidad de existir por el propio trabajo y actividad”. El sujeto deja de ser sujeto, pues ser sujeto es hacerse sujeto, lo que sólo puede realizarse mediante el trabajo y la actividad, o sea, mediante la creación. El sujeto se crea como tal creando. Crear y crearse son dos momentos dialécticos. Cuando el sujeto es privado de la posibilidad de crear, se le priva de la posibilidad de crearse y con ello se produce la pérdida de la propia dignidad.

Se origina, de esa manera, “la plebe”, el desecho de la sociedad, que recibirá diversas denominaciones como “*lumpenproletariat*”, desecho, populacho, que forma un polo en contraposición al otro polo en el que se concentra cada vez más la riqueza, lo cual origina irritación y malestar. El Estado en su función universal de policía debe buscar caminos de solución para este grave problema social.

Hegel pasa revista a las diversas soluciones intentadas. Rechaza la fácil solución por medio de la limosna o la caridad, porque “quedaría asegurada la subsistencia de los indigentes sin estar mediada por el trabajo, lo que iría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de autonomía y de dignidad de sus individuos” (Hegel, 1993: § 245). Pero tampoco se puede solucionar el problema por medio del pleno empleo, pues de esa manera se originan las crisis de superproducción.

Hegel es completamente consciente de esta contradicción de la sociedad civil, o sea del capitalismo, que Marx desarrollará y fundamentará en forma inapelable. “Aquí se pone de relieve” - expresa Hegel - “que, en medio del *exceso de la riqueza*, la sociedad civil no es lo *bastante rica*, esto es, no posee bastante con el patrimonio que le es peculiar como para subsumir el exceso de la pobreza y el surgimiento de la plebe” (Hegel, 1993: § 245).

La solución que finalmente propone es de corte netamente imperialista. Se trata de la propuesta de “colonización” de nuevas tierras, con lo cual el Estado encuentra a otros pueblos como consumidores, una parte de la población retorna al principio familiar y comienza la dialéctica de un nuevo Estado, y finalmente logra un nuevo campo de aplicación de su trabajo.

Un problema especial se presenta con la clase formal o burguesía. Efectivamente, mientras la clase campesina o agrícola participa del universal en forma inmediata mediante su familia en contacto directo con el suelo, y la clase universal no tiene otras miras que el universal del Estado, la clase formal está orientada hacia lo particular. La mueve un profundo egoísmo. Necesita, pues, una disciplina y una educación hacia la universalidad del Estado. Ésa es la tarea de la corporación.

Mediante la corporación el particular se enraíza en lo universal, tiene en su seno el debido reconocimiento, su dignidad de clase. O sea, es reconocido no meramente como persona jurídica, sino como sujeto de la corporación. De manera que la familia y la corporación conforman “las raíces éticas del Estado”, es decir,

la orientación hacia la universalidad concreta que sólo existe en el Estado, el cual es la verdad de la sociedad civil.

7. El Estado ético

7.1. El concepto de Estado ético

“El Estado es la realidad de la idea ética *-die Wirklichkeit der sittlichen Idee-*, el espíritu ético en cuanto voluntad *clara-offenbare-*, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe. En la *costumbre -an der Sitte-* tiene su existencia inmediata, y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y actividad, tiene su existencia mediada, así como esta autoconciencia, por el carácter, tiene en él cual esencia suya, finalidad y productos de su actividad, su *libertad sustancial*” (Hegel, 1993: § 257).

“El Estado es la realidad de la idea ética”. Se trata de la realidad en sentido fuerte, de la idea ética, es decir, de la eticidad en su plenitud, en su máxima realización. La plenitud de la eticidad se realiza plenamente en el Estado, al que no hay que concebir como aparato, sino como universal concreto, plena realización intersubjetiva, en la plenitud del mutuo reconocimiento. La idea ética es el “espíritu ético”, es decir, el sujeto ético, el cual es “voluntad clara”, porque la voluntad es pensamiento, es razón. Es el mismo sujeto ético el que es voluntad o razón, o voluntad racional. En consecuencia, se autoconoce.

Es necesario ver el espíritu ético que es el Estado en dos niveles, el de la inmediatez o de las costumbres, el primer momento del ethos, y el de la mediatez, es decir, de la autoconciencia y la acción. El espíritu ético, o en otras palabras el pueblo, se asienta sobre determinadas costumbres, es decir, determinados valores vividos en forma inconsciente o subconsciente. Éstos se encuentran profundamente arraigados en el sentimiento. Sobre ellos se elevan el saber y el actuar.

“En cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, el Estado es lo *racional* en sí y para sí. Esta unidad sustancial es autofinalidad absoluta, inmóvil, donde la libertad llega a su derecho supremo, así como esta finalidad última tiene el derecho supremo frente a los individuos, cuyo *deber supremo -deren höchste Pflicht-* consiste en ser miembros del Estado” (Hegel, 1993: § 258).

El Estado como espíritu objetivo, es decir, como universal concreto que se realiza como intersubjetividad, como sujetos que se reconocen mutuamente, es la realidad en sentido fuerte de la “voluntad sustancial”, de la voluntad en toda su dimensión creadora, transformadora. Esa voluntad en el Estado arriba a la universalidad. No es la polis o el feudo o el imperio en el que sólo el universal puede realizarse, ahogando al particular. Es el Estado moderno en el cual el particular se desarrolla en todas sus dimensiones en el marco de la sociedad civil.

El liberalismo pretende la subordinación del universal, o sea, del Estado, al particular, esto es, a la sociedad civil, o más específicamente al mercado, a la propiedad que, como sabemos después de Marx, es el capital. El Estado ético, en cambio, pretende que el particular, el mercado, la sociedad civil, tengan su lugar, se desarrollen, crezcan, pero como momentos de la realización de todos en el universal concreto que es el Estado.

Es por ello que el Estado es “autofinalidad” –*Selbstweck*-. Pero no se trata del aparato de Estado, que planea por sobre la sociedad civil. No se trata del Estado despótico que significa la dominación del universal abstracto por sobre los individuos. Se trata de la voluntad que es intervoluntad, del sujeto que es intersujeto, del pueblo libre sólo en el cual se realiza la razón que es la voluntad racional. La voluntad-razón. El sujeto que es el intersujeto, lo racional en sí y para sí¹².

La finalidad del Estado es la realización de la libertad. Es menester diferenciar, sin escindir el momento de la libertad plenamente subjetiva en el ámbito de la sociedad civil, y el de la libertad objetiva en el ámbito del Estado. El concepto de libertad que sustenta Hegel está influenciado por el concepto rousseauiano. Se trata del concepto sustancial de libertad frente al concepto formal del liberalismo.

7.2. La dialéctica del Estado

“La idea del Estado tiene:

- a) Realidad *inmediata*, y es el Estado individual en cuanto organismo que se refiere a sí mismo: *constitución* o *derecho político interno*.
- b) Ella pasa a la *relación* del Estado individual con otros Estados: *derecho político externo*.
- c) Es la idea universal como *género* y poder absoluto frente a los Estados individuales, el espíritu que se da realidad en el proceso de la *historia universal*” (Hegel, 1993: § 259).

7.3. El derecho político interno

La libertad concreta sólo puede realizarse en el Estado, en el cual se dialectizan y en consecuencia se superan los ámbitos de la particularidad y la universalidad: “El principio de los Estados modernos tiene esta inmensa fuerza y profundidad: permitir perfeccionar el principio de la subjetividad hasta el *extremo autónomo* de la particularidad personal, y al mismo tiempo *retrotraerlo* a la *unidad sustancial*, y así conservar a ésta en él mismo” (Hegel, 1993: § 260).

Filosóficamente Hegel plantea de esa manera el gran problema alrededor del cual giran la práctica y la teoría política moderna, la relación entre el individuo

como particular, como sujeto individual, y el universal de la sociedad concretizado en el Estado. Somos seres particulares-universales y sólo nos podemos realizar en la medida en que ambos momentos encuentren la manera de dialectizarse.

Hegel sostiene que el Estado moderno encontró la manera de realizarlo. La particularidad del individuo encuentra su ámbito propio de realización en la sociedad civil. Frente a ella el Estado aparece como Estado externo, como policía que pone límites, como necesidad externa. Pero esta necesidad externa aparece también como fin inmanente de la sociedad civil. Ello significa que la sociedad civil, o el conjunto de individuos que la forman, no tienen sentido sin el Estado, sin el espíritu objetivo formado por una intersubjetividad plena de mutuo reconocimiento.

En la familia y en la sociedad civil se despliega a gusto la individualidad, que encuentra su universalidad en las instituciones y en la corporación. Son esas instituciones las que conforman la constitución, que no es otra cosa que la racionalidad plena, desplegada y realizada. No se trata del escrito de la constitución, sino del constituirse del Estado o del espíritu. Tempranamente Hegel escribió un texto no publicado por él que lleva por título precisamente “La Constitución de Alemania”. No se trata de un escrito, sino de la manera como estaba constituido el imperio alemán.

La constitución significa el constituirse del Estado, o sea, el realizarse del espíritu objetivo que es el Estado. En consecuencia, nadie puede crear una constitución, sino sólo reformarla. Como la constitución se va realizando dialécticamente, “cada pueblo tiene la constitución que le es adecuada y le corresponde”. La constitución o carta escrita puede no ser la adecuada, pero la constitución del pueblo siempre lo es, porque no es otra cosa que el nivel de su propio desarrollo.

Un estado moderno está constituido por los denominados tres poderes que se relacionan entre sí dialécticamente:

- a) El poder de determinar y establecer lo universal: el poder *legislativo*.
- b) La subsunción de las esferas *particulares* y casos individuales bajo lo universal: el *poder gubernativo*.
- c) La subjetividad como última decisión de la voluntad, el *poder del príncipe*, en el que están reunidos los diferentes poderes en la unidad individual, que por tanto es la cumbre y el comienzo del todo: la *monarquía constitucional*” (Hegel, 1993: § 273).

Hegel hace una clasificación de las formas de Estados con claras influencias de Montesquieu y también de Vico¹³. Como siempre en Hegel, la clasificación o división no es metodológica, sino lógico-ontológica, y por ende histórica. Expresa la lógica propia del sujeto-Estado en su desarrollo dialéctico.

El primer momento, el del en-sí, el de la substancia, corresponde al *despotis - mo* o *monarquía despótica*. Todo el poder pertenece al universal inmediato, abstracto, que es el Estado en la persona de un particular, el monarca. Ausencia de ley, sólo vale la voluntad particular del monarca. Históricamente corresponde al Oriente. Uno solo es libre, el monarca.

El segundo momento es el de la particularización o para-sí, en el cual el universal comienza a escindirse en particularidades que todavía no logran retrotraerse a la unidad del universal, o sea a su fuente. Corresponde a los Estados *aris - tocráticos* y *democráticos*. Históricamente nos encontramos con Grecia y la república romana. Aquí algunos son libres.

El tercer momento es el del universal concreto o en-sí-para-sí. Las particularidades son retrotraídas a la unidad del universal, ahora universal concreto que se realiza en la *monarquía constitucional*. Históricamente corresponde al mundo moderno germánico. Ahora todos son libres.

Las diversas formas de Estados anteriores se superan en la monarquía constitucional, de la cual pasan a ser momentos: “el monarca es *uno*; con el poder gubernativo intervienen *algunos*, y con el poder legislativo interviene la *multitud* en general” (Hegel, 1993: § 273). De manera que la monarquía constitucional es la verdad de las demás formas de Estado. Éste es uno de los puntos que critica Marx cuando comienza su crítica a Hegel. Marx sostiene allí que la democracia es la verdad de la monarquía y no al revés¹⁴.

7.3.1. El poder del príncipe

Según la dialéctica, lo primero es el universal abstracto, expresado en el nivel de los poderes del Estado por el poder legislativo. Sin embargo, en el texto publicado en 1891, Hegel comienza el desarrollo por el universal concreto expresado por el príncipe o monarca. Lo fundamenta en la medida en que lo primero a desarrollar es el concepto de soberanía que se encarna en el monarca.

“El poder del príncipe contiene en sí mismo los tres momentos de la totalidad: La *universalidad* de la constitución y de las leyes, lo consultivo como relación de lo *particular* a lo universal, y el momento de la última *decisión* como *autodeterminación* a la cual retorna todo lo restante, y de la cual toma el origen de la realidad. Este absoluto autodeterminar constituye el principio distintivo del poder del príncipe como tal, que es lo primero a desarrollar” (Hegel, 1993: § 275).

El poder del monarca es lo primero a desarrollar porque entraña la soberanía, que es lo distintivo del Estado moderno. El monarca concentra en sí la totalidad del Estado, en la medida en que concentra los poderes, pero no como una “suma” sino como “superación”. El monarca no puede prescindir de la universalidad de

la constitución y de las leyes que son hechas por el poder legislativo. Pero tampoco puede prescindir del poder gubernativo que aplica la universalidad de las leyes a los casos particulares.

La última decisión corresponde al monarca, no como determinación subjetiva, sino como expresión de la soberanía, de la totalidad del Estado que tiene los distintos momentos, las leyes, la aplicación a los casos particulares como “momentos”. La soberanía es una característica esencial de los sujetos. Sólo éstos pueden ser soberanos. Lo son con respecto a todas las partes que los constituyen, que en realidad no son partes, sino momentos. Hegel lo define claramente: “Ambas determinaciones, el que los asuntos y poderes particulares del Estado no son fijos e independientes ni para sí ni en la voluntad particular de los individuos, sino que tienen su raíz última en la unidad del Estado como su simple identidad, constituyen la *soberanía del Estado*” (Hegel, 1993: § 278).

Al no ser la monarquía feudal una totalidad, un sujeto, por estar los poderes distribuidos en feudos, corporaciones y comunidades independientes, no era soberana hacia el interior. Sólo podía serlo hacia el exterior. El despotismo, por su parte, al estar asentado en la voluntad particular de un monarca o de un pueblo (oclocracia), no puede ser soberano de ninguna manera.

De modo que lo que constituye la soberanía en su sentido más propio y profundo es la totalidad del sujeto, en el cual las particularidades son sus momentos. El Estado moderno es el sujeto en el cual las particularidades, los poderes, los estamentos, las familias, las corporaciones son sus momentos. Estos momentos están continuamente tensionados por dos movimientos contrarios. Por una parte tienden a escindirse de la totalidad del Estado, y por otra, a unirse cada vez más.

En los momentos de paz se acentúa la tendencia centrífuga, por lo cual se hace necesaria la actuación desde arriba, desde el poder del soberano, para mantener sólida la unidad. En los momentos de emergencia, en cambio, la soberanía alcanza su momento más alto y puede exigir hasta el sacrificio de la propia vida.

La monarquía constitucional es la última forma de Estado, la más perfecta, la que corresponde al concepto de Estado. Es por ello que Hegel se opone a la monarquía electiva. El monarca no puede ser elegido porque no es producto del arbitrio, sino momento del autodesarrollo dialéctico del concepto. Una monarquía electiva sería una vuelta al contractualismo, lo cual significaría destruir la eticidad.

7.3.2.- El poder gubernativo

Al poder gubernativo corresponde subsumir lo universal de las leyes establecidas por el poder legislativo a los casos particulares. Ello implica que tanto los poderes judiciales como los policiales estén bajo su dependencia. Es la tarea de

los funcionarios del Estado, a los que Hegel denomina *clase universal*, que ya hemos estudiado.

No se pertenece a la clase universal por nacimiento o por algún derecho especial al que se pueda aspirar. Quien quiera pertenecer a la clase universal y ser de esa manera un funcionario del Estado, debe probar su capacidad para cumplir las funciones políticas mediante un examen, lo cual asegura “a todo ciudadano la posibilidad de dedicarse a la clase universal”.

Los funcionarios de Estado no son “caballeros andantes” con sus prestaciones arbitrarias, ni “servidores estatales” sólo por necesidad, sin deber ni derecho. Por el contrario, el funcionario, como verdadero servidor del Estado, debe encontrar en el mismo servicio del Estado, al que debe estar completamente consagrado, su satisfacción personal. Ello significa que debe recibir del Estado un sueldo digno. No puede dedicarse a negocios particulares.

Si no tienen ningún control, los funcionarios del Estado pueden desviarse de su función y dedicarse a negocios particulares o practicar actos de corrupción en perjuicio del Estado. Es por ello que deben estar sometidos a un doble control, desde arriba lo ejerce su misma “jerarquía y responsabilidad”, y desde abajo “las comunidades y corporaciones”.

7.3.3. El poder legislativo

Al poder legislativo corresponde la tarea de instituir lo universal en su primer momento, o sea el universal abstracto, las leyes, las cuales suponen la constitución. Este último punto es especialmente subrayado por Hegel. La constitución está fuera de toda determinación por parte de los legisladores, los cuales contribuyen a su desarrollo mediante el perfeccionamiento de las leyes.

Por otra parte, Hegel subraya especialmente la participación de los otros dos momentos del concepto, o sea, el monárquico, al que pertenece la decisión suprema, y el gubernativo, al que se debe consultar para el conocimiento de las particularidades sobre las que se debe legislar. Agrega además que interviene también el elemento “estamental”. Con este adjetivo se refiere a la participación de los estamentos, sobre los que volveremos inmediatamente.

Llama la atención que Hegel subraye la participación en el poder legislativo de los otros dos poderes, cuando ello es a todas luces evidente, dado que se trata de una totalidad dialéctica. No podemos menos que pensar que es una llamada de atención sobre ciertas tendencias estamentales a colocar sus derechos por sobre el derecho universal del Estado, como puede verse en sus análisis sobre “el desenmascaramiento completo de la anterior oligarquía estamentaria de Berna” de 1789 y el “examen crítico de las actas de la asamblea de estamentos del reino de Württemberg en los años 1815 y 1816”¹⁵.

Al hablar del poder legislativo, Hegel hace especial hincapié en el papel que cumplen los “estamentos” y con ellos la corporación, las asociaciones y comunidades: “Considerados como órgano *mediador*, los estamentos están entre el gobierno en general por una parte, y el pueblo disuelto en las esferas e individuos particulares por otra. Su determinación requiere en ellos tanto el *sentido* y el *carácter* del *Estado* y del *gobierno*, como el de los *intereses* de los círculos *particulares* y de los *individuos*. Al mismo tiempo esta situación tiene el significado de una mediación comunitaria con el poder gubernativo organizado, de modo que ni el poder del príncipe aparezca como *extremo* aislado, y por ende como simple poder caprichoso y arbitrio, ni los intereses particulares de las comunidades, corporaciones e individuos se aislen, o, más todavía, que los individuos no lleguen a la representación de una *multitud* y de un *montón*, por tanto a un opinar y querer inorgánico y al mero poder masivo frente al Estado orgánico” (Hegel, 1993: § 302).

La racionalidad –*Vernünftlichkeit*– del Estado exige la existencia de los estamentos y sus corporaciones, asociaciones y comunidades como “término medio” –*Mitte*– del silogismo que es el concepto o la idea desarrollada. Efectivamente, la dialéctica universal abstracto-particular-universal concreto es el silogismo mayor-menor-conclusión, pero no el silogismo de la lógica formal como lo expresa el entendimiento –*Verstand*– que lo abstrae y paraliza, sino como lo capta la razón –*Vernunft*– que lo vuelve a poner en movimiento ¹⁶.

Los estamentos realizan la tarea de término medio de dos silogismos. Por una parte se constituyen como término medio de los extremos del Estado y la sociedad civil, y por otra entre los mismos miembros de la sociedad civil y el gobierno. Sin los estamentos y sus corporaciones, la sociedad civil aparecería como una simple multitud, un simple montón de individuos.

El poder legislativo de la monarquía constitucional está formado por dos cámaras. La primera cámara, cámara baja o cámara de diputados, formada por miembros pertenecientes a las “asociaciones, comunidades y corporaciones”, y la segunda cámara, cámara alta o cámara de la nobleza, que corresponde a la clase sustancial.

La clase sustancial reúne una serie de atributos que la predisponen esencialmente para cumplir una tarea política fundamental. Efectivamente, afincada en el universal inmediato que es la familia, por ser poseedora de bienes raíces “tiene en común con el poder del príncipe un querer que descansa sobre sí, y la determinación natural que el poder del príncipe incluye en sí” (Hegel, 1993: § 305). Además, su patrimonio, independiente tanto de los bienes del Estado como de la inseguridad de la industria y el comercio y de los favores del gobierno, se halla asegurado por la ley del mayorazgo contra toda arbitrariedad. Además, así como el nacimiento del príncipe asegura al Estado su estabilidad contra el arbitrio de una elección, lo mismo pasa con el nacimiento del hijo mayor.

La primera cámara, en cambio, está constituida por miembros de la clase reflexiva, pero no elegidos como individuos aislados, sino como “*representantes* esenciales de la sociedad, representantes de sus grandes intereses” (Hegel, 1993: § 311). Para ser diputado se requiere por una parte “patrimonio independiente”, y por otra “carácter, habilidad y conocimiento de las instituciones e intereses del Estado y de la sociedad civil” (Hegel, 1993: § 310).

7.4. Derecho político externo

“El pueblo como Estado es el espíritu en su racionalidad sustancial e inmediata realidad, por tanto el poder absoluto sobre la *tierra*; consecuentemente un Estado se encuentra frente a los otros en autonomía soberana” (Hegel, 1993: § 331). El poder absoluto del Estado sobre el territorio se fundamenta en que el Estado es “el espíritu en su racionalidad sustancial”, es decir, es el sujeto en su realidad inmediata. El territorio adhiere al Estado como la propiedad a la persona.

Así como los sujetos individuales luchan por el reconocimiento y exigen un estatuto jurídico de reconocimiento, lo mismo pasa entre los Estados. Ésa es la materia del derecho internacional, cuyo principio fundamental es que los tratados deben ser respetados. En cuanto a la concepción kantiana de la *paz perpetua*, ésta descansaría siempre en consideraciones particulares ya sea de índole moral, religiosa o de otra clase, de modo que se vería siempre afectada por la contingencia.

7.5. La historia universal

La última palabra no la tiene el Estado sino la historia, es decir, la dialéctica de los Estados. La historia, de esa manera, es el despliegue de los momentos de la razón, mediante la cual se van realizando el perfeccionamiento y la educación del género humano. Pueblos, Estados, individuos, son conscientes de su interés y actúan en consecuencia. Pero a la vez son instrumentos inconscientes de la formación del espíritu universal.

Por otra parte, siendo la historia “la configuración del espíritu en la forma del acaecer”, es decir, de “la realidad natural inmediata”, los estadios son “principios naturales inmediatos” y por lo tanto se encuentran uno fuera de otro. Ello significa que el espíritu se va encarnando cada vez en un ámbito geográfico determinado, es decir, en un pueblo determinado. El pueblo en el cual se encarna es el dominante, y sólo puede serlo una vez.

El despliegue del espíritu que constituye la historia se realiza de acuerdo con cuatro principios que se plasman en cuatro imperios:

- a) El primer principio es el del “espíritu sustancial” que se plasma en el *imperio oriental*. Es el gobierno patriarcal, teocrático. En lugar de leyes, reinan
-

la costumbre, las ceremonias, “el poder personal y el dominio arbitrario”. El lugar de las clases lo ocupan las castas. Su acción hacia fuera sólo es “furia y devastación elemental”.

b) El segundo principio es “el saber de este espíritu sustancial” que se plasma en el *imperio griego*. Es la “unidad sustancial de lo finito y de lo infinito, pero sólo como fundamento misterioso”, que “se esclarece en la belleza y la libre y serena eticidad”. La aparición de la particularidad significará su hundimiento.

c) El tercer principio es “el profundizar en sí del ser para sí que se sabe en orden a la *Universalidad abstracta* que se plasma en el imperio romano. Se produce “el desgarramiento infinito de la vida ética en los extremos de la autoconciencia *personal* privada y de la *universalidad abstracta*”. El gobierno consiste en un “poder frío y codicioso” sobre la disolución de toda eticidad, en cuyo lugar hay una dispersión de átomos que conforman una plebe corrompida. Son personas privadas, ámbito del derecho formal.

d) El cuarto principio es el retorno “desde *la oposición infinita*”, la reconciliación, “el principio de la unidad de la naturaleza divina y humana, la reconciliación en cuanto reconciliación de la verdad y de la libertad objetiva”, que se plasma en los “*pueblos germánicos*”.

La reconciliación:

a) “Despliega al *Estado* como imagen y realidad de la razón, en la cual encuentra la autoconciencia la realidad de su saber y querer sustancial en desarrollo orgánico”.

b) “En la *religión* encuentra el sentimiento y la representación de ésta su verdad como esencialidad ideal”.

c) “En la *ciencia* el conocimiento conceptualizado de esta verdad como una y la misma en sus manifestaciones, que se complementan en el *Estado*, en la *naturaleza* y en el *mundo ideal*”.

*Tocqueville y la pasión
bien comprendida*

Gabriel Cohn*

“Tocqueville tiene un estilo triste”, escribió el crítico literario Sainte-Beuve. Ciertamente no podría estar refiriéndose al poco cuidado con el texto, cuando bien conocía el sofisticado esmero de la escritura tocquevilliana. ¿Hacía mención acaso a su monotonía, escritura opaca y sin brillo? Ello es difícil de imaginar tratándose de un autor que logra producir frases con la precisión y la agudeza de “quien busca en la libertad otra cosa que la que ella misma está hecha para servir”. Dejando de lado la mala voluntad de Sainte-Beuve cuando escribió eso, su juicio apunta a algo más profundo, que más tarde detectarían otros lectores más atentos. “Nadie podrá dejar de percibir”, exagera el sociólogo norteamericano Robert Nisbet, “que lo que distingue a *La Democracia en América* de la mayoría de los otros libros sobre la democracia en el siglo XIX es el elemento *trágico* que Tocqueville encuentra en la democracia”.¹ Aquí estamos en terreno más firme que en el caso de la observación de Sainte-Beuve, por lo demás tan dura como la del gran historiador y antiguo maestro de Tocqueville, Guizot, que veía en él a “un perdedor que reconoce su derrota”. Aludía con ello al retiro de la vida pública que en el período final de su vida llevaría a Tocqueville, con toda su experiencia parlamentaria y ministerial, a resignarse al aislamiento privado en la actividad intelectual (para suerte de la posteridad, pues de ello resultaría esa espléndida opera prima, *El Antiguo Régimen y la Revolución*). Enfo

car, pues, tal dimensión trágica, permite realmente iluminar una faceta importante del espíritu de su obra; más aún cuando se la asocia a lo que otro comentarista (el historiador norteamericano Hayden White) designaría como el componente *irónico* de su estilo.

Para los propósitos de este texto, tales trazos de estilo son importantes en la medida en que apuntan a la experiencia personal del autor, especialmente a su inserción, activa y conciente como era, en la vida política de su tiempo. La primera cuestión, por lo tanto, es cómo Tocqueville concebía a su tiempo. Y aquí encontramos el primero de los grandes temas que dan un perfil inconfundible a su obra: la idea de revolución, entendida como mudanza irreversible. Pues de ello se trata cuando Tocqueville reflexiona sobre el mundo en el que le fue dado vivir, marcado por la emergencia de un nuevo orden. Su grandeza reside precisamente en que, para concentrar el ángulo de su atención en el problema de la gran mudanza histórica, tuvo que trabar incesante combate interno con la marca que le impuso su tiempo y su condición social (dos términos que asociados, por cierto, definen el espíritu de su obra en lo que tiene de más íntimo). “Vine al mundo en el final de una larga revolución que, habiendo destruido el antiguo estado, no creara nada permanente. La aristocracia ya estaba muerta cuando empecé a vivir y la democracia aún no existía. Mi instinto, por lo tanto, no tenía cómo empujarme ciegamente para una o para la otra. En suma, yo estaba de tal modo en un equilibrio entre el pasado y el futuro que, naturalmente e instintivamente, no me sentía atraído ni por uno ni por el otro”, escribió en carta a su traductor inglés, Henry Reeve, en 1837 (dos años después de la triunfante publicación, a los 30 años, del primer volumen de *La Democracia en América*).

El punto decisivo consiste en que, al elaborar esa experiencia a lo largo de su vida, Tocqueville *pone en movimiento* aquello que en esa carta aparece como un equilibrio. La equidistancia entre dos épocas, que estaría en el origen de su peculiar actitud frente a su mundo, asume en su pensamiento maduro una transformación decisiva que definiría el perfil de toda su obra. Lo que en su origen era sentido como una situación polarizada, de equilibrio, se convierte en la idea de una situación de cambio. Más que eso. Es concebido como un episodio al interior de un proceso secular de transición, cuyo carácter él se empeñaría en develar a lo largo de toda su obra. Tal vez la intuición original del genio de Tocqueville consista en eso, en saber convertir en compromiso una experiencia original que lo invitaría a la indiferencia. Pues no se trata de neutralidad frente a dos polos equiparados, sino de enfrentar la tensión interna, la dinámica que se esconde en una situación de equilibrio aparentemente estática. Se podrá objetar que la situación por él descrita no es de equilibrio, pues la aristocracia “ya estaba muerta”. El problema es que esto no es una constatación, es su *tesis*, misma que buscará probar a lo largo de toda su obra. De lo contrario, no meditaría la idea de sentirse atraído por ella. Por más que políticamente ya no tuviera vigencia, la aristocracia no estaba muerta en otras dimensiones. Incluso porque él la sentía dentro de sí, y de-

bido a ello se tornaría particularmente sensible al peso de las costumbres (de los *moeurs*, de lo que hoy llamaríamos cultura) y del carácter individual en relación a las leyes y a las instituciones. De aquí hay un paso para alcanzar la dimensión trágica que, en esa interpretación, él percibiría en el carácter más íntimo de su época. Y este paso es dado cuando, no satisfecho con percibir el cambio, Tocqueville busca caracterizarlo en su naturaleza peculiar y en aquello que lo anima. Ahí se ve el alcance de tal redefinición decisiva. Es que, partiendo de la experiencia de una situación de equilibrio, en la que el peso podría pender en cualquier dirección, la reflexión lo conduce a pensar la transición en su sentido más radical: el de la revolución, para usar su propio lenguaje. Él la concibe como una lenta pero inexorable translación del punto de equilibrio de las sociedades, acelerada en momentos cruciales por erupciones como la de Francia de 1789. Este es el punto: ese cambio es *irreversible*. En este preciso sentido, es también irresistible. Percibir el carácter inexorable de algo con lo que no se identificaba y que sin embargo ansiaba comprender, sólo podría introducir, en la sensible elaboración de Tocqueville, esos trazos trágicos, ese estilo triste, ese alejamiento irónico.

Ninguno de estos calificativos puede ser entendido aisladamente. Tomemos la referencia a la ironía en su escritura. ¿Se trata simplemente de la expresión de su distancia en relación a aquello de lo que habla? ¿La democracia, que se consolida irresistiblemente, la aristocracia, que no tiene cómo retornar? Bien vistas las cosas no existe tal distanciamiento, por más que Tocqueville lo anhele, no para mantenerse alejado sino para discernir mejor dónde intervenir. Hay una tensión entre la equidistancia neutra y el compromiso, que encuentra expresión en el modo siempre *indirecto* en que enfrenta los problemas. Siempre tiene en mente algo diferente de lo que sugiere por escrito a simple vista. Cuando habla de América del Norte, piensa en Francia; cuando habla de Francia, al tratar de los orígenes de la revolución, advierte que no se trata simplemente de ella, sino de un proceso universal. El caballero entre dos épocas, entre dos mundos, entre dos imposibles lealtades, no tiene cómo fijar la atención en una sin invocar a la otra. Sin embargo, y aquí pasamos de la clave irónica a la clave trágica, en ese enfoque siempre oblicuo se expresa la propia imposibilidad del distanciamiento. Equidistante, pero envuelto por los dos lados, exigiendo del trabajo intelectual simultáneamente la pasión y la imparcialidad. Estas exigencias contradictorias paralizarían a figuras más simples, pero no a Tocqueville, que tenía muy claro que “mi cabeza está a favor de las instituciones democráticas, pero mi corazón es aristocrático”. Para esta inteligencia animada por una sensibilidad altamente diferenciada, éste es sólo un desafío más, que se enfrenta refinando la visión (su orientación básica es, por cierto, claramente visual: sus imágenes favoritas siempre invocan colores y matices). En fin, el mundo de Tocqueville está más hecho de alusiones que de declaraciones perentorias. Asiduo lector de Pascal, sabía apreciar el *esprit de finesse*. Incapaz de fijarse en un punto exclusivo, ello se traduce en aversión al dogmatismo en el plano de los principios y en recurso constante a la com-

paración en el plano del método (y en su modo inquieto en la vida personal: en su viaje americano, un amigo comentó que él era la única persona que partía de un lugar antes de haber llegado).

El lector de Tocqueville podrá encontrar extraña la afirmación de que en él no hay declaraciones perentorias. Quizás no sea suficientemente fuerte decir, como él lo hace, que la democracia avanza movida por una fuerza irresistible y que en este avance se entreve la Providencia. Ciertamente lo es, pero es preciso estar en guardia cuando Tocqueville insiste en afirmaciones de este orden. La primera pregunta a hacer, en este caso, es a quien busca convencer o incluso advertir en el pasaje en que afirma eso. Por qué en ese pasaje específico recurre con tanto empeño a lo que considera indispensable “para quien quiera hacerse comprender”, a la exageración, a la formulación hiperbólica. En el caso del carácter irresistible o hasta providencial del avance de la democracia, la interpretación que me parece más acertada es la de que esas formulaciones obtienen su carácter retórico de la naturaleza de su destinatario: los grupos ultrarrealistas y reaccionarios que soñaban con la restauración de un poder de anclaje aristocrático, con el regreso de la sociedad aristocrática. Es a ellos a quienes pretende alcanzar cuando usa el recurso de la Providencia, llegando a plantear que la tentativa de detener ese avance como si fuera divino equivaldría a una afronta a Dios; también es para retirarles la pretensión de acceso exclusivo a la religión que afirma la íntima relación entre el avance de la democracia y el cristianismo. Es la naturaleza de los embates políticos en que se involucró la que da colorido propio a su retórica, no la mera búsqueda de efectos. Para sus opositores reaccionarios sería cómodo si él se atuviera a la imagen de un equilibrio histórico, que les permitiera esperar que el fiel de la balanza se inclinara hacia su lado. Precisamente por ello es llevado a enfatizar al extremo que se trata de un cambio irreversible, y que la vieja sociedad europea no tiene ya cómo contener el avance de la democracia. Es verdad que, al subrayar esta dimensión retórica en la invocación de la providencia, dejo de lado otras dimensiones señaladas por los intérpretes autorizados. Así, Marcelo Jasmin señala la dimensión cognitiva del tema, que permite una explicación no materialista de procesos inexorables, y también su dimensión ético-política, que se relaciona con el alcance y con los límites de la acción libre en la historia; mientras que Werneck Vianna acentúa que la retórica de la providencia permite afirmar al hombre como actor de la historia y simultáneamente apartarlo de ella. A pesar de todo, yo insistiría en que, en tal contexto, la dimensión retórico-política es fundamental.

En síntesis: cuando ese hombre, más dado al refinamiento de la alta conversación que a los discursos altisonantes (no tenía talento alguno como orador parlamentario), levanta el tono para reforzar una posición, conviene distinguir entre la función retórica y el fondo del argumento. En este caso, el argumento de fondo se refiere al carácter irreversible de la democracia y no a su condición providencial. No es la misma cosa: el argumento de la irreversibilidad de un proceso

es enteramente secular, y aproxima a Tocqueville a uno de los grandes temas de su época (junto con la idea del estado estacionario) en todas las áreas del pensamiento. Al transitar desde esta idea, que no le parecía por sí sola lo bastante fuerte como para convencer a los interlocutores que tenía en miras, hacia la invocación de un orden providencial, se aleja de cualquier inclinación cientificista sin no obstante subordinar su análisis de los procesos históricos a una visión religiosa. Como es usual en él, entre dos polos opuestos ni escoge de forma inequívoca ni hace como el joven de Verona, que invoca “una plaga sobre vuestras dos casas”: se queda con los dos como referencias cruzadas. Tocqueville fascina sobre todo por las intuiciones fulgurantes, en las que capta lo más significativo que está en el aire y busca darle expresión, incluso cuando las palabras le faltan (“La inteligencia humana tiene más facilidad para inventar nuevas cosas que nuevas palabras”, comenta cuando tiene dificultad para nombrar la asociación entre la democracia y el despotismo). En esto se manifiesta un rasgo decisivo de su persona y de su obra: un pensamiento siempre orientado hacia las grandes cuestiones del día, empapado en la experiencia histórica contemporánea hasta cuando parece perderse en vuelos seculares. Muy activo, dotado de gran energía y capacidad de trabajo, supo extraer lo máximo de la experiencia de vida que su tiempo y sus condiciones le proporcionaron.

Detengámonos un momento en el tiempo de Tocqueville y en sus condiciones. Nacido en 1805, descendiente de un antiguo tronco de la nobleza normanda, en plena era napoleónica y con los ecos de la revolución francesa aún en el aire (revolución que en el período del Terror llevara a la guillotina a varios antepasados suyos y por poco a sus padres), Alexis de Tocqueville siguió como un joven de formación jurídica y de precoces inclinaciones intelectuales y políticas en el auge del período de la Restauración post-napoleónica, hasta la revolución de 1830. Ese momento definió una inflexión decisiva en su vida. Fueron las dificultades que entonces comenzó a encontrar en su carrera en la magistratura las que hicieron madurar en su espíritu un plan que ya tenía hacía años: observar directamente el funcionamiento de aquella sociedad, en la que las tendencias que se desarrollaban en Europa se presentaban en su expresión más consecuente y en su estado más puro.

Los Estados Unidos de América le parecían el lugar ideal para estudiar una sociedad de perfil democrático que, a diferencia de las europeas, no había registrado un período de predominancia aristocrática en su historia. Una sociedad, por lo tanto, en la que la dolorosa transición europea del predominio aristocrático hacia el democrático se presentaba como el avance desembarazado de la democracia, con trazos nítidos y claros. Con este plan en mente y con un proyecto de estudio de las instituciones penales americanas en el bolsillo, Tocqueville embarcó para los Estados Unidos de América en 1831, en compañía de su amigo Beaumont, con quien redactaría un substancioso informe en 1833. Lo importante, claro, no era ese informe, sino el análisis del conjunto de observaciones que hiciera

sobre la organización y el funcionamiento de la vida democrática norteamericana. Cuando la primera parte de este trabajo fue publicada en 1835, con el título de *La Democracia en América*, Tocqueville se vio alcanzado por la fama, sin faltar quien lo saludase como el nuevo Montesquieu (no por casualidad, claro, dadas las reconocidas afinidades entre los empeños de ambos).

Sería una imprudencia empezar a discutir el contenido de esa obra sin tener en cuenta que ella, por mejor recibida que fuera y por más que reivindicara su originalidad, no nacía de la nada. Su autor había seguido intensamente los grandes debates entre liberales y legitimistas que marcaron el período de la restauración monárquica, especialmente en los años veinte. El grupo de los liberales llamados “doctrinarios” incluía intelectuales eminentes, con fuerte presencia en la vida pública, como el historiador Guizot y el filósofo Royer-Collard. La contribución de estos pensadores que más impacto tuvo sobre Tocqueville queda comprendida en una renovación de la historiografía, que ganó un carácter más marcadamente interpretativo y (si es permitido el anacronismo) “sociológico”. Estudiosos como Raymond Aron señalan esta inflexión de la investigación historiográfica en el sentido de preocuparse por las relaciones entre los cambios en la estructura social y los cambios en las formas de gobierno. El análisis de la estructura social se hace en términos de clases y de sus relaciones, con resultados de los que la gran contraparte de Tocqueville en el siglo XIX, Karl Marx, también sabrá sacar provecho. En relación a las aspiraciones nostálgicas de los legitimistas, los liberales tenían una posición inequívoca. Para ellos la insistencia en infundir nueva vida al antiguo régimen era un juego perdido. El rumbo de la historia era otro, pero no por eso menos preocupante. Los avances de la libertad eran bienvenidos (no sin algunos sustos), pero la persistencia e incluso la profundización de la centralización como trazo característico de la vida política francesa era vista con alarma. Un autor como Royer-Collard era explícito en lo que toca a la asociación entre la centralización política y las condiciones específicas de la sociedad: una sociedad reducida a “polvo”, atomizada, constituye un suelo propicio para la centralización del poder en escala nacional. Es hacia la forma de la sociedad que se debe volver la mirada, y no sólo hacia las instituciones políticas; tal la advertencia que resultaba de esas reflexiones.

Temas de esta índole poblaban la mente de Tocqueville en sus andanzas norteamericanas (y qué andanzas: poca cosa quedó sin ser visitada, sin mencionar su instructivo paso por la parte meridional de Canadá, de colonización francesa). En América esperaba encontrar un modelo para Francia, asfixiada por la centralización del poder que, aun con la irrevocable ausencia del poder aristocrático, comprometía el avance de la libertad y de la igualdad. Para ello era preciso pensar la cuestión de la democracia dentro de moldes más amplios que los de carácter estrictamente político institucional. Él ya disponía de elementos para tal propósito. Era en la forma de la sociedad que debería de buscar la solución para el problema de la caracterización de la democracia. Y la encontró en un trazo básico de las sociedades contemporáneas: la expansión de la igualdad de condiciones.

Desde luego, esta solución es notable porque propicia dos resultados altamente convenientes para la argumentación de Tocqueville. En primer lugar, al vincular la democracia a la igualdad de condiciones sociales, deja abierta la cuestión de los nexos entre la igualdad y la libertad sin comprometer la primacía que desde el primer momento le atribuyó a la libertad. Después, porque le permite establecer una relación precisa entre la democracia en el plano social (igualdad de condiciones) y la democracia en el plano político (igualdad ante la ley). Tomadas ambas en conjunto (y en Tocqueville estos dos planos jamás se separan, aunque las relaciones entre ellos no sean lineales), la democracia como igualdad de condiciones figura como el contenido del proceso irreversible e independiente de la voluntad de los hombres, al que se refieren sus formulaciones más generales con respecto a la secular revolución democrática en curso en el occidente cristiano (pues sólo se ocupa de éste). Figura, por lo tanto, como la fase natural o, en el lenguaje de Tocqueville, providencial de este proceso. Como recuerda un intérprete, Stephen Holmes, esto abre camino para concebir el nivel político de la igualdad democrática como el campo de la invención, del artificio construido en el ejercicio de la libertad, dentro de los límites dados en cada momento. Con ello, Tocqueville logra hablar de la providencia sin fatalismo y de la acción libre sin voluntarismo. Esta concepción permea todos sus análisis de la democracia norteamericana y se hace enteramente explícita cuando examina la relación intrínseca entre el principio democrático de la igualdad, por un lado, y la concentración del poder político y la centralización del gobierno por el otro. El principio de la igualdad, sostiene él, no sólo “sugiere a los hombres la noción de un gobierno único, uniforme y fuerte”. También, al penetrar en todas sus relaciones, “les suministra el gusto por él”. Su conclusión es que “en las eras democráticas que se abren ante nosotros, la independencia individual y las libertades locales siempre serán el producto del arte, y la centralización será el gobierno natural”. O sea, el mantenimiento y expansión de la libertad en las sociedades democráticas es un problema político, de deliberación y legislación. Abandonada a los impulsos espontáneos de la sociedad, tiende a perderse.

En esas formulaciones se encuentra, en su versión más compacta, todo su análisis de la democracia en América. Recordemos sus trazos básicos. El punto de partida es la constatación de la creciente igualdad de condiciones sociales como un proceso de alcance universal visto a través del prisma de la Francia posrevolucionaria, en la que, basándose en una burocracia altamente extensiva, el mismo se combina con una elevada centralización, tanto en el plano político (esto es, relativo al gobierno nacional) como en el plano que Tocqueville denomina administrativo (relativo al gobierno a nivel local). De inmediato se manifiesta el contraste con el caso americano. En éste, la igualdad de condiciones está en el propio origen del Estado nacional, mediante esa notable innovación que es la organización federal (fuente de descentralización administrativa) asociada a un gobierno central relativamente débil en lo que se refiere a la política interna, pero

no maniatado por los poderes de las unidades federadas gracias al ingenioso dispositivo constitucional que, de modo congruente con el principio igualitario, establece como interlocutores de la Unión a los ciudadanos privados y no a los estados o municipios. La cuestión que importa para Tocqueville, en este punto, se refiere a la posibilidad de establecer en Francia la asociación entre democracia y descentralización que se observa en los Estados Unidos. Al iniciar su viaje americano iba con la esperanza de encontrar apoyo en la búsqueda de una solución para el problema que compartía con los liberales “doctrinarios” franceses: ¿cómo hacer frente a la concentración y a la centralización del poder en Francia? En términos más generales: ¿es posible conciliar igualdad de condiciones sociales, libertad civil, y centralización gubernamental y administrativa? Su investigación le enseñó mucho sobre los Estados Unidos y reforzó su convicción de que la igualdad de condiciones sociales constituía una tendencia dominante en escala mundial, pero no le dio particular aliento respecto del caso francés. Quedó demostrado, para él, que no hay relación intrínseca entre democracia y descentralización. En realidad, el resultado más perturbador de su análisis es precisamente que la democracia en el sentido de igualdad de condiciones es compatible tanto con un alto grado de descentralización, de libertades civiles y de autonomía política local, como con un alto grado de centralización. Más aún, se revela particularmente sujeta a una nueva modalidad de concentración del poder que, ante la falta de mejor término, pues el fenómeno es nuevo, Tocqueville designa como despotismo democrático.

Dos vertientes de su análisis lo llevan a estas conclusiones. Primero, la constatación de que si el imperio de la ley es de la mayor importancia en regímenes democráticos, no es pese a ello decisivo, pues depende de la configuración de las costumbres sociales para funcionar de modo favorable a la libertad. Segundo, que la propia operación del principio democrático de la igualdad, al mismo tiempo que propicia la emergencia de hombres con rasgos de carácter enérgicos, emprendedores y dirigidos a la solución de los problemas públicos, tiende a fortalecer en ellos el gusto por los negocios privados en detrimento del involucramiento cívico. En el lenguaje de Tocqueville, tiende a generar individualismo. Se multiplican por lo tanto los riesgos de que la expansión de la igualdad democrática acaba trayendo consigo nuevas formas de despotismo, caracterizadas por la concentración del poder, la centralización administrativa y el peso creciente de la burocracia en la gestión pública; todo esto en el tenor de una dominación suave y bien aceptada por individuos recluidos en sus intereses privados. La diseminación del individualismo representa una amenaza, particularmente en lo que se refiere a la siempre problemática conexión entre la igualdad y la libertad, por una razón simple pero decisiva: el individualismo como forma de conducta y como rasgo del carácter encuentra su apoyo en la sociedad, se expresa en las costumbres. No está pues directamente sujeto a las leyes, sino que, por el contrario, contribuye a moldearlas. En esta línea de argumentación está presente la preocupación más

profunda de Tocqueville, que no es la expansión de la igualdad (para él un dato inexorable), sino el mantenimiento o incluso la expansión de la libertad

La libertad de la que habla Tocqueville es concebida en una clave más aristocrática que burguesa, y constituye uno de los puntos en los que retoma algunos de los grandes temas del pensamiento político de la antigüedad clásica. En esto, por cierto, él hacía como Rousseau, de quien era lector atento, llevando a Stephen Holmes a comentar que los Estados Unidos desempeñaban en su pensamiento un papel análogo al de Esparta en el de Rousseau: la imagen de una sociedad ideal, que no podía ser imitada por Francia. Libertad, para él, no se reducía a la no-interferencia externa, y significaba, en el mejor espíritu “varonil” que reclamaba de quien quisiera y mereciera ser libre, la capacidad de ser señor de sí, de autogobernarse y (una vez más recordando a Rousseau, pero en una clave diferente) de obedecer las leyes en virtud de haber participado en su elaboración. De ahí la máxima importancia que atribuye al autogobierno de las unidades políticas en una nación democrática, y su satisfacción al ver en funcionamiento en la república federativa norteamericana al poder local, reforzado por las asociaciones voluntarias.

El autogobierno no es para él un mero dispositivo constitucional, sino la propia forma política de la libertad. En él no sólo se sostienen las instituciones libres, sino que también se realiza el propio aprendizaje de la libertad. Ahí se crean hombres de carácter independiente que, no estando sometidos a nadie para regir su vida, tampoco entregan a un poder externo, por más benigno y tutelar que sea, la gestión de los negocios públicos locales y la elección de sus representantes en los niveles estatales y nacionales del poder. Por esa vena, ese crítico severo de la Ilustración acaba realizando la más cabal traducción política del ideal iluminista de la emancipación, retomando incluso, a su modo, el ideal de la formación del ciudadano libre y soberano.

Esta última expresión es importante. Tocqueville expresa un manifiesto desagrado por la figura del Estado nacional soberano que domina el pensamiento político moderno, entendiendo que, al implicar la concentración del poder en una única instancia, conduce de un modo o de otro al despotismo. Más vale entonces desplazar la soberanía hacia el ámbito individual, en la figura del ciudadano capaz de contraponer su fuerza, sumada a la de los demás, al monopolio despótico del poder. En estos términos, Tocqueville es llevado a dedicarle atención a la figura de la democracia por excelencia: la soberanía popular. No obstante, una no es el prolongamiento directo de la otra. Ellas están en niveles diferentes, según advierte en una anotación que, aunque acabó quedando fuera del texto *La Democracia en América*, es esclarecedora: “La democracia constituye el estado social, el dogma de la soberanía del pueblo constituye el derecho político. Las dos cosas no son análogas. La democracia es una manera de ser de la sociedad. La soberanía del pueblo es una forma de gobierno”. Pero el propio análisis de Tocqueville

muestra que la soberanía popular no es en sí una garantía contra las tendencias despóticas, incluso porque ella misma está sujeta a suscitarlas. Además del clásico problema de la tiranía de la mayoría, esto se refiere a algo más profundo y enteramente nuevo, susceptible de ser derivado de la combinación entre la soberanía del pueblo y el individualismo de la sociedad. Se trata de la situación, tan temida por Tocqueville, en la que, habiendo el gobierno ocupado los espacios que la retracción individualista hacia los ámbitos privados dejara vacíos, el pueblo se somete pacíficamente a la tutela de un gobierno cuya centralización plena fue suscitada por los propios actos soberanos de los ciudadanos. Después de todo, recuerda Tocqueville, la concentración del poder en uno solo, que contrasta con todos los demás igualados en la sumisión, no es incompatible con el principio democrático de la igualdad. No hay cómo escapar de la conclusión: si el estado social democrático es inevitable, entonces que se evite a cualquier costo la centralización, pues la combinación de ambos significa poder despótico. Este esfuerzo pasa por la formación de los propios ciudadanos como portadores de un carácter libre. En este sentido Tocqueville habla de la necesidad de una “nueva ciencia de la política”, que incluya en sus tareas la de “educar” a la democracia mediante la formación de hombres independientes y capaces, en el pleno sentido del término, de autogobierno.

La democracia, como un “modo de ser” de la sociedad, es un dato de facto. Es una *condición social* de igualdad en la que los hombres viven, sin deba pasar por su voluntad conciente. A su vez, la soberanía popular, aunque esté en otro plano relativo a los *principios de gobierno*, sólo es eficaz cuando se encuentra profundamente arraigada en los propios individuos. No puede, por lo tanto, ser pensada como externa a la vida social. En un determinado paso de *La Democracia en América*, Tocqueville, que ya hiciera referencia a la soberanía popular como la “ley de las leyes” en los Estados Unidos, ofrece una formulación particularmente precisa al respecto. “En los Estados Unidos la soberanía del pueblo no es una doctrina aislada, sin relación con los hábitos y con las ideas corrientes en el pueblo. Puede, por el contrario, ser encarada como el último eslabón de una cadena de opiniones que une a todo el mundo angloamericano. Que la Providencia haya dado a cada ser humano el grado de razón necesario para dirigirse a sí mismo en los negocios que le interesan exclusivamente a él, es la gran máxima sobre la que reposa la sociedad civil y política en los Estados Unidos”. Y después de exponer que esta máxima es aplicada en todos los niveles de la vida social, desde la familia hasta la nación, cuando se convierte en la doctrina de la soberanía del pueblo, comenta: “Así, en los Estados Unidos el principio fundamental de la república es el mismo que gobierna la mayor parte de las acciones humanas. Nociones republicanas se insinúan en todas las ideas, opiniones y hábitos de los americanos, y son formalmente reconocidas por las leyes. En los Estados Unidos incluso hasta la religión de la mayoría de los ciudadanos es republicana, una vez que somete las verdades del otro mundo al juicio privado”.

Al describir en estos términos la soberanía popular en los Estados Unidos, Tocqueville tiene muy claro que ese panorama no es generalizable. En particular, no se aplica a Francia. Para él la soberanía popular no es un principio abstracto sino una “opinión”. Es, por lo tanto, una representación de las cosas. Y es también la materia para una voluntad. En este caso, una voluntad peculiar y políticamente decisiva, que se traduce en querer ser libre. Ella define por lo tanto el carácter político de toda una sociedad, en la exacta medida en la que esté presente en el carácter de sus ciudadanos. En el lenguaje de Tocqueville, define su “carácter nacional”. Pero al presentarla como el eslabón final de una cadena de opiniones que atraviesa la sociedad de punta a punta, expone simultáneamente su fuerza y su debilidad. Aunque él mismo enfatice la solidez de ese arreglo, que para ser modificado exigiría su substitución por todo un conjunto de “opiniones opuestas”, la imagen de la cadena sugiere un lado vulnerable, que resulta de que es susceptible de romperse por la mera retirada de un eslabón, especialmente si consideramos que el eslabón más importante es el último, que depende de los demás. En realidad, los eslabones no necesitan romperse. Basta que se debiliten en puntos importantes para que el ejercicio del autogobierno decaiga en la práctica. La exacerbación del individualismo puede ser suficiente para formarse el que para Tocqueville era el peor escenario posible en sociedades democráticas.

En aquél que probablemente sea el pasaje más famoso de su obra, intenta describir en qué consistiría esa situación extrema, a la cual términos como tiranía o despotismo ya no se aplican. Por un lado, ve “una multitud innumerable de hombres iguales y semejantes, que giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse placeres ruines y vulgares”, siendo que cada cual “no existe sino en sí mismo y para él sólo”. Por otro, ve un “poder inmenso y tutelar”, que se eleva por arriba de esta multitud. Un poder “absoluto, minucioso, regular, advertido y benigno”, que se encarga de todo y vacía toda y cualquier iniciativa propia de los ciudadanos hechos súbditos. En el auge de las confrontaciones ideológicas que marcaran el siglo XX, este escenario fue interpretado más de una vez como una especie de previsión de los llamados regímenes totalitarios. Pero sólo la ceguera ideológica puede llevar a ver en el escenario trazado por Tocqueville algo así como una previsión del stalinismo o del nazismo. Lo peor es que esta interpretación desprecia el rasgo más perturbador de la construcción tocquevilliana: ella se refiere a sociedades *democráticas*, con todas las instituciones que les son propias en pleno funcionamiento. En realidad, ese escenario es mucho más interesante y, bien examinado, impresiona por la capacidad de intuir tendencias de largo plazo con la potencia de visualización de un gran artista. El panorama se asemeja más a una combinación entre dos etapas de las sociedades democráticas del siglo XX, ambas exacerbadas en sus trazos extremos. Por un lado, presenta rasgos que sugieren aquello que un siglo y medio después sería llamado en Francia (usando un término que sí aparece literalmente en Tocqueville) como Estado-providencia, versión francesa del *Welfare State* inglés de mediados del siglo XX. Por otro la-

do, presenta rasgos de lo que sería la etapa social de este Estado. Ahí encontramos algo que se aproxima mucho más al retrato de las condiciones de las sociedades democráticas en el final del siglo, en la etapa denominada neoliberal. ¿Panorama incongruente o síntesis de genio? Para quien buscaba discernir las grandes tendencias por venir en las sociedades democráticas, sería difícil esperar mayor alcance de visión. En última instancia, está en juego un período de dos siglos, desde la revolución francesa hasta el final del siglo XX. Al final acaba por translucir el malestar de Tocqueville con ambas tendencias vislumbradas en el horizonte lejano, combinadas en un único panorama de vigorosa imaginación. Es verdad que, a pesar de sus temores, se reveló como posible combinar el Estado de bienestar social, “proveedor”, con niveles elevados y hasta crecientes de organización de la sociedad y de participación política.

Uno de los trazos más acentuados de este escenario consiste sin duda en la centralización plena del poder. Pero aquí interesa más el otro trazo, relativo a la forma de la sociedad. En él se manifiesta cuanto la vertiente “sociológica” del pensamiento tocquevilliano es tributaria de una concepción muy clásica de la política. El gran problema de la nueva forma de despotismo consiste en que reposa sobre la ruptura de los vínculos que unen a los hombres unos a los otros. Esta formulación no es trivial. Tocqueville no queda restringido a la imagen un tanto mecánica de la “atomización” de la sociedad o de su reducción a “polvo”, como diría Royer-Collard. El énfasis está en los lazos, en lo que une. Siempre es así en Tocqueville, y es así que concibe a la política como ejercicio conjunto del poder estribado en una forma de convivencia. Este modo de pensar reserva una importante posición para la concepción del lugar y del papel de la religión en las sociedades democráticas. La religión es entendida, en este contexto, desde el ángulo de su capacidad de agregación, unificadora, en fin, formadora de vínculos. “¿Cómo es posible que la sociedad escape a la destrucción si el vínculo moral no se refuerza en la misma proporción en la que se relaja el vínculo político?”, pregunta con referencia a la república democrática. Formulaciones como ésta llevan a un intérprete como Raymond Aron a afirmar que Tocqueville es “un liberal al que le gustaría que los demócratas reconociesen la solidaridad necesaria entre instituciones libres y creencias religiosas”.

En el centro de su preocupación por las sociedades democráticas está la cuestión de cómo mantener juntos a los hombres libres sin que su independencia se convierta en indiferencia. En realidad, si la “nueva ciencia de la política” es llamada a “educar a la democracia”, una de sus metas ciertamente será el aprendizaje del lo que él designa como “arte de la asociación”. En las memorias que escribió para su uso personal después de 1848, hizo explícita la idea de que la libertad se había tornado “la pasión de toda mi vida”. Ella consiste en una “libertad moderada, regular, contenida por las creencias, las costumbres y las leyes”. Sin el arte de la asociación (espontáneo en las sociedades aristocráticas, pero que debe ser creado en las sociedades democráticas) nada de eso es posible. Pues es de ella

que se puede esperar el doble aprendizaje de la libertad civil: la energía, la iniciativa, la confianza en las fuerzas propias por un lado, el autogobierno por el otro. Y autogobierno significa una mezcla de la capacidad de hacer valer los derechos y la voluntad de uno, con la capacidad de contener los propios impulsos. Tocqueville saca partido, en este punto, de la ambigüedad del término: participar por cuenta propia del gobierno y gobernarse a sí mismo (o sea, contenerse). Creencias, costumbres y leyes, he aquí las tres fases de la imagen de la convivencia social que Tocqueville esboza en su obra. Las leyes rigen las costumbres y las costumbres moderan las leyes, dice él. Tal vez pueda sostenerse que las creencias moderan a ambas y las vinculan entre sí, especialmente si entendemos las creencias bajo una acepción amplia y no sólo religiosa, en sentido estricto, a la manera de lo que sucede con el “dogma” de la soberanía popular. También sobre esto Aron tiene algo que decir: “El tema fundamental de Tocqueville es por lo tanto el de la necesidad, en una sociedad igualitaria que quiere gobernarse a sí misma, de una disciplina moral inscrita en la conciencia de los individuos. Ahora bien, la fe que creará esta disciplina moral es la fe religiosa”. Agreguemos que esta fe religiosa puede estar altamente teñida de fe secular republicana, como él constató en los Estados Unidos. En conjunto, su viaje americano le ofreció una gran lección, comenta Pierre Manent citando su obra. Se trata de “regular la democracia con la ayuda de las leyes y de las costumbres”. Aquí no hay referencia directa a las creencias. Tal vez porque Manent está atento a la circunstancia de que en las sociedades democráticas el principio dominante no es la virtud, sino el interés.

Llegamos ahora a un punto particularmente complejo y fascinante del pensamiento de Tocqueville. Este pensador, enteramente absorto por el tema aristocrático de los vínculos que unen unos con otros a hombres desiguales y con lugares bien definidos en la sociedad, se ve en la situación de buscar la comprensión de un mundo social marcado por la ausencia de lugares determinados y por la igualdad de condiciones, sin dejar de mantener tanto en un caso como en el otro la referencia básica a la libertad. En un pasaje de su obra sobre el antiguo régimen y la revolución comenta que había libertad en el antiguo régimen, incluso más de la que hubo después de él. Pero era una libertad “irregular e intermitente”, mal regulada, “siempre vinculada a la idea de excepción y de privilegio”. Y concluye, en una referencia a su tesis central en aquel libro, que muchos de los resultados de la revolución no fueron generados por ella, sino que echaron raíces en el suelo del antiguo régimen, y que “si esa especie de libertad desregulada y malsana preparó a los franceses para derrumbar al despotismo, no obstante los tornó tal vez menos capaces que cualquier otro pueblo para fundar en su lugar el imperio pacífico y libre de las leyes”. Pero el caso angloamericano muestra que en una sociedad democrática eso es posible. Más aún, muestra que en una sociedad de ese tipo el ejercicio del arte de la asociación permite aprender con la experiencia y corregir los defectos del orden social y las malas consecuencias de las acciones. Al mismo tiempo, el caso americano muestra que este imperio pacífico y libre de

las leyes sólo se efectiviza cuando es animado por los influjos de ideas y costumbres que le dan vida. “Nada es más superficial que atribuir la grandeza y la potencia de un pueblo apenas al mecanismo de sus leyes”, escribe en otro pasaje del mismo libro. “Pues, en esa materia, es menos la perfección del instrumento que la fuerza de los motores la que hace el producto”. (¿Habría él usado esta sorprendente imagen de los motores, en vez de las pasiones, sentimientos, opiniones o el espíritu, sin su viaje americano?) E invocando el caso inglés, en que leyes desordenadas y complicadas, si se las compara con las francesas, conviven con una sociedad sólida y próspera, comenta: “Eso no adviene de la bondad de tales leyes en particular, sino del espíritu que anima a la legislación inglesa de punta a punta. La imperfección de ciertos órganos no es impedimento, porque la vida es poderosa”.

Los grandes cambios que Tocqueville percibe e intenta retratar se refieren a una sociedad atravesada de punta a punta no por la virtud, que une a los hombres y los hace trascender su ámbito privado, sino por el interés, que los separa y los impele siempre de vuelta hacia su mundo personal. En las nuevas circunstancias, de poco valdría invocar el republicanismo clásico como solución. Tocqueville tiene más afinidades con la posición republicana que con el *laissez-faire* (o, dadas las peculiaridades de su modo de pensar, tal vez fuese mejor decir que no concibe uno sin referencia al otro). Para hacer frente a este problema, se valió de un recurso de gran audacia intelectual. Retomó el tema del interés, pero para proyectar en el interior de esta misma noción su exigencia de moderación, de autogobierno, de impulso regulado. Crea así una figura paradójica a primera vista: el interés bien comprendido, en el que conviven el impulso dirigido hacia sí mismo y la contención teniendo en vista a los demás. “Concibo una sociedad en la que todos, contemplando la ley como obra suya, la amen y se sometan a ella sin esfuerzo; (...) Gozando cada uno de sus derechos, y estando seguro de conservarlos, así es como se establece entre todas las clases sociales una viril confianza y un sentimiento de condescendencia recíproca, tan distante del orgullo como de la baja-za. Conocedor de sus verdaderos intereses, el pueblo comprenderá que, para aprovechar los bienes de la sociedad, es necesario someterse a sus cargas. La asociación libre de los ciudadanos podría reemplazar entonces al poder individual de los nobles, y el Estado se hallaría cubierto contra la tiranía y contra el libertinaje”. Este pasaje se encuentra ya en 1835 en la introducción del autor a la *Democracia en América*.

El tema es central y de los más difíciles. Antes de enfrentarlo, aprovechemos una formulación específica en el pasaje citado para dar por lo menos una parte de la atención que merecen a dos aspectos del pensamiento de Tocqueville. En primer lugar, queda explícito que toma muy en serio una concepción de sociedad definida, bajo una clave política, como la asociación libre de hombres libres. Al mismo tiempo, se trata para él de una condición que puede ser “imaginada” (tal vez un poco como una idea reguladora, que da orientación para la acción correc-

ta en un horizonte inalcanzable) pero cuya realización sería desmesurada si se la intentara aquí y ahora. El segundo punto tal vez sea un poco más controvertido, pero me parece de fundamental importancia para entender el “espíritu” del pensamiento de Tocqueville. Pensador medularmente político (en la acepción más clásica de política como el “arte de la asociación”), ve los grandes problemas desde una perspectiva peculiar según la cual lo que es enteramente inaceptable, el mal radical en la vida social, más que la opresión, es la *degradación* de los hombres que ella provoca. Es frente a esa degradación (algo que lo agredía en sus lealtades más profundas, la aristocrática y la cristiana) que retrocede con horror. Y es esto lo que él entreve en la asociación posible entre despotismo y democracia, esa nueva e innombrable forma de tiranía que no ofende, no oprime, no mata, pero no permite que los hombres sean señores de sí.

Existe en el curso de la argumentación de Tocqueville una cierta analogía entre la relación del interés y su adecuada comprensión por un lado, y el individualismo y las asociaciones civiles por el otro. En ambos casos se trata de prevenir la recaída en el egoísmo, esa figura arcaica del “amor desmesurado por sí mismo, con exclusión de todos los demás”, que contrasta con el sentimiento “maduro y ponderado” de la privacidad individualista. Aquella sólo se corrige mediante la participación voluntaria en los negocios públicos, jamás por la imposición de un gobierno centralizado. De la misma manera, el interés bruto se resiste a leyes y mandatos, y sólo se modera a partir del discernimiento de su portador. Una formulación posible para el problema que Tocqueville enfrenta en ese punto es la siguiente: ¿cómo civilizar (el término aquí es intencional) el interés sin tener que recurrir a una figura como la de la voluntad general de Rousseau? He aquí el punto sensible. Tocqueville piensa el problema moderno del interés contra el telón de fondo del problema clásico de la voluntad. Esto significa que él no abre espacio para ese fundamental cambio de énfasis en el pensamiento político moderno, que pone a las preferencias individuales en el lugar de la voluntad. Ello tiene un significado directo para su tema central, la libertad. La idea de interés bien comprendido es inseparable de la idea de libertad como capacidad de ser señor de sí. Del mismo modo, la idea del interés como el ordenamiento de las preferencias individuales es inseparable de la concepción “negativa” de libertad como ausencia de impedimentos externos. En consecuencia, si en las repúblicas democráticas ya no guardan vigencia las virtudes, substituidas por los intereses, y si éstos, librados a su lógica intrínseca, se interponen entre los hombres y los separan, entonces es preciso encontrar en las sociedades democráticas un correlato moderado de la virtud para poder moderar los intereses. La cuestión de fondo, claro, es la más clásica posible. Se trata de la cuestión de la *medida* en contraste con el desorden o con la falta de reglas, y tal vez no sea ejercer violencia para con el pensamiento de Tocqueville si usamos el término ‘justa medida’.

¿Cuál era, finalmente, la preocupación central de Tocqueville cuando escribió *La Democracia en América*? (Es posible, aunque haciendo objeto de enorme

injusticia a esa obra excepcional, resumir en pocas palabras lo que tenía en mente cuando escribió *El Antiguo Régimen y la Revolución*, que no será materia de examen aquí. Se trata de demostrar la continuidad secular de los procesos que trabajaban profundamente en la sociedad, mismos que la revolución francesa aceleró más de lo que generó; en especial, claro, la centralización). Pero en el caso de su primer gran obra hay manifestaciones suyas que causaron no poca controversia entre sus intérpretes. En una carta escrita a su amigo Stoffels inmediatamente después de la publicación del primer volumen del libro, Tocqueville torna explícito su objetivo al escribirlo. La referencia inequívoca es a las condiciones y al público en Francia.

“Yo quería mostrar lo que es realmente en nuestros días un pueblo democrático; y, mediante un retrato rigurosamente preciso, producir un efecto doble en los hombres de mi tiempo. A aquellos que imaginaban una democracia ideal, un sueño brillante y fácilmente realizable, busqué mostrar que habían revestido el cuadro con colores falsos; que el gobierno republicano que pregonan, aunque puede traer beneficios substanciales a un pueblo capaz de soportarlo, carece de todos los rasgos elevados que su imaginación les atribuía y, sobre todo, que un gobierno como ése no puede ser mantenido sin ciertas condiciones de inteligencia y de moralidad privada, y sin una creencia religiosa que nosotros, como nación, no alcanzamos y que debemos buscar alcanzar antes de tomar sus resultados políticos. A aquellos para quien la palabra democracia es sinónimo de destrucción, anarquía, expoliación y asesinato, traté de mostrar que bajo un gobierno democrático las fortunas y los derechos de la sociedad pueden ser preservados, y la religión, honrada; que, aunque una república democrática pueda desarrollar menos las fuerzas más nobles del espíritu humano, ella tiene a pesar de ello una nobleza que le es propia; y que, al final, tal vez sea la voluntad de Dios esparcir felicidad en grado moderado sobre todos los hombres, en vez de acumular una gran suma sobre algunos pocos, al permitirle apenas a una pequeña minoría que se aproxime a la perfección. Busqué mostrar a ellos que, independientemente de su opinión, la deliberación no estaba más en su poder; que la sociedad siempre tendía más en el sentido de la igualdad, y los arrastraba junto con todos los otros atrás de sí; que la única elección era entre dos males inevitables; que la alternativa no era más si tendrían una democracia o una aristocracia, sino que ahora consistía en una democracia, sin poesía ni elevación, en efecto, pero con orden y moralidad; o en una democracia indisciplinada y depravada, sujeta a espasmos súbitos; o entonces a un yugo más pesado que cualquiera que tenga atormentado a la humanidad desde la caída del Imperio. Busqué disminuir el ardor del partido republicano y, sin desanimarlos, apuntar hacia el único curso de acción sensato. Me esforcé en contener las reivindicaciones de los aristócratas y en llevarlos a inclinarse delante de un futuro irresistible. De modo que, siendo menos violento el impulso de un lado y la resistencia

del otro, la sociedad pueda encaminarse de modo pacífico para la consecución de su destino. Esa es la idea dominante en el libro «una idea que envuelve todas las otras, pero que pocos descubrieron hasta ahora. (...) Mas tengo fe en el futuro, y tengo esperanza de que llegue el día en que todos verán claramente lo que hoy apenas unos pocos sospechan».

Quizás fuese demasiado esperar que pocos meses después de la publicación de la obra muchos lectores tuvieran dominio sobre la compleja elaboración que resume en esta carta. Pero su argumento es precisamente que en esencia se trata de un libro simple, construido alrededor de una única idea. Exactamente en la apertura hace alusión a la “idea matriz” del libro, que estaría en su génesis y lo atravesaría de punta a punta. A juzgar por la carta que acabamos de ver, esa idea no concierne tanto al contenido de la obra sino a su “espíritu”, si no fuera abuso usar aquí ese término. Ella se refiere al esfuerzo por inducir a la moderación a los contendientes (los partidarios de la aristocracia y los de la democracia) en nombre de la demostración de su equívoco básico, al no darse cuenta de que los tiempos cambiaron y de que el juego es otro. Se trata de la aplicación pionera y enteramente consciente de aquello que para Tocqueville era una exigencia apremiante: una nueva ciencia política para una nueva época. Y esa ciencia no podría atenerse a describir los nuevos fenómenos de ese nuevo mundo, ni tan sólo buscar explicarlos, sino que debería tener otras miras mucho más ambiciosas. Debería ser capaz de traer a la luz el carácter de una sociedad, su fisonomía propia en lo que tiene de peculiar y en lo que comparte con otras. En este sentido específico, debería operar de manera comparativa y caracterizadora (no es para sorprenderse, por lo tanto, la frecuencia con que se encuentra en la bibliografía la aproximación entre el trabajo de Tocqueville y los “tipos ideales” estudiados por Max Weber). Debería, finalmente, producir resultados relevantes para los grandes debates del momento presente, al hacer visibles esas raíces más profundas y al ubicarlas en su encuadramiento más amplio.

Coherente con ello, Tocqueville no se exime de ir más allá de expresar la exigencia de una nueva ciencia política y de formular sus tareas más apremiantes. “El mundo político sufrió una metamorfosis. Nuevos remedios deben ser buscados de aquí en adelante para los nuevos males. Definir límites amplios más nítidos y firmes para la acción del gobierno; conferir determinados derechos a las personas privadas y asegurar a ellas el goce incuestionable de esos derechos; habilitar al hombre individual para mantener toda la independencia, fuerza y poder original que aún posee; elevarlo en la sociedad y sostenerlo en esa posición; esos me parecen ser los principales asuntos para los legisladores en las épocas a las que ahora estamos en vías de entrar”, escribe él.

La “idea matriz” (o, en la cita anterior, “idea dominante”) de *La Democracia en América*, que Tocqueville tanto apreciaba, está lejos de ser tan inequívoca como él imaginaba. El autor de un importante libro sobre el proceso de elaboración

de la obra, James Schleiffer, prefiere la idea de soberanía del pueblo. Y otro comentarista, Stephen Holmes, presenta una propuesta que ilumina un aspecto importante de la concepción de democracia de Tocqueville. Sostiene él que, dado el gusto de Tocqueville por las frases de efecto, una buena candidata a la condición de idea matriz de la obra estaría contenida en la frase que aparece justamente en el inicio del libro: “La extrema libertad corrige los abusos de la libertad, y la extrema democracia previene los peligros de la democracia”. Para Holmes, la idea que proporciona el hilo conductor de la obra es ésta: la democracia es capaz de auto-corrigerse. No se trata aquí de contraponer a Holmes al propio Tocqueville, incluso porque están en planos diferentes. Mientras que el autor habla de la idea que estaba en su mente mientras escribía, el comentarista, que no tiene este acceso privilegiado, busca en el contenido de la propia obra la respuesta para el desafío de encontrar la tal idea matriz propuesto por el autor. Pero Holmes, fiel a Tocqueville o no, tiene un punto a su favor. La idea que él apunta es ciertamente de suma importancia. Hemos citado ya la frase de Tocqueville acerca de regular la democracia con la ayuda de las leyes y de las costumbres. Viene al caso, ahora, recordar que ella empieza con la expresión “no se debe desesperar” de regular la democracia. Él era cauteloso en su afirmación, pero el propio término empleado muestra la importancia que atribuía a la cuestión. En la perspectiva de Holmes, la democracia política (el autogobierno) puede remediar las insuficiencias o deficiencias de la democracia social (la igualdad). Es claro que él sabe que una es impensable sin la otra, pero siempre resulta interesante apuntar al carácter dinámico de la unión entre esas dos caras de la misma moneda. Precisamente por estar atento a esta dinámica, Tocqueville alcanzó a formular aquellas que, si las revisamos cuidadosamente, quizás sean sus más grandes advertencias para el mundo en que vivimos: que la tiranía en el mundo moderno no es una figura estrictamente política, de carácter institucional; que la sociedad, por las “costumbres” que mueven a sus mayorías, puede ser más opresiva que cualquier Estado, democrático o no; finalmente, que sin formar ciudadanos con un carácter apto para enfrentar las tensiones e incertidumbres de la relación entre los principios de la libertad y de la igualdad, de poco sirve a una sociedad tener las mejores leyes y la mayor comparecencia electoral, porque estará poblada por hombres serviles.

Hablando específicamente de los Estados Unidos, Tocqueville comenta que “la gran ventaja de los americanos consiste en poder cometer errores que pueden después corregir”. Y éste es el punto. La democracia *puede* permitirse cometer errores. Pues la cuestión no es que haya remedios, sino que se tenga cómo usarlos, y es precisamente esto lo que ella propicia. El problema, como él mismo advierte en otro paso, es que la capacidad de corregir errores demanda tiempo. Hay un aprendizaje involucrado en ello. Tocqueville abre la posibilidad de pensar la democracia como un gran proceso de aprendizaje.

En realidad, la democracia no se limita a poder errar, pero hace amplio uso de dicha posibilidad, de acuerdo con Tocqueville. Hay pasajes en el libro en los

que se tiene la impresión de que los americanos gastan buena parte de su tiempo corrigiendo lo que hicieron antes. Ello debe verse desde dos perspectivas. Primero, hay una condición muy objetiva para ello. Más que cualquier otro pueblo, los norteamericanos pueden permitirse cometer errores porque las características de su país (escala continental sin amenazas en las fronteras, etc.) son favorables. En este sentido, las generalizaciones son temerarias. “Una democracia sólo puede alcanzar la verdad por la experiencia; y muchas naciones podrán perecer mientras esperan las consecuencias de sus errores. El gran privilegio de los americanos no consiste en que sean más esclarecidos que otras naciones, sino en poder reparar los errores que hayan cometido”. Por otro lado, existe sí una conclusión general que resulta de lo anterior: no se puede esperar un desempeño impecable de los regímenes democráticos, y esto es una condición intrínseca a ellos. En esta perspectiva, la democracia inmaculada es algo monstruoso.

Las ventajas de este régimen son de otro orden. Ellas se refieren a la otra faz de la acción moderadora de los impulsos que las leyes, las costumbres y las creencias pueden ejercer. Esta otra faz fue observada en abundancia por él en los Estados Unidos, y ciertamente está entre lo que más lo impresionó. Se trata de la enorme energía que el ejercicio de la democracia desencadena. “La democracia no da al pueblo el gobierno más hábil, pero hace aquello que el gobierno más hábil con frecuencia es incapaz de crear: disemina por todo el cuerpo social una inquieta actividad, una fuerza superabundante, una energía que jamás existen sin ella y que, por desfavorables que sean las circunstancias, pueden generar maravillas. En eso consisten sus verdaderas ventajas”, escribe él.

No se podría esperar de Tocqueville que fuese un entusiasta de la democracia. Su propósito era apenas el de ser leal, y lo cumplió ampliamente. Claude Lefort ve en su empresa una singular capacidad de “detectar las ambigüedades de la revolución democrática en todos los dominios”. En cada momento de su análisis, dice él, Tocqueville es llevado a “pasar de la faz al reverso del problema, a develar la contrapartida de lo positivo a lo que se torna un nuevo signo de libertad o de lo negativo a lo que se torna un nuevo signo de servidumbre”. Convertir certidumbres en ambigüedades; no conjurar el error sino indagar la capacidad de enmendarlo: he ahí una manera interesante de reflexionar sobre una realidad política naciente.

Hay una observación personal de Tocqueville que arroja luz sobre su modo de ser y de pensar: escribiendo en 1837 a su amigo Kergorlay, comenta que puede muy bien concebir que se combinen en la misma persona la pasión política y la pasión religiosa, pues ambas proyectan al hombre más allá de sí mismo y se nutren de ideas y convicciones que trascienden el pequeño cotidiano. Lo que resulta impensable, para él, es juntar en la misma persona cualquiera de las dos y la mera pasión por el bienestar. ¿Pero acaso el interés bien comprendido no pasa por esa combinación que él abomina? Que así sea, diría él, como a veces lo ha-

cía en sus debates epistolares. Aunque bien vistas las cosas, para Tocqueville, el interés, incluso si es bien comprendido, concierne a los otros, a los hombres comunes de las sociedades igualitarias y de los tiempos democráticos. De Tocqueville y de sus pares, aquellos que conocen su tiempo y que no retroceden frente a él ni son sordos a las razones de sus corazones aristocráticos, es posible exigir más. Lo que importa es ir hasta donde los tiempos permitan y cultivar la pasión bien comprendida. Ello tenía un significado preciso para Tocqueville: ser señor de sí, autogobernarse, ejercer la libertad.

*Bentham: el utilitarismo y la
filosofía política moderna*

I

Nos proponemos comentar aquí el pensamiento político de Jeremy Bentham (1748-1832), la figura más emblemática de la corriente utilitarista británica clásica. A título de complementación y contraste también se harán breves referencias a otros dos conocidos utilitaristas, James y John Stuart Mill.

Hasta su involucramiento con el radicalismo inglés, durante la campaña por la extensión del sufragio en las primeras décadas del siglo XIX, Bentham era conocido como un “filantropista”, un “legislador” y un “inventor” de proyectos (debido, entre otras cosas, a los minuciosos planes de reforma de los sistemas penal y educacional de su país, lo que por cierto llevó a muchos de sus lectores del siglo XX a considerarlo una especie de *Ciro Peraloca* de las Ciencias Sociales). Gracias a su obvia afinidad con la jurisprudencia, Bentham ya tenía en ese entonces un pensamiento político más o menos desarrollado. No obstante, su defensa del sufragio universal masculino y de lo que denominó “democracia representativa pura” trajo una inflexión importante en tal desarrollo, en la que nos detendremos en la parte final de este artículo.

Tanto el “utilitarismo” como el principio que justifica este nombre están íntimamente asociados a Bentham. Aunque casi ningún pensador político moderno anterior a Bentham sea rotulado como “utilitarista”, el principio de la utilidad, que este controvertido intelectual inglés enuncia en su célebre *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* publicado en 1789, no constituye propiamente una novedad en la tradición de la filosofía moral. Bentham lo sabía, y sabía también de la carga polémica que el principio conllevaba, pero lo consideraba lo suficientemente explicado por otros autores. Tanto es así, que ni siquiera se preocupó por detenerse en él con detalle. Lo suponía razonablemente conocido entre sus lectores, por lo que se arrojó sin más tardanzas en pos de la misión para la que consideraba tener una especial vocación: exponer todas las consecuencias de tal principio en las disciplinas jurídicas.

De hecho, por lo menos desde el siglo XVII diversos filósofos británicos y franceses venían anticipando en sus reflexiones morales los rasgos definitorios del pensamiento utilitarista. El propio Bentham y sus discípulos invocan como fuente inspiradora la obra del gran exponente de la filosofía empirista moderna en el siglo XVII, John Locke, y también las de los que, atravesando el siglo siguiente y a pesar de las enormes divergencias entre sí, siguieron el camino abierto por él: Berkeley, Hume y Adam Smith, para no mencionar a los hoy menos conocidos –pero ávidamente leídos en su tiempo– como Hutcheson, Hartley, Paley, Priestley, Condillac y Helvécio (estos dos últimos franceses). Incluso en el campo del derecho, Bentham sabía que no estaba siendo un innovador: antes de publicar la *Introduction* ya había leído con entusiasmo un libro que contenía esencialmente el mismo principio que él abrazaba, a saber, *De los delitos y de las penas*, del jurista italiano Cesare Beccaria. Había decidido escribir al respecto simplemente porque creía que un tratamiento más riguroso y extenso todavía estaba por realizarse.

II

La novedad del benthamismo, por lo tanto, es eminentemente práctica: los “utilitaristas”, como pasaron a ser llamados sus seguidores, apenas procuraron refinar la argumentación moral y política, elaborándola a partir de una filosofía y una psicología que, si no eran ampliamente aceptadas en aquel tiempo, por lo menos eran tomadas muy en serio, particularmente por ellos mismos (la contribución de Bentham, en este caso, es pequeña si se compara con la de los Mill).

Nos gustaría, siguiendo esta línea de pensamiento, abordar tres proposiciones que aparecen al comienzo de la *Introduction*, no sólo para mostrar en qué medida son despliegues de lo que vamos a llamar aquí “metafísica cartesiana”, sino, principalmente, para mostrar cómo tales despliegues, en apariencia del todo especulativos y abstractos, permitirán a Bentham, James Mill y John Stuart Mill abra-

zar un programa muy práctico y concreto de reformas políticas amplias para su país. Tal programa terminará por alejarlos del círculo social al que estaban naturalmente destinados (ya sea por la fortuna, por la formación intelectual o por los puestos que ocupaban), de los orgullosos varones de la aristocracia inglesa, acercándolos –lo que para ese entonces, constituye un acontecimiento bastante raro en la tradición intelectual inglesa– a un movimiento de composición e índole eminentemente plebeyas en defensa de la “democracia representativa”, al que le prestaron una armadura filosófica ¹.

Las tres proposiciones que vamos a destacar, que aparecen en el libro en cuestión, son en verdad complementarias entre sí y están dedicadas a enunciar, de modo simple y conciso, el principio que guiará al autor en el examen de las leyes. Así,

a) “la naturaleza puso al género humano bajo el dominio de dos señores soberanos: el dolor y el placer (...) Al trono de esos dos señores está vinculada, por una parte, la norma que distingue lo que es recto de lo que es errado y, por otra, la cadena de las causas y de los efectos”.

b) El principio de la utilidad es simple derivación de la proposición anterior, tal y como él lo dice en el texto: “el principio que establece la mayor felicidad de todos aquellos cuyo interés está en juego como la justa y adecuada finalidad de la acción humana, y hasta la única finalidad justa, adecuada y universalmente deseable; digo de la acción humana en cualquier situación o estado de vida, sobre todo en la condición de un funcionario o grupo de funcionarios que ejercen los poderes de gobierno. La palabra ‘utilidad’ no resalta las ideas de placer y dolor con tanta claridad como el término ‘felicidad’; tampoco el término nos lleva a considerar el número de los intereses afectados; número éste que constituye la circunstancia que contribuye en mayor proporción para formar la norma en cuestión: la norma de lo recto y de lo errado”.

c) “Aquellos cuyo interés está en juego” siempre componen una “comunidad”. ¿Qué es una comunidad? “Si la palabra tuviese un sentido, sería el siguiente. La comunidad constituye un cuerpo ficticio, compuesto por personas individuales que se consideran como sus miembros. ¿Cuál es, en este caso, el interés de la comunidad? La suma de los intereses de los diversos miembros que integran la referida comunidad” ².

Cada una de estas tres proposiciones marca un estudiado distanciamiento con respecto a una larga tradición del pensamiento moral que se remonta a la antigüedad clásica. Como ya dijimos, Bentham no es el primero en hacerlo. Aquí sólo está extrayendo las debidas consecuencias, para el campo práctico, del viraje moderno, típicamente cartesiano, de la especulación metafísica, o en otras palabras, el desplazamiento desde la interrogación sobre la naturaleza o esencia de los

objetos, su clasificación y jerarquización -predominante en la antigüedad clásica- hacia la interrogación sobre el sujeto que pretende conocer los objetos. Tal viraje lleva a los cartesianos a distinguir claramente los objetos de las “percepciones”, que supuestamente representarían a estos objetos (las “ideas”). Tratándose tan sólo de percepciones mentales, a las ideas y sólo a ellas tiene acceso directo el sujeto que pretende conocer. Sólo de ellas tiene conocimiento inmediato. Las percepciones son, por ello, la materia prima de todo el conocimiento. ¿Cómo podemos entonces llegar a los objetos a partir de las ideas?

El próximo paso de la investigación es clasificar las ideas y ver si poseen cualidades que las distingan entre sí. Algunos cartesianos van a proponer lo siguiente: buena parte de las ideas deriva de nuestros órganos sensoriales (las “ideas sensibles”), pero otra parte es puramente inteligible, es decir, habita nuestras mentes desde siempre, como semillas plantadas por Dios, sin deberles nada a aquellos órganos. Otros cartesianos, sin embargo, van a proponer que pensemos todas nuestras ideas y, por lo tanto, todo el conocimiento que podemos alcanzar sobre los objetos, como derivados de las “ideas sensibles”. Los defensores de la primera tesis, el propio Descartes entre ellos, serán llamados “racionalistas o innatistas”. Los de la segunda serán llamados “empiristas”.

La defensa más conocida del empirismo inglés en el siglo XVII es el *Essay concerning Human Understanding* de John Locke, que Bentham leyó atentamente en sus años de formación. Allí se enuncian tres cuestiones que interesaron especialmente a nuestro autor: 1) que todas las ideas pueden ser divididas en sus componentes más elementales, o sea, que las ideas son simples (no pueden ser descompuestas) o son complejas, como resultado de una asociación de ideas simples; 2) todas las ideas simples son sensibles, pero existen aquellas que representan cualidades que pertenecen a los objetos (las cualidades “primarias”) y otras que no, expresando sólo cualidades de la mente que percibe (las cualidades “secundarias”). Así, los colores, los sonidos, los olores -a diferencia de la figura y de la extensión- no pertenecen a los objetos, sino que constituyen modificaciones de la propiamente; 3) nuestras ideas sobre el bien y el mal, nuestras ideas morales, son ideas complejas, pero... ¿de qué ideas simples podrían derivarse? Dado que todas las ideas simples son sensibles, nuestra primera idea del bien sólo puede haber sido una sensación agradable (“placer”), y la del mal una sensación desagradable (“dolor”). Está claro que el dolor y el placer no son cualidades de los objetos que las provocan, sino tan sólo modificaciones de la mente.

Como veremos, Bentham cree que Locke no siempre es consistente en esas afirmaciones, especialmente cuando debe tratar con conceptos jurídicos tales como el de “derecho natural”. No obstante, nuestro autor encuentra en ellas todo lo que necesita para fundar el principio de la utilidad y establecer su distanciamiento con aquella larga tradición de la filosofía moral antigua a la que nos referimos.

Existe una vertiente del pensamiento político de inspiración aristotélica asociada a tal tradición: el llamado “republicanismo clásico”. Esta tradición jamás haría propia la idea de que los seres humanos se encuentran irremediabilmente bajo el dominio de aquellos dos “señores”, el placer y el dolor, como afirma Bentham en el comienzo de la *Introduction*. La misma suele distinguir y jerarquizar diversas “funciones” al interior del alma, atribuyendo a la razón una función superior y dirigente con respecto a las demás funciones: las llamadas “apetitivas”, es decir, las pasiones y las sensaciones más simples de placer y de dolor; y las llamadas “vegetativas”, vinculadas a la nutrición y a la reproducción. Una vida bajo el imperio del placer y del dolor es propia de los animales o de los esclavos, ya sea porque sus almas no poseen funciones inteligentes o porque no tienen o no fueron educados para tenerlas en grado suficientemente desarrollado como para dirigir el alma.

Esta misma tradición distingue claramente a la felicidad de las sensaciones de placer y de dolor. La felicidad es el resultado de la conquista del “bien supremo”, que constituye siempre un objeto separado de la sensación. Está claro que el sujeto feliz siente placer, pero el placer no es el elemento esencial o definitorio de la noción de felicidad: existen objetos dignos de ser buscados (“bienes”) - el principal es el que posibilita la felicidad- y otros indignos (“males”). Correlativamente, existen placeres dignos e indignos.

En ambos casos, Bentham piensa exactamente lo contrario, tal como lo anuncian las dos primeras proposiciones que destacamos más arriba. En primer lugar, la metafísica empirista que lo inspira lo hará rechazar la noción de un “bien supremo” que justifique la distinción entre felicidad y placer. En la medida en que nuestras ideas del bien y del mal se originan en sensaciones agradables y desagradables, la “bondad” o la “maldad” no son atributos de los objetos que supuestamente provocan esas sensaciones, sino apenas modificaciones del sujeto que siente.

Es correcto decir, como lo hace Aristóteles, que el “bien” es aquello que es deseable y el “mal” aquello que es indeseable. No obstante, lo que es deseable/indeseable ya no puede ser un conjunto de objetos clasificados como dignos o indignos en sí mismos, cuya aprehensión lleva a la fruición de un placer digno o indigno. A la única cosa a la que realmente tenemos acceso directo son, pues, las ideas, y dentro de ellas, a las agradables o a las desagradables. Son estas últimas las que señalan los fines de nuestras acciones. En lo que se refiere a los objetos que según suponemos provocan tales sensaciones, resultan apenas instrumentos para esos fines. Así, los objetos no sólo no pueden ser dignos o indignos en sí mismos, tal como un mismo objeto puede ser “bueno” o “malo”, dependiendo de las circunstancias que los llevan a producir sensaciones placenteras o desagradables.

Es también en este sentido que nuestra inteligencia, nuestra capacidad de raciocinio, está subordinada a tales fines, pues si la razón fuera capaz de señalar otro fin independiente cualquiera, al que todos los demás estuvieran subordinados, entonces debiéramos ser capaces de percibir ideas totalmente separadas de las sensaciones, inclusive de las de placer y de dolor. Pero el empirista niega la posibilidad de cualquier idea no derivada de las ideas sensibles. La razón no es “práctica” porque nos hace desear fines independientes sino simplemente porque, a partir de la experiencia y de la observación, nos permite conocer cuáles objetos y circunstancias más probablemente nos mantienen lejos del dolor y próximos al placer.

III

Supervivencias de ese “republicanismo clásico” de inspiración aristotélica, como un ideal de vida colectiva son ampliamente conocidas en el pensamiento británico, especialmente el inglés, durante el siglo XVIII, y sirvieron como arma ideológica contra el régimen parlamentario “*Whig*” instaurado en el país después de la Revolución de 1688³. Esta es una de las dos vertientes del pensamiento político con la que Bentham ajustará cuentas al elaborar su propia visión. La otra es el contractualismo de inspiración lockeana, del que hablaremos más adelante.

Una de las imágenes de vida colectiva más características de la tradición republicana clásica es el pensar a la comunidad política como un todo real, a partir del cual las partes ganan sentido. La familia y los individuos son “miembros” de ese todo, de manera similar a la forma en que la mano, según la famosa analogía de Aristóteles en la *Política*, es un miembro del cuerpo: la función de la mano sólo adquiere sentido, sólo es inteligible, a partir de la visión de un todo, el cuerpo. La comunidad política también constituye un cuerpo, el “cuerpo político”, del que los ciudadanos, individualmente considerados, son miembros. El ciudadano está subordinado a la comunidad de la misma forma en que la mano está subordinada al cuerpo.

Como un todo real, la comunidad posee un “alma” con diferentes funciones jerarquizadas, a las que corresponden diferentes lugares sociales. Existen funciones intelectivas, superiores y centrales, que sólo la *polis* hace posible. En ella se ejerce una de las actividades intelectuales por excelencia: la deliberación⁴. También existen funciones inferiores: las apetitivas y las vegetativas, subordinadas a las primeras, que corresponden a las actividades de producción de los medios de subsistencia y de reproducción de la vida (la familia) y del comercio. Como un todo real, esa alma colectiva posee una vida moral independiente, orientada al bien supremo de la felicidad común. Desde esta perspectiva, decir que el ciudadano está individualmente subordinado al cuerpo político equivale a decir que su felicidad depende de la felicidad común y resulta inseparable de ésta.

El bien supremo define aquello que es más noble y digno de ser vivido. Corresponde al ideal de vida más perfecta que un ser humano es capaz de alcanzar. La vida más perfecta está vinculada a lo que es más noble en el hombre. El alma es más noble que el cuerpo, lo que significa que la felicidad es resultado de una actividad del alma, aunque ella tiene también funciones más o menos nobles y dignas. Las intelectivas o racionales son más nobles que las apetitivas y vegetativas, y es por ello que las segundas están al servicio de las primeras. Así, la felicidad es resultado de una actividad del alma dirigida por su parte intelectual (la actividad en sí misma se llama “virtud”). En el ámbito de la comunidad, las funciones intelectivas del alma corresponden a las actividades deliberativas de la *polis*. Es en la *polis* que el hombre, como ciudadano que participa en las deliberaciones de la comunidad, puede realizar la vida más perfecta. El bien supremo es la vida más perfecta que el hombre puede alcanzar, y su realización es la felicidad. En consecuencia, la vida feliz, la “vida buena”, sólo puede alcanzarse a través de una vida política lo más activa posible.

¿Cómo establece Bentham su distanciamiento de esta visión? La tercera proposición del libro que estamos comentando aquí lo muestra claramente. En ella el autor quiere definir “comunidad política” a fin de dejar claro cuál es el “interés de la comunidad” que debe fundamentar todas las deliberaciones políticas, especialmente aquellas que tienen como resultado alguna legislación. La comunidad política ya no es vista como un todo real: no pasa de una “ficción”, cuya parte real son los individuos, que le dan inteligibilidad al resto. La comunidad no constituye un cuerpo con alma que piensa y siente. Quienes piensan y sienten son únicamente los individuos: son ellos y nada más que ellos los que buscan placer y huyen del dolor. El individuo es, él mismo, un todo, y la suma de estos pequeños todos forma la comunidad. Del mismo modo, para Bentham la felicidad de la comunidad no puede estar relacionada con un bien apartado de los individuos, sino que debe ser una simple suma de las felicidades individuales. Cuanto mayor la suma, mayor la felicidad de la comunidad. El “interés” de la comunidad es la realización de la mayor felicidad que esa comunidad puede alcanzar. Vale decir, la mayor suma posible de felicidades individuales.

Esta manera de enunciar el principio de la utilidad está en la base del famoso “cálculo de la felicidad” que Bentham sugiere en la segunda proposición que aquí destacamos. Si queremos llegar al interés de la comunidad, necesitamos tomar en consideración el número de los individuos involucrados. Los seres humanos pueden incluso tener diferentes capacidades intelectuales, pero todos ellos -hombres, mujeres, niños- son considerados igualmente capaces de sentir placer y dolor. Todos son, desde este punto de vista, “miembros” de la comunidad política y poseen el mismo peso en el cómputo general. De ahí resulta el adagio benthamiano: “cada cual cuenta por uno y nadie más que uno”. Cuanto mayor sea el número de los beneficiados por una determinada decisión política o por una legislación -cuanto más esa decisión o legislación permita una mayor fruición de

placer y una menor exposición al dolor a un número más extenso de personas-, mayor será la felicidad de la comunidad. Éste es su interés ⁵.

Existe todavía otra razón, más allá de la crítica empirista a la separación entre el objeto (el bien) y la sensación de placer y de dolor, aunque de alguna forma relacionada con ella, que lleva a Bentham a evitar una definición de bien supremo al modo aristotélico. Nuestro autor no cree que sea posible establecer un ideal de vida común que maximice la felicidad de cada uno y que maximice la felicidad general en consecuencia. No es tarea del legislador establecer este ideal de vida. Los objetos y las circunstancias que promueven la felicidad son tan variables en el tiempo y en el espacio que si un mismo estilo de vida puede llevar a una determinada persona o grupo de personas a una felicidad mayor, también puede llevar a otros a una gran miseria. No existe un estilo de vida colectivo que, como en la visión de inspiración aristotélica, corresponda a la perfección de la especie. La legislación no dispone sobre los fines de las acciones individuales, sino sobre los medios (ni siquiera sobre todos los medios) en la medida en que aquélla es una acción gubernamental que, para ser realizada, tiene que afectar de alguna forma a los miembros de la comunidad. Entonces, el dolor es el que entra con signo negativo en el cálculo de la felicidad.

La legislación penal, por ejemplo, no sólo significa dolor para quien sufre la pena, sino también costos (bajo la forma de impuestos) para toda la comunidad por el establecimiento y la realización de la punición. Ella sólo se justificaría si los beneficios estimados superaran estos costos y el dolor impuesto al condenado ⁶. Así como los objetos que provocan sensaciones de dolor o de placer no son intrínsecamente nobles o dignos, la legislación, la actividad política de un modo general, no es un fin en sí misma. En el fondo, los resultados que produce no deben ser tomados demasiado en serio. La moral utilitarista es, sí, teleológica, pero por consecuencialista y no por perfeccionista (como la republicana clásica).

La otra corriente de pensamiento político muy influyente en tiempos de Bentham es el contractualismo de inspiración lockiana. Se puede decir que ésta era la ideología oficial del parlamentarismo “whiguista”. Ya dijimos que Bentham no encuentra coherencia alguna entre la metafísica empirista de Locke y su doctrina del derecho natural, y la visión del contrato entre súbditos y soberano de ellas resultante. Con todo, el principal problema con el contractualismo es bastante práctico: Bentham cree que ésa es la versión modernizada de un antiguo mito de la política inglesa, que se encuentra en la base de la defensa de la “Common Law” hecha por su mayor adversario en el campo de la filosofía del derecho, el jurista William Blackstone. Se trata del mito del “contrato originario” entre el rey de Inglaterra y sus súbditos, en el que éstos, a cambio de su obediencia, obtienen del rey la promesa de que sus “privilegios” (entre los cuales se encuentran la seguridad de sus vidas y sus propiedades) no serán violados.

Es curioso que Bentham tienda un puente entre el contractualismo y los principios doctrinarios de la *Common Law*, pues los historiadores del pensamiento político no se cansan de mostrar cómo la moderna doctrina del contrato sirvió de inspiración para el ideal iluminista de un código legislativo racional, unificado, para los Estados nacionales europeos, que pusiera fin al localismo y al caos jurídico de las instituciones feudales. Este fue no obstante un fenómeno eminentemente continental, gracias a una fuerte tradición de estudio del derecho romano en las universidades alemanas, holandesas y francesas, en la que los contractualistas solían apoyarse para escribir sus tratados. En Inglaterra, donde el derecho romano no echó raíces, se encontraron maneras de reconciliar, por lo menos en parte, la doctrina contractualista y la noción, muy cara a la *Common Law*, de que las leyes inglesas son depositarias de un largo pasado de reglas y prácticas, cuyo espíritu original debe ser continuamente rescatado por el jurista mediante técnicas adecuadas de interpretación.

No es casual que Bentham busque, en un libro anterior a la *Introduction*, y por cierto su primer libro (*A fragment on government*, de 1776), lanzar un ataque simultáneo a los conceptos típicos del contractualismo lockiano y a los fundamentos de la *Common Law* tal como aparecen en la obra de Blackstone.

Bentham era un ferviente abogado del Estado nacional unificado, coherente y ágil, libre tanto del localismo como de un aparato gobernante con múltiples fuentes de comando, o sea, libre de los fenómenos que para él constituían enfermedades crónicas del gobierno inglés. Él creía que un Estado racionalmente organizado de esta manera era una de las precondiciones para la promoción, en el plano político, de la más extensa felicidad de los súbditos. Sin embargo, ello no sería posible si las leyes que regulan las relaciones entre los súbditos, entre los propios gobernantes y entre los gobernantes y los súbditos no fueran también coherentes, unificadas y ágiles. Mientras ellas estuvieran fundadas en una vaga noción de tradición y pasado -lo que para Bentham significaba dejarlas a merced del capricho de una corporación de juristas y abogados con sus "interpretaciones"-, el Estado inglés continuaría siendo simultáneamente fragmentado y arbitrario, convirtiéndose en un obstáculo a la promoción de la felicidad general. El gran progreso en esta dirección, por lo tanto, sólo podría darse a través de una limpieza radical de la parafernalia de las reglas de costumbres y de los antecedentes en que se basaba la legislación inglesa, erigiendo en su lugar un código de leyes fundamentado en un único principio rector: el principio de la utilidad, que les daría al mismo tiempo forma (coherencia) y contenido. Para Bentham, la soberanía del moderno Estado nacional no es otra cosa que la soberanía de la ley que, en última instancia, significa la supremacía del principio de la utilidad.

¿Cuál es entonces el problema del contractualismo lockiano? ⁷. Nuestro autor piensa que esta doctrina es confusa y poco económica en la construcción de su argumento. Sus pilares son la idea de que los individuos disfrutan de ciertos dere-

chos -llamados naturales- histórica o lógicamente anteriores a la institución del gobierno; y la idea de que los únicos gobiernos legítimos son aquellos basados en una renuncia voluntaria a algunos de estos derechos, los cuales son delegados por los súbditos a la persona del soberano a cambio de la garantía otorgada por éste de protección a los otros derechos restantes. Para ser exacto, un lockiano no necesita afirmar que este “contrato original” existió de hecho, aunque muchos intelectuales *whigs* estuvieran dispuestos a defender que, en el caso de Inglaterra, tal contrato fuera verdaderamente un acontecimiento histórico. El propio Blackstone no afirma esto. Basta sostener que el contrato es una “ficción” indispensable, una herramienta heurística para aprender los verdaderos principios del gobierno, a saber, que todos los hombres nacen con iguales derechos –algunos de ellos irrenunciables– y que un gobierno legítimo presupone el consentimiento explícito o tácito de los gobernados a sus órdenes y leyes. El término “tácito” es aquí una manera de circunscribir la improbable hipótesis de que los súbditos se hayan reunido y de que deban reunirse constantemente para dar su asentimiento a las leyes: si un individuo resolvió vivir bajo el manto protector de un gobierno y se benefició de tal protección, esto implica ya el asentimiento a sus leyes.

¿Por qué tal argumento es confuso y poco económico? Porque no indica claramente en qué sentido dichos derechos naturales existirían con anterioridad a la institución del gobierno y por qué motivo fundamental los súbditos estarían dispuestos a dar su consentimiento a los gobernantes. La falta de claridad lleva a una multiplicación innecesaria de conceptos. Asumiremos la suposición de que los derechos son anteriores al gobierno en un sentido histórico o en un sentido lógico. Si lo fueran en un sentido histórico, esto querría decir que las personas gozaban de ciertos derechos antes de que existiera gobierno. ¿Para qué, entonces, someterse a un gobierno? Para que los derechos fueran garantizados y protegidos. Si esto fuera así, entonces las personas no poseían tales derechos. Tan sólo los deseaban, y el propio deseo denuncia la ausencia histórica del derecho antes de la presencia real de un gobierno. Por otro lado, esta constatación muestra que los derechos tampoco pueden ser pensados como anteriores en un sentido lógico. El reconocimiento del derecho de una parte presupone siempre el reconocimiento de la obligación de su respeto por la contraparte. Cualquier obligación en este sentido (la que tiene como correlato un derecho) implica una ley reconocida que obliga igualmente a todos los involucrados. Todos concuerdan, sin embargo, que ninguna ley es efectivamente ley sin la persona del legislador. Locke concuerda con esto a tal grado que afirma la existencia no sólo de derechos, sino también de leyes “naturales”, no escritas, promulgadas por un legislador divino. Pero es posible que las personas difieran con respecto a la verdadera voluntad de este legislador, y por lo tanto sobre el contenido de esas leyes. También es posible que algunas personas no den crédito a la existencia de tal legislador, lo que equivale a decir que no existen ni un legislador común ni leyes que obliguen a todos de la misma manera. En conclusión, no es posible concebir un derecho sin que al

mismo tiempo se conciba un legislador concreto, humano, efectivamente reconocido como tal (gobierno), que obligue a su observación.

¿Qué es un gobierno efectivamente reconocido? Entramos, así, en el problema del motivo del contrato original. La doctrina sugiere que la voluntad de las personas, en sí misma, constituye un motivo suficiente tanto para que los súbditos obedezcan como para que el soberano, en su deber, proteja los derechos de aquellos. De aquí resulta la suposición de la “promesa” que se encuentra por detrás de la figura del contrato, como si la promesa estableciera las obligaciones recíprocas del soberano y de los súbditos. Bentham lanza varias críticas a partir de este punto. Primero, si el contrato fuera un acontecimiento histórico realizado en algún pasado remoto, entonces las promesas hechas por los fundadores sólo valdrían para ellos y no para sus descendientes, pues las obligaciones no pasan automáticamente de padre a hijo. Si no constituye necesariamente un acontecimiento histórico (como piensan Locke y Blackstone), sino apenas una herramienta heurística, el motivo del contrato no puede ser la voluntad pura y simple (consustanciada en la promesa), pues resulta incuestionable que una promesa ficticia no obliga a nada. Si el contrato ha de ser una herramienta, ha de serlo para descubrir el interés común que las personas tendrían para obedecer a un gobierno. Lo que importa, por lo tanto, no es la figura del contrato, sino este interés común. Si hay un modo más directo de descubrir este interés, la hipótesis del contrato resulta prescindible. Este modo más directo existe, y se llama principio de la utilidad.

Además, como Bentham podría agregar, Locke es infiel a su metafísica empirista al pensar que el consentimiento libre y voluntario es en sí mismo un motivo para obedecer. Tener voluntad es percibir un objeto deseable. Un objeto deseable es aquel que nos trae placer o nos aleja del dolor. Este es el verdadero motivo, esta es la base del interés común, no la voluntad pura y simple. La idea del consentimiento es un añadido innecesario. Si el gobierno promueve el interés común, cuyo principio sólo puede ser el de la felicidad más extensa independientemente del consentimiento, entonces se encuentra desde ya moralmente justificado.

El mismo tipo de crítica es lanzado contra el argumento, caro a los defensores de la *Common Law*, de que las leyes inglesas son legítimas por su largo pasado, por la larga tradición de su práctica. Así como la obligación de un contrato original no pasa automáticamente de generación en generación, el tiempo por sí solo no justifica la permanencia de las leyes. Una norma pudo haber sido adecuada en un pasado remoto, pero hoy puede no serlo más aunque haya sido practicada durante siglos. Si insistimos en el mismo camino sin mayor reflexión es por los efectos del hábito, una disposición de la naturaleza humana. Un comportamiento habitual no está predestinado a ser bueno: puede ser útil tanto como perjudicial. Lo mismo puede decirse de una norma de la costumbre. Si resulta perjudicial, es porque perdió su vínculo concreto con la felicidad general. En este caso, el principio de la utilidad prescribe la reforma.

IV

Tal como fue desarrollado hasta aquí, el pensamiento político de Bentham presenta ciertos rasgos “tory”, especialmente en el punto en que critica el vínculo entre consentimiento y legitimidad del gobierno. Si consideramos la realidad, por lo menos la apariencia de un Bentham tory pende de hecho sobre su biografía intelectual hasta los primeros años del 1800. Alrededor de 1808, no obstante, Bentham inicia su colaboración con James Mill, que acaba por convertirlo a la causa del radicalismo, en ese entonces en plena campaña por la extensión del sufragio. La inflexión es profunda, y se presenta como una oportunidad para aplicar el principio de la utilidad en un terreno hasta entonces inexplorado por el autor.

Los estudiosos del benthamismo señalan su profunda decepción con el régimen político entonces vigente en Inglaterra (cuyos gobernantes, a pesar de las demostraciones de simpatía por parte de algunos ministros, simplemente ignoraron sus insistentes ofertas para reformar los sistemas judicial y penal del país) como uno de los grandes motivos de esta inflexión. Sea ello cierto o no, es probable que los fracasos de Bentham hayan llevado su atención hacia la importancia de reflexionar no sólo sobre el contenido de las acciones gubernamentales (por ejemplo, el contenido de la legislación), su mayor preocupación hasta ese momento, sino también sobre las formas de gobierno, y especialmente sobre *quién* sostiene al gobierno.

Bentham concluyó que no bastaba convencer a los gobernantes mediante una batalla de ideas con respecto a las buenas iniciativas o a los buenos proyectos de la administración pública. Aunque estuvieran convencidos de que tales iniciativas son capaces de promover la felicidad general, un gobierno podría tener interés en no hacerlo. Nuestro autor empieza a mencionar, con frecuencia, los “intereses siniestros” de los gobernantes de su país.

No se trata de una demonización de la aristocracia inglesa. Según Bentham, lo que ocurre es que la distinción entre gobernantes y gobernados, aún cuando resulte inevitable y útil en principio, crea una virtual distinción de intereses. Cuando los gobernantes y los gobernados se ven como dos grupos separados - como lo que son efectivamente- es muy probable que constituyan intereses no sólo separados, sino también divergentes. Así, promover el interés común del grupo de los que gobiernan puede significar una cosa, y promover el interés común de los gobernados, otra. A partir de este descubrimiento, el hecho de que un gobierno siempre actuará en el sentido de promover los intereses del grupo gobernante se vuelve axiomático para Bentham. Lo que ocurre es que éste siempre constituirá un grupo numéricamente mucho menor que el de los gobernados. Ello significa que un gobierno puede promover una felicidad mucho menos extensa que la felicidad general. En otras palabras, la mera existencia de un gobierno puede implicar una subversión del principio de la utilidad.

Esto puede ser así, pero no lo es necesariamente: depende de la forma de gobierno. La cuestión fundamental, sobre la cual Bentham insistirá en los textos que escribe en este nuevo y último período de su obra ⁸, es la siguiente: ¿existiría algún dispositivo institucional por el cual se aumente la probabilidad de que converjan los intereses de gobernantes y gobernados; esto es, alguna mecanismo por el cual los primeros se vean impulsados a promover la felicidad general a fin de satisfacer su propio interés? Sí, responde Bentham, y esta forma se la llama “democracia representativa pura”.

Veamos primero por qué un gobierno tal como el parlamentarismo *whig* inglés, el “gobierno de la aristocracia”, no puede responder satisfactoriamente tal cuestión. Entenderlo nos ayudará a caracterizar la forma ideal de gobierno que Bentham está buscando. La razón fundamental es que el parlamentarismo *whig* está sustentado por una ínfima minoría de electores constituida por grandes propietarios, funcionarios de alto rango y pensionistas del propio gobierno. Dada esta base electoral, se trata de un gobierno de representación prácticamente exclusiva de la aristocracia, incluso en la Cámara de los Comunes. Lo que este gobierno hará, inevitablemente, es aplicar el principio de la utilidad de forma perversa: maximizar la felicidad de aquellos cuyo interés está en juego -en este caso la aristocracia- en detrimento de todo el resto, es decir, de los que están despojados de la participación electoral. Desde el punto de vista de los grupos excluidos, el gobierno de la aristocracia es y sólo puede ser un gobierno de tipo despótico.

Evitar el gobierno despótico es, sin duda, uno de los objetivos explícitos y comunes en el republicanismo clásico, el contractualismo lockiano/blackstoniano y el benthamismo. El diagnóstico expuesto arriba suministra a Bentham una explicación de por qué los otros dos competidores no ofrecen remedios adecuados para el problema. Para el republicanismo inglés de su tiempo, el remedio adecuado al despotismo es el “gobierno mixto”, es decir, la constitución que absorbe en un solo y mismo gobierno las tres formas simples: la monarquía, la aristocracia y la democracia (la idea es sugerida en la *Política* de Aristóteles, pero su presentación más explícita, introducida aquí, se encuentra en la *Historia* de Polibio). El gobierno mixto, al someter a cada uno de los componentes de la constitución al control de los otros dos, protege mejor la “virtud” de los ciudadanos -su activo interés en participar de los negocios de la *polis* y en conservar el bien común-, la cual sería el motor psicológico fundamental que garantizaría el “equilibrio de la constitución” y para promover un ideal de vida colectiva.

Aun sin colocar el acento en la virtud, el contractualismo lockiano reintroduce la idea del gobierno mixto bajo la forma de la división funcional de los poderes legislativo y ejecutivo, según la cual, en la medida en que el primero se encarga de dar las leyes y el otro de aplicarlas, cada uno tendría interés en cortar por la raíz cualquier tentativa del otro que usurpe sus funciones. En la tradición de la *Common Law*, la división de funciones es un poco más compleja. El gobier-

no mixto es una constitución que configura la “balanza” de los intereses de los tres componentes fundamentales de la sociedad inglesa: los “comunes”, los “lores” y el “rey”, cabiendo a cada uno diferentes responsabilidades de gobierno. En la conjunción contractualismo/*Common Law* el objetivo fundamental del gobierno mixto, sin embargo, no es promover un ideal común de perfección (un punto que coincide con la crítica de Bentham al republicanismo), sino simplemente el cuidado de los “derechos naturales” o “privilegios fundamentales” de los súbditos.

El remedio del gobierno mixto presenta para Bentham tres defectos centrales. Primero, un gobierno mixto es un gobierno fragmentado, y por lo tanto un obstáculo al Estado coherente, ágil y unificado que, como vimos, es prerequisite para la promoción de la mayor felicidad. En segundo lugar, el gobierno mixto, como correctamente apuntaron Hobbes y Rousseau, está en contradicción con el concepto de soberanía. El término “soberanía limitada” carece de sentido, pues si la soberanía es expresión de voluntad, o es única, o simplemente no es tal. El gobierno mixto es un gobierno de muchas voluntades simultáneas. Bentham es un defensor de la soberanía absoluta no sólo por razones de coherencia lógica, sino porque ella es compatible con el principio de la utilidad ⁹. Más aún: dependiendo de *quien* sostiene al gobierno, es la mejor manera de evitar la perversión de este principio. Aquí llegamos al tercer defecto del gobierno mixto: es un obstáculo a la soberanía *popular*.

¿Qué es la soberanía popular? Es la supremacía de los intereses de las “clases numerosas”, esto es, de la mayoría. Ahora bien, el principio de la utilidad prescribe la maximización de la felicidad de la comunidad política. Manteniendo iguales las otras variables del placer y del dolor, la felicidad más extensa es la mayor felicidad del mayor número. La soberanía popular, entonces, coincide con el principio de la utilidad. El problema de *quién* sostiene al gobierno sería irrelevante si el interés de éste, bajo cualquiera de sus formas, fuera siempre garantizar la soberanía popular. Nosotros ya vimos por qué ahora Bentham piensa que esto no ocurre en la práctica. Así, el problema de *quién* sostiene al gobierno sí resulta relevante.

En síntesis, la única forma de garantizar la soberanía popular es extender el sufragio a las “clases numerosas”, garantizar la igualdad del voto —“cada cabeza un voto”— (pues de otro modo estaríamos subvirtiendo el criterio del número, que para Bentham es crucial), establecer el voto secreto (la mejor manera de garantizar la libertad del elector) y someter al gobierno así escogido a elecciones periódicas. Bentham no tiene ninguna ilusión de que su democracia representativa pura será un gobierno “del” pueblo. “Pura” es aquí un adjetivo para expresar la noción de soberanía absoluta, es decir, “no mixta”. “Democracia representativa” significa que el pueblo escoge a las personas que van a gobernarlo. Tal como los otros gobernantes, los representantes también constituyeron intereses propios,

pero esta vez, gracias a la extensión del sufragio y a las elecciones periódicas, estarán bajo el control de una clase mucho más extensa y variada de personas, y no apenas bajo el de los grandes propietarios, pensionistas y funcionarios. El problema central de Bentham es exactamente éste: cómo evitar que los gobernantes, una minoría, opriman a la mayoría. En la democracia representativa, ellos tendrán que encontrar un modo de adecuar sus intereses a los intereses de ese electorado mucho más extenso. El principio de la utilidad se impondrá de una forma o de otra.

Porque los republicanos se preocuparon casi exclusivamente por la calidad moral de la ciudadanía, y a su vez los contractualistas defensores del régimen *whig* se preocuparon por la defensa de los “privilegios” de los ciudadanos, ninguno de los dos se interesó realmente en introducir en la orden del día la extensión del sufragio. Los primeros, porque pensaban que la democracia significaría un rebajamiento, una corrupción de la virtud y de la calidad de la política (de aquí que los republicanos aristotélicos dijeran que el criterio del número, siendo el que orienta las decisiones de la democracia, provoca un “desvío”, una corrupción en la forma legítima del gobierno de los “muchos”). Los segundos, porque pensaban que si los pobres, las clases numerosas, participaran de la elección de los gobernantes, ellos naturalmente escogerían un gobierno encargado de nivelar la riqueza y de “saquear” la propiedad. Por eso, a pesar de toda la insistencia en la idea del consentimiento de los súbditos, ningún contractualista lockiano pensó jamás que su posición implicara el sufragio popular. En suma, ambos pudieron combatir durante casi todo el siglo XVIII en Inglaterra, sin poner nunca en tela de juicio aquello que para Bentham realmente cambiaría el estado de las cosas: el propio gobierno de la aristocracia.

En oposición a la “oligarquía *whig*” los republicanos pensaban, en el fondo, tan sólo en cambiar una aristocracia corrupta por una aristocracia virtuosa. Esperanza vana, pues en todos los lugares el modo de vida moderno estaba liquidando la valorización de las cualidades honorables de una clase de “hombres buenos” con vocación, por ende, para ejercer las altas responsabilidades del gobierno. La propia aristocracia inglesa, con su apego a los cargos y pensiones, estaba tratando de mostrar que su autoproclamada honorabilidad ya no era una palabra vacía. Además de eso, un Estado coherente, ágil y unificado requiere de un gobierno de profesionales, dedicados exclusivamente al perfeccionamiento del arte de gobernar, y no de aficionados y diletantes, como los nobles, aunque éstos estuvieran totalmente a disposición del gobierno. Entre los republicanos, el énfasis en la “virtud” se hacía en detrimento de la competencia técnica y administrativa; pero el problema del gobierno es menos de carácter que de conocimiento.

La defensa de la democracia representativa hecha por James Mill (1773-1836) sigue, en líneas generales, el mismo raciocinio de Bentham, pero es enriquecida con argumentos de naturaleza más económica gracias a la continua cola-

boración del autor con David Ricardo (que se declaraba un benthamista en materia de reforma parlamentaria). Vale la pena rescatarla aquí, así sea brevemente ¹⁰.

Antes, es conveniente exponer el argumento contra el gobierno mixto. En el fondo, un gobierno en el que los tres “estates”, cada uno con un interés distinto, poseen el mismo peso en las decisiones independientemente de la fuerza numérica de cada uno, siempre será un gobierno en el que, para evitar la paralización, dos de ellos procurarán aliarse contra el tercero. Los intereses de la Corona y de los Lores, por regla general, se hallan mucho más próximos entre sí de lo que cualquiera de ellos con los Comunes. En consecuencia, el gobierno mixto es una forma de hacer predominar a la minoría sobre la mayoría. La minoría, en este caso, no gobernará teniendo en vista la utilidad general, sino contra ella. ¿Por qué? Por los siguientes motivos:

1) El equivalente económico de la búsqueda del placer y de la fuga del dolor es éste: los hombres buscan obtener el máximo de riqueza para sí (con todas las comodidades que la acompañan) con el mínimo esfuerzo posible. La gran fuente de riqueza es el trabajo y trabajo significa esfuerzo y dolor. ¿Cómo podemos, entonces, obtener el máximo de riqueza con el mínimo de trabajo? Haciendo que los otros trabajen para nosotros.

2) La sociedad está dividida en dos grupos fundamentales: los gobernantes y los gobernados. Los gobernantes siempre procuran actuar según sus propios intereses, lo que desde el punto de vista económico significa obtener el máximo de riqueza con el menor esfuerzo. E intentan hacerlo a partir de una posición privilegiada, a través de los puestos de poder que ocupan. ¿Cómo? Haciendo que los que no gobiernan trabajen para los que gobiernan y apropiándose de parte de la riqueza producida por aquellos a través de impuestos, préstamos con hipoteca de la recaudación pública, etc. Dependiendo de la forma de gobierno, esta tendencia se acrecienta incontroladamente o es debidamente limitada. En el primer caso lo que termina por ocurrir es el desaliento de los que trabajan para producir riqueza, en la medida en que de forma continua una parte importante de ella no queda en sus manos sino que es transferida a otras. El resultado final es la disminución, en vez del crecimiento, del volumen total de riqueza de la sociedad: menos comodidades, menos placer, menor felicidad. Lo opuesto de la utilidad general.

3) La alianza de la Corona con los Lores es el gobierno de la aristocracia, sin posibilidad de control efectivo por parte de los Comunes. Es, por lo tanto, el régimen político en el que los gobernantes tienen más oportunidades de llevar el principio del menor esfuerzo al paroxismo. Se trata de un gobierno opresivo y abiertamente en contra de la mayor felicidad del mayor número.

Como en Bentham, todo el problema consiste en encontrar medios para contener con razonable eficacia la tendencia de los gobernantes a vivir a costa de los

gobernados. Mill no encuentra otra salida más que la de alguna forma de democracia. El autor ve dos alternativas: la democracia directa, en la que los ciudadanos se dedican ellos mismos a gobernar, o la democracia representativa, en la que los ciudadanos no gobiernan, pero eligen a los que van a gobernarlos.

La primera alternativa resuelve el problema porque significa la virtual disolución de la diferencia entre gobernantes y gobernados: no habría un grupo con un interés distinto. Con todo, esta alternativa conspira contra la utilidad general. Siguiendo la terminología de los economistas clásicos, Mill distingue entre “trabajo productivo” y “trabajo improductivo”. El primero es el trabajo directamente orientado hacia la producción de “commodities” y representa un incremento de riqueza; el segundo es el trabajo necesario para administrar la producción de aquellas y representa una sustracción de riqueza. Pese a ello, resulta indispensable. Se trata de encontrar la mejor combinación de los dos: la mayor disponibilidad de trabajo productivo con el menor uso de trabajo improductivo. Así, la democracia directa es un gobierno en el que todos se involucran en las tareas de la administración pública -trabajo improductivo-, lo que requiere mucho tiempo, en perjuicio del trabajo productivo. En conclusión, la separación entre gobernantes y gobernados está más de acuerdo con la utilidad general, pues en este caso la mayoría se dedica al trabajo productivo mientras una minoría se ocupa *full time* de la administración.

La democracia representativa sería entonces la mejor combinación posible, aunque muy imperfecta, entre la necesidad de controlar a los gobernantes y el imperativo de aumentar continuamente el volumen total de riqueza de la sociedad. El argumento que demuestra que un electorado bastante más extenso que el de la época sería capaz de ejercer un control razonable sobre los gobernantes sigue, aproximadamente, al de Bentham. Hay, no obstante, una diferencia considerable con respecto a cuán extenso debe ser el sufragio. Basado en el principio de la “representación virtual de intereses” -los intereses de los niños y de las mujeres ya están representados por el voto del jefe de familia, los de las generaciones más nuevas por las generaciones más viejas, etc.-, Mill propone muchas más calificaciones para el derecho de voto (basado en la edad, sexo y, en cierta medida, en la propiedad) de las que Bentham estaría dispuesto a defender. Para este último, el sufragio masculino adulto es prácticamente irrestricto; las mujeres están excluidas simplemente por cuestiones tácticas, ya que plantear el tema en la agenda iría a dificultar todavía más la lucha por la extensión del sufragio; los iletrados reciben el mismo tratamiento sólo para estimularlos a alfabetizarse rápidamente; y los soldados y marineros porque las rígidas demandas de lealtad para con sus comandantes viciarían su participación ¹¹.

El criterio numérico siempre fue el caballo de batalla del y contra el benthamismo. Autores mucho más preocupados que Bentham por la defensa del liberalismo veían en este criterio una amenaza a los derechos individuales. John Stuart

Mill (1806-1873), quien en su juventud procurara ser un aplicado discípulo de Betham, encaró esta objeción con toda seriedad. El resultado fue un desvío considerable en la ruta del utilitarismo. El ensayo de este filósofo, que lleva el nombre de la escuela, es un enorme esfuerzo por reconciliar el principio de la utilidad reformulado con la noción de derecho natural. Aquí, los placeres son diferenciados cualitativamente y no sólo por su intensidad, duración, extensión, etc. (como querían Bentham y Mill padre). Existen placeres de orden “inferior”, los placeres corporales, y de orden “superior”, los placeres intelectuales. Los seres humanos están destinados al segundo tipo¹².

Las repercusiones de tal planteamiento se hacen sentir en la política: mecanismos de representación de minorías, mayor preocupación por la posibilidad de decisiones mayoritarias “injustas”, voto plural en vez de igualitario y un énfasis especial en los propósitos educativos del gobierno. La participación política, la ciudadanía activa, es vista como una de las formas privilegiadas de estimular el pasaje de los placeres corporales hacia los intelectuales. Un ideal de perfección se insinúa en el pensamiento de Stuart Mill bajo una curiosa combinación de liberalismo con republicanismo.

Bentham y James Mill sabían que los “privilegios” de los ciudadanos –especialmente el privilegio de la propiedad– serían blandidos contra la democracia. No tenían la menor duda de que la protección de la propiedad privada era una de las funciones esenciales del gobierno, de cualquier gobierno. Smithianos convencidos, pensaban que, en la medida en que los propietarios se concentraran seriamente en la búsqueda de la ganancia, el resultado no intencional sería el aumento de la riqueza general y, por lo tanto, también el beneficio de las “clases numerosas”. Así, propiedad y utilidad irían juntas.

Como los pobres desean ardientemente mejorar sus condiciones de existencia, mientras esta *esperanza* prevalezca sobre la envidia -lo que es enteramente plausible, pues en la “sociedad comercial” la abundancia tiene el don de aplacar el malestar generado por la desigualdad-, Bentham y Mill estaban seguros de que las propias clases populares harían de la democracia el gran baluarte de la propiedad.