
Capítulo XI

*Filosofía política y crítica
de la sociedad burguesa:
el legado teórico de Karl Marx*

I. A modo de introducción

Sólo los espíritus más ganados por el fanatismo o la ignorancia se atreverían a disputar el aserto de que Marx fue uno de los más brillantes economistas del siglo XIX, un sociólogo de incomparable talento y amplitud de conocimientos y uno de los filósofos más importantes de su tiempo. Pocos, muy pocos, sin embargo, se atreverían a decir que Marx también fue uno de los más significativos filósofos políticos de la historia. Parece conveniente, en consecuencia, dar comienzo a esta revisión de la relación entre Marx y la filosofía política tratando de descifrar una desconcertante paradoja: ¿por qué razón abandonó Marx el terreno de la filosofía política –campo en el cual, con su crítica a Hegel, iniciaba una extraordinaria carrera intelectual– para luego migrar hacia otras latitudes, principalmente la economía política?

La pregunta es pertinente porque, como decíamos, en nuestra época es hartamente infrecuente referirse a Marx como un filósofo político. Muchos lo consideran como un economista (“clásico”, hay que aclararlo) que dedicó gran parte de su vida a refutar las enseñanzas de los padres fundadores de la disciplina -William Petty, Adam Smith y David Ricardo- desarrollando a causa de ello un impresio-

nante sistema teórico. Otros, un sociólogo que “descubrió” las clases sociales y su lucha, algo que el propio Marx descartara en famosa carta a Joseph Weidemyer. No pocos dirán que se trata de un filósofo, materialista para más señas, empeñado en librar interminables batallas contra los espiritualistas e idealistas de todo cuño. Algunos dirán que fue un historiador, como lo atestigua, principalmente y entre muchos otros escritos, su prolija crónica de los acontecimientos que tuvieron lugar en Francia entre 1848 y 1851. Casi todos lo consideran, siguiendo a Joseph Schumpeter, como el iracundo profeta de la revolución. Marx fue, en efecto, todo esto, pero también mucho más que esto: entre otras cosas, un brillante filósofo político. Siendo así, ¿cómo explicar esa sorprendente mutación de su agenda intelectual, que lo llevó a abandonar sus iniciales preocupaciones intelectuales para adentrarse, con apasionada meticulosidad, en el terreno de la economía política? ¿Cómo se explica, en una palabra, su “deserción” del terreno de la filosofía política? ¿Regresó a ella o no? Y en caso de que así fuera, ¿tiene Marx todavía algo que decir en la filosofía política, o lo suyo ya es material de museo? Estas son las preguntas que trataremos de responder en nuestro trabajo.

Un diagnóstico concurrente

Estos interrogantes parecen ser particularmente trascendentes dado que existen dos opiniones, una procedente del propio campo marxista y otra de fuera de sus fronteras, que confluyen en afirmar la inexistencia de la teoría política marxista. De donde se desprendería, en consecuencia, la futilidad de cualquier tentativa de recuperar el legado marxiano. El famoso “debate Bobbio”, lanzado a partir de un par de artículos que el filósofo político turinés publicara en 1976 en *Mondoperaio*, proyectó desde el peculiar ángulo “liberal socialista” de Bobbio el viejo argumento acerca de la inexistencia de una teoría política en Marx, posición ésta que fue rechazada por quienes en ese momento eran los principales exponentes del marxismo italiano, tales como Umberto Cerroni, Giacomo Marramao, Giuseppe Vacca y otros. (Bobbio, 1976) Curiosamente, la crítica bobbiana inspirada en la tradición liberal –de un liberalismo desconocido en tierras americanas, democrático y por momentos radical, como el de Bobbio– se emparentaba con la postura del “marxismo oficial”, de estirpe soviética, y algunos extraños aliados. Los partidarios de esta tesis no rechazaban por completo la existencia de una filosofía política en Marx –algo que hubiera atentado irreparablemente contra su concepción dogmática del marxismo– pero sostenían que su relevancia en el conjunto de la obra de Marx era del todo secundaria. En el fondo, la “verdadera” teoría política del marxismo se hallaba presente en ese engendro intelectual anti-marxista y anti-leninista que se dio a conocer con el nombre de “marxismo-leninismo.” No deja de ser una ironía que el “marxismo oficial” –¡verdadera *contradictio in adjectio* si las hay!– suscribiera íntegramente la tesis de uno de los más lúcidos teóricos neoconservadores, Samuel P. Huntington, cuando afirmara

que “en términos de la teoría política del marxismo... Lenin no fue el discípulo de Marx sino que éste fue el precursor de aquél.” (Huntington, 1968: p. 336)

Una versión mucho más sutil de la tesis elaborada por los oscuros académicos soviéticos fue adoptada por intelectuales de dudosa afinidad con los burócratas de la Academia de Ciencias de Moscú. Entre ellos sobresale Lucio Colletti, un brillante teórico marxista italiano que en los noventa habría de terminar tristemente su trayectoria intelectual poniéndose al servicio de Silvio Berlusconi y su reaccionaria *Forza Italia*. En un texto por momentos luminoso y en otros decepcionante Colletti, concluye su desafortunada comparación entre Rousseau y Marx diciendo que:

“la verdadera *originalidad* del marxismo debe buscarse más bien en el campo del análisis social y económico, y no en la teoría política. Por ejemplo, incluso en la teoría del estado, contribución realmente nueva y decisiva del marxismo, habría que tener en cuenta la base económica para el surgimiento del estado y (consecuentemente) de las condiciones económicas necesarias para su liquidación. Y esto, desde luego, va más allá de los límites de la teoría política en sentido estricto.” (Colletti, 1977: p. 148) [énfasis en el original].

En esta oportunidad queremos simplemente dejar constancia de la radicalidad del planteamiento de Colletti, sin discutir por ahora la sustancia de sus afirmaciones. La exposición que haremos en el resto de este capítulo se encargará por sí sola de refutar sus tesis principales. De momento nos limitaremos a señalar la magnitud astronómica de su error cuando sostiene, en el pasaje arriba citado, que la problemática económica del surgimiento y eventual liquidación del estado es un tema que trasciende “los límites de la teoría política en sentido estricto.” Como veremos más adelante, el solo planteamiento de la cuestión desde una perspectiva que escinde radicalmente lo económico de lo político no puede sino conducir al grosero error de apreciación en que cae Colletti. Porque, en efecto, ¿cuál es la tradición teórica que considera a los hechos de la vida económica como “externos” a la política? El liberalismo, más no así el marxismo. Ergo: Colletti desestima esa contribución “nueva y decisiva del marxismo”, la teoría del estado, desde una tradición como la liberal cuyo punto de partida es la reproducción, en el plano de la teoría, del carácter fetichizado e ilusoriamente fragmentario de la realidad social. Al aceptar las premisas fundantes del liberalismo, Colletti coherentemente, concluye que todo lo que remita al análisis de las vinculaciones entre el estado y la vida económica o, dicho con más crudeza, entre dominación y explotación, queda fuera de la teoría política “en sentido estricto”. Al hacer suyo el axioma crucial del liberalismo, la separación entre economía y política, Colletti queda encerrado en el callejón sin salida de dicha tradición teórica con todos sus bloqueos y puntos ciegos.

Foucault, Althusser y la “leyenda de los dos Marx”

Adolfo Sánchez Vázquez recuerda con justeza la diversidad de teóricos que cuestionaron la existencia de una teoría del estado, o del poder político, en Marx. (Sánchez Vázquez, 1989: p. 4) Para Michel Foucault, por ejemplo, Marx es ante todo y casi exclusivamente un teórico de la explotación y no del poder, cuya capilaridad y dispersión por todo el cuerpo social, cuya “microfísica”, en una palabra, habría pasado desapercibida a la mirada de Marx, más concentrada en los aspectos estructurales. (Foucault, 1978; 1979). Para Foucault la naturaleza reticular del poder torna fútil cualquier tentativa de identificar un *locus* estratégico y privilegiado del mismo. Contrariamente a la abrumadora evidencia que comprueba los alcances extraordinarios del proceso de “estatalización” de la acumulación capitalista en nuestros días, en la visión de Foucault se trataría de una red que no se localiza en ninguna parte en especial, ni siquiera en el estado o en sus aparatos represivos. (Boron, 1997: pp. 163-174) Lo interesante del caso es que, pese a su vocación contestataria, el panpoliticismo de Foucault remata en una concepción teórica que consagra la inmanencia y omnipotencia absoluta del poder así concebido, con independencia de las relaciones de producción y la explotación de clase. Tal como lo señala Sánchez Vázquez en otro de sus trabajos, en la construcción foucaultiana se disuelven por completo los nexos estructurales que ligan a esta red de micro-poderes con las relaciones de producción. De este modo se pierde de vista la naturaleza de clase que informa al poder social y su imbricación en la lucha de clases, a la vez que se hace caso omiso del papel central que el estado capitalista desempeña como supremo “organizador” de la red de relaciones de poder mediante la cual la clase dominante asegura su predominio. (Sánchez Vázquez, 1985: pp.113-5)

Aparte de Colletti, el filósofo hispano-mexicano identifica a Louis Althusser como uno de los principales impugnadores del supuesto vacío teórico-político que caracteriza la obra de Marx. Según nuestro entender, tanto el maestro como sus discípulos cayeron víctimas de una falacia crucial de la empresa althusseriana: la introducción de una inconducente dualidad en la herencia teórica de Marx. Según Althusser hay dos Marx y no uno: el “humanista e ideológico” de la juventud, que es el Marx que esboza su crítica a las categorías centrales de la filosofía política hegeliana, y el Marx “marxista” de la madurez. El primero es “prescindible”, mientras que el segundo es fundamental. Es en la fase “científica” cuando Marx se convierte en “marxista” y culmina luminosamente su análisis del capitalismo. Como veremos más adelante, la interpretación althusseriana contradice explícitamente la visión del propio Marx maduro sobre su derrotero intelectual, detalle éste que los althusserianos pasan alegremente por alto. En este sentido, pocos pueden igualar a Nicos Poulantzas en la externalización de este lamentable equívoco. Como fiel discípulo de su desorientado maestro, Poulantzas escribió ¡nada menos que en un libro dedicado a la teoría política marxista!, que

“ ... la problemática original del marxismo... es una ruptura en relación con la problemática de las obras de juventud de Marx ... (que) se dibuja a partir de *La Ideología Alemana*, texto de ruptura que contiene aún numerosas ambigüedades. Esa ruptura significa claramente que Marx ya se hizo marxista entonces. Por consiguiente, señálemoslo sin dilación, de ningún modo se tomará en consideración lo que se ha convenido en llamar obras de juventud de Marx, salvo a título de comparación crítica... para descubrir las supervivencias ‘ideológicas’ de la problemática de juventud en las obras de madurez.” (Poulantzas, p. 13)

La consecuencia de esta desafortunada escisión fue la desvalorización, cuando no el completo abandono, de la obra teórico-política del joven Marx y la concentración exclusiva en las obras del Marx maduro, de carácter eminentemente económico, dándose así nacimiento a la “leyenda de los dos Marx”, como dice Cerroni. (Cerroni, 1976: p. 26) El visceral rechazo de Poulantzas –un refinado teórico que no pudo neutralizar el dogmatismo althusseriano que tantos estragos hiciera en el pensamiento marxista– al legado teórico del joven Marx suena escandaloso en nuestros días, al igual que esa deplorable separación entre un Marx “ideológico” y un Marx “científico”. Ecos lejanos y transmutados del estructuralismo althusseriano se oyen también, en las dos últimas décadas, en la obra de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y, en general, los exponentes del así llamado “pos-marxismo”, empeñados en señalar las insuficiencias teóricas de todo tipo que socavarían irreparablemente la sustentabilidad del marxismo y tornan necesario construir un edificio teórico que lo “supere”. (Laclau y Mouffe, 1987: pp. 4-5) Es evidente que para esta corriente la “superación” del marxismo es un asunto de ingeniosidad retórica, y que se resuelve en el terreno del arte del bien decir. De donde se sigue que, por ejemplo, la “superación” del tomismo nada tuvo que ver con la descomposición del régimen feudal de producción sino con la diabólica superioridad de las argumentaciones de los contractualistas. Es indudable que el marxismo habrá de ser superado, pero ésto no ocurrirá como consecuencia de su derrota en la liza de la dialéctica argumentativa sino como resultado de la desaparición de la sociedad de clases. Su definitiva “superación” no es un problema que se resuelva en el plano de la teoría sino en la práctica histórica de las sociedades.

La crítica de Norberto Bobbio

Para resumir: de todas las críticas dirigidas a la teoría marxista de la política, la que plantea Bobbio es, de lejos, la más interesante y sugerente. El filósofo italiano parte de la siguiente constatación:

“la denunciada y deplorada inexistencia, o insuficiencia, o deficiencia, o irrelevancia de una ciencia política marxista, entendida como la ausencia de una teoría del estado socialista o de democracia socialista como alternativa a la

teoría o, mejor, a las teorías del Estado burgués y de la democracia burguesa.” (Bobbio: 1976, p.1) (traducción nuestra)

Tres son las causas que, a su juicio, originan este vacío en el marxismo. En primer lugar el interés predominante, casi exclusivo, de los teóricos marxistas por el problema de la conquista del poder. La reflexión teórico-política de Marx, así como la de sus seguidores, era de carácter teórico y práctico a la vez y no meramente contemplativa, y se hallaba íntimamente articulada con las luchas del movimiento obrero y los partidos socialistas por la conquista del poder político. En consecuencia, la obra marxiana no podía ser ajena a esta realidad, sobre todo si se tiene en cuenta que casi hasta finales del siglo pasado la premisa indiscutida de las diversas estrategias políticas de los partidos de izquierda era la inminencia de la revolución. En segundo término, el carácter transitorio y fugaz del Estado socialista, concebido como una breve fase en donde la dictadura del proletariado acometería las tareas necesarias para crear las bases materiales requeridas para efectivizar el autogobierno de los productores, es decir, el “no-estado” comunista. A estas dos explicaciones, que Bobbio había anticipado pocos años antes en otros escritos, agrega en el texto que estamos analizando una tercera: el “modo de ser marxista” en el período histórico posterior a la Revolución Rusa y, sobre todo, la segunda guerra mundial. Si en el pasado, observa nuestro autor, podía hablarse de “un marxismo” de la Segunda Internacional, y después de otro más momificado aún, “el marxismo” de la Tercera Internacional, “no tendría sentido alguno hablar de un marxismo de los años cincuenta, sesenta o setenta.” (Bobbio, 1976: p.2) Bobbio señala con razón que la aparición de estos “muchos marxismos” (el “marxismo oficial” de la URSS, el trotskismo, la escuela de Frankfurt, la escuela de Budapest, la relectura sartreana, la versión estructuralista de Althusser y sus discípulos, el marxismo anglosajón, etc.) vino acompañada por el surgimiento de una nueva escolástica animada por un furor teológico sin precedentes, cuyo resultado fue avivar estériles polémicas poco conducentes al desarrollo teórico. A sus ojos, esta pluralidad de lecturas e interpretaciones del marxismo no necesariamente significa algo malo en sí mismo, mucho menos un escándalo, sino que debería ser interpretada como un “signo de vitalidad”. Claro que, comenta el filósofo italiano, una de las consecuencias perversas de esta pluralidad ha sido la proliferación de reyertas ideológicas que desgastaron las energías intelectuales de los marxistas en inútiles controversias como, por ejemplo, aquella acerca de si el marxismo es un historicismo o un estructuralismo.

El resultado de esta situación es lo que Bobbio denomina “el abuso del principio de autoridad”, esto es, la tendencia a regresar indefinidamente al examen de lo que Marx dijo, o se supone que dijo o quiso decir, en lugar de examinar a la luz del marxismo a las instituciones políticas de los estados contemporáneos, sean éstos capitalistas o socialistas. El escolasticismo terminó por reemplazar al “análisis concreto de la realidad concreta”, como decía Lenin, y la exégesis de los textos fundamentales a la investigación y la crítica histórica. La consecuencia de este extravío ha sido el estancamiento teórico del marxismo.

Cabe recordar que este diagnóstico coincide en lo fundamental con el que, en ese mismo año, hiciera Perry Anderson en sus *Considerations on Western Marxism*. (Anderson, 1976) Según el teórico británico, a partir del fracaso de la revolución en Occidente y de la consolidación del estalinismo en la URSS la reflexión teórica marxista se aleja rápidamente del campo de la economía y la política para refugiarse en los intrincados laberintos de la filosofía, la estética y la epistemología. La única gran excepción de este período es, claro está, Antonio Gramsci. La indiferencia ante las exigencias de la coyuntura y la constitución de un saber filosófico centrado en sí mismo son los rasgos distintivos del “marxismo occidental”, un marxismo transmutado en una escuela de pensamiento, y en el cual el nexo inescindible entre teoría y praxis propuesto por sus fundadores se disuelve completamente. La teoría se convierte en un fin en sí misma y da paso al “teoreticismo”, la famosa Tesis Onceava sobre Feuerbach que invitaba a los filósofos a transformar el mundo queda archivada, y el marxismo se transforma en un inofensivo saber académico, una corriente más en la etérea república de las letras.

¿Cuál es la conclusión a la que llega Bobbio en su ensayo? No demasiado diferente a la de Colletti, por cierto. Leamos sus propias palabras: la teoría política de Marx...

“constituye una etapa obligada en la historia de la teoría del Estado moderno. Luego de lo cual debo decir, con la misma franqueza, que nunca me parecieron de igual importancia las famosas, las demasiado famosas, indicaciones que Marx extrajo de la experiencia de la Comuna y que tuvieron la fortuna de ser luego exaltadas (pero nunca practicadas) por Lenin.” (Bobbio, 1976: p. 16)

Nos parece que más allá de los méritos que indudablemente tiene el diagnóstico bobbio sobre la parálisis teórica que afectara al marxismo durante buena parte de este siglo, su conclusión no le hace justicia a la profundidad del legado teórico-político de Marx.¹ Claro está que nuestro rechazo al sofisticado “ninguneo” que Bobbio hace de aquél no debería llevarnos tan lejos como para adherir a una tesis que se sitúa en las antípodas y que sostiene, a nuestro saber de manera equivocada, que “(L)a auténtica originalidad de la obra de Marx y Engels debe buscarse en el campo político, y no en el económico o en el filosófico.” (Blackburn, 1980: p. 10) Afirmación sin duda excesiva, y que difícilmente su autor repetiría hoy, pero que expresa la reacción ante una tan injusta como inadmisibles descalificación de la teoría política de Marx. El problema que plantea esta cita de Blackburn proviene no tanto de la orientación de su pensamiento como de la radicalidad de su respuesta. Sin menospreciar la originalidad de la obra teórico-política de Marx, nos parece que la teorización que se plasma en *El Capital* (la teoría de la plusvalía; la del fetichismo de la economía capitalista; la de la acumulación originaria, etc.) se encuentra mucho más desarrollada y sistematizada

que la que advertimos en sus reflexiones políticas. Si a ésta Marx le dedicó los turbulentos años de su juventud, a la economía política le cedió los veinticinco años más creativos de su madurez intelectual.

La supuesta excentricidad de Hegel

Bobbio señaló, y no le falta algo de razón, que la preponderante, casi exclusiva dedicación del Marx filósofo político a Hegel –comprensible si se tienen en cuenta las circunstancias biográficas e históricas que dieron origen a la crítica del joven Marx– y su apenas ocasional referencia a la obra de las cumbres del pensamiento filosófico-político del liberalismo, como John Stuart Mill, Jeremy Bentham, Benjamin Constant, Montesquieu y Alexis de Tocqueville, situaron su reflexión lejos del lugar central en el debate realmente importante que la burguesía había instalado en la Europa del Siglo XIX y que no giraba en torno a las excentricidades hegelianas del “Estado ético” sino sobre las posibilidades y límites del utilitarismo, es decir, de la expansión ilimitada de los derechos individuales, las fuerzas del mercado y la sociedad civil. En sus propias palabras,

“Ya suscita alguna sospecha el hecho de que la teoría burguesa de la economía sea inglesa (o francesa) y que la teoría política sea alemana; o el hecho de que la burguesía inglesa (o francesa) haya elaborado una teoría económica congruente con su idealidad, *vulgo* sus intereses, y le haya confiado la tarea de elaborar una teoría del Estado a un profesor de Berlín, esto es, de un Estado económica y socialmente atrasado con respecto a Inglaterra y Francia. Marx sabía muy bien lo que no saben más ciertos marxistas: que la filosofía de la burguesía era el utilitarismo y no el idealismo (en *El Capital* el blanco de sus críticas es Bentham y no Hegel) y que uno de los rasgos fundamentales y verdaderamente innovadores de la revolución francesa era la proclamación... de la igualdad ante la ley... en cuya base se encuentra una teoría individualista y atomística de la sociedad que Hegel refuta explícitamente...” (Bobbio, 1976: p. 8) (traducción nuestra)

Si hemos reproducido *in extenso* esta crítica bobbiana es a causa de su riqueza y su profundidad y, por otra parte, como producto de nuestra convicción de que el marxismo como filosofía política debe necesariamente confrontar con los exponentes más elevados de su crítica. Por eso quisiéramos hacer algunas observaciones en relación con lo que Bobbio plantea más arriba, y que tienen como eje su apreciación del papel de Hegel en la filosofía política burguesa. Es cierto que fuera de Alemania nadie discutía, al promediar el siglo XIX, si el Estado era o no la esfera superior de la eticidad o el representante de los intereses universales de la sociedad. La agenda de la política de los estados capitalistas tenía otras prioridades: la reafirmación de los derechos individuales, el estado mínimo, la separación de poderes, las condiciones que asegurasen una democratización sin peligros

para las clases dominantes, la relación estado/mercado, entre otros temas, y la agenda teórica de la filosofía política no era ajena a estas prioridades.

Pero creemos que Bobbio exagera su argumento cuando minimiza la importancia de Hegel, porque si bien su teoría no representa adecuadamente la ontología de los estados capitalistas, no por ello deja de cumplir una importantísima función ideológica que el descarnado planteamiento de los utilitaristas deja vacante: la de presentar al Estado –al Estado burgués y no a cualquier Estado– como la esfera superior de la eticidad y de la racionalidad, como el ámbito donde se resuelven las contradicciones de la sociedad civil. En suma, un Estado cuya “neutralidad” en la lucha de clases se materializa en la figura de una burocracia omnisciente y aislada de los sórdidos intereses materiales en conflicto, todo lo cual lo faculta para aparecer como el representante de los intereses universales de la sociedad y como la encarnación de una juridicidad despojada de toda contaminación clasista. Si el utilitarismo en sus distintas variantes representa el rostro más salvaje del capitalismo, su “darwinismo social” que exalta los logros del individualismo más desenfrenado y condena a los “socialmente ineptos” a la extinción, el hegelianismo expresa, en cambio, el rostro civilizado del modo de producción al exhibir un Estado que flota por encima de los antagonismos de clase, que sólo atiende a la voluntad general y que desestima los intereses sectoriales. En términos gramscianos podríamos decir que mientras el utilitarismo, epitomizado en la figura del *homo economicus*, proveía los fundamentos filosóficos a la burguesía en cuanto clase dominante, el hegelianismo hizo lo propio cuando esa misma burguesía se lanzó a construir su hegemonía.

Por consiguiente, no es poca cosa que Marx haya tenido la osadía de desenmascarar esta función ideológica del hegelianismo en su crítica juvenil. Pese al retraso alemán, o tal vez a causa de eso mismo, Hegel percibió con más profundidad que sus contrapartes francesas e inglesas las tareas políticas e ideológicas fundamentales que el Estado debía desempeñar en la nueva sociedad, tareas que no podían ser cumplidas ni por los mercados ni por la sociedad civil. La lógica destructiva del capitalismo, basada en la potenciación de los apetitos individuales y del egoísmo maximizador de ganancias, requiere de un Estado fuerte, no por casualidad presente en todos los capitalismos desarrollados, para evitar que aquella termine sacrificando a la sociedad toda en aras de la ganancia del capital. Hegel es, precisamente, quien teoriza sobre esta necesidad olímpicamente soslayada por los clásicos del liberalismo político. Por eso Hegel es, tal cual acota correctamente Hans-Jürgen Krahl, “el pensador metafísico del capital..., el disfraz idealista y metafísico del régimen capitalista de producción.” (Krahl, p. 27)

Por otra parte podría alegarse, en defensa de Marx y como un importante correctivo a las tesis bobbianas, que éste tenía pensado dedicarse al tema y revisar la obra de los filósofos políticos ingleses y franceses en una fase posterior de su crítica al capitalismo. Recordemos simplemente el contenido de su programa de

trabajo, esbozado en la “Introducción General a la Crítica de la Economía Política / 1857” en donde el estudio del Estado y la política –es decir, a la filosofía política– era el paso siguiente a su extenso periplo por la economía política y que fuera lamentablemente tronchado por su muerte. (Marx, 1974: p. 66; Cerroni, 1976: 23-7) Es importante notar aquí que estamos hablando de una “vuelta” frustrada y no de una “ida”. Contrariamente a lo sostenido por los althusserianos, Marx tenía planteado retornar a la filosofía política, de la cual había partido, y no acudir por primera vez a ella una vez agotadas sus exploraciones en el terreno de la economía política. En un texto escrito cuando apenas contaba con veintiséis años, el joven Marx ya anticipaba las principales destinaciones de su itinerario teórico cuando con extraordinaria lucidez advertía que “la crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política.” (Marx, 1967: p. 4) Pocos meses después reafirmaba este proyecto cuando en el “Prefacio” de los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* Marx anuncia al lector que:

“Me propongo, pues, publicar mi crítica del derecho, de la moral, de la política, etcétera, en una serie de folletos independientes; y por último, en un trabajo separado, trataré de exponer el todo en su interconexión, mostrando las relaciones entre las partes y planteando una crítica al tratamiento especulativo de este material. Esta es la razón por la cual, en el presente trabajo, las relaciones de la economía política con el estado, el derecho, la moral, la vida civil, etcétera, sólo serán abordadas en la medida en que la propia economía política se aboca al estudio de estos temas.” (Marx, 1964: p. 63) (traducción nuestra)

Como sabemos, Marx apenas pudo construir los cimientos de esta gigantesca empresa teórica. Su marcha se detuvo a poco de comenzar a escribir el capítulo 52 del tercer tomo de *El Capital*, precisamente cuando iniciaba el abordaje del tema de las clases sociales. Se trata, por lo tanto, de un proyecto inacabado, pero tanto sus lineamientos generales como el diseño de su arquitectura teórica son suficientes para seguir avanzando en su construcción.

II. La crítica a la filosofía política hegeliana

El punto de partida de toda esta reflexión lo ofrece el análisis del significado de la política para Marx: su esencia como actividad práctica y su significado en el conjunto de la vida social. Como se recordará, Marx comienza su proyecto teórico precisamente con una crítica al Estado, la política y el derecho, misma que se refleja en diversos escritos juveniles tales como “La cuestión judía”, la *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, la “Introducción” a dicho texto (publicada originariamente en los Anales Franco-Alemanes, en 1844) y varios otros escritos menos conocidos, como “Notas críticas sobre ‘El Rey de Prusia y la refor-

ma social. Por un prusiano”, para culminar en el voluminoso texto escrito junto con Friedrich Engels en el otoño belga de 1845, *La Ideología Alemana*.²

Tres tesis fundamentales

En estos textos críticos del estado y la política, que en su obnubilación teórica Althusser y sus discípulos repudiaron por ser “pre-marxistas”, el joven Marx sostiene tres tesis que habrían de escandalizar a la filosofía política “bien pensante” hasta nuestros días:

(a) en primer lugar que, tal como lo plantea en la “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, es necesario pasar de la crítica del cielo a la crítica de la tierra. En este tránsito, “(1)ª crítica de la religión es, por tanto, en germen, la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad.” (Marx. 1967: p. 3) Sería difícil exagerar la importancia y la actualidad de esta tesis, toda vez que aún hoy encontramos que el saber convencional de la filosofía política en sus distintas variantes —el neo-contractualismo, el comunitarismo, el republicanismo y el libertarianismo— persiste obstinadamente en volver sus ojos hacia el cielo diáfano de la política con total prescindencia de lo que ocurre en el cenagoso suelo de la sociedad burguesa. Así, se construyen bellos argumentos sobre la justicia, la identidad y las instituciones republicanas sin preocuparse por examinar la naturaleza del “valle de lágrimas” capitalista sobre el cual deben reposar tales construcciones.

(b) la filosofía tiene una “misión”, una tarea práctica inexcusable y de la que no puede sustraerse apelando a la mentira autocomplaciente de su naturaleza contemplativa. La célebre Tesis Onceava sobre Feuerbach no hace sino acentuar aún más esta necesidad imperiosa de dejar de simplemente pensar el mundo para pasar a transformarlo sin más demora. La misión de la filosofía es desenmascarar la auto-enajenación humana en todas sus formas, sagradas y seculares. Para ello la teoría debe convertirse en un poder material, lo que exige que sea capaz de “apoderarse” de la conciencia de las masas. Para esto, la teoría debe ser “radical”, es decir, ir al fondo de las cosas. (Marx. 1967: pp. 9-10) Un fondo que en el joven Marx era de carácter antropológico, “el hombre mismo”, pero que a lo largo de su trayectoria intelectual habría de perfilarse, nítidamente, en el Marx maduro, en su naturaleza estructural. El fondo de las cosas estaría, de ahí en más, constituido por la estructura de la “sociedad burguesa.”

(c) por último, la constatación de que en las sociedades clasistas la política es, por excelencia, la esfera de la alienación, y en cuanto tal espacio privilegiado de la ilusión y el engaño. La razón de esta condena es fácil de advertir: Hegel había exaltado al Estado a la increíble condición de “ser la marcha de Dios en el mundo”, un exceso que ni siquiera un pensador tan “estatalis-

ta” como Hobbes habría osado imaginar. (Hegel, 1967: p. 279) En el sistema hegeliano, contra el cual se rebela precozmente el joven Marx, el Estado era la esfera del altruismo universal y el ámbito en el cual se realizan los intereses generales de la sociedad. En consecuencia, la política aparecía en Hegel nada más ni nada menos que como la intrincada fisiología de una institución concebida como un Dios secular y a la cual debemos no sólo obedecer sino también venerar. (Hegel, 1967: p. 285)

La verdad contenida en estas tres tesis, cruciales en el pensamiento del joven Marx, fue ratificada, por si hiciera falta, por sus experiencias personales. Confrontado con la dura realidad que le planteaba su condición de editor de la Nueva Gaceta Renana, una revista de la intelectualidad liberal alemana, el joven Marx pudo constatar desde el vamos cómo la supuesta universalidad del Estado prusiano era una mera ilusión y que el Estado “realmente existente” –no el postulado teóricamente por Hegel sino aquél con el cual él tenía que habérselas “aquí y ahora”– era en realidad un dispositivo institucional puesto al servicio de intereses económicos bien particulares.

De haber estado vivo, Hegel seguramente le habría observado a su joven crítico que ése que Marx tan justamente apuntaba con su crítica “no era un verdadero Estado sino una sociedad civil disfrazada de Estado”. (Hegel, p. 156; 209-212) A lo cual Marx seguramente habría replicado con palabras como éstas: “Distinguido Maestro. El Estado que Ud. ha concebido en su teoría es de una belleza sin par y segura garantía para la consecución de la justicia en este mundo. El único problema es que el mismo sólo existe en su imaginación. Los Estados ‘realmente existentes’ poco o nada tienen que ver con el que surge de sus estipulaciones teóricas. Ud. señala, correctamente en uno de los apéndices de su *Filosofía del Derecho*, que los Estados que obran de otro modo, es decir, los que subordinan el logro de los intereses universales a la satisfacción de los intereses particulares de ciertos grupos y clase sociales, no son verdaderos Estados sino simples sociedades civiles disfrazadas de Estados. Créame cuando le digo que lamento tener que informarle que todos los Estados conocidos han demostrado una irresistible vocación por disfrazarse. ¿O cree Ud. que el Rey de Prusia representa algo más que una alianza entre nuestros decadentes y ridículos Junkers y la timorata burguesía industrial alemana? ¿O piensa Ud. que el Zar de todas las Rusias, y su Estado, representan otra cosa que los intereses de la aristocracia terrateniente más bárbara y corrupta de Europa? ¿O creería, por ventura, que la Reina Victoria sintetiza en su persona los intereses del conjunto del pueblo inglés y no los intereses exclusivos y particulares de la City londinense y los manufactureros británicos, desesperados por establecer el imperio del libre comercio para sojuzgar al mundo entero con su superioridad industrial y financiera?”

Una vez comprobado el carácter irremisiblemente clasista de los Estados y certificada la invalidación del modelo hegeliano del “Estado ético, representante

del interés universal de la sociedad”, el joven Marx se abocó a la tarea de explicar las razones del extravío teórico de Hegel. ¿Qué fue lo que hizo que una de las mentes más lúcidas de la historia de la filosofía incurriera en semejante error? Simplificando un razonamiento bastante más complejo diremos que la respuesta de Marx se construye en torno a este argumento: que si en Hegel la relación “Estado/sociedad civil” aparece invertida, esto no es a causa de un vicio de razonamiento sino que obedece a compromisos epistemológicos más profundos cuyas raíces se hunden en el seno mismo de la sociedad burguesa, como años más tarde tendría ocasión de argumentar Marx al examinar el problema del fetichismo de la mercancía. En su crítica juvenil a la inversión se notan las influencias ejercidas por Ludwig Feuerbach, quien en 1841 había conmovido al mundo intelectual alemán al publicar poco antes de que Marx iniciara su crítica al sistema hegeliano *La Esencia del Cristianismo*. En dicho libro Feuerbach afirma que contrariamente a lo que sostiene la religión no es Dios quien crea a los hombres sino que son éstos los que en su alienación crean a aquél. Siendo esto así, de lo que se trata, habría de concluir un atento lector como el joven Marx, es de invertir la relación establecida por la religión, o el derecho burgués, para encontrar la verdad de las cosas.

Claro está que, pese a su juventud, Marx no se contentaba sólo con eso. Si la mera inversión satisfacía el espíritu crítico de Feuerbach, no ocurría lo mismo con el joven filósofo de Tréveris, quien sentía la necesidad de ir más allá en el camino de la explicación. Para ello contaba con las armas que le ofrecía la dialéctica hegeliana, pero éstas requerían un ulterior refinamiento antes de poder ser efectivamente usadas como “las armas de la crítica”. Hegel había aportado algunas ideas centrales que servían como importantísimo punto de partida: en primer lugar, la noción –revolucionaria en la historia de la filosofía, dominada por un espíritu contemplativo– de que las ideas se realizan en la historia y de que no existe un hiato insalvable entre el mundo material y el mundo de las ideas filosóficas. El ser y el deber ser pueden juntarse y las “armas de la crítica” (junto a la “crítica de las armas”) son instrumentos fundamentales en la transformación del mundo, devenida ahora en la verdadera e inexcusable misión de la filosofía.

Génesis de la “inversión hegeliana” e inicio del tránsito de la filosofía a la economía política

Por lo tanto, para el joven Marx no bastaba con afirmar que el hombre crea a su Dios sino que era necesario decir por qué procede de tal modo, y cómo lo hace. De la misma manera, tampoco se contentaba Marx con invertir la relación Estado/sociedad civil postulada por Hegel, dando así comienzo a un programa de crítica teórica y práctica al que le habría de dedicar el resto de su vida, y que, como veíamos más arriba, quedaría inconcluso.³ “Ir más allá” significaba, en gran medida gracias a la invalorable aportación intelectual de Engels, adentrarse en el

nuevo sendero abierto por Adam Smith y otros economistas clásicos al fundar la economía política. Si Marx, en la “Introducción” de su crítica a Hegel, había dicho que “(s)er radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo” (Marx, 1967a: p. 10), establecido ya el contacto con la nueva ciencia Marx diría que la radicalidad de una crítica social exige ir más allá del hombre abstracto, y que para comprender al hombre situado es preciso adentrarse en la anatomía de la sociedad civil. La ciencia que nos permite internarnos en este territorio no es otra que la economía política.

Un planteamiento como éste es inseparable de un tránsito, premeditado y esperanzado, desde la filosofía política hacia la economía política. Desplazamiento éste que se funda en una radical reformulación que el joven Marx efectúa a una de las cuestiones centrales de la filosofía política moderna: la clásica pregunta de Hobbes acerca de cómo es posible el orden social. Pregunta ociosa para la filosofía política clásica puesto que, como sabemos, durante la Antigüedad y el Medioevo se partía del supuesto, indiscutible y axiomático, de que el hombre era “naturalmente” un *zoon politikon*, un animal político y social cuya vida en sociedad y en la polis lo humanizaba definitivamente. Como sabemos, el advenimiento de la sociedad burguesa iría a desbaratar impiadosamente esta creencia. Producida la refutación práctica del axioma aristotélico cuando, como recordaba Tomás Moro, “las ovejas se comieron a los hombres” y la vieja comunidad aldeana precapitalista se pulverizó en una miríada de “átomos individuales pre-sociales”, fue nada menos que Hobbes quien asumió la responsabilidad de producir una nueva respuesta a tan crucial interrogante. Observando la devastación producida por la guerra civil inglesa en el siglo XVII, ofreció la respuesta que lo hizo célebre: el orden social es posible porque el terror a la muerte violenta lleva a los hombres a someterse al imperio ilimitado de un soberano, abdicando de buena parte de sus libertades a cambio de la paz fundada en la espada de la autoridad.

Debe notarse que aquí tropezamos con dos supuestos de suma importancia: en primer lugar, lo que usando un giro borgeano podría denominarse la improbable igualdad radical entre los hombres, y que llevara a Hobbes a sostener que “el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro.” (Hobbes, p. 100) El segundo supuesto, más discutible todavía, postula que hay una necesidad universal del orden, sentida por igual por explotadores y explotados, por dominantes y dominados, lo que sólo excepcionalmente puede llegar a ser verdad. Ambos supuestos eran inaceptables para Marx: el primero porque la desigualdad social, en las sociedades de clase, tornaba inverosímil el escenario radicalmente igualitario de Hobbes; el segundo, porque no se le escapaba al joven filósofo que el orden era mucho más un imperativo para las clases dominantes que una necesidad impostergable de las clases dominadas, tesis ésta que sería posteriormente ratificada en los análisis de Max Weber sobre la Europa revolucionaria de la primera posguerra. En ambos casos, notaba Marx, el vínculo entre política y economía se difu-

minaba, dejando a la primera como un tinglado en el cual actores se unían y combatían caprichosamente y sin referencias a las condiciones materiales que pudieran asignar una cierta racionalidad a sus acciones, mientras que la vida económica se desenvolvía en un increíble vacío político.

La respuesta a la pregunta de marras adquiere un matiz más realista en la pluma de Locke. En efecto, triunfante la Gloriosa Revolución de 1688 y asegurada la hegemonía del Parlamento –es decir, la burguesía– sobre la Corona y la nobleza terrateniente, la angustia del terror que había sido tan vívidamente percibida por Hobbes cede su paso a la calma racionalidad del buen burgués, para quien el objetivo primero y fundamental de todo gobierno no puede ser otro que el de asegurar el disfrute de la propiedad privada pues las otras libertades vienen por añadidura. En Locke encuentra Marx por fin el nexo entre economía y política que apenas si se vislumbraba en la obra de Hobbes, que ahora adquiere pleno relieve al establecerse la conexión entre la construcción del orden político que garantiza la reproducción integral del sistema y el disfrute de una propiedad que, aún en la formulación lockeana, muestra claros síntomas de sus tendencias concentradoras. Pero concebir a la defensa de la propiedad privada como la primera misión del Estado no alcanza para establecer teóricamente los vínculos profundos que ligan a una con el otro, especialmente si se asume, como lo hace Locke, un escenario en el cual en principio cualquiera puede llegar a acceder a la propiedad privada y que ésta se justifica prácticamente por el hecho de que el propietario mezcla su trabajo con los bienes de la naturaleza, certificando de ese modo la sinrazón de la fulminante acusación de San Agustín en contra de la propiedad privada cuando decía que ésta era simplemente un robo. Marx, huelga aclararlo, nunca aceptó esta “naturalización” de la propiedad privada a manos de Locke y mucho menos la legitimación del orden político resultante de ella.

No más satisfactoria resultó ser la respuesta ofrecida por Rousseau, aunque no pasó desapercibida para Marx la violenta ruptura que éste introduce en la tradición contractualista al establecer, de una manera inequívoca, la vinculación entre el Estado y un proceso eminentemente fraudulento como fue la invención de la propiedad privada, una “gigantesca estafa” según sus propias palabras, que inevitablemente iría a corroer hasta sus cimientos la legitimidad del Estado. Pese a algunas opiniones en contrario –entre ellas la de Lucio Colletti, para quien Marx se habría limitado a parafrasear a Rousseau– lo cierto es que el planteamiento del ginebrino era del todo insuficiente para dar sustento a una teorización del Estado como la institución encargada de la reproducción del orden social y del mantenimiento de una estructura política que preservara la dominación de clase. (Colletti, 1977: pp. 148-149) En un texto anterior la postura de Colletti era aún más extrema, pues afirmaba que:

“la teoría política revolucionaria, tal como se ha venido desarrollando luego de Rousseau, está toda prefigurada y contenida en el *Contrato Social*; y para ser más explícitos ... Marx y Lenin no han agregado nada a Rousseau,

salvo el análisis (por cierto que muy importante) de las ‘bases económicas’ de la extinción del Estado.” (Colletti, 1969: p. 251) (traducción nuestra)

Afirmación temeraria, si las hay, cuyos fundamentos adolecen de una insana-ble fragilidad que se acrecienta aún más si se recuerda que el propio Rousseau pareció tener opiniones muy volátiles en esta materia, ya que el tono radical del *Discurso sobre la Desigualdad entre los Hombres* no se retoma en escritos posteriores, especialmente en su obra cumbre en materia de filosofía política, *El Contrato Social*. Por otra parte, bien observa Blackburn que la noción rousseauiana de que la soberanía popular sólo es posible cuando no existan partidos que representen parcialidades y los individuos se relacionen sin mediaciones con el Estado, es profundamente antagónica a la concepción marxista de la democracia proletaria, tal como se ejemplifica en la Comuna de París. La afirmación de Rousseau en el sentido de que la voluntad general sólo podrá expresarse siempre “que no existan sociedades parciales en el Estado y que cada ciudadano considere tan sólo sus propias opiniones” bajo ningún punto de vista puede considerarse como un antecedente teórico o doctrinario significativo de la teoría política marxista. (Blackburn, 1980: p. 13) La pretendida “continuidad teórica” que Colletti atribuye al vínculo Rousseau/Marx no parece tener demasiados asideros sino ser más bien un precoz síntoma del ofuscamiento intelectual y político que, años después, se apoderaría del filósofo italiano.

La búsqueda de un nuevo instrumental

Esta rápida revisión de la relación entre Marx y algunos autores centrales en la historia de la filosofía política nos permite tomar nota de algo bien importante, a saber: el precoz reconocimiento efectuado por Marx de la imposibilidad de comprender la política al margen de una concepción totalizadora de la vida social, en donde se conjugaran y articularan economía, sociedad, cultura, ideología y política. Es obvio que esta conexión entre distintas esferas institucionales, cuya separación sólo puede ser relativa y fundamentalmente analítica, no pasó desapercibida para las cabezas más lúcidas de la filosofía política. Sin embargo, y aquí viene el mérito fundamental de Hegel, fue éste quien planteó por primera vez de manera sistemática –y no sólo en la *Filosofía del Derecho* sino también en otros escritos, como la *Filosofía Real* – la tensión entre la dinámica polarizante y excluyente de la sociedad civil, en realidad de la economía capitalista, y las pretensiones integradoras y universalistas del Estado burgués. Nos parece que Bobbio no aprecia en sus justos méritos los alcances de esta innovación hegeliana. Por eso, si bien su señalamiento de que en el siglo XIX el “centro de gravedad” de la filosofía política no estaba en Alemania es correcto, su subestimación de la contribución de Hegel a la filosofía política lo es mucho menos. Es más, podría afirmarse, sin temor a exagerar, que Hegel es el primer teórico político de la sociedad burguesa que plantea una visión de la sociedad civil estructuralmente es-

cindida en clases sociales cuya incesante dinámica remata en una irresoluble polarización. Por supuesto, todas las grandes cabezas antes de Hegel reconocieron la existencia de las clases sociales, y en algunos casos, como en Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Moro, Locke y Rousseau, esos análisis fueron extraordinariamente perceptivos y lúcidos. Pero sólo Hegel, parado desde las alturas que le proporcionaba la constitución de la sociedad burguesa, supo teorizar sobre el carácter irreconciliable de las contradicciones clasistas aún cuando su sistema teórico no fuese capaz de desentrañar las razones profundas de este antagonismo. Para eso sería necesario esperar la aparición de Marx. Pero Hegel observó con agudeza ese rasgo de la sociedad capitalista al punto tal que abogó por una esclarecida intervención estatal para atenuar tales contradicciones, mediación ésta que tenía como sus pilares la promoción de la expansión colonial de ultramar y la emigración. En otras palabras, expulsando la pobreza hacia la periferia atrasada en un caso, o hacia países ricos o potencialmente ricos, como las nuevas regiones receptoras de inmigración masiva en América (Estados Unidos, Argentina, Brasil y Uruguay) u Oceanía (Australia y Nueva Zelanda). Hegel remataba su razonamiento diciendo que la polarización entre riqueza y pobreza que generaba la sociedad burguesa planteaba no sólo un problema económico sino también otro, más grave aún: los pobres se transformaban en indigentes debilitando irreparablemente de este modo los fundamentos mismos de la vida estatal, fuente, según nuestro autor, de toda eticidad y justicia. (Hegel, 1967: pp. 149-150; 277-278)

La atenta lectura del joven Marx del texto hegeliano lo colocaba así en los bordes de la filosofía política y a las puertas de la economía política. En los bordes, porque la reflexión del profesor de la Universidad de Berlín había demostrado dos cosas: (a) la íntima conexión existente entre la política y el Estado y, por otra parte, ese tumultuoso reino de lo privado que se subsumía bajo el equívoco nombre de “sociedad civil”; (b) la futilidad de teorizar sobre aquellos temas al margen de una cuidadosa teorización sobre la sociedad en su conjunto y, muy especialmente, sobre los fundamentos económicos del orden social. Y en las puertas de la economía política, porque si se quería trascender la mera enunciación de la relación era preciso avanzar en la exploración de la anatomía de la sociedad civil, y para esa empresa el arsenal conceptual y metodológico de la filosofía política era claramente insuficiente. Se requería echar mano a un nuevo instrumental teórico, el que justamente y no por casualidad había desarrollado la economía política en el país donde las relaciones burguesas de producción habían alcanzado su forma más pura y desarrollada. La breve estancia de Marx en París, entre Octubre de 1843 y Enero de 1845, y la amistad que allí desarrollaría con Friedrich Engels, habrían de franquearle la entrada a esa nueva ciencia abriendo de este modo la posibilidad de una radical re-elaboración de la filosofía política, proyecto que, como sabemos, se encuentra todavía inacabado.

Dialéctica, alienación y política

La dialéctica hegeliana contenía una serie de elementos de primerísima importancia para esta misión transformadora que Marx quería para la filosofía. En primer lugar, ponía de relieve de manera amenazante el carácter inherentemente contradictorio –y por lo tanto provisorio– de las instituciones y prácticas sociales existentes. Si en su versión idealista esto se resolvía en una inofensiva dialéctica de las ideas, en su lectura y reconstrucción marxiana estas contradicciones tienen lugar entre fuerzas sociales e intereses clasistas portadores de enfrentados proyectos, valores e ideologías. Con la reinterpretación y recreación que la dialéctica sufre a manos de Marx entra en crisis un paradigma que se remontaba a la filosofía medieval y que postulaba la armonía natural del cuerpo social: piernas campesinas, tronco artesanal, brazos guerreros y cabeza aristocrática coronada por el carisma de la Cátedra de San Pedro y los poderes terrenales y extra-mundanos de la Iglesia de Roma. Con la crisis de la formación social feudal que sostenía esta representación ideológica se abre un período de incertidumbre que comienza a ser cerrado por nuevas teorizaciones, como la precozmente formulada por un médico holandés por nacimiento y británico por adopción y que adquiriera justa fama como filósofo. Se trata de Bernard de Mandeville, quien en 1714 publicara un libro cuyo título refleja con nitidez el nuevo clima ideológico de la sociedad burguesa: *La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, texto en el cual el interés egoísta pasa a ser considerado, en oposición a las doctrinas y costumbres medievales, como conducente a la felicidad colectiva. (Mandeville, 1982) Pero sería recién en 1776 cuando esta interpretación habría de adquirir una impresionante densidad teórica en la obra de un filósofo moral de la Ilustración escocesa, Adam Smith. La publicación de *La Riqueza de las Naciones* vino a cerrar, con una sólida y majestuosa argumentación filosófica, económica e histórica, ese hiato abierto por la crisis de las filosofías medievales para convertirse en el nuevo sentido común de la naciente sociedad capitalista. Sin embargo, la tesis de la “mano invisible” –enigmática ordenadora de los apetitos individuales e inigualada artesana que convertía los vicios privados en virtudes públicas– habría de ser sometida a un ataque demoledor por parte de la dialéctica materialista, con su reafirmación de la omnipresencia y permanencia del conflicto y la contradicción.

Una segunda arista crítica de la dialéctica marxista es la tesis de la provisoriedad de lo existente. Si en su versión hegeliana esta tesis se limitaba al universo de las ideas y los valores, y a la insanable fugacidad de las ideas dominantes, en la síntesis marxiana esta provisoriedad se extiende al conjunto de la vida social. No son sólo las ideas las que se encuentran sometidas a una tal transitoriedad sino también las instituciones –la propiedad privada de los medios de producción, la iglesia, la monarquía o el Estado, así como también los diversos grupos y clases sociales– quienes se encuentran privados del tan anhelado don de la eternidad. No hace falta demasiado esfuerzo para comprender el escándalo que pro-

dujo esta radical reformulación marxista de la dialéctica hegeliana, al producir una incurable herida narcisista a la autoestima de una sociedad burguesa acostumbrada a creerse –y a pensarse, como lo hiciera mediante la obra de Hegel– como la culminación del proceso histórico. Herida narcisista sólo comparable a la que poco antes de publicar el primer tomo de *El Capital* le produjera Charles Darwin al comprobar el ancestro simiesco del orgulloso *homo sapiens*, o la que iría a infligirle, a la vuelta del siglo, Sigmund Freud con el descubrimiento del inconsciente y la puesta en evidencia de las raíces no racionales ni concientes de la conducta humana. Lo que antes parecía como un tema tabú, la santidad e intangibilidad de las instituciones fundamentales de la sociedad capitalista, era ahora objeto de una crítica irreverente, blasfema y mortífera por parte de un personaje que, según comentara el primer comunista alemán, Moses Hess, en una carta dirigida a un amigo en 1842, “era el único auténtico filósofo” que hoy tiene Alemania: “Combina la seriedad filosófica más profunda con el talento más mordaz. Imagine a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel fundidos en una sola persona –digo fundidos y no confundidos en un montón– y tendrá Ud. al Dr. Marx.” (Berlin, p. 60; McLellan, p. 5)

La tercera característica de la dialéctica reconstruida por Marx a partir de las iniciales formulaciones de Hegel remite, en primer lugar, a su concepción de la historia como un proceso y no como una mera secuencia de acontecimientos o eventos; y, en segundo lugar, como un proceso que tiene un sentido y una finalidad. En Hegel la historia se movía desde la libertad para uno, en el antiguo despotismo oriental, hasta su punto final que era, no por casualidad, la sociedad burguesa en donde, presuntamente, todo serían libres. Marx reformula radicalmente esta concepción cambiando el eje de la legalidad de la historia hacia el terreno en el cual los hombres y mujeres crean y recrean sus propias condiciones de existencia, y allí avizora un sentido y una finalidad: la liberación radical de las cadenas de la opresión y explotación del hombre por el hombre, el comienzo de una historia que pondría fin a la prehistoria escrita por todas las sociedades de clase. Pero para Marx este objetivo final está abierto; por ello no es susceptible de especulaciones determinísticas ni puede ser interpretado como un fatalismo teleológico. Es probabilístico: la alternativa puede ser el socialismo, es decir la civilización en un nivel jamás alcanzado antes por sociedad humana alguna, o la barbarie. Contrariamente a lo que predica el vulgomarxismo, el resultado final no está garantizado. Además, conviene recordarlo, el comunismo no es concebido como una suerte de “estación final” de la historia –no hay tal cosa en el pensamiento marxista– sino que, en una visión eminentemente dialéctica, fue definido por Marx y Engels en *La Ideología Alemana* de la siguiente manera:

“Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual.” (Marx y Engels, 1973: p. 37) (énfasis en el original)

Tomando todo lo anterior en consideración, las razones por las que el joven Marx concibe a la política de la sociedad burguesa -en realidad, de toda sociedad de clases- como la esfera de la alienación, parecerían ahora ser lo suficientemente claras. Su reformulación de la dialéctica hegeliana y su crítica al sistema de Hegel le permiten descubrir una falla fundamental en la reflexión filosófico-política del profesor de Berlín. Esta falla se localiza en su renuncia a elaborar teóricamente la densa malla de mediaciones existentes entre la política y el Estado y el resto de la vida social. Es en Hegel donde, paradójicamente, esta conexión se vuelve más patente; pero ella aparece más que nada como una mera yuxtaposición y no como una vinculación esencial y estructural. Yuxtaposición, porque en Hegel el Estado es por excelencia la esfera de la racionalidad y la eticidad, y la sociedad civil y la familia apenas momentos particulares y epifenoménicos de la vida estatal. Al joven Marx siempre le llamó la atención la perfección de esta operación de “inversión” por la cual la dialéctica marchaba sobre su cabeza y el Estado y las superestructuras políticas aparecían como los sujetos de la vida social.

¿Hacer que la dialéctica marche sobre sus pies?

Ahora bien, antes de seguir con el hilo de nuestra exposición es importante despejar un equívoco que aparece reiteradamente en diversos textos de teoría política: el que postula que Marx simplemente se limitó a “invertir la inversión” hegeliana, y que puso a la dialéctica de Hegel sobre sus pies. En uno de los pasajes más luminosos de *La revolución teórica de Marx* Althusser demuestra definitivamente la falacia de dicha interpretación. Sin meternos ahora en las honduras de tales argumentos remitimos al lector a la lectura de ese texto, y añadimos simplemente que si se hubiera limitado tan sólo a “dar vuelta” el método hegeliano, Marx no hubiera sido Marx sino un oscuro feuerbachiano. Pero si Feuerbach es apenas una nota a pie de página en la historia de la filosofía y Marx uno de sus más densos capítulos, es precisamente porque el segundo hizo algo mucho más complejo que hacer del sujeto el predicado y de éste el sujeto. En manos de Marx la dialéctica adquiere una complejidad extraordinaria -con sus mediaciones, la “sobredeterminación” de las contradicciones, etc.- sagazmente percibida por Althusser, lo que impide que la simple inversión pueda dar cuenta acabada de las innovaciones introducidas por Marx. (Althusser, 1969: pp. 91-4)

La “visión invertida” de Hegel tenía, tal como decíamos más arriba, raíces profundas que se hundían en la estructura misma de la sociedad burguesa. Si Hegel “veía el mundo al revés” y hacía que la dialéctica marchase sobre su cabeza ésto no era a causa de un problema epistemológico específico sino porque aquél reproducía con fidelidad, en su construcción teórica, la inversión propia del capitalismo. Es el capitalismo el que genera imágenes invertidas de sí mismo, las raíces de las cuales se encuentran en el carácter alienado del proceso productivo y en el fetichismo de la mercancía. En sus escritos juveniles Marx examinó varios

tipos de alienación: religiosa, filosófica, política y, en menor medida, la económica. (McLellan, p. 106) El común denominador de estas diferentes formas de alienación era la depositación en un otro, o en alguna otra entidad, de atributos y/o rasgos esenciales del hombre tales como el control de sus propias actividades o su relación con la naturaleza o el proceso histórico. En la religión es Dios quien usurpa la posición del hombre, consolándolo por sus sufrimientos terrenales y alimentando sus esperanzas de una vida mejor. De ahí que Marx dijera que “la superación de la religión como la dicha *ilusoria* del pueblo es la exigencia de su dicha *real*.” (Marx, 1967a: p. 3). La alienación filosófica, de la cual la filosofía especulativa es su máxima expresión, reduce al hombre y la historia que éste crea a simples procesos mentales que, en el caso de Hegel, obedece a los designios inescrutables de la Idea. En el terreno de la política la alienación se expresa en el Estado burgués –la forma más desarrollada de toda organización estatal– en la “doble vida” que coloca frente a frente su vida celestial como ciudadano y su vida terrenal como individuo privado, como burgués. Marx anotaba, sobre todo en *La Cuestión Judía*, que este dualismo alienante no sólo se expresa en el terreno de la conciencia sino también en la realidad de la vida social. Si en la abstracción del Estado democrático el individuo es uno más entre sus iguales –universalidad del sufragio, igualdad ante la ley, etc.– en el “sórdido materialismo de la sociedad civil” el individuo aparece en su radical desigualdad, como un instrumento en manos de poderes que le son ajenos e incontrolables. Iguales en el cielo, profundamente desiguales en la tierra y, dada esta antinomia, la igualdad celestial no hace sino reproducir y agigantar las desigualdades estructurales de la segunda.

En todo caso, la alienación principal es la económica porque ésta se da en lo que constituye la actividad fundamental del hombre como ser práctico: el trabajo. Es importante subrayar, en contra de una opinión muy difundida, que esta prioridad asignada a la alienación económica lejos de ser la momentánea manifestación del joven Marx recorre la totalidad de su obra. Ya en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* (los *Cuadernos de París*) Marx decía que:

“El trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como con un objeto extraño. Cuanto más se consume el trabajador en su trabajo tanto más poderoso deviene el mundo de objetos que él crea, más se empobrece su vida interior y menos se pertenece a sí mismo.” (Marx, 1964: p. 122) (traducción nuestra)

Casi veinte años después, en la *Crítica de las Teorías de la Plusvalía* Marx observa con agudeza que lo que distingue al capitalismo de los modos de producción preexistentes es “la personificación de la cosa y la materialización de la persona” (McLellan, 1971: p. 116). Y en el primer capítulo de *El Capital* Marx insiste en que:

“Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como

caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, ...como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores.” (Marx, 1983: I, p. 88)

Ahora bien, el capitalismo potencia todas estas alienaciones: transforma alguna de ellas (como la religiosa, por ejemplo); neutraliza otras, como la filosófica; pero no hace sino profundizar la alienación económica. En efecto, la generalización del trabajo asalariado, por contraposición a lo ocurrido en los modos de producción precapitalistas con sus trabajadores coercitivamente ligados a las estructuras productivas, esconde tras la falsa libertad del mercado –falsa porque el trabajador no tiene otra alternativa para sobrevivir que vender su fuerza de trabajo en condiciones que él no elige– la esclavitud esencial del moderno trabajo asalariado. Por otra parte, esa inmensa acumulación de mercancías de la que habla Marx en el primer capítulo de *El Capital* oculta el hecho de que no son ellas quienes concurren por su cuenta al mercado, sino que son producidas por hombres y mujeres mientras que otros a su vez las transan en el mercado.

Si bien la alienación económica conservó durante toda la vida de Marx su carácter fundamental, debido a la primacía que en todo régimen social tiene la forma en que hombres y mujeres organizan la actividad económica que les permite sobrevivir, fue la alienación política la que impulsó a Marx a alejarse por mucho tiempo de la reflexión teórico-política para volver a ella efímeramente y de modo no sistemático en algunos momentos de su vida. Sabemos, por sus propios escritos, que en el monumental libro en seis volúmenes que Marx tenía *in mente* escribir (y del cual *El Capital* es sólo el primero, e incompleto) había uno dedicado enteramente al Estado y la política.⁴ Sin embargo, ese texto no llegó a escribirse jamás, pese a lo cual diversos fragmentos escritos por su frustrado autor nos permiten reconstruir los trazos más gruesos de su pensamiento.

La concepción “negativa” de la política en Marx y sus críticos

Una tal reconstrucción demuestra que Marx, en efecto, adhería a una “concepción negativa” de la política. ¿Por qué negativa? Porque Marx descifró el jeroglífico de la política en la sociedad burguesa a partir de la clave que le proporcionaba su teoría de la alienación. De ahí que Marx diera vuelta como un guante el argumento hegeliano, y donde éste veía en el Estado la realización ética de la Idea y la esfera más sublime de la vida social, Marx percibió a la política y al estado como las instancias supremas de la alienación que preservaban el mantenimiento de una sociedad basada en la explotación del hombre por el hombre. Es precisamente por esto que allí donde Hobbes veía a un poder soberano poniendo fin al terror del hombre sobre el hombre e instaurando una paz despótica que permitía el desarrollo de la sociedad de clases; o donde Locke percibía un “gobierno mínimo” que abría nuevos espacios para la acumulación de riquezas; o donde

Rousseau soñaba con la reconstrucción de una comunidad democrática de varones sin desandar, no obstante, el camino abierto por aquel estafador que plantara las estacas y dijera “esta tierra es mía”; o donde Hegel confiaba en el despliegue de la eticidad y el altruismo universal, Marx encontró un conjunto de prácticas, instituciones, creencias y procesos mediante los cuales la dominación de clase se coagulaba, reproducía y profundizaba. Y éste es un hallazgo fundamental que asegura para Marx un sitio de privilegio en la historia de la filosofía política. Despojó al estado y la vida política de todos los elementos sagrados o sublimes que los ennoblecían ante los ojos de sus contemporáneos y los mostró tal cual son. En la versión premeditadamente simplificadora que él y Engels escribieron a comienzos de 1848, *El Manifiesto Comunista*, habrían de acuñar una fórmula corrosiva y brutalmente desmitificadora: “el Estado es el comité que administra los negocios comunes de la clase burguesa.” Ahora bien, si como sus autores pensaban, las sociedades de clase eran tan sólo una fase transitoria en la marcha de la humanidad hacia su propia historia –que comenzaría recién cuando este tipo de sociedades hubiera desaparecido– es obvio que en la agenda teórica de Marx la cuestión política iba a estar signada por la transitoriedad y por lo efímero. Claro está que esta visión marxiana tenía su reverso en el papel que el autor de *El Capital* le asignaba a la política como elemento transformador del mundo y hacedor de la historia. Esta posibilidad que ofrecía la lucha política como instrumento emancipador dependía de la asunción, por parte del proletariado y las clases subalternas, de sus intereses históricos y de la efectividad de su organización. La política, esfera de la alienación en la sociedad de clases, se revelaba así como una espada de Damocles para la burguesía en la medida en que el proletariado fuese capaz de generar lo que Gramsci denominara un proyecto contra-hegemónico.

Pero lo anterior no hubiera sido suficiente si además no hubieran mediado circunstancias del momento que difícilmente podrían ser descartadas y que acentuaron esta convicción. Limitémonos a señalar una: el impacto que la Revolución Francesa ejerció sobre Marx y, en general, sobre todos los intelectuales durante gran parte del siglo XIX. Las “enseñanzas” de dicha revolución fueron sumamente engañosas, lo que llevó a muchos de sus admiradores a creer que el paso de la monarquía absoluta a una república podía materializarse en cuestión de horas, y que la completa destrucción del *ancien regime* podía cumplirse en unos pocos días de resuelta acción revolucionaria. El fuego de la gran revolución iluminó, según la autorizada opinión de Gramsci, no sólo las jornadas revolucionarias de 1848 sino que su influencia se extendió hasta bien entrado el siglo XX, en plena Revolución Rusa. Hemos explorado este tema en otra parte de modo que no habremos de detenernos aquí. (Boron, 1996). Bástenos con subrayar el impacto que la Revolución Francesa tuvo sobre la formación intelectual del joven Marx: si la Inglaterra victoriana era la patria por excelencia del modo de producción capitalista y el modelo más depurado de su concreción histórica, Francia ofrecía, por definición, “el modelo” revolucionario en el que habrían de inspirarse los prole-

tarios de todo el mundo a la hora de romper sus cadenas. Engels, con la frecuente aprobación de Marx, insistió repetidamente sobre este punto: si Inglaterra retrataba con inigualable claridad los rasgos fundamentales de la sociedad capitalista, Francia era, en cambio, el paradigma de la revolución proletaria en ciernes. Dado este contexto, y ante la perspectiva supuestamente probada por la historia francesa de una rápida construcción de la nueva sociedad –una nueva sociedad que vendría a poner fin a la explotación del hombre por el hombre y, al mismo tiempo, a la política como esfera de la alienación– se comprende que para Marx la reflexión sobre la política no adquiriese en su pensamiento una especial urgencia.

De ahí que la teoría marxista del estado sea, en realidad, una teoría de la “extinción del estado”, una teoría de la reabsorción del estado por la sociedad civil plasmada en la fórmula del “autogobierno de los productores”. Si a esto le añadimos que, bajo la abrumadora influencia de la Revolución Francesa, tanto Marx como Engels (y después de ello todos los principales dirigentes del movimiento obrero mundial, con la notable excepción de Gramsci) creyeron que la transición del capitalismo al comunismo sería un trámite de corta duración, entonces podemos entender las razones por las que la reflexión filosófico-política en torno al Estado durante la transición y al “no-estado” de la sociedad comunista hubiera ocupado tan poco espacio en el pensamiento maduro de Marx.

Es obvio que un tema como éste se presta a múltiples lecturas e interpretaciones, y ha sido motivo de no pocas críticas. Max Weber, por ejemplo, señaló reiteradamente que uno de los rasgos más criticables del socialismo es precisamente esta teorización sobre la extinción del estado que corre a contramano con la tesis weberiana de la inevitabilidad de la burocracia estatal. (Weber, 1977: pp. 1072-4) Y no han sido pocos quienes criticaron con mucha fuerza la pretensión marxiana del “fin de la política”. En algunos casos este cuestionamiento asumió ribetes escandalosos, interpretándose las críticas posturas marxianas acerca de la política como una velada y premonitoria apología del totalitarismo moderno. Para el historiador de las ideas J. L. Talmon, por ejemplo, hay una tenebrosa continuidad entre las sectas fundamentalistas cristianas del medioevo, Rousseau, Robespierre y Mably, cuya fórmula política remata en última instancia y no por casualidad “en un crudo prototipo del análisis marxista”. (Talmon, 1960:181, 252) Karl Popper, por su parte, traza una línea teórica que sin solución de continuidad liga las enseñanzas de Platón con las de Hegel y Marx, todos confabulados para sentar las bases ideológicas del totalitarismo a partir de su historicismo y su enfermiza vocación profética. (Popper, 1962)

Las críticas de Talmon y Popper, influyentes que fueron en su época, se encuentran hoy en día desacreditadas. Mal podía ser el padrino intelectual del totalitarismo un pensador como Marx, tan reacio y adverso a todo lo que fuera estatal. Para Marx el Estado era, y es, una entidad parasitaria cuya permanencia de-

pende de la sobrevivencia de una sociedad de clases. Dado que ésta representa una fase de la historia de la sociedad humana –en realidad, su “pre-historia”– y dado también que esta etapa está destinada a ser superada si el proletariado cumple con su misión histórica de instaurar una sociedad sin clases, el Estado como “la institución” fundamental dedicada a procesar la dominación de clase y la explotación de los trabajadores está condenado a extinguirse. En la medida en que avance la constitución de la nueva sociedad, otro tanto avanzará el proceso de extinción estatal. Que no significa, como insinúa Weber, la desaparición de la administración pública ni que la vida social retroceda a formas anárquicas o caóticas de existencia, sino simplemente que la comunidad reasume el gobierno de sí misma, revirtiendo la expropiación de que fuera objeto con la primera aparición, aún en su forma más primitiva, de la sociedad de clases.

¿Qué significa, entonces, el “fin de la política” en Marx? Si la política es, tal como lo recordara Weber, “la guerra de dioses contrapuestos”, en la sociedad comunista se supone que los fundamentos últimos del conflicto político, la apropiación desigual de la propiedad y la riqueza y la distribución inequitativa de los frutos del progreso técnico, habrán desaparecido. La lucha política no es para Marx un conflicto que se agota en las ambiciones personales sino que tiene una raíz profunda que se hunde, a través de una cadena más o menos larga de mediaciones, en el suelo de la sociedad de clases. Desaparecida ésta, la política pasa a ser otra cosa y necesariamente adquiere una connotación diferente. Es preciso subrayar aquí que la sociedad sin clases está muy lejos de ser, en la concepción marxista, esa sociedad gris, uniforme e indiferenciada que agitan sus críticos. Todo lo contrario, las diferencias –de género, opción sexual, étnicas, culturales, religiosas, etcétera– serán potenciadas una vez que las restricciones que en el capitalismo impiden o estorban el florecimiento de tales diferencias hayan desaparecido, cuidando empero que éstas no se conviertan en renovadas fuentes de desigualdades. Existirán, por lo tanto, nuevas bases, no políticas, para la vida pública. Al disiparse el velo ideológico que opacaba a las sociedades burguesas y que convertía a la política en un ámbito alienante y alienado, la transparencia de la futura sociedad sin clases dará origen a nuevas formas de actividad a las que no les cabe estrictamente hablando el nombre de “política”. En las palabras del viejo Engels, será entonces cuando el “gobierno de los hombres sea reemplazado por la administración de las cosas”. Llegado este punto el autogobierno de los productores enviará la política, al igual que el Estado, “al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antigüedades, junto a la rueca y el hacha de bronce” (Engels, 1966: p. 322).

¿Teoría “política” marxista o teoría marxista de la política?

Luego de esta exploración parecería evidente que la obra de Marx puede aspirar legítimamente a ocupar un lugar destacadísimo en la historia de la filosofía

política y, más aún, a constituirse en uno de los referentes teóricos primordiales para la imprescindible refundación de la filosofía política en nuestra época. Tema éste sobre el cual hemos planteado algunas ideas en otro lugar y que no viene al caso reiterar aquí. (Boron, 1999a y 1999b) A poco más de un siglo de su muerte, el retorno de Marx a un sitio de privilegio en el campo de la filosofía política es un hecho indiscutido. No obstante, conviene retomar ahora, casi al final de este recorrido, la pregunta de Bobbio cuya respuesta, en caso de ser negativa, podría echar por tierra toda nuestra argumentación. En suma: ¿existe una teoría política marxista?

Sabemos de la respuesta que brinda el filósofo político italiano a esta pregunta: el marxismo carece de una tal teoría. Conviene, por eso mismo, examinar con detenimiento sus razones. Su argumento *in nuce* es el siguiente: Marx tenía una concepción negativa de la política, lo que unido al papel determinante que en su teoría tenían los factores económicos hizo que no le prestara sino una ocasional atención a los problemas de la política y el Estado, y esto casi invariablemente como respuesta a urgencias coyunturales y prácticas derivadas de la lucha de clases sobre todo en Francia. Si además se tiene en cuenta: (a) que su teorización sobre la transición post-capitalista fue apenas esbozada, entre otras razones porque creía, tal como lo vimos más arriba, que la misma sería breve; y (b) que la sociedad comunista sería una sociedad “sin Estado”, Bobbio sostiene que es razonable concluir entonces no sólo en la inexistencia de la teoría política marxista sino, más aún, que no había razón alguna para que Marx desarrollara una teoría política en el marco de sus preocupaciones intelectuales y políticas.

Ante esta crítica digamos, en primer lugar, que nos parece que Bobbio pasa por alto muy rápidamente la distinción que hicieramos al comienzo de este trabajo entre Marx y el marxismo, entre la obra del fundador de una tradición teórica y la de sus continuadores a lo largo de más de un siglo. Si la respuesta de Bobbio es errónea –aunque sujeta a razonables disputas interpretativas– en el caso de la obra de Marx, es completamente insostenible cuando se la refiere al marxismo como corriente teórica que cuenta en su haber con nombres de la talla de Engels, Kautsky, Rosa Luxemburgo, Lenin, Trotsky, Bujarin, Gramsci, y que prosigue en nuestros días en la obra de numerosos continuadores. Suponer que ninguno de estos autores fue capaz de enriquecer el acervo teórico legado por el fundador del marxismo en el terreno de la política es síntoma de un peligroso empecinamiento intelectual, o del arraigo de ciertos prejuicios que nada tienen que hacer en el terreno de la filosofía.

Un segundo aspecto que debe ser considerado al analizar la respuesta bobbia es el siguiente: la confusión entre “negatividad” e “inexistencia”. Que una teoría, sobre la política o sobre cualquier otro objeto, sea “negativa”, no significa que sea inexistente. Algunos ejemplos muy elementales serán suficientes para fundamentar nuestro argumento: cuando en astronomía se postula la existencia de un

“no lugar”, el famoso “agujero negro” del universo –esto es, de un lugar definido por su negatividad– no significa que no exista una teoría al respecto ni que quienes la sostienen no tengan nada que decir en relación al tema. Similarmen- te, cuando Lacan habla sobre la ausencia, “la falta” o “el hueco” en la estructura del inconsciente, esto no quiere decir que carezca de una teoría al respecto. En matemática lo que no existe, la pura negatividad, el número cero, es susceptible de múltiples elaboraciones teóricas. ¿Por qué concluir entonces que la “teoría ne- gativa” de la política en Marx es una anti-teoría, o una no-teoría? Que un argu- mento refiera o subraye la negatividad de lo real de ninguna manera autoriza a descalificarlo como teoría. Como sabemos, pese a su concepción “negativa” de la política y el Estado Marx ha dicho cosas sumamente interesantes sobre el tema. Se puede estar o no de acuerdo con ellas, pero su estatura intelectual las coloca en un plano no inferior al de las grandes cabezas de la historia de la filosofía po- lítica. ¿Por qué colegir que ellas no constituyen una teoría? Bobbio no nos ofre- ce una argumentación convincente al respecto.

Por último, en tercer lugar, digamos que la búsqueda de una “teoría política marxista” así planteada es inadmisibles en términos de los postulados epistemoló- gicos del materialismo histórico, y lo menos que se puede exigir desde el marxis- mo es que el tratamiento de sus argumentos teóricos sea hecho en función de sus premisas epistemológicas fundantes. En efecto, la pregunta por la existencia de una teoría “política” marxista se construye a partir de los supuestos básicos de la epistemología positivista de las ciencias sociales, a saber: la realidad social es una colección de “partes”, fragmentos u “órdenes institucionales” (Weber), cada una de las cuales es comprensible en sí misma y susceptible por eso mismo de cons- tituirse en objeto de una disciplina particular. La “sociedad” es el objeto de estu- dio de la sociología; la “economía” –en realidad, el mercado– de la ciencia eco- nómica; la “cultura” y todo el universo simbólico, de la antropología cultural; y la “política” de la ciencia política. La historia, a su vez, se ocupa del “pasado”, suponiendo una violenta escisión, inadmisibles para el marxismo, entre pasado y presente. Las sociedades “atrasadas” –el mundo colonial, para decirlo muy bru- talmente– fueron asignadas al dominio de la antropología y, por último, el “indi- viduo”, en su espléndido e irreductible aislamiento tan caro a la tradición liberal, pasó a ser el objeto de una ciencia particular, la psicología. La crisis terminal en que se encuentra este pensamiento fragmentador y unilateral ya es insoslayable. (Wallerstein, 1998)

La epistemología del materialismo histórico

En síntesis: la forma misma en que Bobbio se plantea la pregunta remite ine- quívocamente a una perspectiva que es incompatible con los planteamientos epis- temológicos fundamentales del materialismo histórico. En función de estos últi- mos diremos que no hay y que no puede haber una teoría “política” marxista.

¿Por qué? Porque para el marxismo ningún aspecto de la realidad social puede entenderse al margen –o con independencia– de la totalidad en la cual aquél se constituye. Carece por completo de sentido, por ejemplo, hablar de “la economía”, porque ésta no existe como un objeto separado de la sociedad, la política y la cultura: no hay actividades económicas que puedan desarrollarse al margen de la sociedad y sin complejas mediaciones políticas, simbólicas y culturales. Esto es algo que algunos economistas contemporáneos, los neo-institucionalistas, parecieran estar aprendiendo en los últimos tiempos. ¡Enhorabuena! Tampoco puede hablarse de “la política” como si ésta existiera en un limbo que la aisle de las prosaicas realidades de la vida económica, las determinaciones de la estructura social y las mediaciones de la cultura, el lenguaje y la ideología. La “sociedad”, a su vez, es una engañosa abstracción sin tener en cuenta el fundamento material sobre el cual se apoya, la forma como se organiza la dominación social y los elementos simbólicos que hacen que los hombres y mujeres puedan comunicarse y, eventualmente, tomen conciencia de sus reales, no ilusorias, condiciones de existencia. Y, por último, la “cultura” –la ideología, el discurso, el lenguaje, las tradiciones y mentalidades, los valores y el “sentido común”– sólo puede sostenerse gracias a su compleja articulación con la sociedad, la economía y la política. Independizada de sus fundamentos estructurales, como en los extravíos intelectuales de un neo-idealismo que ha convertido al “discurso” en el nuevo *Deus ex Machina* de la historia, el denso universo de la cultura se torna en un reino caprichoso y arbitrario, un laberinto indescifrable e incomprensible de ideas, sentidos y lenguajes. Un “texto”, en suma, interpretable según la voluntad del observador.

Estas distinciones, como lo recordaba reiteradamente Antonio Gramsci, son de carácter “analítico”, recortes conceptuales que permiten delimitar un campo de reflexión y análisis que puede, de este modo, ser explorado de un modo sistemático y riguroso. Claro está que los beneficios que tiene esta operación se cancelan catastróficamente si, llevado por su entusiasmo o sus anteojerías ideológicas, el analista termina por “reificar” esas distinciones analíticas creyendo, como en la tradición liberal-positivista, que las mismas constituyen “partes” separadas de la realidad, comprensibles en sí mismas con independencia de la totalidad que las integra y en la cual adquieren su significado y función. Al proceder de esta manera, la economía, la sociedad, la política y la cultura terminan siendo hipostasias y convertidas en realidades autónomas cada una de las cuales requiere de una disciplina especializada para su estudio. Éste ha sido el camino seguido por la evolución de las distintas “ciencias sociales” a lo largo del último siglo y medio y bajo el imperio del paradigma positivista, conduciendo a la producción de un saber parcializado, reduccionista y de profundas implicaciones conservadoras.

Como sabemos, la desintegración de la “ciencia social” –que instalaba, por ejemplo, en un mismo territorio a Adam Smith y Karl Marx, en tanto poseedores de una visión integrada y multifacética de lo social– dio lugar a numerosas disciplinas especiales, todas las cuales hoy se hallan sumidas en graves crisis teóricas,

y no precisamente por obra del azar. Frente a una realidad como ésta, la expresión teoría “política” marxista no haría otra cosa que ratificar desde la tradición del materialismo histórico el frustrado empeño por construir teorías fragmentadas y saberes disciplinarios que hipostasian, y por lo tanto deforman, la “realidad” que pretenden explicar. No hay ni puede haber una “teoría económica” del capitalismo en Marx; tampoco hay ni puede haber una “teoría sociológica” de la sociedad burguesa. Lo que si hay es un *corpus* teórico que unifica diversas perspectivas de análisis sobre la sociedad contemporánea. Si hubiese una teoría “política” marxista –tal como puede hablarse de una teoría política weberiana, o de la escuela de la “elección racional”, o neo-institucionalista, porque obedecen a otros presupuestos epistemológicos– esto significaría nada menos que tener que aceptar lo inaceptable, esto es, la reificación de la política y el bárbaro reduccionismo por el cual aquélla se explica mediante un conjunto de “variables políticas” tal y como se ve en la ciencia política conservadora. Obviamente, los analistas más perceptivos de esta corriente ocasionalmente admiten que existen elementos “extra-políticos” que pueden incidir sobre la política. Pero estas “interferencias” son consideradas del mismo modo que las variables “exógenas” en los modelos econométricos de la teoría neoclásica: como molestos factores residuales cuya pertinaz influencia obliga a tenerlos en cuenta pese a que no se sepa a ciencia cierta dónde situarlos, cómo operan y se dude acerca de cuán importantes sean. En realidad, como bien lo observara Noam Chomsky, dichas variables “exógenas” son la medida de la ignorancia contenida en las interpretaciones ortodoxas de las ciencias sociales.

Ante esto es preciso recordar con Gyorg Lúkacs que, contrariamente a lo que sostienen tanto los “vulgomarxistas” como sus no menos vulgares críticos de hoy, lo que distingue al marxismo de otras corrientes teóricas en las ciencias sociales no es la primacía de los factores económicos –un auténtico barbarismo, según Marx y Engels– sino el punto de vista de la totalidad, es decir, la capacidad de la teoría de reproducir en la abstracción del pensamiento al conjunto complejo y siempre cambiante de determinaciones que producen la vida social. Si alguna originalidad puede reclamar con justos títulos la tradición marxista es su pretensión de construir una teoría integrada de lo social en donde la política sea concebida como la resultante de un conjunto dialéctico –estructurado, jerarquizado y en permanente transformación– de factores causales, sólo algunos de los cuales son de naturaleza política mientras que muchos otros son de carácter económico, social, ideológico y cultural. Sin desconocer la autonomía, siempre relativa, de la política y la especificidad que la distingue en el conjunto de una formación social, la comprensión de aquélla es imposible en el marxismo al margen del reconocimiento de los fundamentos económicos y sociales sobre los cuales reposa, y de las formas en que los conflictos y alianzas gestados en el terreno de la política remiten a discursos simbólicos, ideologías y productos culturales que les otorgan sentido y los comunican a la sociedad. Es precisamente por esto que la frase teo-

ría “política” marxista es profundamente equivocada. Lo que hay, en realidad, es algo epistemológicamente muy diferente: una “teoría marxista” de la política, que integra en su seno una diversidad de factores explicativos que trascienden las fronteras de la política y que combina una amplia variedad de elementos procedentes de todas las esferas analíticamente distinguibles de la vida social.

III. Nuevas aperturas

En la parte final de este trabajo trataremos de establecer los lineamientos generales de las nuevas aperturas teóricas que la obra de Marx hereda a la filosofía política. Esto quiere decir que no nos detendremos en la consideración de los aspectos más específicos de la teorización marxiana y que constituyen una parte fundamental de su legado: una teoría de la sociedad burguesa, del proceso de acumulación capitalista y del papel fundamental que desempeña la economía en esta formación social; una teoría de la explotación; una teoría del Estado, su carácter de clase y su autonomía relativa en el capitalismo; una teoría de la revolución y los prolegómenos a una teoría del estado de transición; y, finalmente, el bosquejo de una teoría de la sociedad comunista, piezas éstas que constituyen un patrimonio de fundamental importancia para la reflexión filosófico-política contemporánea. Lo que haremos será más bien concentrarnos en algunos temas de índole mucho más abarcativa, prometedores de nuevos comienzos como los que se detallan a continuación.

La crítica a la filosofía política burguesa

En primer lugar, la filosofía política de Marx aporta una crítica radical y a la vez positiva a las concepciones filosófico-políticas burguesas, entendiendo por tales a las que de una u otra manera convalidan y legitiman, abierta o encubiertamente, a la sociedad capitalista. Esta función de la filosofía política burguesa se efectúa por diversas vías: (a) con planteamientos que despojan al modo de producción capitalista de su historicidad y lo presentan como el “fin de la historia”, eternizando de este modo las relaciones de producción existentes; (b) con argumentaciones abstractas acerca de, por ejemplo, la justicia, que se construyen con total prescindencia de un análisis siquiera rudimentario sobre el tipo de estructura social que debería sostener la realización de tales propuestas; (c) con formulaciones que redefinen al proyecto socialista en términos de una supuesta “profundización de la democracia” y que asumen la inédita posibilidad del capitalismo de democratizarse ilimitadamente; (d) imponiendo una agenda temática que soslaye por completo el análisis y el cuestionamiento de la sociedad burguesa.

En la obra de Marx encontramos valiosos elementos de crítica a las doctrinas políticas que le precedieron, y muy especialmente el hegelianismo y al liberalis-

mo político. La importancia de Hegel está suficientemente establecida y nos parece que a estas alturas ya no requiere de nuevas justificaciones. Es cierto que Marx no polemizó de la misma forma con dos grandes figuras de la filosofía política del siglo XIX: Alexis de Tocqueville, pocos años mayor que Marx y habitante, junto con éste, de París durante la estadía de Marx en dicha ciudad; y John Stuart Mill, con quien parece haber establecido algún ocasional contacto durante su prolongada estadía de treinta y cuatro años en Londres. La obra del segundo fue discutida en varios de sus textos más importantes, como los *Grundrisse* y *El Capital*, pero fundamentalmente en su calidad de economista y no como filósofo político.

El silencio sobre la obra de Tocqueville es mucho más enigmático porque ciertamente su existencia no pasó desapercibida para Marx. *La Democracia en América* fue un tremendo suceso editorial en Francia desde su primera edición, y un ávido bibliómano y lector como Marx no podía desconocer la existencia de dicho libro. Prueba de ello es la solitaria mención que el mismo merece en “La Cuestión Judía”, al referirse al papel de la religión en los Estados Unidos de América. (Marx, 1967: p.21) Tiempo después hay una nueva mención: en este caso, en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, cuando al pasar refiere una intervención de Tocqueville, en su carácter de vocero parlamentario del gabinete de Odilon Barrot en la Asamblea Nacional. (Marx 1966, p. 300) Pero no existe, en toda la producción marxiana, un análisis a fondo de la obra teórico-política del autor de *La Democracia en América*.

Podría argumentarse, en defensa de Marx, que el tratamiento de ambos autores lo tenía reservado para el momento en que pusiese manos a la obra en la elaboración de su anunciado volumen sobre la política que, como todos sabemos, jamás llegó a escribir. Pero hay también otra justificación, de mayor peso: Hegel representaba, para Marx, la culminación del pensamiento político burgués, su síntesis más elaborada y su visión más abarcativa y profunda. Por comparación, tanto Tocqueville como Mill son filósofos políticos que abordan cuestiones parciales, por cierto que importantes: la democracia y sus condiciones el primero, la libertad y el gobierno representativo el segundo; pero ninguno posee el espesor teórico que caracteriza a la problematización de Hegel sobre el estado en la sociedad burguesa. La célebre “visión invertida” de Hegel constituye un insanable error teórico pero que se corresponde perfectamente con la ideología que espontáneamente secreta el modo de producción capitalista y sus estructuras de dominación de clase. Esa ideología que proclama el carácter democrático y popular de un estado que, pese a sus apariencias, es virulentamente antidemocrático y clasista; o que se ufana de su neutralidad arbitral en el conflicto de clases, cuando todas las evidencias indican lo contrario; o que declara la autonomía e independencia de su burocracia, pese a que su gestión no hace sino garantizar las condiciones externas de reproducción de la acumulación capitalista. Hegel ha sido, más que cualquier otro, el gran sintetizador ideológico de la sociedad burguesa, el

pensador de su totalidad y el gran racionalizador de sus estructuras, así como Santo Tomás lo fue de la sociedad feudal y Aristóteles del esclavismo ateniense. Por eso, con su crítica a Hegel, Marx se sitúa en la cumbre de la reflexión filosófico-política de la sociedad burguesa. Que su proyecto se encuentre todavía inacabado –o mejor dicho, aún en construcción– no invalida para nada los méritos de su obra ni las trascendencia de su legado.

La Revolución Francesa y el “liberalismo realmente existente”

Si bien la crítica marxiana se concentró preferentemente en la obra de Hegel, faltaría a la verdad quien adujera que sólo se limitó a ello, y que la reflexión teórico-política de Marx, el joven y el maduro, apenas se circunscribió a realizar un “ajuste de cuentas” con su pasado hegeliano. Incluso en su juventud Marx incurrió en una crítica que sobrepasando a Hegel tomaba como blanco los preceptos fundantes del liberalismo político, pero no como ellos se plasmaban en tal o cual libro sino en su fulgurante concreción en la Revolución Francesa y la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”. En un texto contemporáneo a los dedicados a la crítica a Hegel, *La Cuestión Judía*, Marx desnuda sin contemplaciones los insuperables límites del liberalismo como filosofía política. En uno de los pasajes más citados de dicho texto el joven Marx observa que:

“El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de *ocupación* al declarar el *nacimiento*, de estado social, de cultura y de ocupación como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe *por igual* de la soberanía popular. ... No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen* a su modo... y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado sólo existe sobre estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su generalidad en contraposición a estos elementos suyos.” (Marx, 1967b: p. 23)

La crítica del joven Marx al Estado liberal y, podríamos añadir, al liberalismo democrático, es de una contundencia demoledora. Un Estado, y una democracia, que simulan ignorar las diferencias de clase y de condición social (al declararlas no políticas en su ordenamiento legal e institucional) pero a las que en la práctica permiten que “actúen a su modo” en la sociedad civil. De este modo, el hombre concreto y situado se desintegra en la ideología y la práctica del liberalismo –el de ayer tanto como el de hoy, de inspiración rawlsiana– en dos partes: una celestial, en donde hallamos al ciudadano; y otra terrenal, en donde nos encontramos con las conocidas figuras del burgués y el proletario. Pero el ciudadano en el Estado liberal democrático es la personificación de una abstracción completamente mistificada en la medida en que los atributos y derechos que la institucionali-

dad jurídica le asignan carecen de sustento real. Ese Estado “garantiza” por ejemplo el derecho a la libertad de expresión, de reunión, de circulación, de asociarse para fines útiles, de elegir y ser elegido. En algunos casos también predica el “derecho al trabajo” y declara que garantiza la salud y la educación de sus ciudadanos y el derecho a un juicio justo. En el “cielo” estatal todos los ciudadanos son iguales, precisamente por aquello que señalaba Marx en la cita anterior. Pero como ocurre que en la “tierra” estatal los individuos no son iguales sino desiguales, y que esas desigualdades son concurrentes y tienden a reproducirse, resulta que tales libertades son una quimera para los millones de excluidos estructurales que metódicamente produce el capitalismo. Es cierto: aún el más indigente de los miserables presente oscuramente que tiene derecho al trabajo, la salud y la educación; pero también sabe que esos derechos son letra muerta. Sabe asimismo que Simón Bolívar estaba en lo cierto cuando decía que “en América Latina los tratados son papeles y las constituciones son libros”, y que entre los papeles y libros que le confieren la dignidad celestial del ciudadano y la vida real en la sociedad burguesa media un abismo prácticamente insalvable para casi todos.

Es que, en última instancia, el Estado liberal reposa sobre la malsana ficción de una pseudo-igualdad que inocentiza la desigualdad real. De ahí su carácter alienado. De ahí también las estratégicas tareas que el Estado desempeña en auxilio del proceso de acumulación capitalista: ocultamiento de la dominación social, evidente en las formaciones sociales que precedieron a la sociedad burguesa; invocación manipuladora al “pueblo”, en su inocua abstracción, para legitimar la dictadura clasista de la burguesía; “separación” de la economía y la política, la primera consagrada como un asunto privado al paso que la segunda se restringe a los asuntos propios de la esfera pública, definida según los criterios de la burguesía, reforzando con todo el peso de la ley y la autoridad al “darwinismo social” del mercado. Debemos a Marx el mérito de haber sido el primero en haber sometido la doctrina y la práctica del liberalismo a estas críticas.

La futilidad de una dicotomía

Una contribución adicional hecha por Marx a la filosofía política ha sido señalada por Norberto Bobbio, si bien su valoración del hecho es distinta a la nuestra. (Bobbio, 1987) Se trata del radical replanteamiento efectuado por nuestro autor en relación con un tema clásico en la historia del pensamiento político: el de la distinción entre las “buenas” y “malas” formas de gobierno. Esta diferenciación fue originariamente plasmada en la *Política* de Aristóteles. Pero dado que dicho texto sólo fue “descubierto” a finales del siglo XIII y que su “adaptación” a la realidad romana, la *República* de Cicerón, corrió peor suerte aún pues permaneció en las tinieblas hasta comienzos del siglo XIX, la recuperación de la clásica distinción aristotélica sólo habría de reaparecer en la pluma de Marsilio, en su *Defensor Pacis*. (Bobbio, 1987: p. 57) Lo cierto es que más allá de estos in-

creíbles avatares la distinción entre formas políticas “puras” y “viciadas” se convertiría, con el correr del tiempo, en un nuevo canon al cual, con mayores o menores reparos, se plegaría la corriente principal de la filosofía política. Con su concepción negativa del Estado, Marx lanza un cuestionamiento radical al saber ortodoxo. ¿Por qué? Porque para la filosofía política marxista el Estado, cualquiera que sea su forma o su régimen de gobierno, nunca deja de ser un mal, necesario e inevitable en la sociedad de clases, pero mal al fin. Bobbio tiene razón cuando observa que “lo que cuenta para Marx y Engels... es la relación real de dominio... entre la clase dominante y la dominada, cualquiera que sea la forma institucional con la que esté revestida esta relación.” (*Ibid.* , p. 171) Esto quiere decir que subterráneamente al aparente democratismo y constitucionalismo que exhiben ciertas formas de gobierno, lo que hay es un núcleo duro de despotismo, la dominación que a través del Estado ejerce una clase –o una alianza de clases y grupos de diversa naturaleza– sobre el conjunto de las clases y capas subalternas.

La conclusión del análisis marxista es pues terminante: todo Estado es una dictadura, aún cuando se recubra con una institucionalidad que otorgue ciertos derechos y aún en el caso en que éstos, como ocurre en los capitalismo más desarrollados, sean efectivamente ejercidos por los titulares de los mismos. No tiene sentido hablar de formas “buenas o malas” del Estado cuando se postula que su naturaleza es despótica. La variación que puedan experimentar las formas de ejercicio del poder político y la circulación de las elites estatales o de los titulares de la autoridad no modifica ni regenera la sustancia dictatorial del Estado. De ahí que la distinción clásica, de raíz aristotélica, carezca por completo de sentido para Marx. Lo cual no significa, por supuesto, que éste valore por igual a dictaduras y democracias o que sea indiferente ante las libertades, derechos y garantías que las primeras conculcan y las segundas respetan aunque sea en su formalismo. A lo largo de toda su obra teórica desenvuelta durante algo más de cuarenta años Marx siempre distinguió la república democrática de otras formas dictatoriales, como por ejemplo el Imperio Alemán, “un Estado que no es más que un despotismo militar de armazón burocrático y blindaje policíaco, guarnecido de formas parlamentarias, revuelto con ingredientes feudales e influenciado ya por la burguesía.” (Marx, 1966, II: p. 25)

En suma, si hay Estado hay dictadura, y la libertad no puede sino ser un rasgo superficial, acotado y de alcances limitados. Un privilegio que sólo unos pocos pueden disfrutar. Por eso Engels planteaba que “mientras el proletariado necesite todavía del Estado no lo necesitará en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado como tal dejará de existir.” (Engels, 1966, II: p. 34) Consumada la revolución socialista y triunfante el comunismo, el esplendor de la libertad que trae aparejada la abolición de la sociedad de clases produce la extinción del Estado, dispositivo institucional que bajo cualquiera de sus formas tiene como misión fundamental garantizar el predominio de la clase dominante y la opresión de las clases y capas

subalternas. Por eso es que la distinción entre formas “buenas” y “malas” simplemente se desvanece a la luz del planteamiento marxista.

¿Cómo ser un buen filósofo político?

Otro legado significativo de la reflexión marxista se encuentra en su propuesta epistemológica. Ya nos hemos referido más arriba a estas cuestiones de modo que no nos detendremos nuevamente en el tratamiento de este asunto. En breve, de lo que se trata es de aquilatar las contribuciones que el planteamiento epistemológico marxista está en condiciones de efectuar para el desarrollo de la filosofía política. La perspectiva totalizadora del marxismo y su exigencia de traspasar las estériles fronteras disciplinarias en pos de un saber unitario e integrado, que articule en un solo cuerpo teórico la visión de las distintas ciencias sociales, encierra la promesa de una comprensión más acabada de la problemática política de la escena contemporánea. La futilidad de las fórmulas prevalecientes en la ciencia política norteamericana, que intentan comprender “la política por la política” y que ignoran la gravitación de un cúmulo de factores extra-políticos que tienen una incidencia decisiva en la estructuración del espacio político y de las formas del Estado, pareciera estar ya fuera de discusión. Las dimensiones económicas, sociales, culturales, históricas, ideológicas e internacionales están tan indisolublemente imbricadas con la vida política que cualquier esquema teórico reduccionista —y el “politicismo” no es una excepción— que se limite a la exclusiva manipulación de variables políticas adquiere de inmediato un descalificatorio aire de irrealidad. Si Bobbio observaba con razón que “hoy no se puede ser un buen marxista si se es solamente marxista” (Bobbio, 1976: p. 6), parafraseándolo podríamos decir que hoy tampoco se puede ser un buen filósofo político si se es sólo un filósofo político. Y si aquél exigía que los marxistas fueran “serios” y se allanaran al examen y la discusión de perspectivas ajenas a la propia, algo que es incuestionable, lo mismo cabría decir en relación con los filósofos políticos. Ser “serios” hoy en filosofía política requiere más que nunca una actitud de apertura y de osadía intelectual que nos lleve a examinar la multidimensionalidad de los problemas políticos. No puede filosofar seriamente en torno al Estado y la política actuales quien se resista a incursionar con rigurosidad en el terreno de la economía, la sociología, la cultura, la historia y las relaciones internacionales. No puede ser serio, en una palabra, quien se resista a transitar el camino que empezó a recorrer Marx. Filosofar sobre la política haciendo abstracción de estas realidades con las cuales la política está tan íntimamente relacionada no puede producir sino brillantes ejercicios retóricos, alambicados sofismas o ingeniosos juegos de lenguaje, pero ningún conocimiento sustantivo que nos ayude a comprender mejor nuestra vida política, ni digamos transformarla. En un momento de profunda crisis paradigmática como el actual parece claro pues que el marxismo está en condiciones de aportar algunas orientaciones y sugerencias particularmente valiosas para salir de la crisis.⁵

La utopía como crítica y como motor de la historia

Por último, una aportación decisiva de Marx a la filosofía política se encuentra en su reivindicación de la utopía. Una tal reivindicación no sólo es importante desde el punto de vista político sino también por sus implicaciones de tipo teórico-metodológico, toda vez que actualiza en la filosofía política la necesidad de que los filósofos, y por extensión los científicos sociales, comprendan que, tal cual lo planteara el joven Marx en su célebre Tesis Onceava sobre Feuerbach, ya no se trata de interpretar el mundo sino de transformarlo. Y de cambiarlo en una dirección congruente con un modelo de buena sociedad, algo que nada tiene que ver ni con los “socialismos utópicos” del siglo XIX (dada la falta de fundamentación científica de sus propuestas) ni con los “socialismos realmente existentes” plasmados a partir del extravío de la Revolución Rusa.

La consecuencia de esta imprescindible recuperación de la utopía es doble: por una parte coloca a los filósofos políticos de bruceos frente a la necesidad no sólo de ser “críticos implacables de todo lo existente” sino también de delinear los contornos de una buena sociedad. Por la otra, pone al descubierto la raíz profundamente conservadora de quienes –como los filósofos post-modernos y los renegados de la izquierda, los así llamados “post-marxistas”– renuncian a hablar de la buena sociedad. Bajo un manto pretendidamente riguroso, “post-metafísico” como gustan llamarlo, lo que en realidad hacen los post-modernos, con mayor o menor conciencia según el caso, es una vergonzante apología de la sociedad capitalista de comienzos del siglo XXI. El repudio a todo intento de proyectar el pensamiento en la búsqueda de la buena sociedad, o de dibujar los contornos de una noble utopía, significa en términos políticos la capitulación del pensamiento crítico y la legitimación del capitalismo neoliberal. (Attili, p. 146-7)

Como decíamos en un trabajo anterior, ya citado, privada de su horizonte utópico la filosofía política se convierte en un saber “esotérico, inofensivo e irrelevante”. (Boron, 1999a: p. 27) La filosofía política degenera en tal caso en mera contemplación, involución escandalosa en un mundo cuyos signos de barbarie no podrían haber pasado desapercibidos para ninguno de los grandes nombres de la tradición de la filosofía política. Ésta no puede, sin decretar su definitiva decadencia, refugiarse en solipsismos metafísicos de ningún tipo. El marxismo es un poderoso antídoto, hoy por hoy irremplazable, para evitar tan infeliz desenlace.

La República entre lo antiguo y lo moderno

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

L

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

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

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

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

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

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

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

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

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

neamientos fundamentales expresión institucional en el proyecto constitucional de 1853.

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

Un derrotero posible a partir de la noción de República

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Es por boca de Escipión que Cicerón afirma:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La república como fórmula operativa de gobierno

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El caso argentino

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Reflexiones finales

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Introducción

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

* Traducción Javier Amadeo y Miguel Angel Rossi.

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

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

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

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

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

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

I. Estado y moralidad

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

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

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

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

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

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

II. Virtù y libertad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. La opción republicana

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

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

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

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

Conclusión

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

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

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

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

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

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

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

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

El contractualismo hobbesiano

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

*

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

I. La ciencia política como ciencia deductiva

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Razón y pasiones

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

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

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

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

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

El estado de naturaleza

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

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

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

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

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

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

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

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

Pactos y Política

El modelo lockeano y el ocultamiento del conflicto

*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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