

F I L O S O F Í A

Modelos
de filosofía
política
Stefano
Petrucciani

B .

13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

Amorrortu/editores



F I L O S O F Í A

Stefano Petrucciani

Modelos de filosofía política

Esta obra brinda una sintética introducción a la filosofía política, a través de sus conceptos, problemas y teorías principales. La primera parte traza un mapa de algunas de las preguntas fundamentales que la filosofía política ha intentado responder a lo largo de su historia: cuál es el mejor orden político, cuál es la naturaleza de la acción política, qué relaciones existen entre ética y política, entre política y fuerza. La política aparece como un ámbito multidimensional, que abarca la dimensión moral de la justicia, la dimensión estratégica del conflicto y de la fuerza, y también la búsqueda de sentido y la reflexión sobre la condición humana.

En la segunda parte se presentan cuatro paradigmas que constituyen el legado de la tradición filosófico-política occidental, pues han marcado profundamente la historia del pensamiento político: el paradigma de la polis (Platón y Aristóteles), el de la confrontación entre la ciudad del hombre y la ciudad de Dios (desde Agustín y Tomás hasta la Reforma), el del contrato social (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant), y el de la dialéctica entre estado y sociedad, examinada desde la perspectiva del conflicto entre liberales como Constant, Tocqueville y Mill, quienes insistieron en los límites del estado, y críticos del liberalismo como Hegel y Marx.

En la tercera parte se analizan algunos conceptos políticos fundamentales (libertad y liberalismo, socialismo y democracia) y se ofrece un panorama de las principales concepciones teóricas que están en el foco de la discusión contemporánea, desde Rawls hasta Habermas. El último capítulo se centra en los nuevos desafíos que la filosofía política debe afrontar en nuestros días, desde la globalización hasta la biopolítica.

STEFANO PETRUCCIANI enseña Filosofía Política en la Universidad La Sapienza de Roma. Ha publicado, entre otras obras, Ragione e dominio (1984), Etica dell'argomentazione (1988), Marx al tramonto del secolo (1995), Introduzione a Habermas (2000), y en colaboración con M. Calloni y A. Ferrara, L'idea di una filosofia sociale (2001).

ISBN 978-950-518-376-0



9 789505 183760

Amorrotu/editores

Modelos de filosofía política

Stefano Petrucciani

Amorrortu editores
Buenos Aires - Madrid

Biblioteca de filosofía

Modelli di filosofia politica, Stefano Petrucciani

© Giulio Einaudi editore s.p.a., 2003

Traducción: Carlo R. Molinari Marotto

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por
Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7° piso - C1057AAS Buenos Aires
Amorrortu editores España S.L., C/San Andrés, 28 - 28004 Madrid

www.amorrortueditores.com

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico, electrónico o informático, incluyendo fotocopia, grabación, digitalización o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados.

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 978-950-518-376-0

ISBN 88-06-16088-5, Turín, edición original

Petrucciani, Stefano

Modelos de filosofía política. - 1ª ed. - Buenos Aires : Amorrortu, 2008.

288 p. ; 23x14 cm. - (Colección Filosofía)

Traducción de: Carlo R. Molinari Marotto

ISBN 978-950-518-376-0

1. Filosofía política. I. Molinari Marotto, Carlo R., trad. II. Título.
CDD 320.1

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en mayo de 2008.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Índice general

- 11 Prefacio
- 13 Agradecimientos

- 15 Primera parte. Prólogo

- 17 *1. Territorios y preguntas de la filosofía política*
- 17 1. Filosofía política: una mirada preliminar
- 19 2. Filosofía y filosofía política
- 23 3. Las preguntas de la filosofía política

- 43 Segunda parte. Paradigmas de la filosofía política

- 45 *2. El orden de la polis*
- 45 1. *Polis* y democracia
- 48 2. La concepción platónica del Bien político
- 58 3. Aristóteles y el pluralismo del Bien
- 68 4. De la *polis* a la *cosmopolis*

- 71 *3. La ciudad del hombre y la ciudad de Dios*
- 71 1. La revolución cristiana. Pablo y Agustín
- 76 2. El poder del pontífice y el poder político
- 78 3. Tomás de Aquino
- 82 4. La fractura de la *res publica christiana* y la Reforma protestante

- 87 *4. El paradigma del contrato*
- 87 1. El modelo contractualista
- 89 2. La ruptura de Thomas Hobbes
- 98 3. El pacto democrático de Spinoza
- 101 4. El contrato liberal de John Locke

111	5. Los dos pactos de Jean-Jacques Rousseau
122	6. Kant y el contrato como idea de la razón
133	5. <i>Sociedad civil y estado</i>
133	1. La divisoria de aguas de la Revolución
136	2. Benjamin Constant y la libertad de los modernos
144	3. Alexis de Tocqueville y la democracia en América
150	4. El liberalismo radical de John Stuart Mill
157	5. La superación hegeliana del liberalismo
165	6. Marx: igualdad política y desigualdad social
171	Tercera parte. Conceptos y teorías de la filosofía política
173	6. <i>Conceptos de la teoría política</i>
173	1. Algunas premisas
175	2. El concepto moderno de libertad
180	3. Liberalismo
189	4. Socialismo
198	5. Democracia
209	7. <i>Una confrontación de teorías políticas</i>
209	1. La teoría de la justicia de Rawls
218	2. Alternativas a la teoría de la justicia
227	3. Habermas y la teoría de la democracia
233	4. La crítica al normativismo: la teoría del poder de Foucault
237	5. Feminismo y teoría política
245	8. <i>Cuestiones para la filosofía política</i>
245	1. El «fundamento» de los derechos y de la democracia
250	2. Sistema de los derechos y democracia
255	3. Entre hechos y normas: el problema de las teorías normativas
259	4. La política de la democracia y los desafíos del mundo globalizado
267	5. Bioética y biopolítica
273	Lecturas sugeridas
277	Índice de nombres

Prefacio

La finalidad de este libro es ofrecer una sintética introducción a las principales cuestiones de la filosofía política, sus autores y sus temas de mayor importancia. Para ello, el texto se vale de diversos enfoques. Por un lado, se centra, especialmente en el primer capítulo y en el último, en algunos problemas que, o bien son temas recurrentes que la filosofía política vuelve a discutir una y otra vez (por ejemplo, la relación entre ética y política, y la cuestión del «fundamento» de los derechos y de la democracia), o bien surgen de los nuevos desafíos que la filosofía política debe afrontar en el mundo contemporáneo.

Por otro lado, el texto se centra, particularmente en su segunda parte, en un conjunto de teorías o paradigmas que constituyen el más importante legado de la tradición filosófico-política occidental. Es obvio que en esta parte —dados los límites de extensión que nos habíamos propuesto— se han debido efectuar drásticas elecciones y selecciones, que naturalmente reflejan los gustos del autor y su manera de aproximarse a las cuestiones filosófico-políticas.

Por último, en el capítulo sexto se consideró oportuno adoptar un tercer enfoque, centrado en los conceptos, a fin de aclarar algunas palabras-clave del léxico político del mundo contemporáneo (libertad y liberalismo, democracia y socialismo).

Naturalmente, las elecciones que guían la organización del texto reflejan determinada manera de entender la filosofía política. Si bien esta última se entrelaza, sin duda alguna, con los procesos históricos y con los conflictos políticos y sociales, no creemos que se la pueda reducir a una mera transferencia de estos al plano de la reflexión y de la elaboración conceptual. Su especificidad reside, a nuestro parecer, en el intento de proponer argumentaciones, en construir una urdimbre de razonamientos en torno a las

cuestiones inevitablemente suscitadas por la convivencia social y política. Creemos que el fin de la filosofía política es, en suma, proponer buenos argumentos para responder a los desafíos, problemas y conflictos que surgen en la cooperación social, los cuales nos conciernen a todos en cuanto ciudadanos y nos convocan a la confrontación, a la discusión y al posicionamiento.

Este libro aspira, por tanto, a presentar algunas cuestiones fundamentales de la filosofía política de una manera útil no sólo para quien, en la universidad o fuera de ella, quiera acercarse a esta disciplina, sino también para todo aquel que, como ciudadano, desee tomar contacto con un rico arsenal de argumentos y reflexiones que condicionan de distintos modos, más o menos explícitos, nuestra discusión pública, y que podrían tornarla más consciente y rica.

Subyace a las páginas de este libro el convencimiento de que la filosofía política, por cuanto es argumentación pública y discusión racional, no puede carecer de un componente crítico: su función es también ayudarnos a tomar distancia de la realidad política y social como algo simplemente dado, contraponiéndola a criterios o principios que estén sostenidos por buenos argumentos y resistan el examen de la discusión crítica.

Primera parte. Prólogo

1. Territorios y preguntas de la filosofía política

1. Filosofía política: una mirada preliminar

Como primera definición provisional, se podría señalar que la filosofía política es un saber que toma como objeto un aspecto fundamental de la experiencia humana: se ocupa de las interacciones entre los hombres en sociedad, en la medida en que están influenciadas o reguladas por relaciones de poder, las cuales aseguran la integración entre los diversos actores sociales y gobiernan sus comportamientos, incluso a través de la coerción, es decir, la posibilidad de establecer sanciones. En otras palabras, la filosofía política se ocupa de las interacciones sociales en cuanto estas se configuran en relaciones de poder y motivan discusión o conflicto respecto de la manera como se debería distribuir y organizar el poder.

La filosofía política es, entonces, un pensamiento que tiene como objeto central, aunque no exclusivo, las problemáticas del poder. Pero, ¿cómo podemos definir el «poder»? Entendemos por «poder», en una primera aproximación, la capacidad que alguien tiene de controlar, mediante su propia influencia o con la amenaza de sanciones, el comportamiento de otras personas, haciendo que sus disposiciones sean obedecidas.

Las interacciones sociales ofrecen un riquísimo muestrario de las formas del poder, porque casi ninguna relación social está exenta de él. Tal vez haya relaciones de poder incluso en la amistad y en el amor, pero, sin duda alguna, son relaciones de poder, informales o formalizadas, las que estructuran los vínculos en la familia, en el mundo del trabajo, en las asociaciones, en suma, en casi todas las clases de relación social. ¿Debemos pensar, pues, que todas estas relaciones de poder son relevantes para la filosofía política? Si se interrogara sobre este punto a los filósofos políticos,

enseguida aparecerían divergencias entre ellos: en efecto, la tradición más canónica de la filosofía política se ocupó de las formas de poder institucionalizadas, aquellas que se confían a las leyes y se incorporan en las instituciones estatales; por otro lado, fueron especialmente los pensadores heterodoxos quienes señalaron con insistencia que las más fundamentales relaciones de poder no están en los lugares canónicos del estado y el derecho, sino fuera de ellos, en las relaciones de propiedad (Marx) o en la «microfísica del poder» (Foucault).

En todo caso, no se cometerá agravio contra estos pensadores heterodoxos si se afirma que la filosofía política tiene que ver, predominantemente, con esas formas de poder institucionalizadas a las cuales, a partir de determinado período de la historia de la humanidad, cabe considerar como poder estatal. Por consiguiente, antes de avanzar es necesario esbozar también una definición, mínima y provisoria, de estado.¹ Como hilo conductor se puede adoptar la definición que aún hoy sigue siendo la más citada y autorizada, formulada por Max Weber (1864-1920). En la célebre conferencia de 1919 titulada *La política como profesión* —de la que volveremos a hablar, dado que es uno de los textos más clarificadores para la comprensión de la esencia de la política—, Weber se expresa así: «El estado, al igual que las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación *de dominio* de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la fuerza legítima (esto es, considerada legítima)».²

En esta ya clásica definición de Max Weber, sumamente concisa y sobria, están indicados los puntos esenciales sobre los que reflexiona la filosofía política: por una parte, las comunidades humanas se constituyen, delimitando su territorio, en torno a formas de poder organizado al que, a partir de determinado momento histórico, se puede considerar como poder estatal. Para Max Weber, característico

¹ Para una sintética introducción al concepto de estado, véase el libro de P. P. Portinaro, *Stato*, Bolonia: Il Mulino, 1999 (incluido en la colección «Lessico della politica»). Son de utilidad también el libro de N. Bobbio, *Stato, governo, società*, Turín: Einaudi, 1995, y el de N. Matteucci, *Lo stato moderno*, Bolonia: Il Mulino, 1997.

² M. Weber, *La politica come professione* (1919), traducción italiana, Roma: Armando, 1997, pág. 33.

del poder del estado es que se ejerce en determinado territorio y posee el monopolio de la fuerza legítima. El estado priva a todos los individuos del derecho a la coerción o violencia sobre los demás y se lo atribuye exclusivamente.

Pero, atención: Max Weber afirma que el estado es la organización que posee el monopolio de la fuerza *legítima*, o considerada como tal. Por tanto, el próximo paso no puede ser sino preguntarnos: ¿en qué consiste la legitimidad? Esta es una de las cuestiones centrales de la filosofía política, la cual razona, por una parte, en torno al fenómeno del poder, del estado y de las formas que lo gobiernan (legalidad), pero, por la otra, no puede dejar de plantearse la cuestión que surge inmediatamente al respecto: ¿cuál es el ordenamiento político justo? Más allá de Weber, ¿cuál es el ordenamiento político legítimo no sólo porque así lo reconocen quienes lo obedecen, sino porque satisface requisitos de justicia? Podríamos decir así que la filosofía política tiene, en cierto sentido, dos aspectos: por un lado, y en esto fue maestro Maquiavelo, la filosofía política se ocupa del poder, del conflicto por el poder, de su conquista y su mantenimiento, es decir, de los variados aspectos de la acción política; por el otro, al menos a partir de la *República* de Platón, la filosofía política se plantea la cuestión del óptimo o justo ordenamiento político. En otras palabras, la filosofía política se ocupa del modo justo de organizar nuestra convivencia, de la legitimidad de las formas de poder, de los derechos que deben ser reconocidos a los ciudadanos. Acerca de estos problemas se enfrentan aún hoy las diversas tendencias de la filosofía política contemporánea.

2. Filosofía y filosofía política

Empero, cuando hablamos de filosofía política, nunca debemos olvidar que esta, antes que política, es filosofía. En una de las primeras páginas de su ensayo de 1955, *Qué es la filosofía política*, Leo Strauss, gran estudioso del pensamiento político clásico y moderno, plantea con firmeza la cuestión de la relación entre la filosofía política y la filosofía «sin adjetivos»: «Puesto que la filosofía política es una rama de la filosofía, ni siquiera la explicación más provisio-

nal de la naturaleza de la filosofía política nos dispensará de aclarar, si bien de manera igualmente provisional, qué es la filosofía». ³ Así pues, antes de retomar la reflexión acerca de la naturaleza particular de la filosofía política y su entrelazamiento, a menudo intrincadísimo, con otras disciplinas filosóficas y no filosóficas, corresponde que pongamos las cartas sobre la mesa y explicitemos qué manera de entender la filosofía nos guiará en el trazado de nuestro mapa.

La filosofía, a diferencia de la física, la química, la historia, no es una forma de saber codificado, que goce de una legitimidad asegurada e incuestionable; su fundamento mismo es objeto de discusión. La filosofía es, en el mejor de los casos, una forma de «saber» que tiene que demostrar cada vez su —eventual— legitimidad. Por consiguiente, no es posible dar una definición consolidada o generalmente aceptada de la filosofía. Toda filosofía digna de respeto es también, y acaso ante todo, una definición de qué debe entenderse por filosofía. No es posible, por tanto, tampoco en el ámbito de la filosofía política, sustraerse al esfuerzo de aclarar qué debe entenderse por filosofía.

En lo que a mí respecta, creo que ante la pregunta sobre la naturaleza o el fundamento de la filosofía se puede intentar una respuesta muy simple y no demasiado controvertida, que podría decir así: por filosofía se debe entender un tipo particular de «práctica discursiva», caracterizada por la unión de un método y un objeto determinados.

Dicho de la manera más breve posible, filosofía es una forma de discurso sofisticada e institucionalizada que, en cuanto al método, se vale de un único recurso fundamental —la argumentación pública, crítica y abierta—, y en cuanto al objeto, enfrenta la cuestión tan ineludible como (quizás) inagotable de nuestra orientación en el mundo, una cuestión a la que no pueden dar respuesta las ciencias fácticas, en cuanto ellas mismas necesitan legitimación y orientación. La filosofía no es entonces un saber de hechos, sino, como lo muestra la historia del pensamiento a quien sepa leer y entender sus recorridos, una suerte de ininterrumpido diálogo argumentativo, un continuo intercambio

³ L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica*, traducción italiana de P. F. Taboni, Urbino: Argalia, 1977, págs. 34-5.

de razones y críticas:⁴ la especificidad de la filosofía respecto de otras formas de comunicación o de significación reside, justamente, en la tentativa de construir argumentaciones, razonamientos persuasivos, sin confiar en la autoridad, ni en la convención, ni en la imaginación o la sugestión. Ciertamente es que otros campos del saber se valen también de procedimientos argumentativos, y otras muchas formas de expresión humana o de comunicación tratan de clarificar el problema de la orientación del hombre en el mundo: es un cometido que siempre cumplieron excelentemente no sólo las religiones, sino también las narraciones, el arte en sus diversas formas, las máximas de sabiduría. ¿Cuál es entonces la particularidad de la filosofía? A mi modo de ver, no es difícil precisarla. Por una parte, la filosofía se distingue de las otras formas del saber porque su instrumento principal, si no único, es el discurso argumentativo (no recurre a investigaciones materiales «de campo», a experimentos, etc.); por la otra, trata de encarar con los instrumentos del diálogo racional aquellos problemas a los que es imposible que den respuesta las ciencias positivas, en cuanto estas, como bien sabemos, pueden enseñarnos cómo son las cosas, pero no cómo debemos elegir, cuáles son las mejores y más válidas maneras de orientar nuestro estar en el mundo y nuestra vida en común.

En definitiva, la característica distintiva de la filosofía, que le aporta su fascinación pero al mismo tiempo la condena a una posición siempre inestable y problemática, consiste en plantearse problemas que no es posible resolver en el terreno de la comprobación de hechos: cuestiones *normativas*, como decíamos, pero también cuestiones *estructurales*, esto es, relativas a la estructura de la realidad y de sus diversas regiones, ese entramado permanente del cual ni siquiera podemos pensar que carecemos, sean cuales fueren nuestras nuevas experiencias, nuestros descubrimientos de nuevos hechos.

Dado que es filosofía, y no ciencia de la política, la filosofía política enfrenta precisamente esta clase de problemas:

⁴ Uno de los numerosos pensadores que interpretaron de esta manera la filosofía fue, sin duda, Theodor W. Adorno; cf., por ejemplo, el ensayo *Kritik*, en el libro homónimo *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1971, págs. 10-19.

cuestiones normativas, cuando intenta construir buenos argumentos para dar respuesta a los dilemas que nos plantea nuestra convivencia, a las disensiones y a los conflictos que en ella surgen cotidianamente. Enfrenta también, y tal vez antes de aquello, cuestiones estructurales, cuando se pregunta sobre la naturaleza de la sociedad, la esencia del poder, los motivos, características y naturaleza de la acción política. Citando de nuevo a Leo Strauss, «la filosofía política es, en consecuencia, la tentativa de conocer verdaderamente, a un tiempo, la naturaleza de las cosas políticas y el justo o buen orden político».⁵

En cuanto la filosofía política tiene que enfrentar problemas de esta clase, su naturaleza es más la de una «filosofía última» que la de una «filosofía primera»: el terreno en el que debe avanzar es un terreno en el cual ya muchas otras disciplinas, filosóficas y no filosóficas, han trazado caminos y recorridos.

Al ocuparse de un fenómeno complejo, como la vida humana en asociación, la filosofía política no puede en modo alguno ser autosuficiente: necesariamente se pone en contacto con otros muchos enfoques disciplinares, y constituye un punto de intersección y de encuentro entre estos. De hecho, en primer término, la filosofía política se conecta con la filosofía moral, por cuanto las cuestiones atinentes a lo que es justo, o a propósito de una vida buena, se originan precisamente en el ámbito de la filosofía moral. Otra fuerte conexión, que no siempre es subrayada lo suficiente, se debe establecer, en mi opinión, entre la filosofía política y la filosofía social. Es obvio que la pregunta acerca de la justicia política implica determinados supuestos respecto de cómo está formada y cómo funciona la sociedad. No tendría sentido interrogarse sobre el buen orden político sin tener una idea de aquello que el orden político debe gobernar, esto es, nuestras interacciones sociales. No se debe olvidar tampoco otro vínculo, que hoy quizá se tiende a relegar a un segundo plano, pero que era esencial, por ejemplo, para una filosofía política como la de Hobbes: me refiero al vínculo con la antropología filosófica. Y no revisten una importancia menor las intersecciones con la filosofía y la teoría del derecho, con la ciencia política, con la teoría social.

⁵ L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica*, op. cit., pág. 36.

Puesto que debe tomar en cuenta una compleja red de investigaciones y reflexiones, que interfiere desde todos lados, la filosofía política ocupa una posición bastante particular en el ámbito de la filosofía: es más un punto de llegada que un punto de partida, es el lugar donde muchas líneas convergen, donde reflexiones e investigaciones diversas deben hallar un punto de encuentro y adoptar la forma de una figura coherente.

3. Las preguntas de la filosofía política

En una célebre conferencia de 1970, al perfilar los diversos significados que, en su opinión, se podían atribuir a la expresión «filosofía política», Norberto Bobbio distinguía cuatro, que en lo sustancial identificaban cuatro preguntas a las que intentó dar respuesta, en el curso de su desarrollo, la filosofía política: la cuestión de la óptima constitución política, la pregunta acerca del fundamento de la obligación política (por qué y, sobre todo, a quién debemos obedecer), el problema de la naturaleza de la acción política y su definición, y, por último, la cuestión epistemológica del método y las condiciones de validez de la ciencia política.⁶

Poniendo entre paréntesis la cuarta cuestión, que se aparta de las demás por su naturaleza puramente metodológica, vale la pena detenerse en las tres primeras: la óptima constitución política, el fundamento de la obligación política y la naturaleza de la acción política. Con esta tríada de problemas como primer hilo conductor de nuestro análisis, aunque aportándole algunas variantes, intentaremos ahora trazar un cuadro que incluya tanto las preguntas fundamentales, en nuestra opinión, a las que la filosofía política intentó dar respuesta a lo largo de su historia, como los enfoques relevantes sobre la problemática filosófico-política, en las vicisitudes del pensamiento filosófico-político occidental.

⁶ Se puede ahora releer estas reflexiones de Bobbio en *Teoria generale della politica*, al cuidado de M. Bovero, Turín: Einaudi, 1999, págs. 5-16.

3.1. *El enfoque normativo. Cuál es el orden político justo*

Si tomamos como hilo conductor la tripartición enunciada por Bobbio, podemos señalar, ante todo, que las dos primeras cuestiones puestas de relieve (o sea, la óptima constitución política y el fundamento de la obligación política) configuran dos problemáticas profundamente interconectadas, de las que se ocupa lo que definimos como enfoque *normativo* de la filosofía política. Un horizonte normativo comprende tanto la cuestión acerca de cuál es la mejor constitución política como la relativa al fundamento de la obligación política: desde este punto de vista, nos preguntamos qué características debe tener el orden político para *merecer* la obediencia de quienes están sometidos a él, es decir, para ser considerado un orden político *legítimo*.

Lo que caracteriza a una filosofía política de orientación normativa es el hecho de que en ella el tema de la política se enfoca fundamentalmente desde la perspectiva del *deber ser*; el objetivo principal no es indagar los hechos políticos tal cual son, su naturaleza o su estructura (si bien este es siempre un paso esencial en la investigación), sino llegar a perfilar el orden político tal como debería ser para que se lo pueda reconocer como bueno, justo, legítimo. Desde la *República* de Platón hasta la *Teoría de la justicia* de Rawls, la tradición filosófico-política occidental no dejó de elaborar grandes paradigmas normativos para responder a la pregunta acerca de cómo debe ser la estructura de un buen orden político. La tradición normativa es, pues, a nuestro juicio, la que mejor caracteriza la aproximación de los pensadores occidentales a las cuestiones de la política; por esta razón, en los capítulos siguientes de este libro nos ocuparemos de algunos grandes paradigmas normativos (clásicos, modernos, contemporáneos).

El hecho de que la pregunta respecto del buen orden político aparezca como una de las grandes cuestiones siempre vigentes en la tradición filosófica occidental no significa, naturalmente, que esta tradición no esté marcada por profundísimas rupturas. Así como cambian los horizontes filosóficos, cambia también, en las diversas perspectivas, el modo de entender la relación entre realidad y norma, o entre realidad y valor. En el horizonte aristotélico, por ejem-

plo, la norma no es entendida como algo separado de la realidad sino, por el contrario, como aquello que corresponde a su más verdadera naturaleza y a su fin esencial. Hay que aguardar a la «gran división» de Hume para que *ser* y *deber ser*, momento descriptivo y momento normativo, sean pensados como radicalmente heterogéneos, tales que del primero no se puede derivar el segundo. Las diferencias en la manera de entender la naturaleza de la normatividad no implican, sin embargo, el abandono de la cuestión de fondo, es decir, la búsqueda del buen orden político. Esta búsqueda continúa aunque cambien los horizontes filosóficos, los instrumentos argumentativos, e incluso los valores supremos a los que se considera que el orden político se ha de poder reconducir para que pueda juzgársele como un buen orden político. Para los antiguos, estos valores supremos, conforme a los cuales se debe juzgar un orden político, son la justicia y el bien común, en tanto que para la tradición más influyente del pensamiento político moderno el valor supremo con que se deberá confrontar el orden político será la libertad. Pero esta diferencia no excluye la unidad de un común enfoque normativo, así como no la excluye el hecho de que los enfoques normativos difieran mucho en cuanto al grado de su «alejamiento» respecto de la realidad política de su tiempo: hay construcciones políticas que ubican la realización del valor supremo en un mundo totalmente diferente (como la *República* de Platón, la *Utopía* de Tomás Moro o, en otro sentido, el comunismo de Marx); otras piensan el buen orden político como una «rectificación» del orden político ya dado, del cual conserva aspectos fundamentales. Por ejemplo, el liberismo de Hayek y el liberalismo igualitario de Rawls podrían ser entendidos como dos propuestas para «corregir», en direcciones opuestas, las estructuras de las sociedades democráticas y capitalistas actuales: en el primer caso, para poner un dique a la «democracia ilimitada» en favor del liberismo económico; en el segundo, para poner un límite a las desigualdades mediante principios de justicia. Más raro es el caso de teorías normativas de la política que lleguen al punto de identificar el mejor orden político con el ya realizado en su tiempo histórico (esta es, por ejemplo, la lectura que se hizo, especialmente por los críticos «de izquierda», del pensamiento político de Hegel; una lectura, cabe señalar, que interpretacio-

nes más cuidadosas han ido revelando como inadecuada; por lo demás, Hegel pertenece a la teoría política normativa entendida en sentido «amplio»); sin embargo, incluso estas teorías, a las que sus enemigos definirían como «apoloéticas» (en contraposición con otra clase de teorías, que podrían considerarse «críticas»), quedan en el horizonte de las teorías normativas.

Como conclusión de este punto, se podría decir, pues, que las teorías normativas, de las que la tradición occidental nos ofrece un riquísimo muestrario, pueden ciertamente diferenciarse entre sí según diversos criterios; hemos individualizado al menos tres: la modalidad ontológica de la relación ser/deber ser (que puede considerarse como continuidad o como separación más o menos clara), la determinación del deber ser mediante determinado valor supremo (el bien, la justicia, la libertad, la igualdad u otro), y el grado de alejamiento del modelo normativo respecto de la realidad efectiva (partiendo de una distancia cero, y acrecentándola gradualmente, podríamos distinguir teorías apoloéticas, críticas y utópicas).

Las filosofías políticas normativas se interrogan acerca del orden político justo, o bien, cuando enfrentan cuestiones más específicas, se preguntan si determinada ley o institución (por ejemplo, en Aristóteles, la esclavitud) es justa o no. Y desarrollan argumentaciones para dirimir cuestiones de justicia. Cabe decir, por tanto, que en la tradición del pensamiento occidental la filosofía política normativa implica también, en cierto sentido, la prosecución de la discusión política entre los ciudadanos, con tiempos más largos e instrumentos argumentativos y cognoscitivos más refinados. Como lo mostró Jean-Pierre Vernant en sus magistrales estudios sobre el origen del pensamiento filosófico occidental en la Grecia clásica, la discusión política pública entre los ciudadanos y la filosofía (no sólo la filosofía política, sino la filosofía en sentido más general) nacen juntas, en un mismo y único parto. Los filósofos que discuten cuestiones de justicia son, por tanto, los continuadores de esa pública confrontación de argumentos que comienza en la *polis*, cuando la política, señala Vernant, «toma forma de *agon*: un certamen oratorio, un duelo de argumentos que se desarrolla en el *ágora*, la plaza pública, lugar de reunión antes de ser un mercado». «Entre la política y el *logos* hay

así una estrecha relación, un vínculo recíproco. El arte político consiste esencialmente en manejar el lenguaje; y el *logos*, en su origen, toma conciencia de sí mismo, de sus reglas, de su eficacia, a través de su función política.⁷

Acción política, filosofía y teoría política normativa constituyen, pues, tres momentos genética y conceptualmente vinculados; esto se debe destacar no sólo para recordar la gran contribución de un estudioso como Vernant, sino también por otra razón más esencial. La aversión a la teoría política normativa, en nombre de la realidad efectiva o del reconocimiento realista de las relaciones de fuerza, es tan antigua como la propia teoría normativa. Sin embargo, precisamente, consideraciones como estas de Vernant que acabamos de recordar deberían ayudarnos a entender que, aunque no pueda jamás aislarse en su autosuficiencia, el enfoque normativo caracteriza, sin embargo, un momento estructural e inextirpable en la relación del filósofo con el horizonte de la política: por cuanto no sólo como ciudadano, sino más originariamente como hombre racional y responsable, ni el filósofo ni ningún otro puede evadirse del imperativo de posicionarse, y argumentar su posición, respecto de las cuestiones que plantea la convivencia civil.

3.2. *El enfoque realista, de Maquiavelo a Weber*

A la tesis de que el pensamiento político debe ocuparse del estado tal como debería ser se contraponen el texto más clásico y emblemático del realismo político: *El Príncipe*, de Nicolás Maquiavelo. Quiriendo componer un tratado útil para quien está empeñado en el duelo político, escribe Maquiavelo, «me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad efectiva de las cosas que a la imaginación de estas. Muchos han imaginado repúblicas y principados que jamás fueron vistos ni conocidos como verdaderos; porque tanta es la distancia entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que quien deja aquello que se hace por aquello que debería hacerse prepara más bien su ruina que su preservación: porque un hombre que se empeña en ser siempre

⁷ J.-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco* (1962), traducción italiana, Roma: Editori Riuniti, 1976, págs. 39 y 42.

bueno no podrá evitar su perdición entre tantos que no lo son. De allí que al príncipe que quiera sostenerse le sea necesario aprender a poder dejar de ser bueno, para serlo o no serlo según la necesidad lo requiera».⁸

Antes que interrogarse sobre el estado tal como debería ser, el realismo político, en su forma maquiaveliana, se presenta pues como una reflexión sobre la acción política tal cual es, en su áspera «realidad efectiva». Para quien lo observe desde este punto de vista, el ámbito de la acción política aparece, ante todo, como un reino marcado por un perenne choque de centros de fuerza en conflicto, que combaten por el poder sirviéndose de toda la gama de medios a los que tengan acceso.

Sin embargo, no es en absoluto sencillo, pese a lo que pueda parecer a primera vista, trazar las posibles «coordinadas conceptuales» de la aproximación realista a la cuestión de la acción política.⁹ El primer punto que hay que asentar, común a todos los grandes pensadores realistas, desde Tucídides hasta Maquiavelo y Weber, es la conceptualización de la acción política, ante todo, como lucha por el poder: «Quien hace política —escribe, por ejemplo, Max Weber en su célebre conferencia de 1919— aspira al poder: poder como medio al servicio de otros objetivos, ideales o egoístas, o poder “en sí mismo”, es decir, para gozar del sentido de prestigio que confiere».¹⁰ Desde la óptica del realismo, entonces, la acción política se representa como un ámbito en el que operan actores en conflicto por el poder. Esto no significa, como destaca eficazmente Weber, que la finalidad de la acción política deba ser necesariamente el poder como fin en sí mismo; por el contrario, la tesis que se plantea es que, sean cuales fueren los fines que el político espera conseguir con su acción, incluso los más elevados, nobles o altruistas, requieren el *medium* «poder» para su cumplimiento y, por consiguiente, no hay política que no aspire a alguna forma de poder. Pero el punto de vista del realismo político no se limita a asentar esta primera tesis, que

⁸ N. Machiavelli, *Il Principe*, introducción y comentario de G. Sasso, Florencia: La Nuova Italia, 1963, cap. XV, págs. 136-7.

⁹ Cf. de todos modos, sobre este tema, el reciente libro de P. P. Portinaro, *Il realismo politico*, Roma-Bari: Laterza, 1999.

¹⁰ M. Weber, *La politica come professione*, op. cit., pág. 33.

podría incluso parecer obvia; a nuestro juicio, se caracteriza más bien por concebir la dimensión política como dimensión o ámbito conflictual, en el que actores en lucha entre sí se enfrentan esencialmente en razón de la *fuerza* (es decir, el potencial de constricción, influencia o amenaza) de la que pueden disponer. En este sentido, desde la óptica del realismo, se interpreta a la política como una dimensión de lo que hoy llamaríamos la acción estratégica, se la entiende principalmente como conflicto y relación de fuerzas: citando nuevamente a Maquiavelo, «todos los profetas armados triunfaron, y fracasaron los inermes».¹¹ Lo cual significa, muy sencillamente, que para conseguir un resultado en política no alcanza con bellas palabras y persuasión, sino que debemos, ante todo, conocer la geometría de las fuerzas enfrentadas, y luego, disponernos a actuar para derrotar a la fuerza que se nos opone mediante una fuerza mayor. Desde la perspectiva del realismo político, en suma, como sostiene Max Weber en la conferencia que hemos citado repetidas veces, la fuerza es el «medio decisivo»¹² del cual la acción política no puede prescindir en ningún caso. Pero este supuesto de fondo del realismo político, en el que insisten Maquiavelo, Marx, Weber, no puede ciertamente aceptarse de modo acrítico, como un artículo de fe; es preciso, aunque sea brevemente, tratar de comprender mejor su exacto significado y sus razones.

A menudo, el realismo político se combina con una visión cruda o pesimista de la naturaleza humana, de la cual se encuentran muchos testimonios, por ejemplo, en Maquiavelo: si los hombres —para el secretario florentino como, después de él, para Hobbes— son, por naturaleza, ávidos de poder y de riqueza, si están siempre dispuestos a engañar y traicionar, si olvidan «más rápidamente la muerte del padre que la pérdida del patrimonio», entonces es evidente que no podrán entender otra razón que la fuerza, y sólo gracias a esta se los podrá gobernar y controlar. Sin embargo, no está en absoluto establecido que el realismo político tenga que basarse, en última instancia, en una concepción oscura de la naturaleza humana, ni en una concepción (agustiniana o calvinista) del hombre como criatura

¹¹ N. Machiavelli, *Il Principe*, op. cit., cap. VI, pág. 60.

¹² M. Weber, *La política como profesión*, op. cit., pág. 104.

irremediablemente corrompida por el pecado original; en verdad, no nos parece que se pueda mantener esta conexión fundacional entre pesimismo antropológico y realismo político: se puede sostener el segundo sin recurrir a los problemáticos supuestos del primero.¹³

Para comprender cómo el realismo político puede sostenerse, incluso prescindiendo de una visión pesimista de la naturaleza humana, puede resultar de utilidad que retomemos nuestro razonamiento a partir de la clara definición de la política con la que Sheldon Wolin inicia su libro titulado *Política y perspectiva*; la política, sostiene Wolin, es una forma de actividad que posee las siguientes características: 1) «se centra en la búsqueda de una ventaja competitiva entre grupos, individuos o sociedades»; 2) «está condicionada por el hecho de desarrollarse en un ambiente cambiante caracterizado por relativa escasez»; 3) «esa búsqueda de una ventaja determina consecuencias de tan amplio alcance, que conciernen a toda la sociedad o a una parte sustancial de ella».¹⁴

Incluso un punto de vista más bien *soft* como el que sustenta a esta definición permite reivindicar con facilidad las razones del realismo político: la política tiene que ver con la distribución de ventajas competitivas de amplio alcance entre actores y grupos sociales; la acción política incide necesariamente en las asignaciones de poder, riqueza, prestigio y, en general, en la distribución de costos y beneficios de la cooperación social, que en toda sociedad se distribuyen de una manera muy compleja y a veces escandalosamente desigual; por tanto, incluso sin implicar una visión radicalmente negativa de la naturaleza humana, se puede considerar que en toda sociedad los diversos actores o grupos entran en conflicto para reducir sus propios costos y maximizar sus propios beneficios, valiéndose de los medios de pre-

¹³ Esto es verdad también en el caso de Maquiavelo: como lo mostró Gennaro Sasso con abundantes argumentaciones, sería inadecuado interpretar que la crueldad de la naturaleza humana está en la raíz de la lectura maquiaveliana de la política. Cf. G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Bolonia: Il Mulino, 1980, pág. 415.

¹⁴ S. Wolin, *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale* (1960), traducción italiana, Bolonia: Il Mulino, 1996, págs. 22-3 [*Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974].

sión y de coerción de que disponen; se puede concluir, pues, que la del conflicto de fuerzas es una de las dimensiones que caracterizan a la acción política, una dimensión que le pertenece por estructura y como tal está destinada a permanecer. Una acción que apunta a incidir sobre la distribución de utilidades y de daños que tienen consecuencias de amplio alcance para la vida social no puede sino constituir un componente de un tablero de fuerzas encontradas; el realismo parece tener razón cuando nos recuerda que el *po-lemos* y la acción política son inseparables, aunque corre el riesgo de convertirse en una visión unilateral y arbitraria si hace del *polemos* la *única dimensión* que caracteriza a la acción política, ignorando las dimensiones normativas, discursivas, expresivas, cuyo papel junto a la pura acción estratégica intentaremos determinar. Una vez reconocida la importancia de estas otras dimensiones, no se puede dejar de oponer, contra el realismo político absolutizado y unidimensional, el mismo reparo que Gehrard Ritter opuso en un libro signado, por lo demás, por cierto excesivo moralismo: la óptica del puro realismo no tiene órganos para ver aquello que, justamente, un análisis «realista» del carácter multidimensional de la política requeriría que se enfocase: «el sentimiento moral del hombre, su natural reacción contra la bestialidad, contra el uso tiránico del poder, contra las mentiras groseras y la corrupción pública», así como «su natural amor a la libertad» y «su necesidad de limpieza moral». ¹⁵ Esta observación crítica no impide, sin embargo, a Ritter poner de relieve lo que le parece un resultado de valor «metahistórico» de la reflexión maquiaveliana: haber entendido a la política como una lucha de poderes que, por su misma lógica, se sirve «de *todos* los medios disponibles, sin muchos miramientos y sin muchos cuestionamientos sobre el bien y el mal». ¹⁶

Ética y política. La cuestión del realismo político se conecta estrechamente, por consiguiente, con la del vínculo, o el conflicto, entre la política y la moral. Como señala Benedetto Croce en sus rápidas anotaciones sobre Maquiavelo,

¹⁵ G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere* (1948), traducción italiana, Bologna: Il Mulino, 1958, pág. 36.

¹⁶ *Ibid.*

tal vez en la relevancia atribuida a esta separación se pueda ubicar «la verdadera fundación de una filosofía de la política».

Sostiene Croce que Maquiavelo «descubre la necesidad y la autonomía de la política, la cual está más allá, o mejor más acá, del bien y del mal moral, tiene leyes a las que es en vano rebelarse, no se la puede exorcizar y expulsar del mundo con agua bendita». ¹⁷ La aporía o el dilema de la relación entre política y moral es, pues, para la filosofía política, una cuestión esencial en la que no podemos dejar de detenernos brevemente.

Una primera forma de discutir este tema se centra en la relación especular, por así decir, que se instala entre los competidores en la arena política. Si quien hace política es un actor que lucha con otros por el poder, entonces, debe prever que sus competidores usarán en su contra todos los medios que les permitan combatir victoriosamente; por consiguiente, quien está en lucha por el poder no puede eximirse de hacer otro tanto, recurriendo a medios, como la violencia y el engaño, que toda visión moral (o religiosa) de la realidad humana siempre ha condenado. En la tradición occidental, quien expone de manera paradigmática esta problemática es, una vez más, Maquiavelo, de quien recordaremos ante todo un célebre pasaje. En el más «inclinado» de los capítulos de *El Príncipe*, el capítulo XVIII, leemos: «Un señor prudente no puede ni debe mantener su palabra si tal cumplimiento lo perjudica y han desaparecido las razones que motivaron su promesa. Si los hombres fuesen todos buenos, no lo sería este precepto; pero como son malvados y no mantendrán la palabra dada a ti, tampoco estás tú obligado a mantenérsela a ellos». ¹⁸ Este pasaje enseña que el político que se siente obligado a mantener la palabra dada no hace sino avanzar hacia su ruina, pues quien hace política debe saber que sus enemigos, si estuvieran en su lugar, se guardarían bien de mantener la palabra dada; por tanto, en estas circunstancias, comportarse de manera «moral» sería decididamente suicida.

Desde otro punto de vista, el tema se plantea en un célebre pasaje de los *Discursos*, paradigmático para la idea mo-

¹⁷ B. Croce, *Ética e política*, Bari: Laterza, 1981, pág. 205.

¹⁸ N. Machiavelli, *Il Príncipe*, *op. cit.*, cap. XVIII, págs. 152-3.

terna de *razón de estado*: «Algo que merece la atención y observancia de todo ciudadano que deba guiar a su patria donde se delibera hasta el fin sobre la salud de la patria, no tiene cabida consideración alguna ni sobre lo justo o lo injusto, ni sobre lo piadoso o lo cruel, ni sobre lo loable o lo ignominioso; por el contrario, descartado cualquier otro respeto, en todo se debe seguir el recurso que salve a aquella su vida y mantenga su libertad».¹⁹ Aquí aparece otro perfil de la aporía de la relación entre moral y política: el político debe tener la capacidad y el valor de infringir el mandato moral, no en razón de que sus enemigos lo infringirían con relación a él, sino en razón, y en tanto, el fin de la acción política (en este caso, la salvación de la *res publica*) debe prevalecer sobre cualquier otro, es el fin supremo respecto del cual las consideraciones de lo justo y lo injusto deben pasar a segundo plano.

Consideraciones de esta clase podrían inducir a resolver el conflicto entre ética y política, en Maquiavelo, bajo el signo del «republicanismo». Se podría sostener, como Isaiah Berlin,²⁰ que no estamos ante una irremediable división entre ética y política, sino más bien ante el conflicto entre dos éticas: por una parte, una ética centrada en el individuo y en la conciencia del bien y del mal; por otra, una ética de la *polis* o de la virtud republicana, donde el valor fundamental es la participación en la vida de la comunidad, en la cual el individuo realiza su virtud y afirma su libertad. Es notable en tiempos recientes la revalorización del tema de la libertad republicana, tal como es desarrollado por Maquiavelo especialmente en los *Discursos*: Quentin Skinner²¹ y otros estudiosos ven en este tema una ma-

¹⁹ N. Machiavelli, *Discorsi*, III, 41, en *Opere*, al cuidado de E. Raimondi, Milán: Mursia, 1983, pág. 388.

²⁰ Esta tesis que Berlin plantea en el ensayo «The originality of Machiavelli», en VV.AA., *Studies on Machiavelli*, al cuidado de M. P. Gilmore, Florencia: Sansoni, 1972, págs. 147-206, es discutida y criticada en G. Sasso, *Niccolò Machiavelli, op. cit.*, págs. 433 y sigs.

²¹ Los principales estudios sobre Maquiavelo y la tradición republicana son los de Q. Skinner (*Le origini del pensiero politico moderno* (1978), traducción italiana, Bolonia: Il Mulino, 1989; *Machiavelli* (1981), Bolonia: Il Mulino, 1999) y el de J. G. A. Pocock, *Il momento machiavelliano* (1975), 2 vols., traducción italiana, Bolonia: Il Mulino, 1980. Cf. también M. Viroli, *Dalla politica alla ragion di stato*, Roma: Donzelli, 1992.

nera de pensar la libertad cuyo valor teórico no está en absoluto agotado. Ahora bien (dejando de lado el hecho de que lo verdaderamente revolucionario de los *Discursos* no reside tanto en el concepto de libertad, sino más bien en la idea, indudablemente novedosa, de la *positividad* del conflicto político, al que ya no se ve como mera negatividad y discordia), no parece que, siguiendo este camino, la discrepancia entre moral y política pueda declararse remediada: el hombre que combate por el bien de su patria, tal es la convicción de Maquiavelo, debe estar dispuesto a sacrificar también el bien de su alma; y esto parece excluir toda pretensión de fácil conciliación.

El conflicto que así se perfila entre el ámbito de la acción política y el de la ley moral es uno de los grandes temas sobre los que la reflexión filosófico-política nunca dejó de interrogarse, con resultados antitéticos y problemáticos. En un extremo se sitúan los pensadores que exacerban este conflicto hasta tornarlo un componente estructural e insuperable —posición destinada a su vez a bifurcarse, según se termine privilegiando uno u otro elemento—. Dos posturas opuestas, antes de tomar direcciones divergentes, confluyen paradójicamente en la tesis del irremediable enfrentamiento entre política y moral, entre política y bien: la de los realistas inflexibles, de Maquiavelo a Schmitt, y la de quienes han sido eficazmente definidos como pensadores de lo «impolítico» (de Simone Weil a Hermann Broch), los cuales, partiendo de premisas espirituales de otra clase, conciben la dimensión de la política como una pura lucha de poder sin redención, estructuralmente condenada, por su misma naturaleza, a no alcanzar jamás la dimensión del bien o de la justicia. Hermann Broch expresa de manera eficaz esta paradójica *coincidentia oppositorum*: «Todos los análisis de la política —escribe el autor de la *Muerte de Virgilio*— que reconocen su falta de fines y la conciben como una lucha por el poder que es fin en sí misma (por ejemplo, los análisis de Maquiavelo y de Clausewitz) tienen la inestimable ventaja de ser correctos».²²

²² Roberto Esposito cita este pasaje de Broch, extraído de la colección de ensayos *Azione e conoscenza*, en su introducción al libro *Oltre la politica. Antologia del pensiero «impolitico»*, al cuidado de R. Esposito, Milán: Mondadori, 1996, pág. 11. Debemos a Roberto Esposito el replanteo, en un sen-

Por otra parte, en la conferencia de Max Weber *La política como profesión*, la oposición entre ética y política se plantea en términos no menos dramáticos, pero ciertamente más flexibles. Si se quiere examinar la antítesis a fondo, es necesario aclarar primero la naturaleza de sus términos; pero esto significa que no se puede aceptar cualquier concepción de la moralidad, sino que hay que precisar e indagar el concepto (porque la oposición podría ser consecuencia de una manera insuficiente o demasiado simplista de entender la moralidad). Precisamente, Max Weber, que por cierto no es, desde el punto de vista técnico, un «filósofo moral», pone sobre el tapete uno de los problemas decisivos en este contexto: «debemos darnos cuenta —escribe— de que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas opuestas de modo inconciliable, fundamentalmente distintas entre sí: puede orientarse según la ética de la convicción o según la ética de la responsabilidad».²³ Hay por lo menos dos maneras de pensar la acción moral —advierde aquí Max Weber—, de las que se extraen conclusiones totalmente distintas: si se la entiende desde la perspectiva de la ética de la convicción, entonces, no significa sino actuar conforme a lo que se considera el mandato de la moral, desentendiéndose de los efectos que esa acción tenga sobre el mundo como consecuencia; si la moral me prohíbe mentir, entonces —ya había sostenido Kant en su polémica contra Benjamin Constant—,²⁴ no mentiré ni siquiera al asesino que va en busca de su víctima: haber seguido el puro mandato de la moral me exime de toda responsabilidad por los resultados que en el curso de los acontecimientos puedan producirse. Quien actúa conforme a la ética de la responsabilidad, en cambio, siente el deber de responder también por las consecuencias previsibles de su acción: la acción moralmente justa no es tan sólo la que co-

tido completamente distinto del de Thomas Mann (*Consideraciones de un impolítico*), del concepto de lo «impolítico». Véanse especialmente sus trabajos *Categorie dell'impolítico*, Bolonia: Il Mulino, 1988, y *Nove pensieri sulla politica*, Bolonia: Il Mulino, 1993.

²³ M. Weber, *La política como profesión*, op. cit., pág. 102.

²⁴ Para una amplia ilustración sobre la polémica y sus implicaciones, véase I. Kant y B. Constant, *La verità e la menzogna*, al cuidado y con introducción de A. Tagliapietra, Milán: Mondadori, 1996.

responde a un precepto, sino la que actúa concretamente un bien en el mundo, o concretamente impide una injusticia. Por consiguiente, desde el punto de vista de la ética de la responsabilidad, vale el principio: «*Debes resistir con violencia al mal; de otro modo eres responsable de su prevalencia*». ²⁵ El verdadero político, dice Max Weber, no puede ser insensible a las razones de la ética de la responsabilidad; es más, un gran político es aquel que logra (acaso paradójicamente) reunir en sí mismo aquello que hasta ahora había parecido antitético: ética de la responsabilidad por las consecuencias y ética de la convicción, en el sentido de fidelidad a sus principios. Sin embargo, actuar en el sentido de la ética de la responsabilidad es justamente lo que complica, y tal vez hace tambalear, a esa tajante oposición entre moral y política de la que partimos: el político responsable —sostiene de manera «realista» Max Weber— debe saber que, al entrar en una dimensión donde rigen el poder y la fuerza, no puede evitar tomar contacto con los «poderes demoníacos», con el mal, con aquello que pone en peligro la «salvación del alma»; ²⁶ pero, al mismo tiempo, sabe que esto no implica en verdad ceder al mal, sino, por el contrario, es lo que su propia ética de la responsabilidad le impone. La reflexión de Weber sobre este punto, luego de atravesar antítesis y paradojas, concluye con una síntesis que puede parecer demasiado conciliadora: «Por lo tanto, la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad no constituyen en absoluto actitudes antitéticas, sino complementarias, que han de concurrir para formar al hombre verdadero, al hombre que *puede* tener “vocación política”». Ahora bien, ¿cómo pueden considerarse complementarias dos éticas que responden a principios que el propio Weber nos ha presentado como contrapuestos? Resulta en verdad muy difícil resolver las paradojas de la relación ética-política: las múltiples y complejas dimensiones de sentido y de racionalidad implicadas en la acción política no se prestan a las reducciones *ad unum* ni a las fáciles sistematizaciones.

²⁵ *Ibid.*, pág. 101.

²⁶ *Ibid.*, pág. 113.

3.3. *La dimensión existencial de la política.*

Hannah Arendt

Las consideraciones desarrolladas hasta ahora nos permiten formular una primera conclusión: la acción política escapa a todo enfoque unidimensional; para pensarla hace falta un marco conceptual dotado de una rica articulación. Hasta aquí hemos mostrado que no se puede excluir de la política ni la dimensión moral de la justicia ni la dimensión estratégica del conflicto y de la fuerza (sean cuales fueren después las relaciones, ciertamente complicadas y no conciliadas, entre estos dos ámbitos).

Pero esto no quiere decir que estas dos dimensiones agoten el significado de la acción política en el contexto más amplio de la sociabilidad humana; quien plantease la cuestión de esta manera terminaría incluso por perder de vista aspectos esenciales de la dimensión política. Es verdad que la política es ciertamente competencia por obtener ventajas en términos de poder, honores, riqueza; es verdad que no se puede excluir de ella el tema de la legitimidad, esto es, la búsqueda de una legitimación racional en términos de justicia o libertad; pero también es verdad que, si nos limitamos a estos aspectos, corremos el riesgo de ignorar dimensiones menos evidentes pero más profundas: corremos el riesgo de no ver que la acción política no responde sólo a lógicas autointeresadas u horizontes universalistas, sino que encuentra motivaciones no menos profundas en lo que podríamos llamar la dimensión de la búsqueda de sentido, la cual, no menos que las otras ya mencionadas, parece constituir una de las estructuras ineludibles del humano ser en sociedad.

Cabe afirmar que la importancia de la obra de Hannah Arendt reside precisamente en su sensibilidad para sondear esta dimensión. Para Arendt, a menos que se parta de una reflexión más amplia sobre la condición humana, sólo se obtendrá una pobre comprensión del sentido de la política. Su investigación de la *Vida activa* apunta, justamente, a poner en evidencia que las diversas dimensiones de la actividad humana se corresponden con diversos aspectos de la condición del hombre, que la autora individualiza. La actividad laboral es necesaria porque el hombre debe reproducir las condiciones materiales de su vida, mientras lo que

Arendt llama *obrar*, segunda dimensión de la *vida activa*, obedece al hecho de que la existencia humana, a diferencia de la animal, tiene como condición la creación de un mundo artificial de cosas, clara y permanentemente distinto del ambiente natural. Por último, Hannah Arendt distingue de las anteriores una dimensión a la que llama *acción*, en la que arraiga la política. La acción no tiene que ver con las relaciones hombre/cosa, sino con las relaciones directas entre los hombres; puede entenderse a partir de dos aspectos que según Arendt son fundamentales para comprender la condición humana: la *pluralidad* y la *natalidad*.

Sostener que la pluralidad caracteriza a la condición humana refiere, en el horizonte arendtiano, a una circunstancia muy precisa: vivir significa ser entre los hombres (ser-con, diría Heidegger, maestro de Arendt), y ser entre los hombres quiere decir, al mismo tiempo, ser entre iguales y distintos: «la pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos iguales, esto es, humanos, pero nadie es idéntico a ningún otro que vivió, vive o vivirá».²⁷ Ahora bien, si es verdad que la pluralidad humana es la «paradójica pluralidad de seres únicos»,²⁸ entonces, precisamente en esta unicidad tiene la acción política su raíz. Actuar entre los hombres es, en efecto, la dimensión en la cual, con sus actos y sus discursos, los hombres manifiestan a los demás su identidad, afirman «quiénes» son y, por tanto —dicho esto en términos algo distintos de los de Arendt—, constituyen el sentido, siempre precario, de su identidad, estabilizándolo justamente en el acto en que lo manifiestan a los demás.

La idea de una pluralidad que es al mismo tiempo igualdad y unicidad se entrelaza estrechamente con los otros dos hilos conductores del discurso arendtiano: el de la natalidad y el de la inmortalidad. Dado que todo individuo es irreductiblemente único, su venida al mundo implica la capacidad de ocasionar algo nuevo; en cuanto único, el individuo posee la capacidad de inscribir en la realidad algo inédito, algo que antes no estaba. Y si bien, como observa Arendt, un elemento de natalidad es esencial en todas las

²⁷ H. Arendt, *Vita activa* (1958), traducción italiana, Milán: Bompiani, 1994, pág. 8.

²⁸ *Ibid.*, pág. 128.

actividades humanas, la acción política constituye su más directa correspondencia. En la acción que funda un nuevo organismo político, o que renueva uno existente, se expresa así tanto la natalidad que caracteriza a lo humano como aquello que es, en cierto modo, su polo opuesto necesario, el recuerdo, porque la irrupción de lo nuevo crea a la vez las condiciones para el recuerdo y para la historia (sólo de lo nuevo hay historia; de lo que es siempre igual sólo hay historia natural).

Para los griegos, en cuya civilización de la *polis* se funda, según Arendt, nuestro concepto de la política, la acción digna de recuerdo es capaz de trascender la mortalidad del hombre individual y alcanzar una suerte de inmortalidad: va más allá de la caducidad del ser humano, revelando una naturaleza «divina».²⁹ Se estrecha así el vínculo entre natalidad e inmortalidad: el hombre, en cuanto sujeto de acción, posee la capacidad de generar lo inesperado, lo infinitamente improbable, que justamente en cuanto tal se sustrae al mero círculo de la vida natural y se afirma en la permanencia de la inmortalidad. La importancia de la interpretación arendtiana de la *polis*, con el espacio público que esta abría a quienes quisieran cumplir grandes empresas o pronunciar discursos profundos, no reside ciertamente en la reconstrucción, atendible en mayor o menor medida, de un contexto histórico, sino en la ayuda que nos brinda para aclarar el sentido existencial de la política. La *polis* constituye ante todo, en la interpretación arendtiana, un espacio público donde el individuo puede mostrar a los demás su irrepetible singularidad, que sólo se consolida y se fija en cuanto tal al ponerse en escena frente a un público: «sin un espacio de la apariencia y sin confianza en la acción y en el discurso como modos de ser juntos, ni la realidad del sí mismo, esto es, la propia identidad, ni la realidad del mundo que nos rodea pueden preservarse de la duda [. . .] La única característica del mundo que permite medir la realidad es la de ser común a todos».³⁰ La aparición ante los demás en la acción política (actos y discursos), que se cumple en el espacio público, es entonces la manera como el individuo puede poner en escena frente a los demás su identidad única, y

²⁹ *Ibid.*, pág. 15.

³⁰ *Ibid.*, pág. 153.

así tornarla estable también frente a sí mismo; a la vez, es la condición para que lo inédito y grande que se ha cumplido pueda ser recordado y legado a las sucesivas generaciones, conservándose su memoria. Actuar en la esfera pública frente a los demás y con los demás significa, por tanto, superar la evanescencia de los sentidos y la futilidad de las prácticas humanas puramente reproductivas. La organización de la *polis* «asegura al actor mortal que su existencia transitoria y su fugaz grandeza no perderán nunca la realidad que le otorga el hecho de ser visto, oído y, en general, de aparecer ante un público de hombres semejantes a él». ³¹ «En la base de la antigua estima reservada a la política —escribe asimismo Arendt— está la convicción de que el hombre en cuanto hombre, todo individuo en su irrepetible unicidad, aparece y conquista su identidad en el discurso y en la acción, y de que estas actividades, fútiles desde un punto de vista material, poseen sin embargo una cualidad perdurable, porque provocan el recuerdo de sí. La esfera pública, el espacio en el mundo que los hombres requieren a fin de aparecer, es pues más específicamente “obra del hombre” que la obra de sus manos o el trabajo de su cuerpo». ³²

No pretendemos hacer aquí un seguimiento de todas las implicaciones que Arendt deriva de su original interpretación de la acción política, ni discutir otros aspectos de su pensamiento. Lo que nos importa de una manera especial es extraer de sus reflexiones alguna indicación, a los fines de una primera clarificación y delineación del campo de la política. Este se nos ha aparecido, a partir de las primeras sugerencias y de las sumarias referencias que hasta aquí hemos reunido, como un campo extraordinariamente multidimensional. Haciendo referencia a un filósofo político contemporáneo, se podría decir que en el campo de la política operan de una forma a la vez sinérgica y disonante las distintas y heterogéneas dimensiones de la racionalidad de la acción humana que Habermas individualizó. Pertenece ciertamente a la acción política (y en esto insistieron todos los grandes pensadores clásicos del realismo) el momento de una racionalidad que en términos modernos podríamos

³¹ *Ibid.*, pág. 145.

³² *Ibid.*, pág. 153.

definir como estratégica: no hay política sin lucha competitiva entre actores que pretenden alcanzar fines en conflicto. Pero pertenecen también a la política, de una manera igualmente inexorable, el momento de la racionalidad moral, es decir, de la justicia, y el que hemos querido destacar apelando a Arendt, el momento de la constitución simbólica de sentido de la realidad humana y de la expresión auténtica de sí.³³ El motivo por el cual la política resulta un objeto tan complicado desde el punto de vista categorial es, a nuestro juicio, el siguiente: en tanto que las diversas dimensiones de racionalidad de la acción pueden ser aisladas como tipos ideales (es la empresa que, entre otros, acometió Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*, distinguiendo la acción estratégica, la acción regulada por normas y la acción «dramatúrgica»), reencontramos en la acción política todas estas dimensiones en obra, necesarias e ineludibles, pero también difícilmente integrables en un horizonte armónico. Se puede ver en esto un indicador de la naturaleza a fin de cuentas paradójica de la política. Pero no nos internaremos ahora en este camino. El gran legado del pensamiento político occidental, surgido, como dijimos, del seno de la *polis*, es haber elaborado una impresionante serie de paradigmas normativos de la política, o, como también podríamos llamarlos, modelos de justicia. A ellos dirigiremos ahora nuestra atención, para recordar algunos paradigmas teóricos de extraordinaria fuerza, con los cuales, aunque estén lejanos en el tiempo, la filosofía política sigue ajustando cuentas.

³³ La relación entre autenticidad y política es central en los trabajos de A. Ferrara: *Autenticità riflessiva*, Milán: Feltrinelli, 1999, y *Giustizia e giudizio*, Roma-Bari: Laterza, 2000.

Segunda parte. Paradigmas de la filosofía política

2. El orden de la *polis*

1. *Polis* y democracia

La política, tal como la concebimos aún en el siglo XXI, es, a diferencia de muchas otras prácticas sociales, una práctica cuyo origen es posible individualizar con precisión:¹ tanto la palabra como la cosa designada se originan en la Grecia clásica, en esa particular institución conocida como *polis*, de la cual permanece muy vivo el mito en el siglo XX (como lo vimos al releer las páginas de Hannah Arendt). La ciudad-estado griega (cuyo modelo en la cultura occidental es Atenas o, con mayor precisión, la Atenas democrática) surge, entre los siglos VII y VI a.C., de la crisis de las formas tradicionales, reales y sagradas de la soberanía. El poder ya no es prerrogativa de las estirpes aristocráticas que dominaban desde sus palacios fortificados, sino que se traspaasa idealmente en el centro simbólico de la ciudad: la plaza, el ágora, el espacio público común a todos los ciudadanos, que les permite reconocerse como comunidad, en torno al cual establecen sus viviendas, delimitadas por las murallas. En la ciudad-estado griega aparece por primera vez esa radical novedad que es la *discusión política en el espacio público*. Con esta y junto a esta aparecen prácticas tales como el discurso argumentativo, la filosofía, el debate político, el pensamiento político, mantenidas durante toda la historia de la civilización occidental. En la *polis*, la soberanía cada vez más laicizada se hace centro de la institución común, y objeto de un debate que se desarrolla en la esfera pública del ágora; por consiguiente, el mando ya no es propiedad exclusiva de alguien, de un elegido por

¹ Sobre la historia del concepto, cf. la entrada «Politik» de V. Sellin, en *Geschichtliche Grundbegriffe*; traducción italiana: *Politica*, Venecia: Marsilio, 1993.

estirpe, o por razones sagradas o religiosas, sino el resultado de una confrontación dialéctica, una competencia en la que los mejores discursos y las mejores cualidades se desafían, y en la que, por decirlo así, se «urbaniza» la mentalidad a un tiempo agonista e igualitaria (entre los «señores») que caracterizaba a las aristocracias guerreras retratadas en los poemas homéricos.

Acompaña a la ciudad el surgimiento de la ley escrita, «regla común a todos pero por encima de todos, norma racional sometida a discusión y modificable por decreto». ² La igualdad entre los ciudadanos que comienza así a producirse no es, por cierto, inicialmente, una perfecta simetría de derechos: la *polis* perpetúa la primacía social de los aristócratas y de los terratenientes, ampliando así a la vez el consenso hacia ella. Pero la igualdad, como señala Jean-Pierre Vernant, reside en el criterio de proporcionalidad con que se distribuyen los derechos, de modo que «la ley es la misma para todos los ciudadanos y todos pueden formar parte tanto de los tribunales como de la asamblea». ³

El modelo clásico de la *polis* democrática, que permanecerá como punto de referencia para toda la tradición del pensamiento político occidental, es el de las instituciones políticas de Atenas, tal como se definen en los años 508-507 a.C. con la reforma democrática de Clístenes y posteriormente, hacia la mitad del siglo V, con las reformas de Pericles. La institución en la que se encarna la soberanía política es la Asamblea de los ciudadanos de pleno derecho, la *ekklesia*, abierta a todos los ciudadanos varones y libres, mayores de 18 años; en ella, todos tienen derecho a la palabra y las decisiones se toman por mayoría. La Asamblea representa la más alta autoridad decisoria sobre las cuestiones legislativas y las principales cuestiones de gobierno. La actividad de carácter propiamente administrativo la ejercía una parte más limitada de la ciudadanía, el consejo de los 500 (*boule*). Muchos de los principales cargos políticos eran sorteados, y se preveía una compensación para quienes los ocuparan. La política ateniense consistía así en mecanismos de deliberación que funcionaban a través de un sistema de democracia directa y participativa; se trata-

² J.-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, op. cit., pág. 44.

³ *Ibid.*, pág. 81.

ba pues de una democracia que, a diferencia de las modernas, carecía de un verdadero aparato estatal; en cambio, en ella tenían un papel principal la confrontación de argumentos y la discusión pública.

Precisamente en el contexto de la ciudad y de los debates que en ella se desarrollan, se manifiestan las primeras formas de pensamiento político: los sofistas destacan la convencionalidad del *nomos*, las leyes de la ciudad, en relación con una supuesta justicia natural; llegan incluso, como el Trasímaco representado en el libro I de la *República* de Platón, a desmitificar toda idea de justicia, sosteniendo que esta no es sino el provecho del más fuerte. Tucídides, al relatar el exterminio de los melios por parte de los atenienses en la Guerra del Peloponeso, pone en escena por primera vez el realismo político más duro, confirmador del dominio sin alternativas de las leyes de la fuerza.⁴ El pensamiento aristocrático y oligárquico (expresado en el famoso panfleto *La constitución de los atenienses*) desarrolla una temprana crítica de la democracia, a la que caracteriza como régimen que convoca a la «chusma» para guiar el estado y que, con el imperialismo ateniense, permite al populacho satisfacer sus apetitos imponiéndose, en la ciudad, sobre los terratenientes y, hacia afuera, sobre las demás comunidades. El sofista Protágoras, por el contrario, legitima la democracia, sosteniendo que la capacidad de hacer política no es un talento especial del que sólo algunos están dotados, sino una aptitud que todos los ciudadanos pueden tener o adquirir. De modo acorde con la perspectiva convencionalista propia de la sofística, Protágoras afirma, según se lee en el *Teeteto* de Platón, que lo justo y lo injusto dependen de lo que la ciudad establezca al respecto. Según la tesis protagórica de que el hombre es la medida de todas las cosas, no se puede decir que un individuo sea más sabio que otro, ni que una ciudad supere a otra por la calidad de sus instituciones.

⁴ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 5.84 y sigs. Sobre el diálogo de los melios y los atenienses, cf. L. Canfora, *Tucidide e l'impero*, Roma-Bari: Laterza, 1992.

2. La concepción platónica del Bien político

La juventud de Platón y la condena a muerte de Sócrates se sitúan en una etapa en la cual la democracia ateniense, después del esplendor de la edad de Pericles, atraviesa una profunda crisis. Esta democracia, ahora débil e insegura, es responsable de la condena a muerte de Sócrates en el año 399 a.C., experiencia que resultará decisiva para la formación del pensamiento de su joven discípulo Platón (427-347 a.C.).

Lo cuenta el propio Platón en la *Carta VII*: «Cuando yo era joven sentí lo mismo que muchos otros: tenía intención de dedicarme a la vida política tan pronto como me hiciera dueño de mí mismo». Pero la observación de la vida política real pronto lo haría desistir. En un primer momento había depositado ciertas esperanzas en el gobierno de los Treinta Tiranos, entre los cuales él, como miembro de la aristocracia ateniense, contaba con numerosos parientes y conocidos que lo invitaron a colaborar. Mas no tardó este gobierno en hacer añorar los anteriores; cuenta Platón: «Entre otras cosas, un día enviaron a Sócrates, un amigo mío de más edad a quien no dudo en llamar el hombre más justo de su tiempo, para que, acompañado de otras personas, arrestara a un ciudadano y lo condujera a la muerte, con el fin de hacerlo cómplice de ellos, quisiera él o no; pero Sócrates no obedeció, y prefirió correr cualquier riesgo antes que hacerse cómplice de inicuos delitos. Entonces, al ver todo esto [. . .] fui presa de la indignación y me alejé de los males de ese tiempo». Vino a continuación la restauración de la democracia, que pareció llevar al poder a hombres «de gran moderación». «Pero sucedió después que algunos poderosos promovieron un proceso contra ese amigo mío, Sócrates, acusándolo de un delito infame, el más contrario a su ánimo: lo acusaron de inmoralidad, fue condenado y se le dio muerte, a él, que no había querido participar en el inicuio arresto de un amigo de los entonces desterrados, cuando ellos sufrían fuera de la patria. Viendo esto y observando a los hombres que entonces se dedicaban a la vida política [. . .] tanto más difícil me parecía participar en la administración del estado y seguir siendo honesto»; «finalmente me di cuenta de que todas las ciudades estaban mal gobernadas, pues sus leyes no podían ser enmendadas sin una ex-

traordinaria preparación, unida a afortunadas circunstancias, y me vi obligado a sostener que sólo la recta filosofía permite ver lo que es justo en los asuntos públicos y en los privados». Platón concluye planteando la tesis que es el fundamento de la *República*: «vi entonces que los males de las generaciones humanas no cesarían a menos que quienes llegaran al poder político fueran puros y auténticos filósofos, o los jefes políticos de las ciudades se transformarían, gracias a algún favor divino, en verdaderos filósofos». ⁵

Lejos de constituir una tesis extravagante, la afirmación de Platón de que sólo los filósofos podrían ser buenos gobernantes responde a la lógica rigurosa de su argumentación. El arte político, definido por Platón, en el diálogo *Político*, como arte regio y supremo, que debe orientar a todos los demás y a la vida del conjunto de la comunidad, ⁶ tiene el cometido de hacer realidad el bien de cada uno en bien de la comunidad. Y el bien para los hombres no coincide necesariamente con lo que ellos se representan como tal; el verdadero bien consiste en cultivar la perfección de la propia alma y seguir la justicia. El verdadero arte político, que realiza el bien de la comunidad, debe al mismo tiempo, precisamente en cuanto tal, volver mejores a los ciudadanos: no es el menor deber de las buenas leyes y del buen gobierno crear buenos ciudadanos. ⁷ Pero si la política se reduce, como sucede demasiado a menudo en la ciudad real, a una feroz competencia en pos de los honores y el poder, resultará inadecuada para la consecución de sus auténticos fines. Por consiguiente, una buena política sólo podrán hacerla los verdaderos filósofos; estos, dado que han comprendido en qué consiste el verdadero bien, no han de contender, como ciegos habitantes de un reino de sombras, por la riqueza, los honores ni el poder, sino que, al contrario, no desearán nada mejor que alejarse para buscar aquellos bienes más completos cuya conquista no implica injusticia hacia los demás y, por tanto, no acarrea la ruina ni la corrupción de sí (puesto que, como enseña Sócrates en el *Gorgias*, cometer injusticia es un mal peor que recibirla). ⁸

⁵ Carta VII, 324c-325b.

⁶ *Político*, 305e.

⁷ *Gorgias*, 517.

⁸ *Gorgias*, 469.

Sheldon Wolin, en las inspiradas páginas que dedicó al pensamiento político de Platón, escribió: «A diferencia de quienes anhelaban la riqueza y el poder, el amante de la sabiduría no estaba en competencia con sus conciudadanos, ni alcanzaba sus fines a expensas del prójimo. Era la suya la única actividad de la que sacaba partido toda la comunidad».⁹

Estas conclusiones, paradójicas tal vez, pero deducidas de manera rigurosa, son expuestas en el séptimo libro de la *República*: la mayoría de los estados se hallan gobernados por «personas que luchan entre sí por sombras vanas y se disputan el poder como si fuese un gran bien». Pero la verdad es esta: «el estado en el que menos anhelan gobernar quienes han de hacerlo es, por fuerza, el mejor administrado y el más alejado de disensiones, y lo contrario cabe decir del que tenga gobernantes contrarios a esto [. . .] Si has hallado para los que han de gobernar un modo de vida mejor que el gobernar [esto es, filosofar], podrás contar con una óptima administración del estado, pues sólo en él gobernarán los verdaderos ricos, no en oro, sino en la riqueza que hace la felicidad: una vida virtuosa y sabia. Empero, esto es imposible si llegan al poder hombres indigentes y ávidos de riquezas personales, persuadidos de que habrán de adquirirlas cuando asuman el gobierno, pues cuando el gobierno se convierte en objeto de disputas, semejante guerra doméstica e intestina acaba con ellos y con el resto del estado [. . .] Conviene que lleguen al gobierno los que no lo desean; de no ser así, la rivalidad suscitará querellas entre los pretendientes».¹⁰ En opinión de Platón, a la permanente contienda que caracteriza a la *polis* democrática, a los discursos hábilmente persuasivos de los sofistas, que prosperan en su ámbito, sólo se puede responder reafirmando la verdadera filosofía y el principio de competencia, que invierte el principio democrático de que todos son capaces de juzgar los asuntos públicos.

Así como la ciudad necesita a los filósofos, estos también necesitan a la ciudad: no existe, según Platón, una felicidad contemplativa y apartada de la que el filósofo pueda gozar incluso en la más vil y corrupta ciudad, puesto que su

⁹ S. Wolin, *Política e visione*, op. cit., pág. 86.

¹⁰ *República*, 520-1; cf. también *Leyes*, 4.715.

búsqueda de la sabiduría, de la perfección y de la felicidad requiere el intercambio y la relación con otros hombres.¹¹ Como lo mostró la vicisitud de Sócrates, en la ciudad injusta el filósofo no puede cultivar la filosofía y permanecer fiel a la justicia sino al precio del máximo sacrificio; por consiguiente, la ciudad bien administrada tiene tanta necesidad de filósofos como estos necesitan una comunidad regida por la justicia, pues sólo en ella puede la filosofía ejercerse libremente.

En este marco debe entenderse el proyecto platónico de una ciudad ideal, tal como se lo perfila en la *República*. Delinear una comunidad política orientada por la idea de la justicia implica, ante todo, el enfrentamiento con quienes, como el sofista Trasímaco —protagonista del primer libro de la *República*—, niegan la validez misma de la idea de justicia, empleando argumentos semejantes a los que replanteará, en el siglo XIX, el inmoralismo de Friedrich Nietzsche. Lo que en todo estado se considera justo, afirma Trasímaco, es en verdad lo que resulta útil al poder constituido; y puesto que el poder es tal en cuanto posee la fuerza, se desprende, «para quien razone correctamente, que lo justo es lo mismo en todas partes: lo que conviene al más fuerte».¹²

Así como el pastor no se preocupa del bien de las ovejas, sino del propio, y del primero sólo en función del segundo, lo mismo vale para el gobernante; el destino de quienes son llamados justos, que no son en realidad otra cosa que débiles o ingenuos, es padecer el natural dominio del más fuerte, a quien sólo un prejuicio puede llamar injusto. La vida del así llamado injusto, continúa Trasímaco, es en todo caso mejor que la del justo: «cuando se establecen impuestos, aunque sus bienes sean iguales, el justo paga más, el injusto menos; pero cuando se trata de cobranzas, aquel no recibe nada, este cobra mucho». Si se trata, en cambio, de ocupar un puesto público, el injusto obtiene riqueza y honores, mientras el justo gana enemigos y termina, además, poniendo de su bolsillo.¹³ Tómese nota de esta eterna reali-

¹¹ F. M. Cornford, *Plato's Commonwealth*, en *The Unwritten Philosophy and other Essays*, Cambridge University Press, págs. 47-67, esp. pág. 55.

¹² *República*, 339a.

¹³ *Ibid.*, 343d-e.

dad, concluye el Trasímaco platónico (de quien a veces Nietzsche no parece sino una pálida imitación), y déjese de predicar la justicia. Le hace eco Glaucón, anticipando por su parte los argumentos de un contractualismo estratégico, cuando afirma que las leyes surgen porque quienes reciben injusticias sin poder evitarlo, y no logran infligirlas a otros, pensaron que era ventajoso acordar no cometer injusticia unos contra otros, y establecieron una ley a tal fin, mediante una suerte de pacto; un pacto que nadie suscribiría (a menos que fuese loco) si tuviese la posibilidad de avasallar impunemente a los demás.¹⁴ Son los débiles, sostiene Calicles en el *Gorgias*, quienes cantan alabanzas a la justicia; esta no es sino un velo tras el cual esconden su impotencia.

En la *República*, Platón no nos presenta una refutación directa y lineal de las tesis de Trasímaco. La refutación se articula en una amplia y entrelazada serie de razonamientos y argumentaciones, que sólo tomados en conjunto llegan a perfilar el cuadro de una comunidad política justa. Como observación preliminar, para comenzar, la injusticia parece implicar a la justicia sin llegar a negarla del todo: incluso una banda de ladrones necesita, para funcionar eficazmente evitando la división y la destrucción, que rija en su interior alguna forma de justicia. Y lo que vale para un conjunto de individuos parece valer, en cierto modo, también para cada uno: el individuo absolutamente injusto está tan dividido por dentro, que al final se muestra incapaz de actuar, al igual que una banda de injustos desmembrada y destruida por conflictos internos.¹⁵

Esta comparación podría parecer inapropiada, pero en verdad no lo es, en cuanto también el individuo considerado como agente lleva en sí una pluralidad: como lo muestra el sencillo ejemplo de quien voluntariamente se obliga a no mirar algo hacia lo cual su deseo lo atrae, si no se supusiese una pluralidad dentro del individuo, se llegaría a una impensable contradicción.¹⁶ Si adoptamos entonces el punto de vista de que hay justicia cuando una pluralidad se ordena de la manera adecuada para mantener su unidad armó-

¹⁴ *Ibid.*, 359a-b.

¹⁵ *Ibid.*, 351-2.

¹⁶ *Ibid.*, 436-7.

nica, de modo que cada parte ejerza lo mejor posible su función, podemos decir que la justicia es la condición requerida para que un organismo se mantenga y realice su bien, y agregar que ello implica, de forma igualmente imperiosa y necesaria, que en el orden de las partes dominen aquellas cuyo señoreo asegura del mejor modo el bien del todo.

De este modo, Platón desarrolla el razonamiento sobre la justicia en el estado, manteniendo como hilo conductor la analogía entre la comunidad política y esa pequeña comunidad *in interiore homine* que es el alma individual. En la pluralidad del alma, que necesariamente debemos postular, hay que distinguir, según Platón, tres momentos: hay un alma apetitiva, que tiende a la satisfacción de los placeres del cuerpo (comer, beber, copular y demás); hay un alma racional, que aspira al conocimiento y a la verdad, y por último está el momento volitivo, la energía de la voluntad, gracias a la cual el alma se dirige hacia uno u otro de sus objetivos, con mayor o menor determinación y coraje: en suma, se trata del alma concupiscible, el alma racional y el alma irascible. Justo es el individuo¹⁷ en quien las tres partes del alma no luchan entre sí, sino que se encuentran en íntimo orden y armonía, pero esto sólo es posible, en la concepción platónica, si entre los componentes rige la justa jerarquía, sin que se inviertan las relaciones de dominio conformes con la naturaleza. En el hombre justo, la parte racional, sostenida por la irascible, domina a la parte concupiscible; sólo este orden permite al individuo alcanzar su verdadero bien, su más auténtica felicidad. Se podría objetar, retomando la línea de razonamiento sofista, que el hombre más feliz es aquel que satisface sin freno todos sus apetitos, como por ejemplo el tirano; pero, en realidad, para comprender qué parte del alma debe mandar, basta con reflexionar sobre las diversas clases de placer hacia las que se dirige cada parte del alma, y razonar sobre cuáles aseguran la felicidad más verdadera. La parte racional busca el placer de aprender y conocer la verdad; la irascible busca fama y honores; la concupiscible se dedica a los diversos placeres del cuerpo y al dinero, que permite acceder a todos los medios de placer. ¿Qué placeres dan la mayor felicidad? Si se le pregunta a quien cultiva uno de los tres modos de

¹⁷ *Ibid.*, 443-4.

vida, responderá que el mejor es precisamente aquel al que se dedica: el filósofo alaba los placeres del intelecto; el amante de la victoria sostiene que nada es equiparable a los honores y a la fama; el amante de las ganancias se burla de ambos juzgando fútil lo que para ellos es importante. ¿A cuál de estos tres juicios deberemos dar fe? Responde Platón: deberemos creer al filósofo, y no por una opinión preconcebida, sino en virtud de sólidas razones; de hecho, el filósofo, en cuanto hombre que vive en sociedad, tiene también un preciso conocimiento de las clases de placer que considera menos válidas, mientras los hombres que persiguen honores o dinero no tienen una experiencia equivalente de los placeres de la mente: pretenden juzgar sobre lo que conocen poco y mal. Su juicio es, por tanto, menos atendible, y no sólo por esta razón, sino también porque el filósofo es quien, por así decir, ha cultivado «profesionalmente» el arte de juzgar con rectitud, y desde este punto de vista se ha de admitir, pues, que su opinión es la más equilibrada. Platón aduce otras muchas argumentaciones además de esta, pero no llega a explicitar por completo la argumentación que, a nuestro parecer, él siente más profundamente: aprender y conocer son, en relación con los otros bienes, los únicos que podemos conseguir de modo ilimitado sin necesidad de sustraerlos a otros: el dinero y los honores son recursos escasos por los cuales se compete, mientras el saber que se adquiere no se obtiene a expensas de nadie, incluso se lo regala de buena gana a otros.¹⁸

No cabe duda entonces de que la parte del alma que debe ejercer el gobierno de las demás es la parte racional, pues sólo si se encomienda al gobierno de esta el hombre podrá alcanzar su más completa felicidad y autorrealización. Pero lo que es cierto para el individuo es también cierto para esa comunidad más amplia que es el estado. Las tres partes del alma, como vimos, corresponden a tres tipologías fundamentales de individuos: los que buscan la sabiduría, los que ambicionan honores y los que ansían las ganancias. Una sociedad justa o bien ordenada será aquella que asegure el equilibrio apropiado entre estos componentes suyos.

¹⁸ Este punto lo destaca claramente F. M. Cornford, *Plato's Commonwealth, op. cit.*, pág. 62.

No carece de sentido señalar, ante todo, que incluso el «idealista» Platón toma como punto de partida aquello que, con un lenguaje actual, podríamos definir como la necesidad fundamental de asegurar la reproducción material de la sociedad: la sociedad humana, para Platón, surge fundamentalmente de la necesidad. El hombre no es capaz de bastarse a sí mismo y por tanto establece relaciones de colaboración e intercambio con otros. El desarrollo cada vez más rico y estructurado de estas relaciones va generando una más marcada división del trabajo, que responde a una muy precisa lógica de eficiencia: «se producirán más cosas y mejor y más fácilmente si cada uno realiza un solo trabajo, en el momento oportuno y acorde con sus aptitudes naturales, liberado de las demás ocupaciones».¹⁹

A la satisfacción de las necesidades materiales, que son la razón misma por la que el hombre se organiza en sociedad, proveerá la clase de los productores y los comerciantes, formada por aquellos hombres en quienes prevalece el deseo de ganancias. El crecimiento de la ciudad y de sus requerimientos llevará inevitablemente al conflicto con otras comunidades, y podrá plantearse la necesidad de la guerra; de aquí la necesidad de una clase de guardianes protectores de la ciudad, que deberá estar formada por aquellos en quienes prevalece el componente irascible: coraje, agresividad, búsqueda de gloria. Mas por encima de la función de protección militar está la del gobierno de la ciudad; esta deberá ser presidida por los guardianes en sentido más alto y perfecto, esto es, los gobernantes-filósofos, en cuya alma prevalece el momento racional. La legitimidad de su gobierno está dada por su conocimiento del verdadero bien. La platónica ciudad bien ordenada es, por lo tanto, aquella que asegura a las diversas clases de hombres la posibilidad de vivir de la manera como su temperamento los oriente, pero los mantiene dentro de los límites que hacen que ellos contribuyan, cada cual a su modo, al bien de la ciudad, y no acarreen su ruina.

Así, los amantes del dinero, los hombres codiciosos, podrán dedicarse a la actividad económica, con tal que esta sea regulada de la manera adecuada para evitar diferencias excesivas entre riqueza y pobreza, por cuanto estas di-

¹⁹ *República*, 370c.

ferencias ocasionarían dos *poleis* en conflicto entre sí, la de los ricos y la de los pobres, y se destruiría ese bien primario que es la unidad del estado. Por lo demás, los hombres codiciosos no deben acceder al poder político, pues no puede ejercerlo de manera justa quien tiene como interés primario aumentar sus posesiones.

Precisamente por este motivo se debe mantener a la clase de los gobernantes del estado rigurosamente alejada de todo aquello que implique un interés adquisitivo privado: como custodios del bien público, los gobernantes deben vivir sin tener siquiera la tentación de aumentar sus bienes privados. Por tanto, no deben tener propiedad privada, sino todo en común, y deben vivir y comer juntos como buenos amigos. No hay discriminación alguna entre hombres y mujeres, en el sentido de que todos los roles disponibles para los unos lo están también para las otras. Las uniones son dispuestas mediante un complicado sistema de sorteos, que en realidad, dice Platón, deberá ser manipulado por los guardianes supremos, de modo que los emparejamientos resulten óptimos. Todos los hijos serán considerados hijos de la ciudad y serán criados juntos. Esta vida comunitaria regirá para los guardianes en general, tanto para los filósofos-gobernantes como para los guerreros; pero se dedicará una atención absolutamente especial a la educación de los filósofos, a la que Platón destina, penetrando en lo esencial de las cuestiones filosóficas, muchas páginas de la *República*.

En lo que concierne a la pertenencia a las tres clases, el óptimo estado platónico no desdeñará recurrir a una «mentira noble»:²⁰ se hará creer a los hombres que pertenecen a ellas según que en su naturaleza esté mezclado oro (filósofos), plata (guerreros), o hierro y bronce (artesanos y comerciantes); los jóvenes pertenecerán, por lo general, a la clase de quien los ha generado, pero no sin excepciones. Con la idea de la mentira noble, Platón revela también, muy precozmente, el mecanismo de funcionamiento de la ideología: esta legitima los órdenes sociales, producidos por los hombres, haciéndolos aparecer como hechos naturales independientes de su voluntad.

²⁰ *Ibid.*, 414b.

Luego de haber trazado en la *República* el esquema de la sociedad bien ordenada, Platón se centra en las constituciones que se apartan del ideal, a las que se puede, por tanto, considerar como formas degeneradas de este, que corresponden a la prevalencia de partes del alma que deberían estar sometidas al gobierno del alma racional. Las cuatro formas de constitución degenerada (timocracia, oligarquía, democracia, tiranía) pueden entenderse como un proceso de decadencia progresiva a partir de la corrupción de la constitución óptima. Primeramente, al decaer en los gobernantes la hegemonía de la razón, prevalecerá la parte irascible, y el gobierno pasará a manos de los individuos caracterizados por la «ambición de triunfo y la sed de honores» (timocracia);²¹ más adelante, el deseo de honores será sustituido por el deseo de riquezas, más vulgar, y se afirmará la constitución oligárquica, donde la *polis* está escindida: por una parte los ricos, por la otra una masa de pobres sin recursos, cargados de deudas, los cuales «anhelan una revolución».²² Así, escribe Platón, «la democracia surge cuando los pobres, tras lograr la victoria, matan a unos, destierran a otros, y comparten con los que quedan el gobierno y los cargos públicos, que la mayor parte de las veces se distribuyen, en este tipo de régimen, por sorteo».²³ Para Platón, entonces, lo que caracteriza a la democracia es, por un lado, el hecho de que tome el poder una clase determinada, la de los desposeídos; por otro lado, una libertad aparentemente muy buena, que se traduce pronto en el dominio de los demagogos, los cuales se muestran bien dispuestos hacia el pueblo y sus deseos; finalmente, el rechazo de toda obediencia, lo que ocasiona «la insolencia, la anarquía, el desenfreno y la desvergüenza».²⁴ La aversión a la anarquía genera por último la tiranía, puesto que «el exceso de libertad no puede, al parecer, sino convertirse en un exceso de esclavitud».²⁵ Se cierra así el ciclo de las formas degeneradas de constitución.

Platón pinta el cuadro de la degeneración con rasgos muy eficaces, pero no resulta igualmente claro cuál es el

²¹ *Ibid.*, 548c.

²² *Ibid.*, 555d.

²³ *Ibid.*, 557a.

²⁴ *Ibid.*, 560e.

²⁵ *Ibid.*, 564a.

modo de transitar de una situación de corrupción política a la óptima república. En el libro V de la *República*, Platón reitera su convicción de que es concebible la instauración del estado justo «con un solo cambio, aunque no sea un cambio pequeño ni fácil, pero posible»: ²⁶ que los filósofos se conviertan en gobernantes o que los gobernantes se hagan filósofos. Pero bien sabe él cuán improbable es esto, dado que, en la medida en que filósofos son quienes aspiran a un modo de vida superior al de gobernar y distinto de este, será difícil que ellos conquisten el poder, y más difícil aún que los llamen quienes en cambio lo ambicionan. Por eso parecen tener buenas razones quienes sostienen la imposibilidad de que Platón considerara realista y factible el proyecto de la *República*; por lo demás, el propio Platón se aleja del horizonte delineado en la *República* en una obra de su vejez más «realista»: las *Leyes*.

Por consiguiente, según se ha sostenido, «se debe entender a la *República* como un modelo ideal y como un paradigma ético antes que político, y no, por cierto, como la base para un programa político». ²⁷ El estado óptimo, leemos en el cierre del libro IX de la *República*, es «un estado que se halla sólo en las palabras, ya que no creo que exista en ningún lugar de la Tierra. Pero tal vez, repliqué, haya en el cielo un modelo de ese estado para quien quiera verlo y gobernarse de acuerdo con él. Por lo demás, poco importa que ese estado exista o vaya a existir algún día [. . .]. Acaso lo más importante es que pone en evidencia una de las paradojas constitutivas de lo político: un estado ordenado al Bien sería aquel donde ejercieran el poder quienes no lo desean, así como no desean la riqueza que del poder deriva.

3. Aristóteles y el pluralismo del Bien

Aun cuando su pensamiento se enmarca en la época del ocaso de la *polis*, también para Aristóteles la ciudad es el contexto de referencia privilegiado de la filosofía política.

²⁶ *Ibid.*, 473c.

²⁷ M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico di Platone*, Roma-Bari: Laterza, 1996, págs. 32-5.

Sólo en ese contexto se hace posible la acción del hombre, a través de la cual resplandece su virtud. Para Aristóteles, como para Platón, el Bien es el objeto primario de la reflexión política, tanto el bien del hombre individual como el bien de la ciudad, puesto que el bien del individuo, que fundamentalmente consiste en la actividad del alma conforme con la virtud, se actúa en el marco de la relación con los demás, de modo que procurar el bien «de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades». ²⁸ La política es, pues, la ciencia más directiva y arquitectónica, en cuanto se ocupa del «bien propiamente humano» en su contexto más amplio, ordenando todas las condiciones dentro de las cuales los individuos pueden vivir bien y alcanzar su felicidad.

Perdura, entonces, el marco paradigmático de una comunidad política pensada en función del logro del bien de los individuos y de la comunidad, pero cambian profundamente, respecto de Platón, las coordenadas teóricas que guían la investigación acerca del bien para el hombre.

Cambia, en primer lugar, la manera de entender el estatuto teórico del saber práctico, ético y político: «las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención, y no por naturaleza». ²⁹ Debido justamente a esta variedad e inestabilidad, el bien práctico no puede ser objeto de un saber absolutamente riguroso, como la visión epistémica en la que confiaba Platón. Al contrario: habrá que contentarse con una verdad conocida «de manera aproximativa y a grandes rasgos», puesto que el hombre verdaderamente culto no espera de una investigación de cualquier tipo más exactitud de la que el objeto permite; el saber práctico nunca podrá alcanzar el rigor demostrativo del saber matemático y el teórico. ³⁰

En segundo lugar, cambia asimismo la concepción del bien; es cierto que, tal como se ha afirmado, «Aristóteles no abandonó la creencia esencialmente platónica de que la co-

²⁸ *Ética Nicomáquea*, I 2, 1094b.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Sobre este aspecto metodológico, importantísimo para el así llamado renacimiento de la filosofía práctica, véase el libro de G. Bien, *La filosofía política di Aristotele*, traducción italiana, Bolonia: Il Mulino, 2000, págs. 108 y sigs.

munidad política debería aspirar al bien supremo»,³¹ pero es cierto también que él somete a una crítica compleja y perfectamente argumentada la teoría platónica según la cual hay una única idea del bien en sí, de la que participan todos los bienes individuales. Muchos son los argumentos de Aristóteles en contra de la tesis platónica de la unidad del bien; basta con recordar aquí uno de los más claros: si hubiera un único bien, también habría una única ciencia de él, pero en cambio son muchas y diversas las ciencias que se ocupan de lo que, en un contexto determinado, es un bien. La crítica de la excesiva concentración platónica en la unidad, tanto de la idea como del cuerpo político, está en la base del modo mucho más articulado en que Aristóteles propone una *polis* bien ordenada.

En la complicada y muy discutida estructura de la política aristotélica, que incluso ha sido considerada como un agregado de tratados independientes, el primer libro ilustra con gran claridad, sin embargo, uno de los puntos centrales del Estagirita, que será objeto más que ningún otro de la polémica de Hobbes y de los pensadores políticos del individualismo y del contractualismo modernos. Polemizando a su vez con el proto-contractualismo antiguo (en el libro III de la *Política*, la referencia apunta al sofista Licofrón, quien entiende la ley como una convención),³² Aristóteles desarrolla de modo paradigmático tanto la tesis del carácter natural (por ende, ni artificial ni originado en un pacto) del estado, como la del carácter igualmente natural de las relaciones de autoridad/obediencia que fundan la propia comunidad humana. Ante todo, no hay individuo aislado, sino siempre comunidad (originaria, podríamos decir), la cual, por una parte, une al varón y la mujer con vistas a la reproducción, y, por la otra, une a quien, previsor e inteligente, tiene naturaleza de jefe con quien, predominantemente dotado de fuerza física y apto para el trabajo duro, es por naturaleza subordinado o esclavo. El hombre es por naturaleza un *zoon politikon* que, comenzando por la pequeña célula familiar, da vida a comunidades cada vez más amplias, primeramente la descendencia,

³¹ S. Wolin, *Política e visione*, op. cit., pág. 97.

³² *Política*, III 9, 1280b.

luego la aldea, por último la ciudad, donde alcanza finalmente los bienes de la vida civilizada. Por lo demás, el concepto aristotélico de naturaleza, a diferencia del concepto moderno, es intrínsecamente teleológico: la naturaleza de una cosa es el fin al que tiende su desarrollo, y en este sentido la comunidad civilizada está inscrita en la naturaleza del hombre. La naturaleza no deja nada librado al azar; así, el hombre posee la palabra y el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, para que los pueda desarrollar y actuar en la comunidad con sus semejantes. Así como en el plano metafísico el acto es anterior a la potencia, también el estado es anterior (no en el tiempo, sino en cuanto a su concepto) al individuo y a la familia, porque «el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco [. . .] Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios»,³³ ciertamente no un hombre.

No menos natural es para Aristóteles la relación de subordinación, y por tanto la de amo y esclavo: así como en el hombre individual el alma domina al cuerpo y la inteligencia al apetito, como los hombres en conjunto dominan a los animales, como el varón domina a la mujer, así, quienes en mayor medida están dotados de inteligencia y capacidad de mando dominan a los mayormente dotados de fuerza física, aptos, por ende, para servir como esclavos, como verdaderos instrumentos animados.

También las familias, de las que se compone la comunidad política (pero son a la vez, como vimos, el auténtico fundamento de esta), están estructuradas con arreglo a estas relaciones de jerarquía natural; el hombre libre, el amo y señor, manda de maneras diversas al esclavo, a la mujer y al muchacho: manda al esclavo porque este no posee en toda su plenitud la parte deliberativa del alma; a la mujer, porque ella la posee sin autoridad; al muchacho, porque la posee pero aún no desarrollada. Manda sobre la mujer a la

³³ *Ibid.*, I 2, 1253a.

manera en que lo hace el gobernante sobre el gobernado, y que se podría asimilar a un gobierno constitucional. El mando sobre el hijo, en cambio, es semejante al mando real, basado en la autoridad que se funda en el afecto y en la edad más madura. La base económica de la familia está dada por la propiedad, y una parte importante del análisis aristotélico está dedicada justamente a la administración doméstica, es decir, al modo en que se puede adquirir, acrecentar e intercambiar la riqueza. Aristóteles acepta el intercambio de bienes para satisfacer las necesidades de la vida, pero condena por innatural el intercambio de bienes cuyo fin es el ilimitado acrecentamiento de la riqueza.

Según Aristóteles, no es un defecto menor de la *República* de Platón haber sacrificado, en nombre de la unidad del estado, el papel de la familia y de la propiedad. Al respecto, Aristóteles examina diversos ordenamientos posibles de la propiedad, distintos de aquel en el que la posesión de la tierra y el consumo de los productos son ambos privados; las posibilidades que examina son: propiedad privada de la tierra con uso común de los productos, propiedad común con uso privado, propiedad común con uso común. Diversas objeciones plantea Aristóteles al sistema de propiedad común, que en la república platónica regía para los guardianes. Ante todo, el sistema de la comunidad de bienes parece destinado a generar antagonismo entre quien, trabajando mucho, en proporción obtiene poco, y quien, trabajando poco, en proporción obtiene mucho: cabe esperar resentimiento y protestas de los primeros hacia los segundos. Un exceso de comunidad, además —continúa Aristóteles—, genera un exceso de conflicto y antagonismo, como puede observarse a menudo entre compañeros de viaje que se ven obligados a una comunidad forzosa.

En favor de la propiedad privada hablan, para Aristóteles, muchas consideraciones: quien debe ocuparse personalmente de lo que es suyo, sin duda, lo cuidará más que cuanto cuidaría bienes comunes; además, ser propietario de algo es una gran fuente de felicidad, vinculada con el amor a sí mismo. Este amor de sí no es un mal y no se lo debe condenar, a menos que se convierta en egoísmo, esto es, un amor excesivo. Otro tanto puede afirmarse del dinero: no hay nada malo en el normal deseo de riqueza, si no es

excesivo y desmesurado. Además, sólo la propiedad permite el placer de dejar que los amigos hagan uso de los bienes propios; en otros términos, permite cultivar esa apreciable virtud que es la liberalidad. Todas estas consideraciones llevan a Aristóteles a concluir que la propiedad privada es preferible a la propiedad común, pero el mejor sistema es aquel en el que la propiedad privada se acompaña en gran medida de un uso común de los bienes que se poseen: «es claro, por tanto, que es mejor que la propiedad sea privada, pero que para su utilización se haga común. El modo de tal realización, eso es tarea propia del legislador». ³⁴ Es esta la solución más equilibrada, en la que se compenetran el natural amor de sí y la felicidad que proviene de la generosidad, el cuidado (no egoísta ni exagerado) de lo propio con la liberal disponibilidad en relación con los demás, el momento ineludible de la particularidad con aquel igualmente importante de la universalidad. El defecto fundamental de la *República* platónica es, de hecho, haber exagerado demasiado la unidad del estado, ³⁵ y haber pensado que la negación de la propiedad privada produciría el fin de las divisiones entre los hombres y una «maravillosa amistad» y armonía. Las causales de división, objeta Aristóteles, no nacen sólo de la propiedad ni de los litigios y las controversias ligados a ella, sino de la maldad de los hombres que, si tuvieran todo en común, disputarían entre sí de modo aún más violento. Por último, señala Aristóteles, si Platón estaba tan convencido de la superioridad de la propiedad común, ¿por qué la aplicó sólo a los guardianes y no a las demás clases de la sociedad?

Retomando el tema de la propiedad en el capítulo 7 del libro II de la *Política*, Aristóteles observa, además, que mientras la igualdad de la propiedad es de carácter estático, la sociedad humana está, por el contrario, en movimiento: por ejemplo, hay quien tiene más hijos y quien tiene menos, y esta simple dinámica ya altera las estructuras pretendidamente iguales de la propiedad. Por otra parte, la desigualdad de las propiedades no es la única ni la principal causa de conflicto y sedición: «los mayores delitos se cometen a causa de los excesos, y no por las cosas neces-

³⁴ *Ibid.*, II 5, 1263a.

³⁵ *Ibid.*, 1263b.

rias»,³⁶ en tanto se plantean grandes controversias por la desigualdad de los cargos y los honores, y también «porque la naturaleza del deseo no conoce límites, y la mayor parte de los hombres viven para colmarla».³⁷ «Es, desde luego, una medida conveniente que sean iguales las propiedades de los ciudadanos para que no haya revueltas entre unos y otros»,³⁸ pero no basta por sí para asegurar la concordia y la vida buena.

El problema fundamental de la comunidad política es, en suma, según Aristóteles, el de la relación entre unidad y diferencias: ciertamente, el estado, como la familia, debe realizar la unidad, pero no de un modo absoluto;³⁹ debe asemejarse a un coro, no a una voz solista. «Pero siendo el estado una multiplicidad, como se ha dicho antes, hay que hacerlo uno y común mediante la educación»;⁴⁰ la unidad no debe imponerse mediante la negación de las diferencias, sino que debe ser resultado de una adecuada educación y un adecuado sentido de la virtud; debe ser una unidad cuya fuerza resida justamente en ser capaz de albergar en su interior los legítimos derechos de la particularidad. El estado, por lo demás —explica Aristóteles en el capítulo 9 del libro III—, no tiene como objetivo ni garantizar la seguridad ni facilitar la actividad económica. No cabe ninguna duda de que todo esto es necesario, pero el fin del estado debe ser más alto: el estado «es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente»;⁴¹ su fin es, como algo más adelante afirma Aristóteles, «la vida feliz y buena».⁴²

El gobierno político, especialmente cuando se ejerce en el ámbito de la comunidad de libres e iguales, debe además ser muy distinto de otras formas de mando, como el del amo sobre el esclavo o el del padre sobre la familia: entre libres e iguales, todos ejercen por turno el papel de gobernante y el de gobernado: cuando están en el poder lo ejercen en interés de los gobernados, y pueden ocuparse de sus

³⁶ *Ibid.*, II 7, 1267a.

³⁷ *Ibid.*, 1267b.

³⁸ *Ibid.*, 1267a.

³⁹ *Ibid.*, II 5, 1263b.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, III 9, 1280b.

⁴² *Ibid.*, 1281a.

propios intereses cuando regresan a la simple condición de gobernados.⁴³

¿Cuál es la constitución mejor, la que mejor puede realizar el fin al que debe tender la vida del estado? Enlazándose con la reflexión platónica, Aristóteles elabora una tipología que prevé seis formas de constitución: tres tipos de constituciones justas (monarquía, aristocracia y *politeia*) y tres tipos de constituciones degeneradas (tiranía, oligarquía y democracia). Las constituciones justas o rectas son aquellas en las cuales el gobierno es ejercido para el bien de todos, tomando en consideración un interés común a gobernantes y gobernados; por el contrario, son degeneradas aquellas constituciones en las cuales los gobernantes gobiernan tan sólo para asegurar el interés propio, y no el de los gobernados.

Dentro de estas dos grandes categorías, las formas de gobierno se distinguen, a su vez, según que sea uno, sean pocos o sean muchos quienes ejercen el poder. Empero la distinción entre formas de gobierno no tiene un significado meramente cuantitativo, sino social en gran medida: esto vale especialmente para la oligarquía, que es el gobierno de la minoría rica, y para la democracia, que existe cuando el poder está en manos de la muchedumbre pobre.

¿Cuál será el mejor gobierno: el de uno, el de pocos o el de muchos? En el capítulo 11 del libro III, Aristóteles expone diversas argumentaciones en favor de la superioridad del gobierno de muchos: en primer lugar, aunque ninguno de esos muchos sobresalga por virtud y sabiduría, en conjunto o mediante la confrontación alcanzarán una sabiduría superior a la de cada individuo aislado, aunque este sea el mejor; en segundo lugar, justamente por ser numerosos, excluirlos del gobierno del estado podría ser peligroso para la estabilidad de la constitución; en tercer lugar, aunque no posean el arte del gobierno, esto no significa que no tengan derecho para juzgar a quien gobierna. Aquí propone Aristóteles uno de los argumentos de mayor peso en favor de la democracia: es verdad que quienes participan en un banquete no poseen el arte culinaria como la posee el cocinero; pero, en comparación con el propio cocinero, ellos son mejores jueces del resultado que él ha producido, que, des-

⁴³ *Ibid.*, III 6.

pués de todo, debe ser del gusto de ellos. Una casa, continúa Aristóteles, debe convenir a quienes viven en ella, no al arquitecto que la construyó. Por último, es cierto que los exponentes de la multitud tomados en forma individual no son particularmente sabios, y parecería entonces equivocadamente confiarles el gobierno; pero quien gobierna en este caso no es nunca un individuo, sino una asamblea, un grupo, un comité (que reúne la sabiduría de varias personas); además, hablando con propiedad, el gobierno no es de las personas, sino, por encima de ellas, de las leyes.

Sin lugar a dudas, prosigue Aristóteles, si en una ciudad hubiera un hombre indiscutiblemente superior a los demás en sabiduría y virtud, entonces sería más sabio confiarle el gobierno y sería la monarquía la mejor constitución. Sin embargo, dado que este no es sino un caso límite, será más oportuno encomendarse al gobierno de algunos o de muchos.

Si se excluye a la monarquía, quedan pues, entre las constituciones rectas, la aristocracia y la *politeia*. A esta última, que significa justamente «constitución», atribuye Aristóteles mayor valor. La *politeia* es la recta forma de la democracia; es la constitución que, sin dejar de ser una forma de gobierno de muchos, no sufre los defectos que Aristóteles ve en la democracia como gobierno de la muchedumbre pobre, esto es, defectos tales como el predominio del número sobre el mérito y la afirmación de una concepción de la libertad según la cual cada uno es dueño de hacer lo que más le agrada. La *politeia*, en realidad, si bien es la forma recta de democracia, es vista por Aristóteles como una mezcla de gobierno de pocos y gobierno de muchos, que se inclina más hacia el momento democrático que hacia el oligárquico. Por ejemplo, mientras la democracia no establece ningún requisito de renta para la participación en las asambleas, y la oligarquía exige una elevada, la *politeia* establecerá requisitos de renta, pero tales que permitan una amplia participación de la clase media. En lo que concierne a los cargos públicos, la democracia los asigna por sorteo y con independencia de la renta; la aristocracia, sólo a los ricos y por elección; la *politeia* toma de la democracia el principio de la independencia respecto de la renta, y de la aristocracia, el de la elección: los cargos están abiertos a quienes no son ricos, pero mediante un mecanismo electi-

vo, que garantice ese elemento de mérito que es sacrificado por la forma degenerada y plebeya de la democracia. La *politeia* es valiosa para Aristóteles —quien, como vimos, atiende siempre al fundamento social de las formas políticas— porque en ella no gobiernan ni los ricos ni los desposeídos, sino la clase media: el estado mejor es aquel en el que todos los ciudadanos poseen bienes suficientes⁴⁴ y es también el más estable, porque grandes riquezas y grandes pobreza suscitán las revueltas que, en última instancia, llevan a la tiranía.

La indagación sobre los requisitos que debe poseer la *polis* para constituir el horizonte ideal en el que pueda actuarse la vida buena para los individuos es desarrollada por Aristóteles, especialmente, en los libros VII y VIII, últimos de la *Política*. Empero, esta indagación implica examinar previamente, una vez más, el problema —ya planteado en particular en la *Ética Nicomáquea*— de cuál es la vida buena para el hombre. Por cierto, es condición para la felicidad que el hombre disponga de los tres tipos fundamentales de bienes: los bienes exteriores, los del cuerpo y los del alma. Sin embargo, mientras los dos primeros tipos de bienes deben buscarse sin exceso y sólo en la medida en que sean necesarios, los bienes del alma no están limitados de este modo y son aquellos que con mayor certeza permiten alcanzar la felicidad. La felicidad para el hombre consiste en esencia, según Aristóteles, en el ejercicio de las virtudes, tanto las virtudes dianoéticas, que se realizan en la vida teórica, como las virtudes éticas (por ejemplo, la justicia, el coraje, la temperancia, la amistad), que se actúan en la vida práctica.

Al discutir si es preferible la vida política y práctica o la puramente teórica (como lo sería la de quien, extranjero en una *polis* —tal era el caso del propio Aristóteles en Atenas—, se dedica a la investigación sin participar en los asuntos de la ciudad), Aristóteles llega a la conclusión de que la vida feliz es aquella en la que el ejercicio de la virtud se realiza en ambas direcciones, y la ciudad mejor es aquella que permite a los ciudadanos exteriorizar de todas las formas posibles sus actividades conforme a virtud.

⁴⁴ *Ibid.*, IV 10, 1296a.

El propósito de la *polis*, como hemos visto, no es simplemente vivir, sino vivir bien, mediante las variadas actividades que concurren a este fin; por ello, la *polis* debe cumplir ciertos requisitos, como el de la dimensión apropiada: a fin de que los ciudadanos puedan participar en la vida política, elegir conscientemente y administrar imparcialmente la justicia, la *polis* no debe ser tan vasta como para impedir que ellos se conozcan entre sí. El cuerpo de los ciudadanos, por otra parte, no incluye a todos aquellos que, por diversas razones, no son aptos para ejercer virtuosamente la actividad política: no forman parte de aquel las mujeres y los esclavos, pero tampoco los trabajadores manuales, los campesinos y los mercaderes, esto es, quienes ejercen funciones que los vinculan a la dimensión de las necesidades vitales y no disponen de tiempo libre para cultivarse con el fin de tener una virtuosa participación en la vida pública. Así pues, la felicidad, como ejercicio de las virtudes en el contexto de la *polis*, no es un ideal que pueda universalizarse; la condición para la libertad de algunos es que otros carguen con el peso de la necesidad.

Para que la *polis* constituya un horizonte en el que sea posible la vida buena para los hombres, las actividades que responden a la necesidad deben subordinarse a las que son un fin en sí mismas, como la actividad política o la teórica. Es cometido de la política crear las condiciones para que ello sea posible, de modo que los ciudadanos puedan realizar, en la comunidad, su felicidad.

4. De la *polis* a la *cosmopolis*

Cuando Aristóteles elaboraba el elogio de la *polis*, esta forma política ya había entrado en su fase de decadencia. Con el imperio de Alejandro Magno y con las grandes monarquías que sobrevienen tras él se consolidan nuevas formas políticas, que sustituyen la limitada comunidad de la *polis* por un horizonte político mucho más universalista, en el cual se torna inconcebible esa participación directa del ciudadano, ese gobernar y ser gobernados por turno, que para Aristóteles representaban la plenitud de la vida política.

En la edad de las grandes monarquías y de los imperios, al sentido de comunidad de la *polis* sucede una nueva actitud intelectual, que por una parte es más universalista y por la otra más individualista. Derribada la vieja distinción entre Griegos y bárbaros, comienza a afirmarse la idea de la igualdad de todos los hombres, de una naturaleza humana que en cada uno es la misma. Por otra parte, los individuos que ya no encuentran su autorrealización en la política se repliegan buscando en su interior formas de sabiduría que los ayuden a bastarse a sí mismos, sean cuales fueren las condiciones políticas que les toque vivir. Mientras el sabio epicúreo cultiva el ideal de vivir escondido y no toma parte en la vida política, el estoicismo se nutre de la perspectiva de la *cosmopolis*, una gran república en la que pueblos diversos puedan vivir en paz respetándose igualitariamente, en cuanto se sometan todos a la única y universal ley de la razón. El sabio estoico, entonces, a diferencia del epicúreo, no se retrae de la política, sino que participa en la vida pública, a menos que ello se le haga imposible; el horizonte ideal de la *cosmopolis* no le impide ofrecer su servicio a la patria particular en la que vive.

Así pues, el sabio estoico es un hombre inmune a las pasiones, fiel a un riguroso concepto de la virtud y del deber, capaz de aceptar serenamente el destino y hasta la muerte. Desde Grecia, esta moral se difunde a amplios estratos de la élite intelectual romana, desde Séneca hasta Marco Aurelio, en quien se aúnan la figura del emperador y la del filósofo. Pero antes de ello, la influencia del estoicismo, más precisamente del que se considera estoicismo «medio», se encuentra en la obra de Cicerón (106-43 a.C.).

El aporte más importante de Cicerón y la cultura romana al desarrollo del pensamiento político occidental, aporte que aquí sólo nos limitaremos a recordar, reside en la centralidad que confirieron al concepto de *derecho*. Para Cicerón, como fundamento del orden jurídico hay una ley de naturaleza o ley de la razón, eterna e inmutable, que es válida para todos los hombres de todas las latitudes. Esa ley encarna la Justicia y es superior a todas las leyes humanas positivas. La *res publica*, esto es, la comunidad política, es una unión entre hombres que se asocian por su utilidad común, vinculándose bajo determinada ley a la que dan su consentimiento. De conformidad con la orientación jurídi-

ca, tan decisiva para la cultura romana, la comunidad política es concebida como una sociedad de hombres a la que el vínculo del derecho mantiene unida; sólo gracias al derecho, en realidad, se sale de la barbarie primordial y se ingresa en la comunidad civilizada. El deber del magistrado, que es quien posee el poder de gobierno, es actuar el derecho: él es la ley que habla, y es en la ley donde vive la *res publica*. Se afirma de este modo una nueva concepción del estado y la política, centrada en las categorías jurídicas, que será determinante para el desarrollo del pensamiento político hasta la modernidad contractualista.

3. La ciudad del hombre y la ciudad de Dios

1. La revolución cristiana. Pablo y Agustín

Si bien el mensaje cristiano es un mensaje de redención cuyo núcleo de significado se ubica en un espacio distinto al de la política, la importancia del entrelazamiento del cristianismo y la política para la historia de Occidente hace que no se pueda menos que dedicar a este tema algunas consideraciones, absolutamente breves y sumarias.

Lo que da carácter revolucionario al mensaje cristiano es, ante todo, el hecho de que en este el tema de la igualdad de todos los hombres, que ya había planteado el estoicismo, se transmuta en el del valor infinito de cada individuo, en cuanto ha sido creado por Dios. Así pues, el cristianismo desborda el marco de una sociedad dividida en señores y siervos, amos y esclavos, porque todas estas distinciones no tienen ningún valor frente a aquello que une a todos los hombres: ser hijos de Dios. Según escribe Pablo en la *Epístola a los Gálatas*, «ya no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús». Como ha de resultar evidente para quien lea el *Sermón de la montaña*, el cristianismo efectúa una verdadera inversión de los valores dominantes del clasicismo. En lugar de la fuerza y el poder, predica la caridad y la hermandad; en lugar de la riqueza, la pobreza: se vuelve con misericordia hacia los más pobres, los más humildes, incluso los pecadores; reconoce el valor absoluto del hombre también en el humilde, en el siervo, en el trabajador manual, es decir, también donde el pensamiento clásico veía la imposibilidad de la virtud y el logro humanos.

Empero, la revolución cristiana, si bien con el paso del tiempo mostrará notables recaídas políticas, no se considera a sí misma una revolución política y no quiere serlo. Pablo, tras haber privado de todo valor ante Dios a la dis-

tinción entre esclavos y libres, siervos y amos, no afirma que se la deba suprimir: exhorta a los primeros a seguir obedeciendo a los segundos, y a los segundos, a mandar de manera justa y humana, consciente de que esos roles no son ya decisivos y pertenecen a un mundo que inevitablemente se aproxima a su ocaso. De conformidad con el precepto evangélico de dar al César lo que es del César, los cristianos no aspiran a fundar un reino nuevo y distinto en la Tierra: Cristo enseña que su reino no es de este mundo. Por otra parte, una predicación radical como la cristiana no puede evitar minar, en alguna medida, las bases de legitimidad de los ordenamientos políticos existentes. Dar al César lo que es del César significa también, en realidad, no darle más de lo que específicamente le pertenece. El cristiano está obligado a una doble lealtad, a César y a Dios, y sin duda, en el caso de un conflicto de deberes, deberá prevalecer la obligación hacia el Señor.

También desde este punto de vista, entre el cristianismo y el mundo clásico de la *polis* se produce una drástica ruptura: mientras la *polis* exigía al individuo una lealtad plena, con el cristianismo se plantea la distinción entre lo que se debe al estado y aquello (por ejemplo, la dimensión espiritual del individuo) que no pertenece al estado y puede incluso estar en tensión con él. De este modo, si bien a través de mil vicisitudes y conflictos, se abre la posibilidad de una estructura de libertad más compleja y rica que la que posibilitaba la *polis*. Así, por un lado, el cristianismo no es ni quiere ser una revolución política, e incluso asegura su lealtad al poder político existente; por otro, mina de diversas maneras las bases de legitimidad de ese poder.

Perseguido en el Imperio Romano hasta la conversión del emperador Constantino, el cristianismo comenzó tempranamente a interrogarse sobre la legitimidad del poder político, sobre su fundamento, su autonomía y sus límites; y el pensamiento cristiano sobre estos temas condujo a soluciones muy diferentes e incluso divergentes entre sí.

En la *Epístola a los Romanos*, Pablo sostiene que los cristianos deben obediencia a la autoridad política porque esta autoridad proviene de Dios y, por tanto, oponerse a ella equivale a ponerse en contra de un orden al que Dios otorga legitimidad. Quien se comporta bien, continúa Pablo, nada debe temer de la autoridad pública; en cambio,

quien obra mal debe ser castigado con justicia por su «espada», que en esta función de administradora de justicia es ejecutora de una orden divina. Así pues, la obediencia que los cristianos deben al poder público no debe ser motivada sólo por el temor al castigo, sino que es también una obligación de conciencia, dado que el fundamento del poder legítimo es, en última instancia, divino.

Ahora bien, cuando tras la conversión de Constantino el cristianismo adquiere plena ciudadanía en el Imperio, los problemas políticos y doctrinarios que debe afrontar la nueva religión se tornan mucho más articulados y complejos. Se hace necesario establecer los límites y las competencias de los dos poderes, el espiritual y el temporal, que deben coexistir, y surge así un ámbito de conflictos que marcará de manera determinante la historia de la cristiandad.

La obra de Agustín *De civitate Dei*, que está centrada en la relación entre ambas ciudades, se origina en la voluntad de defender al cristianismo de la acusación de haber provocado la crisis del Imperio, formulada por los paganos tras el saqueo de Roma por Alarico en el año 410. A quienes reprochan al cristianismo haber originado los males que se abatieron sobre Roma, Agustín les recuerda que esta ya había sufrido reveses y desgracias antes de que se difundiese la nueva religión; y se pregunta especialmente acerca del valor conforme al cual debemos juzgar un estado y, por consiguiente, cuál debe ser nuestro juicio sobre Roma.

Si el criterio para juzgar a un estado ha de ser el de la verdadera justicia, es decir, el de la justicia cristiana, entonces, dice Agustín, se debe sostener que en tiempos del paganismo, incluso en tiempos de Cicerón, Roma no fue una verdadera *res publica*, porque le faltaba precisamente la verdadera justicia, que consiste en dar a cada uno lo que le es debido y, por tanto, también dar a Dios lo que le corresponde: en definitiva, fuera de la justicia cristiana no hay un pueblo, un orden político, un estado que sea realmente legítimo:¹ «donde no hay una justicia semejante, no hay tampoco una unión de hombres asociados por el consenso del derecho y del bien común».² Al faltar la justicia, sostiene Agustín en el libro IV de la *Ciudad de Dios*, los rei-

¹ Agustín, *De Civitate Dei*, XIX, 21.

² *Ibid.*, XIX, 23.

nos de los hombres no se distinguen en realidad de las asociaciones de bandidos, quienes se unen para depredar y establecen una norma para dividirse el botín: «Si se elimina la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes asociaciones de delincuentes? ¿Y qué son las bandas de delincuentes sino pequeños reinos? Efectivamente, hay una asociación de hombres cuando un jefe manda, ha sido aceptado un pacto social y la división del botín está regulada por algunas convenciones».³

Por otra parte, también hay que recordar que la necesidad del estado, en la concepción de Agustín, no responde a la naturaleza del hombre, sino que remite más bien a la naturaleza humana corrompida y desordenada como consecuencia del pecado original. No formaba parte del diseño divino el dominio del hombre sobre otros hombres, sino sólo el del hombre sobre los animales. El dominio de los hombres sobre los hombres, el gobierno coercitivo, se torna necesario a causa de la corrupción del pecado original, y constituye también el correspondiente castigo.⁴

Con todo, la reflexión de Agustín sobre el estado no se detiene en la afirmación de que allí donde no hay justicia tampoco hay pueblo ni estado. Incluso un orden político que no alcance la justicia tiene una función que, aun cuando no se la exalte, es menester reconocer como significativa y positiva. Si se adopta un criterio menos intransigente al razonar sobre la legitimidad de una asociación política, hay que reconocer que esta cumple su objetivo cuando reúne una multitud de seres racionales que intentan juntos conseguir los bienes que prefieren y les asegura un ordenamiento de paz y concordia.

No obstante, si se acepta este punto de partida, cabe afirmar entonces que los romanos fueron efectivamente un pueblo y una *res publica*, cuya función fundamental, por lo demás, fue la de unificar al mundo, preparando el terreno para el advenimiento de la predicación cristiana. Para Agustín, pues, tal como se ha sostenido, «en el orden de la verdadera historia de la salvación, la importancia efectiva del Imperio Romano consiste en el mantenimiento de la

³ *Ibid.*, IV, 4.

⁴ *Ibid.*, XIX, 15.

paz en la Tierra como condición para la difusión del Evangelio. Imperios y estados no son obra del demonio, ni son un bien en sí al que justifique la ley natural. Se originan en la iniquidad del hombre, y su significado relativo se asienta en la conservación de la paz y la justicia».⁵

Lo que verdaderamente importa en la historia del hombre no es la grandeza de los imperios, que atraviesan vicisitudes a las que gobierna el diseño divino, sino la lucha entre la *civitas Dei* y la *civitas terrena*. Estas dos ciudades no se identifican respectivamente con la Iglesia y con el estado, sino que designan dos modos de vivir opuestos: en la Iglesia que existe concretamente (aun siendo la prefiguración de la ciudad celeste) no están sólo los justos y los elegidos, sino también individuos que serán condenados; otro tanto ocurre en la sociedad política. Por tanto, es preciso considerar a las dos ciudades como dos sociedades gobernadas por principios contrapuestos: la ciudad terrenal es una unión que surge para satisfacer el deseo de gloria, la ambición, la codicia; la gobierna el amor de sí llevado hasta la indiferencia hacia Dios. La ciudad de Dios, o sea, la ciudad celestial, está en cambio gobernada por la ley del amor, de la humildad, del sacrificio de sí. Ella es la sociedad de los justos que viven este mundo como extranjeros, como un tránsito hacia la redención.

El dualismo de ambas ciudades, entrelazadas y destinadas a convivir desde los tiempos de Caín y Abel (sus primeras encarnaciones) y durante todo lo que dure la historia del hombre, sólo terminará en el final escatológico, cuando se instaurará la ciudad de Dios y, con ella, la perfecta concordia.

En este horizonte se perfila también la manera en que, según Agustín, deben concebirse las relaciones entre la Iglesia y el estado cristiano, es decir, el estado que profesa la fe verdadera. Cada uno de estos dos poderes tiene su esfera de acción autónoma: el estado se ocupa del hombre en su dimensión material y blande la espada que castiga; la Iglesia se ocupa, en cambio, de los intereses espirituales. Si bien las dos esferas son distintas e independientes una de otra, la espiritual es superior, porque además su jurisdic-

⁵ K. Löwith, *Significato e fine della storia* (1949), traducción italiana, Milán: Edizioni de Comunità, 1972, pág. 194.

ción no está limitada en el espacio y en el tiempo: los estados están sometidos al tiempo, mientras que la Iglesia está por encima del tiempo, en cuanto se sitúa en la perspectiva escatológica de la ciudad celestial. Por otra parte, la Iglesia se sirve sin más del estado como «brazo secular» para reprimir la herejía: la espada del Imperio debe socorrer a la fe, inspirando temor en los descreídos.

2. El poder del pontífice y el poder político

El problema de la relación entre el poder sagrado del pontífice y el poder político de los reyes o de los emperadores atraviesa toda la historia del Medioevo cristiano, generando una larga serie de interpretaciones y conflictos. Por una parte, es necesario distinguir entre sí ambos poderes, en cuanto son distintas las funciones que corresponden a cada uno; pero el problema reside en determinar si hay que considerar que ambos derivan directamente de Dios y se ubican, por consiguiente, en un plano de coordinación y cooperación recíproca, quedando establecido que cada uno es soberano en su esfera de competencia; o bien, dando por sentado que el poder de la Iglesia se ubica en un plano espiritual más alto, se debe plantear una supremacía del pontífice y hacer que de él derive también la legitimación del poder político. El principio de la independencia recíproca de ambos poderes, cada uno soberano en su ámbito, pasa a un segundo plano en la medida en que se enfatiza el rango superior del poder pontificio, hasta el punto de subordinar el derecho del estado al derecho eclesiástico, o subsumir uno en el otro.

La doctrina de la primacía del poder papal sobre el poder secular será sostenida por la Iglesia de una manera cada vez más enérgica y decidida durante los siglos posteriores a la muerte de Agustín. El así llamado «agustinismo político», que sin embargo se aleja de las tesis agustinianas originales, subordina la política a los fines sobrenaturales de los que la autoridad religiosa es guardiana. Es esta la línea de pensamiento que defenderán el papa Gregorio Magno, ya a fines del siglo VI, y posteriormente Isidoro de Sevilla. En el siglo IX, con la coronación de Carlomagno en Ro-

ma por el papa León III, la restauración de la idea imperial en el Sacro Imperio Romano se coloca bajo la égida de la Iglesia de Roma, que le confiere el crisma de la legitimidad; sin embargo, la alianza entre la Iglesia y los emperadores también implica para la Iglesia el riesgo de ser absorbida por el poder político y caer bajo su hegemonía.

Disgregado durante el período posterior a la muerte de Carlomagno, el Imperio será posteriormente reconstruido por Otón I, rey de Alemania, quien en el año 962 recibirá la corona imperial de manos del papa Juan XII; pero el nuevo emperador, aun proclamándose hijo devoto de la Iglesia y defensor de la cristiandad, intentará poner a la Iglesia bajo su tutela y reforzará su poder nombrando él mismo obispos-condes. Al crecer el poder imperial, con la pretensión de Otón II de ejercer también el control del papado, llegará la querrela de las investiduras y la más dura confrontación entre el papado y el Imperio. Será Ildebrando de Soana, elevado al solio pontificio como Gregorio VII en 1073, quien librará con la mayor energía la batalla para reconquistar la autonomía de la Iglesia y su derecho exclusivo de conferir los cargos religiosos. Puesto que el emperador continuaba arrogándose el nombramiento de los obispos y había llegado al punto de convocar un sínodo para deponer a Gregorio VII, este, tras excomulgarlo, proclama a su vez la deposición del emperador y libera a los súbditos de la obligación de obediencia: el emperador Enrique IV se verá obligado a la humillación de implorar el perdón del papa en Canossa. Sostiene Gregorio VII que, en cuanto sucesor de Pedro, el papa ha recibido directamente de Cristo el poder de liberar y vincular; su autoridad es la única autoridad universal verdadera, a la que no puede sino estar sometido quien posee una autoridad de origen meramente humano: como todo cristiano, también el emperador está sometido al juicio y a las sanciones del pontífice romano, quien debe enseñar la humildad a los soberanos de la Tierra y abatir su orgullo.

De una manera aún más clara reafirmará Inocencio IV la superioridad del poder papal frente a Federico II. Con la derrota de este último se derrumba el sueño de los emperadores alemanes de restaurar la monarquía universal. El universalismo de la Iglesia de Roma ya no deberá enfrentarse con otro universalismo, imperial, sino con la nueva

realidad de organismos políticos más limitados y compactos, como las ciudades y los reinos.

3. Tomás de Aquino

A mediados del siglo XIII, con la difusión de las traducciones latinas de las obras de Aristóteles, el pensamiento cristiano produce una grandiosa renovación, signada por la imponente figura de Tomás de Aquino. El redescubrimiento de Aristóteles abre el camino a una nueva concepción del espacio de la política, con la positividad y la autonomía que le otorgan sus razones humanas. Mientras que la reflexión de Agustín sobre la política, basada en una concepción pesimista de la naturaleza humana, partía de la idea de que el poder político se hace necesario por la corrupción de la naturaleza humana a consecuencia del pecado original, y contraponía claramente la dimensión de la naturaleza con la de la gracia, en Tomás, como resultado de la asimilación del pensamiento político de Aristóteles, esta antítesis es suplantada por una concepción basada no en la fractura sino en la prosecución y la continuidad: la naturaleza y la realización del bien terrenal se superan y se cumplen en la dimensión de la gracia y de la realización del bien espiritual. En este horizonte, la política, aunque enmarcada en un ámbito exclusivamente humano, tiene su precisa autonomía y su espacio positivo, por cuanto a través de ella se actúa el bien del hombre.

La ley que está por encima de todas y que gobierna a todo el universo es, para Tomás, la ley eterna que coincide con la soberanía de Dios sobre todas las criaturas. Esta ley, precisamente la voluntad del monarca supremo, concuerda con la razón divina y ordena todo en vista de lo mejor. Puesto que la ley eterna gobierna todas las cosas, también las criaturas racionales (esto es, capaces de ocuparse de sí mismas y de los demás) están sometidas a ella, pero de un modo particular: el modo en que los hombres dotados de razón participan en la ley eterna es la *ley natural*. La ley es una regulación de las acciones que obliga a cumplir ciertas cosas y prohíbe hacer otras; la ley natural, cuyos preceptos esenciales son conocidos por todos los hombres, es válida

en todo tiempo y sus prescripciones están dirigidas al bien común. La ley natural prescribe, pues, todo lo que favorece la conservación de la vida del hombre, y prohíbe aquello que contradice este fin. Exige actuar para el bien y, por tanto, está esencialmente de acuerdo con el orden natural de las inclinaciones humanas, que guían al hombre hacia aquello que es un bien para él. La ley natural prescribe hacer el bien y evitar el mal; no hacer daño a aquellos con quienes vivimos; aspirar a una vida en la que se realice la naturaleza racional del hombre.

Ahora bien, puesto que la naturaleza humana puede desviarse de sus fines positivos, y la razón puede ser alterada por las pasiones, por las malas costumbres o por la maldad natural, es necesario que los hombres sean acostumbrados a la disciplina de la virtud y que se los castigue cuando se alejen de ella: esta es la función de las leyes humanas, que garantizan la paz entre los hombres y evitan las injurias recíprocas, gracias al temor al castigo que estas mismas leyes sancionan para los transgresores.

Así pues, las leyes humanas tienen fundamento racional en la ley natural, a la que nunca tienen que contradecir: una ley humana injusta, esto es, que va contra la ley natural, no puede siquiera ser llamada ley. Por otra parte, las leyes humanas articulan y especifican las leyes naturales de las cuales derivan: de los principios generales de la ley natural derivan las prohibiciones fundamentales (por ejemplo, no matar); de distinta manera, derivan de la ley natural todas las especificaciones referidas a los modos, tiempos, naturaleza de las penas, etc. La justicia se define como la voluntad invariable de dar a cada uno lo suyo, mientras que el derecho se divide en derecho natural y derecho positivo: natural es el que deriva de la naturaleza misma de la cosa; positivo es el que deriva de un acuerdo privado, de un pacto público, o bien de lo que el príncipe ha establecido.

Siguiendo la estructura de la *Política* de Aristóteles, Tomás considera la vida en sociedad de conformidad con la naturaleza del hombre: el hombre forma parte de la familia y esta de la ciudad; por consiguiente, el bien del individuo no es un fin último, sino que debe ordenarse al bien común. El poder político, es decir, el que se ejerce no sobre los

esclavos o los siervos, sino sobre los libres, es una necesidad de la convivencia humana, que no depende del hecho de que la naturaleza se haya corrompido a través del pecado original. También en el estado de inocencia haría falta el poder político, porque los hombres, por su naturaleza, se inclinan a vivir en sociedad, y la vida en sociedad no es posible sin un poder que regule la acción de los individuos y la oriente al bien común. Así como el cuerpo del hombre necesita una unidad directiva que gobierne la acción y la oriente al bien, también la masa necesita una dirección que la oriente al bien común, para no disgregarse de manera caótica. El bien común, por lo demás, no está en conflicto con el bien del individuo, puesto que, siendo este, por naturaleza, un miembro de la familia y de la sociedad, realiza su bien sólo en el contexto de un bien más amplio. La ley no debe entonces dirigirse al bien de un individuo, sino al beneficio general de los ciudadanos, y su aplicación debe estar en consonancia con las circunstancias y los usos. Además, la ley política no debe ni puede castigar todos los vicios, condenados por la ley moral, a los que se abandonan los hombres carentes de virtud: la ley política debe castigar sólo los vicios más graves y aquellos que acarrearán daño a los demás; por ejemplo, el homicidio, el robo, etcétera.

Si, como señalamos, una ley injusta no es una ley, ¿hasta qué punto los hombres deben obedecerla, y hasta qué punto pueden oponerle una justa resistencia? Para responder a esta pregunta, según Tomás, hay que distinguir diversas clases de injusticia. Si una ley injusta ordena algo contra Dios, imponiendo, por ejemplo, un culto idólatra, entonces, los hombres no deben en ningún caso obedecerla, porque la autoridad de Dios es superior a la del príncipe y vincula al hombre incluso contra el príncipe. Diferente es el caso de las leyes que son inicuas porque amenazan ese bien común que justamente la ley debería promover. Estas leyes contrarias al bien humano pueden ser injustas en varios sentidos: porque sólo apuntan a satisfacer el bien del príncipe, y no el de la comunidad, o porque escapan a la competencia de quien las promulga, o porque imponen obligaciones a los súbditos de modo inicuo. Estas leyes (que se podrían definir como verdaderas «violencias»), en cuanto injustas, no obligan en el fuero interno, o sea, en la con-

ciencia; pero, agrega Tomás, dado que ellas no nos imponen violar las prescripciones divinas, puede ser aconsejable respetarlas para evitar escándalos o desorden.

Un caso típico de ley injusta se da en el gobierno tiránico, pues en este gobierno (y aquí también Tomás sigue a Aristóteles) la ley no está dirigida al bien común, sino al beneficio del déspota. Aunque Tomás condena en general la rebelión como un pecado, no considera acto sedicioso la resistencia al tirano. Derribar un gobierno tiránico es lícito y no configura un acto de rebelión, a menos que los desórdenes causados por esta revuelta provoquen a la masa peores males que los que padecía bajo el poder del tirano. En cambio, no es lícito, según Tomás, que un ciudadano privado mate al tirano.

En cuanto a la pregunta acerca de la mejor forma de gobierno, nuevamente Tomás sigue la orientación de la *Política* de Aristóteles: en la *Summa Theologica*, sostiene el Aquinate que la mejor forma de régimen político no es la monarquía, ni la aristocracia, ni la democracia, sino una forma mixta, que condense las ventajas de las tres formas «puras»: el poder de gobierno debe poseerlo una autoridad única (monarquía); esta debe estar flanqueada por un amplio cuerpo de ciudadanos calificados (como en la aristocracia); además, de conformidad con el principio democrático, estos gobernantes, dotados de cualidades que los hacen idóneos, deben ser elegidos en el ámbito del pueblo y por el pueblo mismo. No obstante, el pensamiento de Tomás presenta un sesgo distinto en *De regno* (conocida también como *De regimine principum*), obra enviada al monarca de Chipre. Aquí sostiene Tomás que el gobierno de uno es preferible al gobierno de muchos, y aduce numerosas razones al respecto. Justamente a fines del siglo XIII, cuando Tomás escribió este tratado, se estaba agotando la forma política imperial y comenzaban a afirmarse los reinos particulares.

Por último, en sus amplias reflexiones, Tomás no deja de discutir el punto que, como hemos señalado, había sido durante siglos el centro de luchas y conflictos: la relación entre poder político y poder religioso. Tomás reitera que el poder espiritual, esto es, el del pontífice, es superior al poder secular; pero este último no está sujeto a intromisiones del primero en los temas que conciernen a sus fines princi-

pales, es decir, la felicidad terrestre, sino sólo en lo que concierne al fin de la beatitud eterna. Este pensamiento es ratificado y aclarado en *De regno*: así como el fin terrenal está subordinado al fin sobrenatural, el poder terrenal está subordinado al sacerdotal (a la inversa que en la sociedad pagana, en la cual, puesto que el fin supremo era la adquisición de los bienes temporales, el poder del sacerdote debía estar subordinado al del rey). El rey debe, pues, dirigir todas las funciones humanas y asegurar la actuación de la vida buena en esta tierra: asegurar la paz, que todos obren bien y que no falten las cosas necesarias para vivir bien. Pero la vida buena en esta tierra, después de todo, está ordenada en conjunto a un fin superior, el de la beatitud celestial, que no está en manos del rey, sino de la autoridad religiosa.

Hay que esperar a la *Monarchia* de Dante, a inicios del siglo XIV, para que esta subordinación sea puesta en entredicho. Al replantear el tema del Imperio como única garantía de justicia y de paz universal, Dante (cuyo pensamiento al respecto adquiere matices averroístas) sostiene a un tiempo la clara independencia de los dos fines a los que la vida humana está ordenada: el de la beatitud terrenal, al cual se arriba a través de las enseñanzas filosóficas y es competencia del emperador, y el de la beatitud celestial, al cual se arriba a través de las verdades reveladas y las enseñanzas espirituales, y es competencia del pontífice. Así pues, para Dante, el poder secular no se subordina al espiritual; y el primero, no menos que el segundo, recibe su investidura directamente de Dios, sin intermediaciones. Queda en claro que el poder político debe guardar respeto y devoción al religioso (como se lee en la conclusión de la *Monarchia*), sin que esto configure una verdadera forma de subordinación.

4. La fractura de la *res publica christiana* y la Reforma protestante

La crisis de los dos universalismos competidores y complementarios, el de la Iglesia y el del Imperio, está ya am-

pliamente instalada cuando Dante traza, en la *Monarchia*, sus límites recíprocos. A comienzos del siglo XIV, fracasa la tentativa teocrática del papa Bonifacio VIII de reconducir a la obediencia al rey de Francia Felipe IV el Hermoso, empeñado en reforzar la centralización del poder monárquico en perjuicio de la nobleza y el clero; y la empresa imperial de Enrique VII, quien recalca con sus tropas en Italia en 1310, despertando las esperanzas de Dante, naufraga tres años después al morir el propio Enrique.

En 1324, Marsilio de Padua, partidario del emperador Luis IV de Baviera en contra de la Iglesia romana, que lo había excomulgado, publica una obra, el *Defensor Pacis*, en la cual rechaza violentamente las pretensiones eclesiásticas de hegemonía sobre el poder político: la ley que debe gobernar la ciudad tiene que ser producto de la voluntad de los ciudadanos o de su parte prevaleciente, tanto en sentido cuantitativo como cualitativo. La autoridad política no puede admitir una instancia superior, y por ello la tesis de la *plenitudo potestatis* (la plenitud del poder) sostenida por Bonifacio VIII debe ser rechazada: esta multiplicación de los poderes y de las posibles ocasiones de conflicto es incluso incompatible con el fin de la unión política, que es el de asegurar la paz y la concordia. También el franciscano Guillermo de Ockham combate, en textos como el *Dialogus de potestate papae et imperatoris*, de 1342, la tesis de la plenitud del poder papal aun sobre las cosas temporales; y defiende la emancipación de los cristianos respecto de las pretensiones del pontífice de dictar ley también en el ámbito político, que ocasionarían la peor de las tiranías.

En las primeras décadas del siglo XIV, la crisis de los dos grandes universalismos medievales se hace cada vez más evidente; a ella concurren múltiples factores, que determinan un viraje de enorme importancia para la historia de Occidente: el viraje hacia la modernidad. Luego del traslado de la sede papal a Aviñón, bajo el control directo de Felipe el Hermoso, una serie de gravísimas crisis atraviesa la Iglesia: de la cautividad aviñonesa al gran cisma de Occidente (1378-1417), con dos papas, e incluso tres, disputándose el solio pontificio. El proceso que originará los grandes estados nacionales (comenzando por Francia e Inglaterra) hace que las monarquías quieran ejercer un poder directo sobre las Iglesias nacionales, independizándolas de Roma.

Mientras tanto, la corrupción de la Iglesia romana, cada vez más absorbida por sus intereses temporales, provoca los primeros movimientos de crítica radical y de reforma, que combinan instancias de renovación espiritual con tendencias nacionalistas (como en el caso de Wyclif en Inglaterra y de Hus en Bohemia). En las primeras décadas del siglo XV, el movimiento conciliar (con los concilios de Constanza y de Basilea) afirma una concepción colegial de la Iglesia, donde adquieren más peso los representantes de las flamantes naciones y se pone en entredicho la autoridad del papa.

Con la Protesta de Lutero, quien en 1517 expone, en el pórtico del castillo de Wittenberg, 95 tesis en contra del comercio de las indulgencias (uno de los muchos males que aquejaban a la Iglesia de Roma, contra el cual diversas voces de denuncia se alzaban desde tiempo atrás), se quiebra la unidad del cristianismo europeo. En 1520, el monje agustino Martín Lutero quema la bula de excomunión que en su contra había expedido el papa León X, iniciando el proceso de reforma religiosa que en breve tiempo hallará prosélitos en muchos países de Europa. La reforma destruye la estructura jerárquica de la Iglesia, que había sido una de las grandes instituciones de sostén del mundo medieval: para Lutero, de hecho, ya no hay un papel específico del sacerdocio como intermediario entre Dios y los fieles; sostiene la doctrina del sacerdocio universal de los creyentes; reduce el número de sacramentos, reconociendo tan sólo tres (la eucaristía, el bautismo y la penitencia, que tienen fundamento en la Sagrada Escritura, mientras los demás fueron instituidos por la autoridad eclesiástica); afirma el principio del «libre examen», según el cual cada creyente puede remitirse directamente al texto sagrado e interpretarlo, sin mediación de la autoridad eclesiástica; a tal fin, traduce al alemán la Biblia y promueve su difusión entre los creyentes, de modo que la puedan leer directamente.

En Lutero, la negación de la autoridad eclesiástica jerárquicamente estructurada va acompañada, sin embargo, de una igualmente marcada insistencia en el deber de obediencia a las autoridades políticas vigentes, que lo llevará a apoyar en términos drásticos y violentos la represión con que los príncipes alemanes respondieron a la rebelión de

los campesinos que se inspiraban en las ideas radicales de Thomas Müntzer. Necesitado del apoyo de los príncipes en su lucha contra Roma, Lutero elabora la más dura apología de la autoridad política, la cual debe reprimir el mal y la desobediencia de una manera despiadada y sin límites.

A partir de su peculiar horizonte teológico, caracterizado por una clara escisión y una falta de mediación entre el orden de la naturaleza y el de la gracia, Lutero llega a una concepción del mundo político en la cual la separación agustiniana entre dos ciudades, la terrenal y la celestial, se radicaliza y va mucho más allá de lo que había sostenido el autor de la *Ciudad de Dios*. Lutero profundiza aún más las antítesis propias de la enseñanza paulina y agustiniana (ley y gracia, carne y espíritu, fe y obras, libertad y servidumbre) en la escisión entre el reino terrenal y el espiritual. El reino de Dios es un reino de gracia y misericordia, de una gracia que el hombre no puede ganar con sus obras, porque es un puro y gratuito don divino. El reino terrenal, en cambio, está irremediabilmente signado por la perversidad y el desorden de la naturaleza humana, como consecuencia de la caída en el pecado original. En tanto que para Tomás la felicidad terrenal, con su positividad, estaba incluida en un horizonte finalista dirigido a la cima de la beatitud celestial, para Lutero, en cambio, no hay mediación entre ambos reinos, y el reino terrenal, despojado de todo valor esencial y positividad, es el polo opuesto al de la gracia y la misericordia: es «un reino de ira y severidad, pues no sabe sino castigar, prohibir, juzgar y condenar, para controlar a los malvados y proteger a los buenos».⁶

Por consiguiente, como se ha afirmado, en Lutero el poder «ya no se ejerce sobre un pueblo orgánica y naturalmente reunido en la comunidad política —según un clásico diseño presente aún en Marsilio, pero ya abandonado por Maquiavelo—, ni es legitimado por su papel de garante e intérprete de un orden común de fines, a los que todos y cada uno están ligados. Por el contrario, el poder nace para contener una multiplicidad de individualidades dotadas de sensibilidad y deseos, y, precisamente en cuanto tales, ferrozmente divididas y contrapuestas. Un poder político originado en estos presupuestos debe, por lo tanto, manifes-

⁶ M. Lutero, *Scritti politici*, Turin: Utet, 1986, pág. 510.

tarse de la manera más decidida e irrefutable».⁷ Pero precisamente la radical escisión luterana entre los dos reinos, que entrega el reino del hombre a una pura maldad e inmanencia, carente de una regla finalista y de una positividad intrínseca, plantea algunas de las condiciones culturales para la modernidad política, tal como se la concebirá a partir de Hobbes, en su horizonte de pesimismo antropológico y radical individualismo. Así como a partir de las guerras de religión, que ensangrentarán a Europa tras la Reforma, se afirmará con dificultad la tesis de la tolerancia y la convivencia de doctrinas diversas en un mismo estado laico.

⁷ G. Cotta, *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Bolonia: Il Mulino, 2002, pág. 134.

4. El paradigma del contrato

1. El modelo contractualista

Al modelo clásico, que piensa el orden político en función de la finalidad de vivir bien en la comunidad, la filosofía política de la modernidad le contrapone el modelo contractualista. Este, en sus diversas variantes, domina las vicisitudes del pensamiento político entre Hobbes y Kant, y, en una nueva versión, reaparece en la filosofía política del último tramo del siglo XX. La fuerza del modelo contractualista no reside en su pretensión de reconstruir el proceso histórico-genético de la sociedad política a partir de individuos originariamente concebidos como aislados. Si se lo entendiese así, el modelo contractualista iría efectivamente al encuentro de todas las fáciles y triviales objeciones que a lo largo del tiempo se le han formulado, comenzando por aquella, decisiva en todo sentido, de acuerdo con la cual la pretensión de separar a la humanidad de la sociabilidad, al considerar un hombre aislado que ya es un hombre antes de instaurar el vínculo social con sus semejantes, no es sino un ridículo «robinsonismo», como hubiera dicho irónicamente Marx aludiendo con ello al *Robinson Crusoe* de Defoe.

El interés del modelo contractualista no debe buscarse, pues, en el esquema que provee para reconstruir la génesis del estado político, sino más bien en el planteo de una problemática completamente distinta, que el instrumento contractualista parece afrontar de una manera particularmente apropiada: la problemática de la legitimidad del orden estatal, es decir, el carácter vinculante de nuestra obligación política hacia él. El modelo contractualista es, esencialmente, un método para dar una respuesta racional a la pregunta que, en cierto modo, es una misma cosa que el pensamiento político: cómo debe estar organizado un es-

tado legítimo, al que todos los ciudadanos deban dar conformidad. Si se razona utilizando el esquema del contrato, el camino para responder a esta pregunta aparece despejado y trazado de un modo prístino e interesante: el orden político legítimo, se dirá, es aquel que decidirían darse individuos que, como en un experimento mental, no vivieran en un estado constituido, sino en una condición prepolítica y preestatal, sin relaciones de subordinación recíproca y, por tanto, en una situación sustancial de igualdad y libertad. En esto, ciertamente no en otra cosa, reside el gran valor revolucionario de la idea contractualista y su núcleo profundo de sentido: el orden político legítimo es el que merecería el consenso racional de individuos libres e iguales, que debieran elegir cómo organizar su convivencia partiendo de una condición prepolítica o, como dirán los contractualistas, de un «estado de naturaleza».

La idea contractualista, en suma, no expresa una verdad histórica, sino una cuestión contrafáctica; la pregunta a la que responde no es cómo fueron las cosas, sino cómo debería estar organizado un orden político legítimo. Así pues, los argumentos contractualistas, en sus diferentes versiones, mostrarán ante todo que si los individuos se hallaran en una condición prepolítica, elegirían dar vida al estado, el cual resulta así legitimado, por cuanto es una institución que, si no estuviera ya dada, hubiera sido elegida para sí por los individuos; en segundo lugar, será un objetivo del pensamiento contractualista mostrar, partiendo de la hipotética situación de elección inicial, *cuáles* instituciones elegirían para sí los individuos; pues, justamente, desde la perspectiva contractualista, son legítimas aquellas instituciones a las que los individuos en situación inicial darían su conformidad. En la tradición contractualista encontramos, sin embargo, muchas maneras, profundamente distintas entre sí, de representarse las características estructurales que debería tener un orden político legítimo: las respuestas son diferentes en cuanto varía el modo de plantear la situación inicial, varían las características que se atribuyen a los actores que la protagonizan, así como los criterios de racionalidad que guían sus elecciones. Vale la pena detenerse en lo que podemos denominar, sin forzar demasiado las cosas, paradigma contractualista, por cuanto puede considerárselo el paradigma conceptual más

fuerte y consistente generado por la filosofía política normativa, la cual incluso ha vuelto de algún modo a él, tras un prolongado período de eclipse. Aboquémonos ahora, entonces, a pasar revista a sus figuras y cambios más relevantes.

2. La ruptura de Thomas Hobbes

Lo que permite identificar a Thomas Hobbes (1588-1673) como el verdadero padre de la filosofía política moderna es, ante todo, la claridad con la cual él se desliga del modo clásico de pensar la sociabilidad y el carácter político del hombre, tal como había sido legado por la *Política* de Aristóteles. En la concepción aristotélica, el establecimiento de relaciones de convivencia jerárquicamente ordenadas puede verse como un proceso natural y espontáneo, que no es particularmente «improbable» y no requiere, por ende, explicaciones sofisticadas. Hobbes invierte esta perspectiva. Por una parte, no hay razones «naturales» en virtud de las cuales algunos hombres estén destinados, por decirlo así, a mandar y otros a obedecer. Hobbes sabe bien, y lo recuerda en el *Leviatán*,¹ que Aristóteles, en el primer libro de su *Política*, sostenía que hay hombres más sabios, predestinados por la naturaleza a mandar, y otros menos dotados, hechos para obedecer. Pero esta presunción de una originaria y natural desigualdad de capacidades, que permitiría a los hombres organizarse según relaciones naturales y ordenadas de autoridad y obediencia, es desmentida, según Hobbes, por la razón y por los hechos, como veremos a continuación.

Para desmentir el carácter artificial e «improbable» del orden político no vale siquiera la referencia aristotélica a esos animales políticos que, como las abejas y las hormigas, viven naturalmente en sociedad sin haber instituido en modo alguno el orden al que están sometidos. De hecho, los hombres no pueden ser asimilados a estos ordenados animales por diversas razones; por ejemplo: los hombres

¹ T. Hobbes, *Leviatano*, traducción italiana de G. Micheli, Florencia: La Nuova Italia, 1976, pág. 148.

están continuamente en competencia entre sí; aquello que más los gratifica es ser superiores a los demás; están dotados de razón y la utilizan para criticar la manera en que se administran los asuntos comunes; poseen el arte de la palabra, gracias a la cual pueden hacer que aparezca como bueno lo que es malo y como malo lo que es bueno.²

La desestructuración de la sociabilidad natural (y naturalmente jerárquica) de Aristóteles no es, pues, sino la implicación crítica de las dos tesis principales, estrechamente vinculadas entre sí, que Hobbes sostiene de manera positiva: la tesis de la igualdad natural entre los hombres (que les impide organizarse espontáneamente en relaciones jerárquicas) y la de su conflictividad (que les impide convivir pacíficamente, a menos que se hayan impuesto a sí mismos instituciones coercitivas «artificiales» que controlen esta conflictividad).

Hobbes (que bien hubiera podido endosarles a los sostenedores de la desigualdad la difícil carga de la prueba) demuestra con argumentos simples aunque eficaces que los hombres son iguales «por naturaleza» y que, por lo tanto, no es plausible ni legítimo hacer pasar por natural cualquier relación jerárquica entre ellos. En cuanto a la fuerza física, los hombres pueden diferir, pero se trata de diferencias no dirimentes, pues, al fin y al cabo, hasta el más débil tiene suficiente fuerza para matar al más fuerte, acaso mediante la astucia o a traición. En cuanto a las facultades mentales, la «prudencia» se adquiere con la experiencia, que obviamente está al alcance de todos; y, por lo demás, los sostenedores de la desigualdad deberían explicar por qué, si los hombres son desiguales en cuanto a las facultades del espíritu, cada uno piensa en su fuero interno que es más sabio que los demás: «no hay signo más grande de distribución igual de una cosa que el hecho de que cada hombre esté satisfecho con la porción que le corresponde».³ Así pues, los hombres son y se consideran iguales, en el sentido de que las desigualdades que subsisten no alteran esta pa-

² *Ibid.*, págs. 165-6. Este tema es uno de los más relevantes según la interpretación hobbesiana de Mario Reale, que tenemos presente en estas páginas; véase su libro *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passioni morale socialità*, Roma: Editori Riuniti, 1991.

³ Hobbes, *Leviatano, op. cit.*, pág. 118.

ridad fundamental, y no podrían así justificar bajo ningún concepto el sometimiento natural de unos a otros.

Ahora bien, para Hobbes, los hombres son también altamente conflictivos, aunque no resulta sencillo individualizar con claridad los motivos profundos del conflicto, más allá de la literalidad de los textos en los cuales aquel expone esos motivos: da la impresión de que, para mostrar que una concepción naturalista y aristotélica del orden sociopolítico carece de plausibilidad, Hobbes acumula razones de conflictividad más allá incluso de lo admisible en una trama de pensamiento coherente. De todos modos, las líneas de su razonamiento son esencialmente dos. En primer lugar, en un estado de naturaleza los individuos entrarían en conflicto por desconfianza: si ninguno puede estar seguro de que no será agredido o muerto por los demás, cada uno debería, a su vez, agredir y matar anticipadamente para evitar esa misma suerte. En segundo lugar, los hombres entran en conflicto porque los anima esa pasión que Hobbes denomina gloria: la mayor satisfacción, el placer más buscado, deriva para los hombres de la comparación con los demás y de ver que la propia superioridad se afirma y es reconocida; pero si todos desean ser superiores, la comparación no podrá sino transformarse en conflicto.

Pero hay más. A las reflexiones hasta aquí mencionadas, Hobbes añade una teoría de corte específicamente jurídico sobre la necesidad del conflicto en el estado de naturaleza: si se admite que, por naturaleza, todo hombre tiene derecho a la autoconservación y a utilizar todos los medios para tal fin, se sigue que, no habiendo en el estado de naturaleza una ley común compartida, cada uno es único juez en cuanto a aquello que es necesario para su autoconservación. Por lo tanto, puede afirmarse que, a falta de una ley común, cada cual tiene derecho a todo; pero, puesto que todos tienen derecho a todo, estos derechos entran necesariamente en conflicto; por consiguiente, los hombres viven en un estado de guerra en el que ni siquiera el menor de los derechos está asegurado.

Sin embargo, en última instancia, cabe afirmar que la raíz profunda del conflicto, más allá de todas las deducciones que Hobbes expone, reside precisamente en la esencial igualdad entre los hombres, la cual constituye el firme y moderno supuesto del que parte la teoría hobbesiana: dado

que los hombres son iguales, ninguno aceptará «naturalmente» someterse a otro. Por consiguiente, el conflicto podrá surgir en cualquier momento, mientras los individuos no encuentren la manera de establecer un poder común.

El estado prepolítico, o estado de naturaleza, caracterizado por la falta de un poder común, sólo puede ser un estado de guerra de todos contra todos. En cuanto conflictivo, el estado de naturaleza es un estado de peligro, inseguridad y muerte, del que los individuos no pueden sino desear huir: como afirma Hobbes en una de sus más elocuentes expresiones, en el estado de naturaleza, «la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve».⁴

Así pues, el estado prepolítico implica guerra, inseguridad y muerte. Y dado que todo hombre desea, antes que nada, mantenerse con vida, la razón le indica buscar la paz y conseguirla. Hobbes llama «leyes de naturaleza» a las reglas de conducta que, si fueran observadas por todos los hombres, les asegurarían una convivencia pacífica. Una ley de naturaleza es «una regla general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida»:⁵ las leyes de naturaleza, por consiguiente, ordenan a los hombres abstenerse de todo comportamiento que, por constituir un agravio hacia los demás, producirían la guerra y pondrían así en peligro la autoconservación. Como buen teórico de la razón calculadora, Hobbes sostiene que los comportamientos justos son también aquellos que resultan convenientes para los hombres, puesto que son la condición de una convivencia pacífica. Así, las leyes de naturaleza son los preceptos de una moral racional de la reciprocidad que, si fuera observada por todos los hombres, les permitiría vivir bien y en paz. Nos imponen tratar a los demás como quisiéramos ser tratados nosotros, respetar los pactos y abstenernos de cualquier agravio que podríamos querer inferir a los demás. Puesto que nos ordena buscar la paz, la ley de naturaleza nos impone, ante todo, renunciar a nuestro derecho sobre todas las cosas, y conservar sólo tanta libertad en relación con los demás cuanta concedamos a los demás en relación con nosotros mismos.

⁴ *Ibid.*, pág. 120.

⁵ *Ibid.*, pág. 124.

Mas el problema reside en que, en el estado de naturaleza, esto es, mientras falta un poder común, las leyes de naturaleza, prescripciones de esta moral racional, no son en verdad vinculantes para los hombres. En efecto, en esa situación, nadie puede estar seguro de que los otros no le inferirán un agravio, no lo agredirán, no le sustraerán sus cosas, no lo matarán, no faltarán a la palabra dada. Precisamente por esta razón, aunque sea absolutamente recto y bien dispuesto hacia los demás, ningún hombre puede atenerse racionalmente a la prescripción de la ley de naturaleza. Esta ley, por decirlo mediante la clásica locución latina, me obliga sólo *in foro interno*, no *in foro externo*. Es más, exclusivamente por prudencia racional, debo estar siempre preparado para ser el primero en atacar, para no mantener la palabra empeñada, para inferir a los demás esos mismos agravios que debo temer de ellos. Este es el único comportamiento racional en una situación en la que no hay ningún orden público y, por ende, cada individuo debe pensar, en primer lugar, en salvaguardarse él mismo.

Para liberarse de las dificultades de esta situación, los individuos tienen una sola salida: celebrar entre sí un pacto en virtud del cual cada uno renuncia (a condición de que los demás hagan otro tanto) a *todos* los derechos que tenía en el estado de naturaleza y los transfiere a un soberano, bajo el imperio del cual todos podrán vivir seguros y los agravios serán castigados. La fórmula y las consecuencias de este contrato son expuestas así por Hobbes: «Yo autorizo y cedo a este hombre, o a esta asamblea de hombres, mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que tú le cedas tu derecho y autorices todas sus acciones de manera similar. Hecho esto, la multitud así unida en una persona es denominada estado, en latín *civitas*. Es esta la generación de ese gran *Leviatán*, o más bien —por expresar mayor reverencia— ese Dios mortal, a quien debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. . .».⁶

Así pues, mediante el pacto, los individuos instituyen un poder soberano a fin de vivir en un ordenamiento de paz y justicia; la ley natural es sustituida por la ley civil o positiva, aquella que el soberano juzgará oportuno promulgar.

⁶ *Ibid.*, pág. 167.

El poder que los individuos, al despojarse todos a la vez de su derecho a gobernarse a sí mismos, han conferido a uno solo (o a un grupo de hombres), es ahora un poder absoluto, puesto que, por indiscutibles razones de orden lógico, no puede estar sujeto a límites. En primer lugar, este poder no se halla limitado por el contrato en virtud del cual surgió: de hecho, el pacto se establece entre los individuos, y no entre los individuos y el soberano; este no es más que su beneficiario.

En segundo lugar, las leyes de naturaleza no pueden limitar el ejercicio del poder soberano: aquellas son ahora sustituidas por las leyes positivas, esto es, las que el soberano dicta; apelar, pues, a las leyes de naturaleza implicaría que el cuerpo político recaiga en la incertidumbre y la anarquía. Tampoco la ley positiva limita al soberano, sino que, por cuanto decide plenamente sobre ella, él está por encima de la ley, *legibus solutus*.

Por último, el poder soberano no puede ser limitado por otro poder, pues si así fuese se crearía un poder «limitante» superior al propio poder soberano. Este poder limitante, a su vez, no podría ser limitado por otro, so pena de una regresión al infinito (hay que detenerse en un punto determinado, *ananke stenai*, como lo había enseñado Aristóteles, quien había introducido en el vértice de su universo físico el «Motor Inmóvil»); se sigue que el poder soberano, en cuanto tal, no puede ser limitado, y es por ende un poder absoluto.

Mas esto no implica que los súbditos no gocen de una justa libertad. Para Hobbes, como para los teóricos de la libertad «negativa» a los que más adelante nos referiremos, libertad significa esencialmente ausencia de impedimentos; por lo tanto, hay libertad mientras el individuo disponga de espacios de acción en los que pueda moverse a voluntad sin trabas: la libertad de los súbditos se realiza así en todas las acciones que el soberano omite regular, como, por ejemplo, «la libertad de comprar, vender y celebrar otros contratos unos con otros; elegir la propia vivienda, la propia comida, el propio modo de vida; instruir a los hijos de la manera que consideran adecuada y hacer otras cosas similares».⁷

⁷ *Ibid.*, pág. 208.

La teoría de Hobbes, que por su extraordinaria armazón lógica perdurará por siempre como un punto de partida ineludible del pensamiento moderno, le otorga al modelo contractualista un perfil inicial claro y riguroso. La legitimidad del orden político se basa en que, carentes de él, los individuos elegirían darle vida por poderosas razones de utilidad, con la finalidad de evitar los males que de otro modo les depararía el estado de naturaleza, es decir, la inseguridad y la muerte. Todo individuo, por otra parte, debe despojarse por completo de sus propios derechos en favor del soberano; si no fuese así y el individuo conservase una parte para sí, el problema de establecer en qué punto terminan los derechos del soberano y comienzan los del individuo (a falta, por supuesto, de una tercera instancia superior capaz de dirimirlo, puesto que por encima del soberano no hay nada) no haría sino recrear las bases para una condición de guerra, esto es, de inseguridad y muerte; incluso el derecho de propiedad existe sólo en cuanto el soberano lo concede. Está claro que esto significa que el soberano puede cometer abusos, porque no hay una instancia que lo controle, salvo su relación personal con las leyes naturales y divinas; pero incluso la más dura soberanía absoluta es preferible a la miserable e insegura condición del estado de naturaleza: si la condición prepolítica es tan invivible como Hobbes nos la presenta, cualquier orden estatal es preferible a ella, más allá de los riesgos de dominio arbitrario que necesariamente, por indiscutibles razones lógicas, lleva consigo. Por otra parte, si bien no está limitado, el poder soberano existe para garantizar la paz y la seguridad; si en un momento dado no fuera ya capaz de garantizarlas y estas desaparecieran, el cuerpo político perdería su razón de ser y los súbditos no estarían ya obligados en absoluto a la obediencia.

Sin embargo, en el razonamiento hobbesiano, aparentemente pristino e inobjetable, permanecen abiertos no pocos problemas, que han sido puestos de relieve tanto por los desarrollos posteriores de la filosofía política de tipo contractualista como por la rica discusión que se planteó, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, en torno a la interpretación del pensamiento de Hobbes.

Una primera cuestión importante concierne a la interpretación hobbesiana del estado de naturaleza: primero

Rousseau (de quien nos ocuparemos en breve), y mucho después los intérpretes marxistas, le reprocharán a Hobbes haber proyectado ilegítimamente, en el estado de naturaleza prepolítico, unas instancias de conflicto y un ansia de autoafirmación y superioridad que son esencialmente extrañas al hombre natural y caracterizan, en cambio, a ese auténtico *bellum omnium contra omnes* que es la sociedad civil burguesa, con su despiadada lucha competitiva y su incansable carrera en pos de la riqueza y los honores; ¿cómo podrían todas estas pulsiones, propias del individualismo competitivo de la sociedad mercantil moderna, pertenecer a hombres que deben aún asomarse al primer umbral de la civilización?

La segunda cuestión importante concierne a las maneras de salir del estado de naturaleza y a las motivaciones, de tipo egoísta-utilitario, en que esa salida se funda. Si los hombres hobbesianos son tan sólo calculadores racionales que aspiran a asegurar su autoconservación, ¿por qué no son suficientes para este fin instrumentos distintos del pacto político que vincula por igual a todos, como, por ejemplo, la alianza de una parte de los individuos que aseguraría orden y dominio sobre otra parte?⁸

Además, una concepción que fundamenta el respeto de la obligación política en motivaciones utilitarias, o sea, en el temor que la extraordinaria fuerza del Leviatán provoca a quien esté tentado de transgredir, resulta, si se la examina con atención, una solución completamente insuficiente. Como observó uno de los grandes intérpretes novecentistas de Hobbes, Howard Warrender,⁹ retomando un pasaje del *Behemoth* del propio Hobbes, si el respeto de la obligación política estuviese basado simplemente en el temor, se iría al encuentro de dificultades insolubles: admitamos que los ciudadanos obedecen por temor a la fuerza pública; ¿en qué se basará entonces la fidelidad de esta al poder constituido? La consecuencia que se debe extraer de estas consideraciones es que la pura racionalidad estratégica parece insuficiente para asegurar tanto el surgimiento del cuerpo político como su mantenimiento. Y también resulta insufi-

⁸ Cf., al respecto, M. Reale, *La difficile eguaglianza*, op. cit., pág. 236.

⁹ Cf. H. Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes* (1957), traducción italiana, Roma-Bari: Laterza, 1995.

ciente la respuesta que Hobbes le da al «necio» que cree que los pactos deben ser respetados sólo en tanto convengan, respuesta que una vez más se basa en una supuesta conveniencia utilitaria de mantener la palabra dada.

Ahora bien, si el fundamento utilitarista-estratégico es demasiado débil como para sostener la arquitectura política hobbesiana, adquieren valor entonces aquellas interpretaciones, que no carecen de soporte en los propios textos de Hobbes, según las cuales la génesis y el mantenimiento del cuerpo político no pueden prescindir de un fundamento de moralidad, y requieren por ende una mayor referencia a esas leyes naturales que, de otro modo, no son en el pensamiento hobbesiano más que un tema que se presenta para luego abandonarlo. Desde esta perspectiva se puede pensar la salida del estado de naturaleza conflictivo como dictada no por puras razones utilitarias, sino por una trama moral de mayor complejidad: los hombres, a los que el pensamiento moderno considera iguales en primera instancia, combaten por la supremacía, y justamente a través de la dura, calamitosa, experiencia del conflicto llegan a *reconocerse* como iguales;¹⁰ sólo a partir de este pasaje se puede comprender el fundamento igualitario del estado por medio de un pacto de cada uno con todos, en vez del dominio de una parte sobre otra. Se abre aquí el espacio para otra lectura del paradigma contractual, según la cual quienes celebran el pacto no aparecen ya como guiados por puras razones utilitarias, sino por una conciencia moral fundamental de la igualdad entre los hombres.

Un último e importante grupo de problemas concierne al carácter absoluto del poder soberano que se establecería mediante el pacto. Hobbes sostiene la racionalidad de la renuncia de los súbditos a la totalidad de sus derechos a cambio de la seguridad; empero, se preguntará Rousseau, ¿entregarse a un soberano renunciando a los propios derechos significa verdaderamente obtener una garantía de seguridad, o más bien pasar de una inseguridad a otra? Este problema se relaciona directamente con el de la naturaleza del poder soberano, esto es, si se debe tratar de un poder soberano monárquico, aristocrático o democrático. Hobbes

¹⁰ Es esta, esquemáticamente considerada, la línea de lectura propuesta por Reale en el texto citado.

muestra clara preferencia por el poder monárquico (si bien las tres formas de gobierno son igualmente posibles desde un punto de vista formal), pero esta elección no parece enteramente coherente con la perspectiva contractualista: si los individuos deben despojarse de su propio poder sobre sí mismos, ¿por qué deberían cederlo a un individuo particular, y no (como sostendrán Spinoza y Rousseau) a la colectividad democrática de todos los ciudadanos? Por lo demás, el propio Hobbes había reparado en esta dificultad, y en los *Elementos de la ley natural y política* había sostenido, a diferencia de lo que dirá luego en el *Leviatán*, que «la democracia precede a todas las demás instituciones de gobierno» porque, incluso para dar vida a una forma de gobierno aristocrática o monárquica, es necesario que se haya constituido previamente una colectividad democrática de los ciudadanos, la cual, en caso de considerarlo oportuno, podrá decidir confiar la soberanía a uno o a algunos.¹¹ Pero, tal como se ha afirmado, el fallido encuentro de Hobbes con la democracia (y el consiguiente abandono de la tesis sostenida en los *Elementos*) se debió, por una parte, a la terrible actualidad del problema de la guerra civil y, por la otra, a la conciencia de la «fuerza devastadora de las pasiones».¹²

3. El pacto democrático de Spinoza

Una versión democrática del pacto social la hallamos en la perspectiva de Spinoza (1632-1677), no obstante la afinidad que presenta en algunos aspectos con la de Hobbes. Incluso más hobbesiana que la del propio Hobbes es la manera en que Spinoza plantea el estado de naturaleza: en el estado de naturaleza, sostiene, el derecho y la fuerza coinciden, y el derecho de cada uno se extiende hasta donde llega su fuerza.¹³ Sin leyes que vinculen a todos, en el estado de naturaleza cualquier individuo tiene pleno derecho a todo

¹¹ T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, traducción italiana, Florencia: La Nuova Italia, 1968, págs. 177-8.

¹² M. Reale, *La difficile eguaglianza*, op. cit., págs. 266-7.

¹³ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, traducido y comentado por A. Droetto y E. Giancotti Boscherini, Turín: Einaudi, 1980, pág. 377.

lo que se proponga: cada cual tiene derecho a conservarse a sí mismo y a buscar su propio provecho hasta donde su fuerza se lo permita. Por tanto —y aquí se pone en evidencia la absoluta radicalidad de Spinoza—, en el estado de naturaleza no sólo no hay pecado, sino que tampoco hay bien ni mal, justicia ni injusticia: en este plano puramente naturalista, el hecho de que cada cual se afirme tanto como su fuerza se lo permita no da lugar a ningún juicio moral. El bien y el mal sólo existen cuando son establecidos por leyes civiles que expresan una voluntad común. En el estado de naturaleza, carente de leyes, no tiene sentido hablar del bien ni del mal.

Sin embargo, Spinoza coincide con Hobbes en que el estado de naturaleza no es una condición en la cual sea grato permanecer. Ciertamente, si todos los hombres fuesen sabios y viviesen bajo la guía de la razón, en el estado de naturaleza todo marcharía óptimamente, cada uno ejercería sus derechos sin ocasionar ningún daño a los demás. Pero la sabiduría no es en absoluto la condición natural de los hombres: por lo general, ellos están sometidos a afectos y pasiones que los llevan a sentir enemistad hacia los demás, a odiarlos, dañarlos y engañarlos. Por tanto, si los hombres permaneciesen en el estado de naturaleza, estarían condenados a vivir en medio de enemistades y odios, perjudicándose unos a otros, sin poder gozar de una vida tranquila y segura. Se desprende que si los hombres buscan realmente su beneficio y quieren alcanzar su seguridad, deben salir del estado natural: deben renunciar a su derecho sobre todo, derecho del que gozaban en ese estado (y provocaba el conflicto entre ellos), y cederlo a la colectividad, celebrando un pacto social con todos los demás. Con el pacto, los individuos renuncian a su derecho natural (incluido el derecho a vengarse de las ofensas recibidas) y lo ceden a la colectividad, dando vida así al estado: a partir de este momento, sólo la autoridad estatal tiene derecho a imponer las leyes y castigar; y la amenaza del castigo es el modo más seguro de convencer a los ciudadanos de que deben abstenerse de perjudicar injustamente a los demás.

¿Cómo debe estar organizado el estado? En tanto que Hobbes prefería la forma monárquica, Spinoza, en cambio, sostiene con gran fuerza que la mejor forma de gobierno es la democrática. De hecho, en la democracia el derecho del

cual todos gozaban en el estado de naturaleza no se transfiere a un individuo particular (el monarca o el soberano), sino a la colectividad de todos aquellos que han suscripto el pacto social. El ordenamiento democrático es el que más respeta la libertad que la naturaleza concedió a cada uno; en efecto, en él, «nadie transfiere a otro su derecho natural hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es miembro, y por este motivo todos siguen siendo iguales, como antes en el estado de naturaleza».¹⁴ No sería, por tanto, una elección racional la de quien, una vez comprobada la necesidad de despojarse de sus propios derechos, eligiese cederlos a un individuo o a un grupo particular de individuos, antes que a la totalidad de los ciudadanos de la que él mismo forma parte.

Mas hay otro aspecto que diferencia muy claramente la concepción de Spinoza de la de Hobbes y constituye una crítica hacia este último. En la perspectiva spinoziana, el pacto social no es en absoluto irrevocable. Los hombres lo han suscripto para asegurar mejor su propio beneficio; pero si la sociedad no actúa ese *beneficio común* que es la verdadera razón del pacto, este deja de tener motivo y puede entonces ser anulado y destruido.

Justamente en cuanto la razón de ser del pacto es la utilidad común, la autoridad soberana que se establece con el pacto no tiene poder absoluto sobre los súbditos: ninguno se despoja de sus derechos hasta el punto de renunciar a lo que caracteriza a su naturaleza de hombre. «Por lo cual es razonable admitir que cada hombre reserva siempre para sí muchos derechos que, en consecuencia, dependen de su voluntad y no de la de otros». En definitiva, la renuncia a los derechos naturales no es total e ilimitada, en cuanto semejante renuncia no sería racional, y en cuanto hay derechos a los que el hombre no puede renunciar sin dejar de ser hombre.

Para Spinoza, el principal de estos derechos inalienables es la libertad de pensamiento, derecho que no se podría ceder sino renunciando a la humanidad misma. El estado puede prohibir determinados modos de actuar, pero no debe hacer nada contra la libertad de pensamiento, de

¹⁴ *Ibid.*, págs. 384-5.

palabra y de enseñanza (salvo en el caso extremo en que constituyan un inmediato peligro para el propio estado). Todo ciudadano tiene derecho al libre ejercicio de su razón, aunque se sirva de ella para criticar los decretos del estado; lo que debe interesar a este es el comportamiento del ciudadano, no sus ideas. La de Spinoza es, pues, una versión del modelo contractualista que, si bien está muy ligada a la de Hobbes, se aleja de este por su valoración de la forma democrática de gobierno, y por su insistencia en los derechos a los que los individuos no podrían renunciar ni aun queriendo, pues ello se opondría a su propia naturaleza humana.

4. El contrato liberal de John Locke

Mientras Spinoza imprime al modelo contractualista un giro democrático, John Locke (1632-1704), aun manteniendo la referencia al pacto social, construye un horizonte político que en algunos aspectos resulta casi opuesto al de Hobbes. De hecho, se puede considerar a Locke como el verdadero fundador del contractualismo liberal, dado el papel central que adquieren en su pensamiento el tema de los derechos naturales, la cuestión de los límites que estos derechos imponen al poder del estado y, sobre todo, el concepto de propiedad, que en calidad de derecho sagrado e inviolable es uno de los pilares de toda la construcción lockeana.

«Defino el poder político —escribe Locke al comienzo de su más importante obra política, el *Segundo tratado sobre el gobierno*— como el derecho a dictar leyes, incluida la pena de muerte y, en consecuencia, todas las penas menores, para la regulación y salvaguarda de la propiedad, y a emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de tales leyes y en la defensa del estado contra ataques del exterior, y todo ello únicamente en pro del bien público». ¹⁵ «La finalidad máxima y principal por la que los hombres se unen en estados y se someten a un gobierno es la salvaguarda de su propiedad». ¹⁶

¹⁵ J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, traducción italiana, Roma: Editori Riuniti, 1970, § 3, pág. 52.

¹⁶ *Ibid.*, § 124, pág. 141.

En lo que concierne a la igualdad originaria, al menos desde el punto de vista político, y por tanto respecto de las relaciones de natural subordinación jerárquica, el punto de partida de Locke coincide con el de Hobbes: los hombres son iguales por naturaleza, nadie puede pretender que tiene más poder y autoridad sobre los demás de cuanto los demás tienen sobre él; la igualdad implica esta condición de perfecta reciprocidad en lo que atañe a la sujeción y al dominio mutuo.¹⁷ Este es el punto que Locke subraya, enfrentando a los teóricos que hacen derivar el poder político del poder paterno, como Robert Filmer en su *Patriarca*; para Locke, como para Hobbes, no hay relaciones de subordinación o sujeción naturales, y el poder monárquico no deriva ni del poder divino ni del poder paterno.

Si bien Locke comparte con su ilustre predecesor el punto de partida específicamente moderno de la igualdad, muy distinta es, en cambio, su concepción del estado de naturaleza. Puesto que los hombres son iguales e independientes, la razón les impone (he aquí la ley de naturaleza) el precepto según el cual «nadie ha de atentar contra la vida, la salud, la libertad ni las posesiones de otro». Como en Hobbes, la ley de naturaleza es esa regla que, si se la respeta, asegura «la paz y la supervivencia de todo el género humano»; pero Locke se aleja del autor de *Leviatán* al afirmar que «la ley de naturaleza es vinculante para todos».¹⁸ ella obliga de modo pleno, no sólo *in foro interno*, como sostenía Hobbes. ¿En qué argumentos se basa esta tesis lockiana? La ley de naturaleza obliga porque, incluso en el estado de naturaleza, existen modalidades de castigo para quien la transgrede: no hay un poder establecido que aplique sanciones a los transgresores (de otro modo no hablaríamos de estado de naturaleza), pero cualquiera tiene el derecho de castigar a quienes atentan contra la ley, y, según Locke, ello debería desalentar su violación. Es cierto que la ley sería vana (como había sostenido Hobbes) si nadie estuviera dotado del poder de ejecutarla, pero afortunadamente las cosas no son así: antes bien, en el estado de naturaleza cualquiera tiene el derecho de castigar a quien transgreda las normas de la razón y de la justicia.

¹⁷ *Ibid.*, § 54, pág. 91.

¹⁸ *Ibid.*, § 6, pág. 54.

El hecho de que exista el derecho, si no incluso el deber, de castigar a los agresores y a los delincuentes no parece cuestionable. El problema que se plantea es el siguiente: ¿cómo funciona concretamente este castigo, en una situación en la que no hay órganos especiales destinados a tal fin, que dispongan de la fuerza necesaria y puedan referirse a una legitimidad universalmente reconocida?

Como veremos en breve, precisamente el problema de la administración de la justicia ocasiona el pasaje del estado de naturaleza al estado civil. Ahora bien, junto a la ley de naturaleza, la otra cuestión fundamental que aleja a John Locke de Thomas Hobbes es justamente la concepción del estado de naturaleza. Cabe discutir si la teoría lockeana del estado de naturaleza es coherente, o si es en sí misma incierta y oscilante.¹⁹ Pero, en líneas generales, la teoría parece bastante clara. Hace falta, ante todo, contradiciendo a Hobbes, distinguir entre estado de naturaleza y estado de guerra, y no confundirlos como si fueran una misma cosa. El estado de guerra es un estado de «enemistad, maldad, violencia y mutuo exterminio»,²⁰ y puede ser tanto un resultado de la degeneración del estado pacífico de naturaleza como una suerte de interrupción dentro del estado civil, cuando un hombre quiere someter a otro por la fuerza. El estado de naturaleza, en cambio, es definido abiertamente por Locke como un «estado de paz, benevolencia, asistencia y defensa mutua»: «Cuando los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un soberano común en la Tierra, con el poder de juzgarse entre ellos, tenemos el estado de naturaleza».²¹ Vemos que, de distinta manera que en Hobbes, hay una gran diferencia entre estado de naturaleza y estado de guerra, pero el estado de naturaleza corre siempre el riesgo de degenerar en estado de guerra. Hay estado de guerra cuando alguien quiere someter a otro a su dominio, pero esta situación, que puede presentarse tanto en el estado de naturaleza como en el civil, se desarrolla de modo diverso en ambos casos: en el estado civil in-

¹⁹ Sobre este y sobre otros aspectos del pensamiento lockeano aún resultan útiles las lecciones de N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Turín: Giappichelli, 1963.

²⁰ J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, op. cit., § 19, pág. 64.

²¹ *Ibid.*

tervienen la policía y la ley, y cesa así el estado de guerra, en tanto que en el estado de naturaleza, en el que no hay un juez común, el estado de guerra, una vez iniciado, tiende a no terminar. Puede tener fin si las circunstancias son favorables, pero puede también durar indefinidamente.

La conclusión que Locke extrae es la siguiente: para evitar el riesgo de recaer continuamente en el estado de guerra, los hombres deben abandonar el estado de naturaleza, asociándose entre sí e instituyendo un poder soberano y un juez común que pueda resolver las controversias de manera imparcial. Así pues, el estado civil confirma en lo sustancial la validez de la ley de naturaleza, pero asegura además la posibilidad de resolver las controversias en forma imparcial, mediante un juez común.

El mismo enfoque vale respecto de la propiedad, uno de los temas centrales del liberalismo lockeano. Es más, la importancia histórica del liberalismo de Locke reside, justamente, en el estrecho vínculo que estableció entre propiedad privada y libertad individual. Tan importante es esta cuestión, que en ocasiones, bajo el nombre general de propiedad, Locke agrupa todos los bienes que el estado debe asegurar al hombre: vida, libertad y haberes son todos «propiedades» del individuo.²²

En consecuencia, el cometido primario del estado civil es asegurar y defender esa propiedad que puede ser adquirida ya en el estado de naturaleza. La teoría lockeana de la propiedad se diferencia, en este punto, tanto de la de Hobbes como de la de Grozio y Pufendorf. Para Hobbes, la propiedad llega *después* del establecimiento del estado (en el estado de naturaleza todos tienen derecho a todo); el estado decide qué puede considerar el individuo como su propiedad privada, y nadie debe lamentarse de ello.²³ Para Grozio y Pufendorf, la propiedad ya es posible antes del estado, pero a condición de que haya un tácito consentimiento de los demás hombres. Para Locke, en cambio, la propiedad privada precede al estado, y el individuo la adquiere legítimamente «haciendo todo por sí mismo», es decir, sin necesidad del consentimiento de sus semejantes.

²² Cf., por ejemplo, los §§ 87 y 123.

²³ T. Hobbes, *De cive*, 12.7.

No obstante, veamos ahora cómo se legitima en Locke la apropiación privada del primer bien apropiable, esto es, la tierra.

La apropiación privada no es una condición originaria, pues la condición originaria es aquella en la cual las cosas naturales no son privadas, ni de nadie (*res nullius*), sino de todos, colectivamente considerados. El punto de partida es la propiedad común.

¿En qué se basa, por lo tanto, la legitimidad de la propiedad privada? Es este el interrogante al que Locke trata de responder, valiéndose de una argumentación original y aguda. Locke parte de un supuesto de fondo: «Aun cuando la tierra y todas sus criaturas inferiores sean dadas en común a todos los hombres, cada hombre tiene, no obstante, la propiedad de su propia persona: sobre esta nadie tiene derecho alguno fuera de él». Sobre esta base, solidísima en apariencia, se desarrolla toda la argumentación lockeana, a través de los pasos que expondremos a continuación. Si el hombre es propietario de su propia persona, es también propietario de su trabajo y de aquello que mediante su trabajo produce. Si el hombre toma entonces algo de la naturaleza y le mezcla su trabajo, el producto resultante, del que ya no es posible separar el trabajo, es también propiedad del hombre que lo ha generado con su esfuerzo. Ahora bien, si verdaderamente el trabajo habilita al individuo para apropiarse del fruto de ese trabajo, puesto que sería injusto que su trabajo se convirtiese en propiedad común, sería también injusto que los demás hombres no tuviesen tierra para cultivar, es decir, materia prima para ejercer sobre ella su trabajo. Por esta razón, Locke concluye que el hombre tiene el derecho de apropiarse de aquello a lo que ha mezclado su trabajo, a condición de que queden materiales laborables, en igual cantidad y de igual calidad, para los demás.²⁴

Una vez sentadas las bases de su teoría de la propiedad, pasa Locke a criticar la teoría del consentimiento ajeno, entendido como condición necesaria para la apropiación privada de recursos originariamente comunes. Aquel que se

²⁴ Condición enunciada, por ejemplo, en J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, op. cit., §§ 27 y 36.

apropia privadamente de la materia que ha trabajado, según el esquema que hemos expuesto, no quita nada a nadie; ¿por qué habría necesidad de consentimiento? Además, la teoría del consentimiento es un contrasentido, pues si para apropiarse personalmente de algo fuese necesario un consentimiento, que en rigor debería ser dado por toda la humanidad, el hombre moriría de hambre antes de poder arar un campo, capturar una presa, o tan sólo recoger algunas bayas.

En opinión de Locke, a tal punto su teoría de la apropiación se conforma a la ley de naturaleza, que incluso en el mundo civilizado, donde las relaciones de propiedad están ya fijadas por las leyes positivas que las rigen, el pez que ha sido pescado en el mar (única posesión común que queda) es propiedad de quien ha realizado el esfuerzo de ir a pescarlo, y este no está, por cierto, obligado a dividirlo con otros (con los propietarios comunes del mar del que proviene el pez).

No obstante, la adquisición de la propiedad privada mediante el propio trabajo tiene, según Locke, límites muy precisos: cada uno puede tomar, de los frutos de la naturaleza, tantos como pueda consumir; pero sería contrario a la ley de naturaleza recoger frutos, o pescar peces, sustrayéndolos a la posible recolección de otros, sólo para dejar después que se pudran. Lo mismo vale para aquella que en tiempos de Locke era la propiedad privada por excelencia, esto es, la tierra: «Un hombre tiene derecho a la propiedad privada de tanta tierra cuanta pueda labrar, sembrar, mejorar y cultivar para aprovechar sus productos. Con su trabajo, él, por decirlo así, la ha vallado, separándola de la tierra común».²⁵ Puesto que en los orígenes había abundancia de tierras, nadie resultaba perjudicado por el vallado, así como «a nadie perjudica que alguien beba grandes tragos del agua de un río».²⁶

Si se respeta esta ley de naturaleza, hay lugar para todos: por más que crezca la población, hay tierra cultivable para todos. En consecuencia, por una parte, nadie tiene motivos fundados para lamentarse; por otra parte, todos deberían agradecer a quien trabaja la tierra y le hace dar

²⁵ *Ibid.*, § 32, pág. 74.

²⁶ *Ibid.*, § 33, pág. 75.

frutos. De hecho, quien trabaja la tierra incrementa enormemente su productividad, y contribuye así al incremento de los bienes que la humanidad tiene a su disposición. Por tanto, quien se apropia de la tierra y hace un uso productivo de ella es también meritorio para la humanidad.

Se puede plantear otro cuestionamiento: ¿por qué el derecho a la apropiación privada que viene del trabajo prevalece sobre el derecho originario de la propiedad común? La respuesta de Locke es muy interesante: el valor de los bienes está determinado mucho más por el trabajo que por la materia prima; por lo tanto, quien ha puesto el trabajo tiene mucho más derecho sobre un bien que el propietario de la materia prima; el valor de esta, si no se la trabaja, se aproxima a cero. Así, por un lado, Locke funda la teoría del valor-trabajo, que quedará incorporada a la economía política clásica hasta Marx, y, por el otro, recalca que nadie tiene motivo para lamentarse, porque aquello que ha sido objeto de apropiación tiene un valor prácticamente nulo. Una prueba de esta primacía del trabajo la aportan los pueblos de América, los cuales, no obstante sus enormes recursos naturales, son pobrísimos: «la vivienda y las ropas del soberano de un amplio y fértil territorio son peores que las de un jornalero inglés».²⁷ Esto demuestra dos cosas: 1) que el trabajo crea el 99 por ciento de la riqueza; 2) que los apropiadores/trabajadores, al incrementar los bienes de los que la sociedad dispone, mejoran también la situación de los no apropiadores, es decir, de los jornaleros a los cuales hace referencia Locke. He aquí otra de las razones para sostener que nadie tiene motivo para lamentarse por la apropiación privada.

La situación actual de las relaciones de propiedad nos muestra, sin embargo, que esta modalidad originaria de legítima apropiación, en la cual todos son trabajadores y pequeños propietarios, ha sido superada, dando lugar a disparidades mucho mayores en el reparto de la propiedad. Se plantea pues la pregunta acerca de la legitimidad de tales disparidades. La respuesta de Locke es muy clara: mientras no existía el dinero, no se podía acumular más que cierta cantidad, porque se deterioraba. Con el dinero, en cambio, se hace posible una acumulación ilimitada: se hace

²⁷ *Ibid.*, § 41, pág. 82.

posible, por ejemplo, poseer grandes extensiones de tierra y vender sus productos. La legitimidad de esta más amplia disparidad no se funda en un pacto, sino en un tácito acuerdo sobre el uso del dinero, como lo demuestra el hecho de que todos aceptan el dinero, lo intercambian y lo toman en pago de sus bienes. Pero la aceptación del dinero equivale a la aceptación, por todos los hombres, de la posibilidad de la acumulación ilimitada.

Así, como verdadero padre del pensamiento liberal, Locke desarrolla una justificación sumamente esmerada y bien argumentada de la apropiación privada de los recursos naturales y del capitalismo entendido como acumulación ilimitada, fin en sí misma (esto es, una economía que, gracias al dinero, se desvincula del límite de las necesidades). Ahora bien, ¿cuáles son los puntos débiles a partir de los que se podría discutir críticamente la teoría lockeana de la propiedad? Podemos limitarnos a enumerarlos sintéticamente:

a) El concepto de la propiedad de sí mismo no resulta completamente convincente, pues ningún hombre puede venderse legítimamente, a la manera en que puede vender sus propiedades.

b) En general, las habilidades de alguien no le pertenecen de manera exclusiva, puesto que él las ha aprendido de otros que se las han enseñado (la familia y la sociedad), y, por tanto, también en su trabajo, su específica contribución individual es una pequeña parte (las técnicas y los saberes que generan la mayor parte de la riqueza son producto del trabajo de todas las generaciones humanas).

c) Por último, existe el problema de las generaciones: ¿por qué quien llega después, cuando todo se ha convertido en propiedad privada de alguien, debería aceptar que con el dinero se haya hecho posible la propiedad sin límites, que acarrea la imposibilidad de acceso a los recursos productivos, en cuanto ya han sido apropiados?

La respuesta implícita de Locke a este tercer argumento hará escuela y será retomada en todo el pensamiento liberal, desde Adam Smith hasta John Rawls: incluso el más pobre jornalero inglés es más rico que el más rico de los reyes salvajes, y no tiene entonces de qué lamentarse. Sin

embargo, tal vez se podría cuestionar este argumento mediante una sencilla pregunta: ¿qué preferirías ser, un jornalero o un rey?

El estado surge, pues, para salvaguardar unos derechos que los individuos ya poseen en virtud de la ley de naturaleza (vida, libertad, propiedad). Locke insiste especialmente en que, al asociarse en el estado, los individuos instituyen un juez habilitado para resolver las controversias, en cuanto está por encima de ambos contendientes. Ahora bien, si esta es la esencia del pasaje a la sociedad política, entonces se sigue que la soberanía no puede ser absoluta, como Hobbes la concebía. En efecto, la sociedad política se identifica por el hecho de que en ella nadie debe ya ser juez de su propia causa. Pero el soberano absoluto, que condensa en sí tanto el poder legislativo como el ejecutivo, en las eventuales controversias con sus súbditos es juez de su propia causa, y por tanto se encuentra, respecto de aquellos que están sometidos a su dominio, exactamente en el estado de naturaleza. Así pues, el poder absoluto, en vez de superar el estado de naturaleza, lo reinstaura en cuanto a la cuestión decisiva, esto es, la relación entre los súbditos y el soberano. Al enfatizar esta cuestión, Locke formula otra de las tesis fundamentales del liberalismo moderno: no se sale verdaderamente del estado de naturaleza si no hay una salvaguarda respecto del poder soberano.

Veamos, por último, cuáles son, según Locke, las principales características del pacto político. Este es suscripto libremente por los individuos; quien así lo desee —aparece aquí nuevamente el fuerte presupuesto individualista— puede no adherir a él; al formar un único cuerpo político, todos se comprometen, a fin de garantizar la unidad, a acatar la voluntad de la mayoría; la finalidad del pacto no es sólo garantizar la supervivencia, sino «vivir bien, con tranquilidad y en paz unos con otros, asegurándose la posibilidad de gozar de su propiedad y una mayor protección contra aquellos que no pertenecen a esa sociedad».²⁸

Al reunirse en el estado, los individuos instituyen un poder supremo, que es ante todo el poder de hacer leyes y

²⁸ *Ibid.*, § 95, pág. 121.

resolver las controversias: se trata, según Locke, del poder legislativo. Este puede tener la forma de una democracia, de una oligarquía o de una monarquía, pero, sea cual fuere su forma, para que el poder legislativo cumpla sus objetivos debe someterse a reglas y límites muy precisos.²⁹

1) *Derechos inalienables*. Debe mantenerse dentro del ámbito fijado por la ley de naturaleza, respetando los derechos inalienables que derivan de ella. La ley de naturaleza representa «una norma eterna para todos los hombres»; por tanto, también para los legisladores, que deben limitarse a traducirla a ley positiva y asegurar su respeto.

2) *Principio de legalidad*. El poder debe gobernar mediante leyes generales ciertas, y no mediante decretos temporáneos o *ad personam*.

3) *Intangibilidad de la propiedad*. «El poder supremo no puede quitar a un hombre una parte de su propiedad sin su consentimiento». Los impuestos para mantener al estado deben ser consensuados por la mayoría de los súbditos.

4) «El legislativo no debe ni puede transferir a otros el poder de legislar, ni confiarlo a otras manos que no sean aquellas a las que el pueblo lo ha confiado»: por ejemplo, no puede entregarlo a un dictador.

¿Cómo se puede asegurar que el poder legislativo se mantenga dentro de estos límites? La respuesta de Locke a este problema debemos buscarla en su teoría de la articulación de los poderes. La clara distinción entre el poder legislativo y el poder ejecutivo constituye un dique contra el peligro de la degeneración de la tiranía: el poder legislativo debe reunirse, no de manera permanente sino periódicamente, para producir leyes, en tanto que el ejecutivo debe asegurar en forma coactiva la obediencia de los ciudadanos a ellas. Quien decide sobre la coacción no decide sobre la ley, e incluso está sometido a esta, mientras quien legisla no tiene ningún poder directo de coacción. El legislativo es el poder supremo, pero la coacción corresponde sólo al ejecutivo, que está subordinado a aquel. Con estas tesis, inspi-

²⁹ Sobre este punto, cf. N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, op. cit., págs. 259 y sigs.

radas en el modelo inglés del *King in Parliament*, Locke se sitúa en los orígenes del constitucionalismo moderno.

Sin embargo, no se puede afirmar que de este modo el problema quede resuelto. Supongamos que el legislativo quiera esclavizar al pueblo, sin atenerse a los límites que Locke escrupulosamente fijó: ¿qué ocurre entonces? Locke responde a esta pregunta mediante la (problemática) teorización del derecho de resistencia: a falta de un juez superior ante quien apelar respecto de un legislativo que lo quiera esclavizar, el pueblo tiene el derecho de apelar al cielo, es decir, a una ley superior a la ley positiva, que lo autoriza a derribar al gobierno que incumple su mandato. El derecho de resistencia no puede ser ley positiva, pero en última instancia se funda en la ley natural, que es superior a la propia ley positiva.

Ahora bien, la teoría del derecho de resistencia adolece de grandes dificultades conceptuales, que más adelante Kant señalará con mucha precisión: al no haber un juez superior capaz de dirimir las controversias entre el pueblo y el soberano, el derecho de resistencia lleva a recaer en el estado de naturaleza, de la misma manera que en el caso del poder despótico.

5. Los dos pactos de Jean-Jacques Rousseau

Con Rousseau (1712-1778), la problemática del contractualismo hobbesiano y lockeano sufre un radical vuelco crítico: el contractualismo deja de proponerse como horizonte dentro del cual, en última instancia, son legitimadas las estructuras de poder vigentes, y pasa a ser resorte de un pensamiento crítico, de tendencia revolucionaria. La más clara expresión de este vuelco radical la hallamos en las propias palabras de Rousseau: «Abro los libros de derecho y de moral, escucho a filósofos y jurisconsultos, e impregnado de sus persuasivos discursos, deploro las miserias de la naturaleza, admiro la paz y la justicia que son producto del estado civil, bendigo la sabiduría de las instituciones públicas y, puesto que me considero ciudadano, me alegro de ser un hombre. Habiéndome instruido sobre mis deberes y sobre mi felicidad, cierro el libro, salgo de la escuela y

miro a mi alrededor: veo pueblos desdichados, que sufren bajo un yugo de hierro; veo al género humano aplastado por un puñado de opresores; veo una multitud hambrienta, extenuada por la aflicción y por el hambre, de la cual el rico bebe en paz la sangre y las lágrimas; y veo por todas partes al fuerte armado con el temible poder de las leyes contra el débil». Dado que el contractualismo presupuso hombres libres e iguales como base del pacto social, el problema del que parte Rousseau resulta claro: cómo pudo esta original igualdad invertirse en estructuras de dominio y de opresión que, según lo ve el ginebrino, marcan y contaminan a toda sociedad civil moderna. «El hombre nació libre y por doquier está en cadenas»; ¿cómo se produjo este cambio? Frente a la comprobación de la realidad universal del dominio, el pacto social se disloca en un plano contrafáctico, normativo, revolucionario. La teoría política normativa se diferencia del análisis científico aplicado a la sociedad existente y a sus estructuras de opresión. «En Rousseau, por primera vez, la desigualdad social deja de ser tan sólo objeto de denuncia y de condena moral. Al contrario: es *comprendida* genéticamente en su necesidad racional». ³⁰ Y el primer deber de la teoría pasa a ser el de mostrar cómo las estructuras desiguales de dominio pudieron surgir, establecerse, gozar incluso de consenso entre los oprimidos. La sobrevalorada igualdad de partida no se conserva en la sociedad civil, sino que se convierte en su opuesto, la desigualdad: por consiguiente, es esta la que Rousseau se propone explicar. El tema, ya perfilado en la réplica a las objeciones que Estanislao Leszczyński había hecho al *Discurso sobre las ciencias y las artes* («La fuente primera del mal es la desigualdad»), ³¹ deviene objeto principal del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, que Rousseau dedica, en 1754, a la República de Ginebra.

El ataque a la función legitimadora del iusnaturalismo se centra, en primer lugar, en la cuestión del estado de naturaleza: en tanto que para Hobbes la condición miseranda

³⁰ M. Reale, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal «Discorso sull'ineguaglianza» al «Contratto»*, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1983, pág. 277.

³¹ J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, traducción italiana, Roma-Bari: Laterza, 1994, vol. I, pág. 44.

del estado de naturaleza legitimaba cualquier estado civil, incluso el más opresivo, Rousseau no puede sino invertir sus presupuestos: la esencial falencia de la concepción hobbesiana del estado de naturaleza, poblado de hombres ávidos, orgullosos, deseosos de oprimirse mutuamente, consiste en atribuir al hombre natural pasiones que, en realidad, caracterizan al hombre civilizado, corrompido y arruinado por una civilización malsana. Diferente es la crítica al estado de naturaleza lockeano: mientras Hobbes concibe (correctamente) una clara ruptura entre estado de naturaleza y estado civil, pero la niega después al proyectar en el primero características que sólo pertenecen al segundo, Locke cae en un pecado de apología igualmente grave, en cuanto, con su visión *continuista* de la relación entre estado de naturaleza y estado civil, retrotrae de manera abusiva al primero (legitimándolas) instituciones que, como la de la propiedad, sólo pueden pertenecer a la sociedad civilizada. Tras criticar con suma lucidez la concepción del estado de naturaleza que sustentaban sus predecesores, Rousseau pretende construir por fin una visión científica de aquel. Para él, el estado de naturaleza no es un estado de guerra, por el simple motivo de que es un estado de aislamiento: el hombre natural de Rousseau es un hombre solitario, habitante de una naturaleza no hostil, en relación con la cual no experimenta dificultades para satisfacer sus limitadas necesidades. El estado de naturaleza no es en absoluto, como repiten sin cesar aquellos contra los cuales polemiza Rousseau, una condición «desgraciada»; incluso se puede afirmar, paradójicamente, contradiciendo a Hobbes, que es «el más favorable para la paz, el más conveniente para el género humano».³² No hay, pues, ninguna necesidad que obligue a salir de él (si acaso el problema reside en cómo se salió de él, dado su carácter pacífico y estable), y el pasaje al estado civil es provocado tan sólo por «el concurso fortuito de varias causas externas que podrían incluso no haberse producido nunca, sin las cuales el hombre hubiera permanecido eternamente en su condición primitiva».³³ una condición en la que la desigualdad era desconocida, pues de las dos clases de desigualdad entre los hombres, la

³² *Ibid.*, pág. 162.

³³ *Ibid.*, pág. 171.

natural y la moral o política, la primera es con mucho la menos importante, y en el estado de naturaleza no ejerce «casi ninguna influencia».³⁴

¿Cómo se constituye entonces la insoportable desigualdad que caracteriza a la sociedad civil o burguesa? El proceso de constitución de la sociedad desigual y opresiva se concentra en torno a una articulación fundamental, que es la de la propiedad: «El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir “Esto es mío”, y encontró personas lo suficientemente ingenuas como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, cuántas guerras, cuántos asesinatos, cuántas miserias y cuántos horrores habría ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiese gritado a sus semejantes: “Guardaos de escuchar a este impostor. Si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie, estáis perdidos”».³⁵

Aquí se invierte el discurso lockeano: lejos de ser una adquisición legítima, la apropiación es una astuta imposura, que se estabiliza sólo debido a la ingenuidad de los simplones que resultan sus víctimas. La desigualdad de las propiedades es el verdadero estigma de la sociedad corrupta, es el principal viraje en el fatal recorrido histórico hacia la sociedad burguesa, codiciosa, rapaz, desigual.

Pero este recorrido, a partir del primer momento en que la perfecta soledad del estado de naturaleza se contamina, parece desenvolverse de una manera continua e inexorable, que lleva a reconsiderar el viraje que el propio Rousseau, por otra parte, quiso marcar, al iniciar la segunda parte de su *Discurso sobre la desigualdad* con el pasaje sobre la propiedad que acabamos de citar.

Manifiestamente, el proceso degenerativo del que Rousseau recapitula con minuciosidad cada etapa (situándose así, además, entre los fundadores de la moderna ciencia antropológica y social) coincide, en el segundo discurso, con la dimensión de la sociabilidad, que suplanta a la de la originaria soledad: cuando los hombres dejan de errar por los bosques y se reúnen formando agrupamientos cada vez más amplios de familias y poblados, se desarrolla ensegui-

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, pág. 173.

da el sentimiento de comparación, del *amour propre*, una estimación de la propia superioridad que constituye la primera raíz del desarrollo de la desigualdad, concebida en términos que recuerdan mucho a la antropología hobbesiana de la competencia. La pasión del orgullo, que lo empuja a competir con los demás para superarlos, no pertenece y no puede pertenecer al hombre natural, fundamentalmente solitario, sino que domina a los individuos apenas comienzan a estrechar vínculos entre sí: «el más bello, el más fuerte, el más habilidoso o el más elocuente pasó a ser también el más considerado, y fue este el primer paso hacia la desigualdad y al mismo tiempo hacia el vicio».³⁶ Así pues, la corrupción y la desigualdad aparecen por primera vez, dice Rousseau, ya en el estado primitivo de sociedad, que se asemeja a aquel en el que aún se encuentran «los pueblos salvajes conocidos», y no debe ser confundido con el verdadero estado de naturaleza, del cual incluso está muy alejado, pues ha desarrollado ya, junto con la sociabilidad, la enfermedad que empuja al hombre a la comparación y a depender de la opinión de los demás: «el hombre sociable, siempre proyectado fuera de sí, no sabe vivir sino de la opinión de los demás».³⁷ Los hombres hubieran podido permanecer largo tiempo en este estado apenas embrionario de desigualdad si no hubiera intervenido el desarrollo de las habilidades técnicas, de la agricultura y del trabajo, provocando, junto con la diferencia de los talentos, la diferencia de las propiedades, y despejando el camino al desarrollo ya ilimitado de la desigualdad: la propiedad surge del trabajo, como en Locke, pero, puesto que difieren la fuerza, la capacidad y el talento de los hombres, el trabajo procura a algunos mayor propiedad que a otros. Queda así completamente despejado el camino hacia la corrupción, hacia una sociedad dividida en amos y siervos, donde la apariencia de grandeza, riqueza y superioridad frente a los demás se vuelve más importante que la realidad de lo que se es, donde no reina más que «este deseo universal de reputación, de honores y de distinción que nos devora a todos», que hace a los hombres «competidores, rivales, o más bien enemigos», hasta tal punto que los ricos y los podero-

³⁶ *Ibid.*, pág. 179 (las bastardillas son mías).

³⁷ *Ibid.*, pág. 204.

sos, aun sin dejar de ser lo que son, «dejarían de ser felices si el pueblo dejase de ser miserable».³⁸

La proliferación de la desigualdad, la polarización de la riqueza y la pobreza, la imposibilidad, a partir de cierto momento, de legitimar la propiedad siquiera mediante un remoto origen en el trabajo, arrojan a la sociedad aún carente de organización política a una condición de conflicto y de desorden: aquí, y no en el estado de naturaleza, se produce el verdadero estado de guerra. De él salieron los hombres, dice Rousseau, mediante un pacto político que los ricos propusieron a los pobres, y que fue «el proyecto más perspicaz jamás ideado por el hombre».³⁹ unámonos, propusieron los ricos a los pobres, bajo un poder político común que asegure a todos las garantías de la ley y así proteja a los débiles de los abusos y de la violencia, al tiempo que garantice a los ricos el seguro disfrute de sus propiedades. Pero se trata de un pacto inicuo que los pobres aceptaron debido tan sólo a su ingenuidad, puesto que, en cuanto destruía la libertad natural, legitimaba para siempre «la ley de la propiedad y de la desigualdad». La propiedad que validaba, aunque inicialmente surgida del trabajo, posteriormente había pasado a ser, cada vez más, fruto del engaño, la apropiación y la rapiña; por ende, debería haberse objetado que, para apropiarse de lo que rebasaba las necesidades ligadas a la supervivencia de cada cual, era necesario «el consentimiento expreso y unánime de todo el género humano». También es inicuo, quiere decir Rousseau, el pacto social tal como lo planteó Locke, puesto que si los desposeídos aceptan abandonar su libertad natural para someterse a la ley civil, no es racional (sino que es fruto de ceguera, simpleza o incapacidad de comprender el engaño de los otros) que lo hagan sin pretender que se discuta también la distribución de las propiedades que, de modos diversos y a menudo por usurpación, se fue produciendo hasta ese momento. Se trata, en suma, de un pacto que no sería racional suscribir, pues los ricos ganan demasiado, y los pobres, demasiado poco en relación con lo que ceden.

Mientras en el *Discurso sobre la desigualdad*, la sociabilidad se configura de por sí como una dimensión de «caí-

³⁸ *Ibid.*, pág. 200.

³⁹ *Ibid.*, pág. 187.

da» y de alienación, pues lleva al hombre a perder la verdadera conciencia de sí mismo y a concebirse sólo a través del reflejo que ve en los ojos de los demás, la adopción de una perspectiva más compleja y menos negativa de las relaciones sociales (elaborada en el texto de transición que representa el *Manuscrito de Ginebra*) permite a Rousseau plantear las condiciones para esbozar el esquema de ese pacto más equitativo y racional diseñado en el *Contrato social*: las características del hombre social deben considerarse con realismo, por lo que efectivamente son, pero a un tiempo es preciso referirlas a la trama racional y compartida de la política. Entonces, dice Rousseau, habrá que considerar a los hombres como en realidad son (en su conflictiva particularidad) y a las leyes como pueden ser, de modo que se puedan asociar la justicia y la utilidad, lo que el derecho permite y lo que el interés prescribe.

Los puntos de partida fundamentales de la concepción rousseauiana del contrato no se alejan de los que ya habían planteado, desde una perspectiva moderna, Hobbes y Locke. El orden social no está dado por naturaleza, sino que es un orden artificial que los hombres, originariamente libres e iguales, deben establecer entre sí: se priva de todo fundamento a las teorías que conciben el poder soberano como una derivación del poder patriarcal, o como surgido de una superioridad natural de algunos en relación con otros, o como derivado de un presunto (pero en realidad contradictorio, según Rousseau) derecho del más fuerte. «Puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre su semejante, y puesto que la fuerza no produce ningún derecho, en la base de toda autoridad legítima quedan pues las convenciones».⁴⁰ ¿Cómo se debe pensar, entonces, la convención entre los hombres que da origen al gobierno legítimo? Para comprenderlo conviene, en primer lugar, atender al hecho de que, según Rousseau, no se la puede plantear racionalmente.

El poder legítimo no puede concebirse, dice Rousseau polemizando sobre todo con Grozio, como resultado de un *pacto de sumisión* en el que un pueblo enajena su libertad al hacerse súbdito de un soberano. Rousseau plantea la te-

⁴⁰ J.-J. Rousseau, *Contratto sociale*, en *Scritti politici*, op. cit., vol. II, pág. 87.

sis de que ante todo sería irracional que un pueblo suscribiera un pacto semejante, y aun cuando lo hiciese, este pacto sería nulo y no podría servir para legitimar ningún orden político. En apoyo de esta tesis, Rousseau aduce diversas razones:

a) Sería irracional, para los súbditos, despojarse de su libertad para obtener a cambio la seguridad que un soberano absoluto debería garantizar, porque bajo un gobierno despótico, que puede además declarar guerras a su antojo, la seguridad de los súbditos no está en absoluto garantizada. Por consiguiente, ellos ceden algo sin obtener nada en cambio.

b) Pero un contrato en el que sólo una parte cede algo y no recibe nada a cambio es nulo o insensato.

c) Ninguna generación de hombres puede enajenar la libertad de las generaciones siguientes, puesto que ella no le pertenece.

d) La libertad no es algo que se pueda enajenar (esto es, ceder) como una propiedad: si un hombre se entregase a otro y este le ordenase cometer un crimen, el hombre no estaría por esto dispensado de su responsabilidad moral: el crimen no dejaría de ser un crimen cometido por él. Así pues, sostener que la libertad del hombre puede ser enajenada equivale a negar la responsabilidad del hombre por sus acciones, desconociendo su naturaleza de ser moral y responsable.⁴¹

e) Admitiendo por el absurdo que un pueblo pueda enajenar su libertad y someterse a un soberano absoluto, sigue siendo válido, como habían sostenido muchos teóricos del iusnaturalismo, entre ellos Pufendorf, que un pueblo no puede entregarse a un rey sin antes haberse constituido como pueblo: un *pactum subjectionis* no es posible si no se presupone un *pactum unionis* anterior; para poder decidir algo, todos deben antes haber decidido, por unanimidad, unirse y someterse a lo que decida la mayoría. Si se derrumba la pretensión de arraigar la legitimidad de la soberanía en un *pactum subjectionis*, toda la cuestión de la convención originaria sobre la que se erige el orden político debe replantearse desde sus cimientos.

⁴¹ *Discorso sull'ineguaglianza, op. cit., vol. I, pág. 194.*

Si se admite que los hombres (por razones ligadas a su precaria autoconservación) deben salir del estado de naturaleza y dar vida al orden político, y aceptando que sería insensato que ellos se despojasen de su libertad, el problema que tienen que resolver se plantea del siguiente modo: «hallar una forma de asociación que proteja y defienda, con toda la fuerza común, a la persona y los bienes de cada asociado, y mediante la cual cada uno, no obstante unirse a todos, no obedece sino a sí mismo y permanece tan libre como antes». ⁴² Y el problema sólo puede resolverse, según Rousseau, mediante un pacto muy particular: todos los individuos enajenan totalmente sus derechos en favor del cuerpo político común que todos juntos constituyen; en palabras de Rousseau, «cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección de la voluntad general; y nosotros como cuerpo recibimos a cada miembro como parte indivisible del todo». Este, dice Rousseau, es el único pacto político racional posible: al renunciar a su derecho de autogobernarse, el individuo acepta que los demás tengan un derecho sobre él, pero al mismo tiempo adquiere un derecho sobre los demás, y así no pierde nada de su libertad. En tanto que en el estado de naturaleza su libertad de autogobierno podía ser, en cualquier momento, negada por la fuerza de otro, ahora, la libertad puesta en común tiene de su parte la fuerza de todo el cuerpo político, y está así asegurada. El individuo, en el pacto formulado en estos términos, no pierde libertad (por cuanto readquiere lo que cede) y obtiene además la certeza de que podrá gozar de la libertad que tiene.

Si bien Rousseau, en la crítica al poder absoluto de un rey o de un déspota, adoptaba una perspectiva antihobbesiana, cuando pasa a describir la cláusula del pacto vuelve a Hobbes, alejándose radicalmente de Locke: de hecho, el pacto exige que cada cual enajene por completo todos sus derechos en favor de la comunidad, por la sencilla y evidente razón de que si los individuos conservasen derechos en contra de la comunidad, o sea, en contra del cuerpo político soberano, a falta de un juez superior a ambas partes para dirimir eventuales controversias, pues nada puede haber por encima del soberano, estas últimas se transformarían

⁴² *Contratto sociale, op. cit.*, pág. 93.

en contiendas y se retrocedería al estado de naturaleza, del cual el pacto debe, en cambio, garantizar la salida. Por otra parte, según Rousseau, tampoco hay necesidad de estos derechos contra el soberano, pues este, «conformado tan sólo por los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener intereses contrarios a los de estos». ⁴³

Este planteamiento se aplica ante todo al derecho de propiedad, al que Locke había considerado intangible: para Rousseau, «cada miembro de la comunidad, en el momento en que esta se constituye, se ofrece a ella tal como se encuentra, con todas sus fuerzas, de las que forman parte los bienes que posee»; ⁴⁴ en relación con los miembros de la comunidad, el estado es, en virtud del pacto social, dueño de todos sus bienes; esto no significa, aclara Rousseau, que los bienes deban cambiar de manos, sino más bien que el derecho de cada particular sobre su tierra está siempre subordinado al derecho de la comunidad sobre el todo; de otro modo no habría ni estabilidad del vínculo social ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía. El pacto social no tiene el cometido de validar el abandono de la igualdad natural y el establecimiento de la desigualdad, sino, al contrario, el de reforzar la igualdad natural a la manera de «una igualdad moral y legítima». La diferencia entre los gobiernos buenos y los malos reside, desde este punto de vista, en que la igualdad en los primeros es sólo aparente y sirve para «mantener la miseria del pobre y la usurpación del rico», en tanto que, en verdad, «el estado social beneficia a los hombres sólo si todos poseen algo y ninguno de ellos tiene demasiado». ⁴⁵

Tras haber fijado, en el primer libro del *Contrato*, las cláusulas que deben definir el pacto social y no pueden ser cambiadas ni alteradas, Rousseau comienza el segundo libro de la obra recordando que la institución del estado es legítima y racional no simplemente para salir del estado de naturaleza, sino para procurar un fin preciso: el bien o el interés común. Tal como se ha señalado, al distanciarse de las teorías iusnaturalistas de sus predecesores, lo que Rousseau destaca aquí resulta «tal vez el rasgo más carac-

⁴³ *Ibid.*, pág. 96.

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 98.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 210.

terístico de su teoría: la política ya no es garantía de intereses opuestos, sino lo que de común tienen estos intereses, el punto de unión en el que se concilian y se hacen solidarios». ⁴⁶ Pero justamente por esta razón el estado rousseauiano no puede ser sino una constitución de la igualdad, primera condición para que pueda evidenciarse y afirmarse un interés común (mientras la desigualdad, por el contrario, al separar los intereses, hace imposible que el estado se ajuste a su razón fundacional). La igualdad, precisa Rousseau, no quiere decir que los grados de poder y de riqueza deban ser «absolutamente idénticos», sino que ningún ciudadano puede imponer su voluntad a otro más que en virtud de las leyes, y que nadie debe ser lo suficientemente rico como para comprar a otro, ni nadie tan pobre como para verse obligado a venderse. La igualdad es, así, condición de un estado que apunte al bien común, y más profundamente, es condición de la libertad misma («la libertad no puede subsistir sin ella»): las grandes desigualdades permiten a los más ricos comprar la libertad pública, y empujan a los más pobres a venderla.

No obstante, la propia «fuerza de las cosas», dice Rousseau, tiende de manera incesante a destruir la igualdad, así como el impulso inextirpable del interés particular, firmemente arraigado en cada individuo, es lo que torna extremadamente arduo alcanzar la realización de un bien común, que es en realidad el fin y la razón de ser de la institución política. Porque «el acuerdo de todos los intereses se constituye en oposición al de cada uno. Si no hubiese intereses diversos [. . .] todo se desarrollaría fácilmente, y la política ya no sería un arte». ⁴⁷

La comunidad política rousseauiana se convierte así, en última instancia, en el ámbito de una fractura dramática: donde hay sociedad, hay individuos con intereses particulares en conflicto; pero también hay, por cierto, interés común, porque de otro modo la sociedad dejaría de existir. ⁴⁸ La difícil tarea del arte política es, justamente, la de gobernar la sociedad a partir de este interés común, cuya voz es la *voluntad general*, sin dejarse abatir por la fuerza

⁴⁶ M. Reale, *Le ragioni della politica, op. cit.*, pág. 435.

⁴⁷ *Contratto sociale, op. cit.*, pág. 211.

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 101.

centrífuga de los intereses antagónicos. Tarea difícil, en cuanto no puede darse por descontado que la voluntad general, que expresa la igualdad y el interés común, coincida con la voluntad que el pueblo soberano manifiesta en los hechos: la voluntad general puede divergir de la voluntad de todos, que es una simple suma de intereses particulares; el pueblo puede ser engañado y puede no ver la voluntad general, más aún cuando la sociedad tiende a dividirse en facciones y partidos que oscurecen la posible percepción del bien común.

Así pues, en la trama del pensamiento rousseauiano, el arte de la política se torna tan difícil que cabe desesperar de su posibilidad misma: «la voluntad particular actúa sin descanso contra la voluntad general».⁴⁹ El terreno de la política permanece marcado por un conflicto estructural, en el que «la oposición entre los fines de ambas voluntades, entre *préférences* y *égalité*, parece absolutamente inconciliable»;⁵⁰ desde el punto de vista conceptual, la superación del interés particular en la voluntad general parece ardua, si no imposible. La dificultad de fondo del pensamiento del ginebrino, que es, por otra parte, el verdadero fundador de la democracia moderna, se resume en la búsqueda de una improbable coincidencia de la singularidad individual con el todo social, en la aporía que resulta de la tentativa de aunar al *citoyen*, consagrado a la virtud republicana y al bien común, con el *homme* de la sociedad civil, que no puede trascender su naturaleza particularista.⁵¹ Una aporía que no se resuelve en el pensamiento democrático e igualitario de Rousseau, y que Marx intentará superar en la *Cuestión judía*, como veremos, arrancando de raíz la particularidad misma.

6. Kant y el contrato como idea de la razón

Como en Hobbes, también en Kant el punto de partida de la reflexión sobre la política es un sólido presupuesto an-

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 155.

⁵⁰ M. Reale, *Le ragioni della politica*, op. cit., pág. 486.

⁵¹ *Ibid.*, pág. 591.

tropológico, al que conviene prestar la debida atención: el basamento de la relación interhumana es la «insociable sociabilidad» del hombre, expresión que Kant emplea en la cuarta tesis del ensayo sobre la *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. Kant no sostiene, como Hobbes, que el hombre es el lobo del hombre, sino que plantea la cuestión de un modo más articulado: el hombre, afirma, tiene una natural inclinación a asociarse, porque sólo en sociedad con los otros puede desarrollar sus disposiciones naturales de la mejor manera, pero también una tendencia igualmente fuerte a disociarse, pues se caracteriza por «la propiedad insociable de querer conducir todo según su propio interés». El hombre, por otro lado, espera que los demás hagan lo mismo que él y, en este sentido, está siempre en guerra contra ellos. Esto «despierta todas las fuerzas del hombre», lo mueve a vencer su tendencia a la holgazanería, y así se ve empujado «por el deseo de honor, poder o riqueza, a procurarse un rango entre sus socios, a los que no puede *soportar* pero de los que no puede *prescindir*». ⁵² Así pues, el hombre kantiano es social, pero es también egoísta y antisocial, y estos dos momentos no pueden separarse (con toda la tensión recíproca que generan), porque para prevalecer sobre los demás hay que entablar relación con ellos.

El egoísmo y la dedicación al propio interés privado no son para Kant, como lo eran para Rousseau, fenómenos pertenecientes a una suerte de corrupción histórica de la que la naturaleza humana podría ser liberada. Por un lado, semejante liberación no sería posible, dado el carácter estructural que revisten estas características en la concepción kantiana («con la madera torcida de la que está hecho el hombre —escribe Kant— nada enteramente recto puede construirse»), ⁵³ y, por el otro, no sería siquiera deseable, pues sólo mediante el egoísmo, y mediante la competencia que de él proviene, se desarrollan los talentos del hombre, sus capacidades, su racionalidad. Lo que *prima facie* se podría juzgar como negativo ejerce en realidad un papel altamente positivo. «Sin aquellas propiedades —en verdad,

⁵² I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, al cuidado de F. Gonnelli, Roma-Bari: Laterza, 1995, pág. 33.

⁵³ *Ibid.*, págs. 35-6.

poco dignas de ser amadas— de la insociabilidad, de la que nace la resistencia que cada cual ha de encontrar necesariamente junto a sus pretensiones egoístas, todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su germen, en una arcádica vida pastoral de perfecta armonía, satisfacción y benevolencia: los hombres, buenos como las ovejas que apacientan, no otorgarían a su propia existencia un valor superior al que tiene para estos animales domésticos suyos». ⁵⁴

Esto no significa que para Kant la competencia sea en sí misma un valor: ella es más bien el medio para que se produzca aquello que tiene valor, esto es, el desarrollo de la racionalidad, de la cultura, de la ciencia, de la riqueza. Por otra parte, dado que elabora el elogio de la competencia en cuanto necesaria para el progreso, Kant no puede dejar de introducir el tema de lo que hoy llamaríamos igualdad de oportunidades (que después de todo es la más típica forma de igualdad liberal): una desigualdad, incluso considerable, de las condiciones económicas, escribe Kant, resulta tolerable siempre que a nadie se le impida, si su talento, su actividad y su suerte se lo permiten, «alcanzar por mérito propio los más altos niveles de la jerarquía social». ⁵⁵

La concepción kantiana del estado de naturaleza presenta dos aspectos, uno de los cuales lo acerca a Hobbes, mientras el otro parece colocarlo en una posición análoga a la de Locke. Para Kant, como para Hobbes, el estado de naturaleza no puede ser sino un estado de guerra: «el estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*); este es más bien un estado de guerra, aunque no siempre implica el comienzo de las hostilidades, sino más bien la amenaza de que comiencen. El estado de paz debe, por tanto, ser *instaurado*; de hecho, refrenar las hostilidades no da garantía de seguridad, y si un vecino no da garantía de seguridad a otro (algo que sólo es posible en un estado en el que haya *leyes*), este puede tratar a aquel, a quien reclamó esa garantía, como a un enemigo». ⁵⁶

⁵⁴ *Ibid.*, pág. 33.

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 140.

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 169.

Ahora bien, aunque constituya, al menos potencialmente, un estado de guerra, sólo desde cierto punto de vista se puede considerar que el estado de naturaleza es un *estado no-jurídico*. No es jurídico porque aún no se estableció la unión civil que da lugar al estado jurídico.⁵⁷ Pero, desde otro punto de vista, no es enteramente no-jurídico, pues en él ya tienen vigencia relaciones de derecho privado entre los individuos, aunque de una manera especial, *provisoria* y no *perentoria*: «si no se quisiera reconocer como legítima, al menos de manera provisoria, ninguna adquisición anterior al ingreso al estado civil, entonces, el propio estado civil sería imposible. Según su forma, en el estado de naturaleza las leyes contienen, respecto de lo “mío” y de lo “tuyo”, las mismas condiciones prescriptas por las leyes en el estado civil, en tanto se lo conciba únicamente con arreglo a conceptos puramente racionales; toda la diferencia consiste en que en el estado civil están indicadas las condiciones que aseguran (de conformidad con la justicia distributiva) la ejecución de las leyes del estado de naturaleza. Por consiguiente, si ni siquiera de manera provisoria hubiese un “mío” y un “tuyo” externos en el estado de naturaleza, no habría tampoco deberes jurídicos respecto de este, ni habría por tanto ningún poder que impusiese salir de ese estado».⁵⁸ Precisamente porque ya hay una ley racional que regula las relaciones de derecho privado entre los hombres en el estado de naturaleza, se hace un deber el pasaje al estado civil, donde ya nadie puede «hacer lo que le dé la gana»⁵⁹ (con la belicosidad que ello implica); mientras están en el estado de naturaleza, sin un juez común, los hombres no cometen injusticia si combaten entre sí, escribe Kant; pero se vuelven culpables de una enorme injusticia si pretenden permanecer en ese estado, donde «nadie tiene certeza de la seguridad de lo suyo ante la prepotencia de los otros».⁶⁰ Esto permite a Kant escribir que justamente «del derecho privado en el estado natural surge ahora el postulado del derecho público: tu debes, conforme a la relación de coexistencia que se establece entre tú y los demás hom-

⁵⁷ I. Kant, *Metafisica dei costumi*, traducción italiana, Bari: Laterza, 1970, pág. 133.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 141; cf. también pág. 69.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 140.

⁶⁰ *Ibid.*, págs. 134-5.

bres, salir del estado de naturaleza para ingresar en un estado jurídico, o sea, en un estado de justicia distributiva». ⁶¹

Vemos que la transición del estado de naturaleza al estado jurídico se configura, en Kant, de una manera profundamente distinta de la que caracterizaba a los otros grandes pensadores del contractualismo: para él, la creación de un orden jurídico es, antes que una necesidad, un acto debido; su carácter de deber arraiga en el hecho de que en el estado de naturaleza los individuos tienen derechos que han de serles reconocidos en virtud de una ley de la razón, pero estos derechos no se hacen efectivos y se requiere, por tanto, la coacción estatal para asegurarlos.

La salida del estado de naturaleza, por otra parte, no es sólo un deber, sino que responde también, como había enseñado el contractualismo precedente, al interés de los hombres: «Lo que obliga al hombre, tan predispuesto de otro modo a una libertad incontrolada, a ingresar en este estado de coacción es la pena; y no se trata sino de la pena máxima, aquella que se infligen mutuamente los hombres, cuyas inclinaciones les impiden coexistir durante mucho tiempo en salvaje libertad». ⁶² Justamente en cuanto la constitución del estado civil, además de debida, es algo a lo que la necesidad y el propio interés egoísta de los hombres los empujan, puede Kant escribir en la *Paz perpetua* que «el problema de la instauración del estado, aunque esto suene duro, puede solucionarlo incluso un pueblo de diablos (siempre que estén dotados de intelecto)». ⁶³

Ahora bien, del hecho de que constituir el estado sea un deber se sigue una consecuencia relevante, en relación con la cual la doctrina kantiana se distancia claramente de la lockeana. Mientras para Locke la decisión de despojarse de la libertad natural sólo compromete a aquellos que la asumen, en tanto quien no adhiere a ella permanece en el estado de naturaleza, pues «a nadie se puede apartar de esta condición para someterlo al poder político ajeno sin su consentimiento», ⁶⁴ en Kant esta cuestión se plantea en términos muy distintos. Dado que la salida del estado de naturaleza es un deber, a este deber le corresponde el derecho, que

⁶¹ *Ibid.*, pág. 134.

⁶² I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, op. cit., págs. 34-5.

⁶³ *Ibid.*, pág. 184.

⁶⁴ J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, op. cit., § 95, pág. 131.

tiene quien ha ingresado en una constitución civil, de obligar a formar parte de ella también a quien quisiese permanecer fuera, siempre que este último esté en condiciones de entablar relaciones con quienes forman parte del estado civil, y no se lo separe de estos de manera irrevocable y absoluta: «El hombre (o el pueblo) en el simple estado de naturaleza me priva de esta seguridad y me perjudica sólo por el hecho de estar en ese estado, en cuanto se halla junto a mí; no de hecho (*facto*), sino por la falta de leyes de su estado (*stato iniusto*), por lo cual me amenaza permanentemente, de modo que puedo obligarlo a ingresar conmigo en un estado común-legal o a alejarse de mí».⁶⁵ Este punto tiene gran relevancia, pues en tanto que para Locke, y para el liberalismo en general, la legitimidad del orden político depende del asentimiento de hecho que los individuos le han dado, para Kant depende, en cambio, del asentimiento que los individuos *están obligados a dar*, porque rechazarlo significaría optar por quedarse en un estado de injusticia; la adhesión no es sino aquella debida a una ley de la razón, y no tiene nada que ver con una preferencia que los individuos pueden o no abrigar en la práctica. Al situarse radicalmente en el ámbito de lo normativo, el contractualismo kantiano va más allá del problema de motivar la adhesión al pacto con la conveniencia de los individuos (aunque Kant sostiene que la adhesión *también* es conveniente), y queda exento de la crítica hegeliana según la cual la idea del contrato pondría en la base del estado, de manera restrictiva, a los individuos con «su arbitrio, su opinión y su asentimiento expreso, dado a voluntad».⁶⁶

Establecer la unión estatal es, pues, un deber. Pero se podría preguntar: ¿se trata de un deber moral o de un deber jurídico? Como señalaba Bobbio al respecto en sus lecciones kantianas,⁶⁷ se debe dar a esta pregunta una respuesta compleja: ciertamente, establecer el estado para salir de la injusticia es algo que se asemeja mucho a un deber moral (y Kant se refiere a él, en el ensayo *Sobre el lugar común*, como un deber «primero» e «incondicionado» en lo que

⁶⁵ I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, op. cit., pág. 169.

⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, traducción italiana, Roma-Bari: Laterza, 2000, § 258, pág. 197.

⁶⁷ N. Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di Kant*, Turín: Giappichelli, 1969, págs. 210-4.

respecta a la relación externa entre los hombres en general); sin embargo, no hay que olvidar que, cuando se habla de relaciones externas, se está ya en la esfera de lo jurídico, y que además el deber de salir del estado de naturaleza es jurídico en un sentido preciso: en el sentido de que los demás tienen el derecho de obligar a los renuentes a ingresar en el estado jurídico. Y un deber cuya observancia está asegurada por la coacción no puede ser sino un deber jurídico; obviamente, no un deber jurídico en el sentido del derecho positivo, que es justamente lo que se debe establecer, sino en el sentido del derecho natural o de razón.

Se puede entonces afirmar que en Kant el derecho natural, o de razón, es intermediario entre el estado de naturaleza y el estado civil: se debe pasar al estado político, en suma, para asegurar y consolidar la juridicidad provisoria e inestable del estado de naturaleza. Este pasaje es un deber, precisamente, porque, con anterioridad a la ley positiva, hay una ley natural cuyo carácter de obligación se puede reconocer *a priori* por medio de la razón y, por consiguiente, obliga aunque no esté promulgada por un legislador. Entre las leyes externas, esto es, las que no pertenecen a la moral sino al derecho, aquellas cuyo carácter vinculante puede reconocerse *a priori* por medio de la razón son leyes *naturales*, «mientras aquellas que sin una real legislación externa no obligan en absoluto, y en consecuencia no serían leyes sin esta legislación, se denominan leyes *positivas*».⁶⁸ La filosofía o la doctrina racional del derecho no se contenta con conocer cuáles son las leyes positivas en determinado estado, sino que aspira a establecer «un criterio universal por medio del cual se pueda reconocer en general lo justo y lo injusto».⁶⁹ Ahora bien, dado que, a diferencia de la moralidad, el derecho concierne sólo a las relaciones *externas* entre los hombres, el criterio de lo justo, esto es, el «Principio universal del derecho», puede formularse según Kant como sigue: «Cualquier acción se conforma al derecho cuando por medio de ella, o según su máxima, la libertad de arbitrio de cada uno puede coexistir con la libertad de todos según una ley universal».⁷⁰ El único «derecho origina-

⁶⁸ I. Kant, *Metafísica dei costumi*, op. cit., pág. 27.

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 34.

⁷⁰ *Ibid.*, pág. 35.

rio» que le corresponde al hombre en virtud de su humanidad es «la libertad (independencia respecto del arbitrio constrictivo ajeno) en cuanto ella puede coexistir con la libertad de todos según una ley universal». ⁷¹

Una vez planteado así el primer principio, veamos ahora cuáles son, para Kant, las características definitorias del orden jurídico: el derecho, ante todo, pertenece al mundo de las relaciones externas, es decir, concierne a la relación entre las libertades de actuar que tienen los diversos individuos en el mundo externo; su función es regular la relación entre una pluralidad de arbitrios, no mediante la prescripción de los fines a los que deben servir, sino ordenando el modo de su coexistencia, para que cada cual pueda ejercer su propio arbitrio tanto como sea posible al coexistir con un igual ejercicio del arbitrio ajeno. En cuanto atañe a la libertad externa, además, el derecho es inseparable de la coacción, esto es, la facultad de obligar: si algo es mi derecho, esto implica que tengo derecho a obligar a los demás a respetarlo.

¿Cuál es, entonces, el justo ordenamiento jurídico, es decir, el ordenamiento jurídico que satisface los requisitos de validez racional?

El estado jurídico, como asociación de individuos libres e iguales sometidos a leyes, debe fundarse en principios que son anteriores a cualquier ley que el estado pueda promulgar, pues son la estructura de la constitución del estado según los principios racionales. Estos tres principios *a priori* del estado jurídico son (según la formulación que adoptamos del ensayo *Sobre el lugar común*):

- a) la libertad,
- b) la igualdad,
- c) la independencia.

Ilustremos brevemente su contenido. Kant enfoca desde dos perspectivas las libertades que el estado debe asegurar: por un lado, los derechos relativos al uso público de la propia razón; por el otro, el derecho de cada cual a buscar su propia felicidad como mejor le parezca, siempre que no perjudique, claro está, el derecho de los demás a hacer otro

⁷¹ *Ibid.*, pág. 44.

tanto. Detengámonos ante todo en el primer aspecto: entre los derechos inalienables del hombre, Kant incluye, ya en el célebre escrito de 1783 *Qué es la Ilustración*, el derecho a hacer uso público de la propia razón en todos los campos y, por tanto, también a criticar públicamente, mediante los escritos, las doctrinas religiosas y las autoridades políticas. Una crítica que no puede nunca traducirse en desobediencia a las leyes del estado, aunque se las considere inicuas, pero que, como enseñan los principios de la Ilustración, es un instrumento esencial para esclarecer las mentes y para transformar y reformar, con el tiempo, aquellas constituciones políticas que no se conformen a los principios de libertad. Derechos fundamentales e inalienables son, pues, la libertad de religión, la libertad de pensamiento, la libertad de crítica pública: cualquier acto del poder soberano tendiente a limitarlos sería ilegítimo, y aunque un pueblo entero resolviese despojarse voluntariamente de estos derechos, su decisión sería nula, carente de todo valor; más aún, se configuraría en realidad como un crimen contra la propia naturaleza humana, destinada a progresar y desarrollar sus disposiciones racionales.

El otro aspecto fundamental de la reflexión kantiana sobre los derechos inalienables concierne a la autonomía privada del individuo entendido —según las propias palabras de Kant— como «hombre», es decir, miembro de la sociedad civil. No es incumbencia del estado promover de manera paternalista el bien de los súbditos (este sería, para Kant, el peor de los despotismos), sino sólo garantizar las condiciones para que cada cual pueda buscar su bienestar y su felicidad como mejor le parezca: «Nadie me puede obligar a ser feliz a su manera (a la manera como concibe el bienestar de los demás); cada cual debe tener la posibilidad de tomar el camino que le parece bueno para buscar su felicidad, siempre que no menoscabe la libertad de los otros de tender a análogo fin».⁷²

Así pues, por un lado, el estado debe permitir que los individuos libres persigan los fines que prefieran; por otro lado, no debe estar regido de manera arbitraria sino con arreglo a leyes (esto es, debe ser un estado de derecho). De aquí la singularidad de la reflexión kantiana sobre las formas

⁷² I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, op. cit., pág. 138.

de gobierno, que tradicionalmente se dividían en monarquía, aristocracia y democracia. Para Kant, no importa tanto *quién* debe gobernar (uno, pocos, todos), sino *cómo* se debe gobernar: con arreglo a leyes (este es el estado que Kant llama *republicano*), o de manera arbitraria, como en el despotismo. El concepto de republicanismo se vincula con el de división de poderes: para que un gobierno no sea despótico es preciso que la función legislativa, que es la función suprema en la que se expresa la voluntad colectiva, sea distinta de la ejecutiva y de la judicial.

Junto al principio de la libertad, Kant enuncia, como vemos, los de la igualdad y la independencia. La igualdad no es igualdad en el acceso a los bienes, sino igualdad ante la ley: requiere, por consiguiente, la negación de los privilegios eclesiásticos, feudales y nobiliarios, de modo que todos los ciudadanos estén sujetos a la ley por igual y a ninguno se le impida acceder a las mejores posiciones.

Por su parte, el principio de la independencia afirma que los ciudadanos, los cuales deben obedecer a las leyes, tienen el derecho de ser ellos mismos autores de estas. El poder legislativo, no obstante, no compete, según Kant, a todos los que viven bajo la jurisdicción de un estado; lo pueden ejercer tan sólo quienes también son independientes en su vida material y económica, es decir, quienes poseen un capital o una habilidad que les permite mantenerse sin tener que vender su propia fuerza de trabajo. Independientes, por tanto ciudadanos, son pues el propietario y también el artesano, pero no el jornalero, el siervo doméstico ni la mujer; no son plenamente ciudadanos aquellos que si tuviesen que expresarse políticamente, terminarían, en forma inexorable, por expresar la voluntad de aquellos de quienes dependen.

Las leyes justas, por otra parte, no son fruto de una voluntad arbitraria, sino que deben conformarse a la razón. La fuente de la legitimidad de una ley no es ni el contrato como hecho ocurrido en realidad ni el mero consenso efectivo de los ciudadanos, sino más bien el contrato originario como *idea de la razón*, a la cual tanto el legislador como los ciudadanos deben sentirse vinculados: el primero debe promulgar sólo aquellas leyes a las que el pueblo podría dar su asentimiento, y los segundos deben obedecer a las leyes co-

mo si proviniesen de su voluntad reunida. Y recíprocamente, una ley es injusta cuando sería imposible que un pueblo entero le diese su asentimiento.

La ley a la cual todo el pueblo *podría* dar su asentimiento, por otra parte, sólo puede ser una ley racional y universal, inspirada en el único principio de asegurar el respeto a la libertad de cada uno. En este sentido, se puede decir que Kant, con su republicanismo, da lugar a un intento de considerar una relación de reciprocidad o complementariedad entre el momento liberal de los derechos individuales y el momento rousseauniano de la voluntad general: la ley justa es aquella a la que la voluntad general del pueblo podría dar su asentimiento (y, por tanto, el fundamento de la legitimidad es la voluntad general), pero la ley a la que cada cual podría dar su asentimiento no puede incluir ningún principio particular que difiera del único principio universal y racional, que es el de asegurar la libertad de todos por igual. Kant será así el punto de referencia esencial, hasta nuestros días, para un pensamiento político que quiera mantener juntos y articular de manera coherente el principio liberal de la autonomía del individuo y el principio democrático de la soberanía del cuerpo colectivo de los ciudadanos.

5. Sociedad civil y estado

1. La divisoria de aguas de la Revolución

Las vicisitudes del paradigma contractualista se desarrollan durante una época que, retomando una periodización marxista ampliamente aceptada, se puede caracterizar como la época del ascenso social de la burguesía. A partir de la Revolución Francesa el cuadro cambia completamente. Una vez afirmados, en el plano teórico, los principios de libertad y de igualdad que caracterizan al pensamiento moderno a partir de Hobbes, adoptados como banderas por la Revolución Francesa, el problema que se plantea es el de consolidar estos principios en un nuevo orden que pueda estabilizarse, dejando a sus espaldas las figuras de la soberanía popular, «terrorista», de la fase jacobina de la Revolución Francesa. Para los liberales, como vemos en Madame de Staël, y de manera paradigmática en la figura y la obra de Benjamin Constant, la cuestión decisiva pasa a ser la de admitir, junto con la igualdad jurídica de todos los individuos, también el principio de la soberanía popular, pero al mismo tiempo ponerle límites férreos. El significado y el valor histórico del liberalismo posrevolucionario residen esencialmente en la manera como este se plantea lo que podemos denominar, utilizando una locución que gozó de gran aceptación, el problema de *terminer la Révolution*: los liberales posrevolucionarios enfrentan el problema de mantener un fuerte vínculo con algunos principios del 89, libremente revividos, y a la vez marcar un viraje, de modo que estos principios se conviertan en punto de partida para la construcción de una nueva historia y un nuevo pensamiento político. El problema que se presenta a los liberales de la Restauración, decididos en realidad a no cortar el vínculo ideal con la gran Revolución, puede expresarse en los siguientes términos: «¿cómo se sale idealmente de la

más grande revolución del tiempo moderno, cómo se apresta, en palabras de Tocqueville, el epílogo, y cómo se despliegan por tanto nuevas formas culturales y políticas, nueva historia? Como bien lo sabe, aún en la mitad del siglo, Tocqueville, se trata de una difícil transición; la organización según los propios principios [. . .] requiere, en primer lugar, una distancia liberadora, como sustrato para la liberación de las elecciones. El tema es entonces el de la conclusión ideal de la Revolución».¹

El liberalismo posrevolucionario mantiene, pues, la conexión con el 89, pero reflexiona a un tiempo sobre los riesgos y peligros de la soberanía popular, tras la experiencia que de esta brindaron los años de la Revolución. En primer lugar, está el riesgo de que la soberanía popular se transforme, como en la fase jacobina de la Revolución, en dictadura popular, o, por mejor decir, dictadura ejercida por quienes pretenden representar al pueblo. En segundo lugar, un riesgo aún mayor es que la igualdad política de los ciudadanos, afianzada como principio inderogable a través del contractualismo y las revoluciones, busque su coherente prosecución en la igualdad social, ya reivindicada por las corrientes más radicales de la Revolución Francesa, dentro de la cual aparecen las primeras formas de comunismo, ya no utópico sino político, como la Conjura de los Iguales de Babeuf y Buonarroti (1796). La Revolución inauguró la cuestión acerca de si la igualdad política debe necesariamente llevar a la igualdad social, resultado que de algún modo hasta puede aparecer como fatal e inevitable, pues si la mayoría que vive en condiciones económicas de privación y estrechez accede a los derechos políticos, es evidente que los utilizará para elaborar leyes que lleven a la redistribución de la propiedad y a la garantía pública del derecho al trabajo, es decir, a la supresión de las condiciones de privilegio económico y la progresiva instauración de la igualdad social. Sobre el trasfondo de estos problemas que tienen en común, razonan tanto los liberales como sus enemigos: los primeros, en busca de un equilibrio que permita

¹ M. Reale, «Storia, cultura e politica. Una rilettura della "Cultura francese nell'età della Restaurazione" di Adolfo Omodeo», *Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici*, XI, 1989-90, págs. 535-97, esp. pág. 551.

mantener el principio moderno y revolucionario de la igualdad política (que tan sólo los reaccionarios y los nostálgicos niegan con obstinación), manteniéndolo dentro de límites muy precisos e impidiéndole desbordar hacia una transformación revolucionaria de toda la sociedad. Transformación que precisamente reivindican los segundos, basados en la lógica de una coherencia igualitaria. Para los liberales, no poner límites a la soberanía popular equivale a allanar el camino a un poder dictatorial, renegar de los principios de libertad de la Revolución y retroceder casi al absolutismo; para los otros, por el contrario, las libertades de la Revolución tienen que desplegarse concretamente, de modo que cada cual disponga de los recursos para ejercerlas de manera efectiva.

Por consiguiente, en la época posrevolucionaria, ya no se trata de reivindicar, como había hecho el contractualismo, por una parte, el fundamento igualitario e individualista del poder y, por la otra, la igualdad de las oportunidades en la competencia social y de mercado, contra los privilegios nobiliarios: el problema consiste más bien en pensar en cómo pueden componerse estos dos momentos en una estructura sólida y expansiva, capaz de contener productivamente tanto el principio moderno de la igualdad política como aquel, igualmente moderno, de los derechos del individuo, que comprenden sus libertades privadas y la libertad de comprar y vender en el mercado las mercancías y también el trabajo. Desde el punto de vista de los críticos del liberalismo, en cambio, el problema estriba en partir de esta tensión constitutiva de lo moderno y dirigirla hacia una libertad e igualdad esenciales, o, por lo menos, llenar de manera creciente las libertades jurídicas y formales con contenidos sociales. En palabras de Jacques Bidet,² agudo pensador político contemporáneo, la cuestión del pensamiento político posrevolucionario reside en entender si es posible, y cómo es posible, que coexistan la contractualidad central de los ciudadanos, fundamento del poder político y del estado, y la contractualidad interindividual de los hombres que interactúan en el espacio del mercado, aquello que especialmente Hegel y Marx identificarán como el ámbito

² Véase, sobre este tema, J. Bidet, *Teoria della modernità* (1990), traducción italiana, Roma: Editori Riuniti, 1992.

de la sociedad civil, diferente del estado. ¿Corresponderá entonces limitar al estado para dejar espacio al libre despliegue de la sociedad civil, como piden los liberales, o bien forzar la contradicción entre ambos términos que ya había planteado Hegel?

Estas son las grandes tensiones que atraviesan el pensamiento de la época posrevolucionaria y dividen a las mentes que aceptan su desafío.

2. Benjamin Constant y la libertad de los modernos

El itinerario del pensamiento de Benjamin Constant (1767-1830) comienza precisamente al calor de los conflictos de la Revolución Francesa, de los cuales él toma parte desde su misma llegada a París, el 24 de mayo de 1795, en compañía de Madame de Staël. El termidor (27 de julio de 1794), que ha puesto fin a la dictadura jacobina, trata de «poner término» a la Revolución, pero inaugura en realidad una etapa de luchas e incertidumbre que concluirá con el golpe de estado de Napoleón del 18 de brumario de 1799. Ya en estos años es muy clara la posición que Constant quiere ocupar; su defensa de los principios de libertad e igualdad de la Revolución se desarrolla a través de una polémica en dos frentes: por una parte, contra los jacobinos, que distorsionaron los principios del 89 al instaurar una dictadura arbitraria y violenta; por la otra, contra los nostálgicos de la monarquía, a quienes los excesos del jacobinismo les proporcionan argumentos para abogar por el regreso al viejo orden. Durante el período napoleónico, Constant (quien, como crítico del imperio, elige el exilio a partir de 1803, aunque después, en los «cien días de Napoleón», tendrá una actitud distinta) elabora los fundamentos teóricos de su pensamiento político, centrado en la imposterizable necesidad de limitar el poder político, para evitar que se transforme en despotismo.

El punto de partida de los *Principios de política* de 1806 es un análisis crítico del pensamiento de Rousseau. En los errores de este último se halla, según Constant, la raíz profunda de «los crímenes con los que nuestros demagogos

han espantado al mundo». ³ Rousseau tiene plena razón, señala Constant, cuando a través de la *volonté générale*, en sí insostenible, individualiza la voluntad de los ciudadanos como la única fuente de la que puede surgir una autoridad política legítima: de hecho, si se rechaza el fundamento divino del poder político no queda más que una solución, que es la de fundar su legitimidad en el consenso de quienes deben someterse a él. Pero este incuestionable principio, que Constant concibe, de manera muy general, como una suerte de principio del consenso, compatible con cualquier clase de constitución, desde la teocracia hasta la república, incluyendo la monarquía, no alcanza para definir un gobierno legítimo. Una vez determinada la fuente de la autoridad, aún falta establecer sus incumbencias, es decir, los límites de su ejercicio. El error fatal de Rousseau se refiere precisamente a este punto: su afirmación de que la constitución del cuerpo político significa para los individuos la enajenación total de sus derechos da lugar a un poder que, aunque lo ejerza la colectividad, resulta, como el hobbesiano, absoluto, esto es, carente de límites. En concordancia con esta tesis se declaran también los ilustrados radicales Holbach y Mably, para quienes el poder legislativo, que declara y ejecuta la voluntad general, no puede estar sometido a limitación alguna. En lo sustancial, Constant termina entonces por atacar el concepto mismo de la *volonté générale* rousseauiana.

Para negar que esta completa enajenación del individuo en favor de la comunidad comporte algún riesgo, Rousseau sostiene que se trata, en verdad, de una enajenación en la cual el individuo no pierde nada, e incluso gana, pues al unirse con los otros en un cuerpo común adquiere sobre ellos los mismos derechos que a ellos cede, más la fuerza común para garantizar esos derechos. Pero, en realidad, objeto Constant, el hecho de formar parte del cuerpo soberano no constituye una verdadera garantía para el individuo: cuando se pasa a la organización práctica de la autoridad social, el soberano debe delegarla, de modo que la acción

³ La edición crítica completa de los *Principios* de Constant es la de E. Hofmann, *Les «Principes de politique» de Benjamin Constant*, 2 vols., Ginebra: Droz, 1980; el primer volumen contiene la tesis de Hofmann. Nuestras citas están extraídas de la antología al cuidado de S. de Luca, *Il pensiero politico di Constant*, Roma-Bari: Laterza, 1993, pág. 117.

que se cumple en nombre de todos es gestionada por unos pocos, de cuyo poder termina dependiendo finalmente el individuo. No es cierto, concluye Constant, que el individuo que cede sus derechos al cuerpo común en realidad los conserve, porque quien ejerce de hecho la autoridad nunca es el cuerpo común en conjunto, sino una parte de él, que de esa autoridad puede hacer un uso arbitrario. El poder ilimitado es entonces siempre despótico, aunque no esté en manos de individuos particulares, sino de la totalidad de los ciudadanos.

¿Cómo y dónde deben, pues, fijarse los límites al poder legítimo? Para Constant, la reflexión sobre los límites del poder se ramifica en dos direcciones: en primer lugar, se puede razonar, como lo hizo Montesquieu cuando en *El espíritu de las leyes* propuso el modelo de la constitución inglesa, sobre la limitación del poder por medio de la división y la articulación, a partir del principio de que un poder no puede estar limitado sino por otro poder; es este el camino del constitucionalismo, que intenta elaborar una estructura de poderes en la que estos se controlen mutuamente, de modo que ninguno pueda transformarse en arbitrio. El constitucionalismo es un tema sobre el que Constant continuará interrogándose y al que efectuará una importante contribución.

La mutua limitación de los poderes es, sin embargo, insuficiente para impedir el despotismo: «la única utilidad de la vigilancia mutua de las diversas fracciones de la autoridad es la de impedir que una de ellas crezca a expensas de las otras. Pero si la suma total de sus poderes es ilimitada, si se permite que estas autoridades unidas lo invadan todo, ¿quién les impedirá coligarse para oprimir a su antojo?».⁴

Así pues, para que una estructura política garantice la libertad individual sin deslizarse hacia el despotismo, la división de poderes tampoco es suficiente. Resulta esencial, en cambio, establecer claramente en cuáles ámbitos puede el poder político ejercer su competencia, y cuáles, por el contrario, debe dejar fuera, permitiendo que en ellos las libres elecciones de los individuos reinen sin oposición.

¿De qué manera, conforme a qué principio, se ha de establecer este límite? Puesto que preferimos evitar el some-

⁴ *Ibid.*, pág. 124.

timiento a un poder extraño, este debe limitarse estrictamente a las funciones indispensables para la existencia de la sociedad civil: en el plano interno, la seguridad de los ciudadanos y de sus posesiones; en el plano externo, la organización de una fuerza armada para garantizar la seguridad del estado —funciones que requieren, además, determinado gravamen sobre las propiedades, necesario para su financiación—. Toda extensión de la autoridad del estado más allá de estos límites mínimos es ilegítima. Y allí donde termina la autoridad estatal comienza el espacio de los derechos individuales, a los que aquella no puede limitar, sino que debe proteger de las posibles interferencias de otros: «Los derechos individuales se componen de todo aquello que tiene independencia respecto de la autoridad social». Tales derechos deberían consistir, por ende, en «la facultad que cada cual tiene de hacer todo aquello que no perjudique a los demás, esto es, la libertad de acción; el derecho de no estar obligado a profesar determinada fe, ni siquiera la de la mayoría, de la que no esté convencido, esto es, la libertad religiosa; el derecho de manifestar el propio pensamiento, con todos los medios de expresión, a condición de que esta expresión no perjudique a ningún individuo, ni provoque ninguna acción criminal; por último, la certeza de que no recibirá un trato arbitrario que rebase los límites de los derechos individuales, es decir, la garantía de que no sufrirá arresto, detención ni juicio sin la aplicación de las leyes y las formas».⁵ Una particular atención dedica Constant a la defensa de la opinión pública y de su instrumento principal, la libertad de prensa: esta constituye una indispensable protección de los derechos de los individuos, porque sin ella podrían perpetrarse con mucha mayor facilidad las violaciones de los derechos. Sin la posibilidad de pública denuncia, los tribunales podrían juzgar de manera injusta, los inocentes podrían ser enviados a prisión, quienes ejercen la autoridad podrían pretender ignorancia respecto de las violaciones que sus subordinados cometen.

En la concepción constantiana, la función del poder del estado es estrictamente la de garantizar la existencia de la sociedad civil. Su fin es el ordenado desarrollo de esta, de modo que el individuo pueda ejercer su libertad; en este

⁵ *Ibid.*, pág. 127.

sentido, el estado es tan sólo un medio, y se vuelve ilegítimo si quiere ser algo más. Ahora bien, ¿qué papel desempeña, en un esquema concebido de este modo, la soberanía popular?

Por una parte, como resulta evidente, el poder legislativo que ejercen los representantes del pueblo deberá mantenerse dentro de límites rigurosamente establecidos y muy estrictos, para evitar que invada aquellos ámbitos de la vida individual y social que no competen a la política. Por otra parte, justamente para evitar este riesgo, los derechos políticos, ante todo el derecho de votar para elegir a los propios representantes, no podrán extenderse a todos los ciudadanos: «para ser miembro de una asociación política hay que tener cierto grado de cultura y un interés común con los demás miembros de la asociación misma».⁶ Los desposeídos, «aquellos a los que la indigencia mantiene en una eterna dependencia, condenados desde la infancia a variados trabajos, no son más ilustrados que los niños respecto de los asuntos públicos, ni están más interesados que los extranjeros en el logro de una prosperidad nacional cuyos elementos desconocen, y de cuyas ventajas no gozan sino de manera indirecta».⁷ Para ser ciudadano es preciso conocer los propios intereses: hay que disponer de una cultura y de tiempo libre para cultivarla, hay que disponer de las propiedades que son condición para gozar de estas comodidades. Por esta razón, concluye categóricamente Constant: «sólo la propiedad vuelve a los hombres capaces de ejercer derechos políticos; sólo los propietarios pueden ser ciudadanos». Y un propietario, aclara Constant, no es meramente quien posee algo, sino quien goza de «una renta inmobiliaria suficiente para mantenerse durante todo el año sin necesidad de trabajar para otros».⁸ Los derechos políticos deben limitarse a quienes gozan de esta soberana condición de independencia y no están obligados a trabajar para vivir.

Con toda su dureza «clasista», el razonamiento de Constant no carece, sin embargo, de una peculiar coherencia. Nótese que, a diferencia de Locke, él no considera la pro-

⁶ *Ibid.*, pág. 139.

⁷ *Ibid.*, pág. 140.

⁸ *Ibid.*, pág. 144.

propiedad como un derecho preexistente a la sociedad, sobre el cual esta no tiene poder alguno; es decir, Constant no pone a la propiedad en el mismo plano que los derechos fundamentales e intangibles de libertad: la propiedad es una «convención social» y, por tanto, en teoría no está exenta de la jurisdicción de la sociedad. No obstante, es igualmente «sagrada» e «inviolable», aunque lo es de una manera mediata, pues se vincula de modo inseparable con «otras partes de la existencia humana, algunas de las cuales no están en absoluto sometidas a la jurisdicción colectiva, en tanto que otras lo están de forma limitada».⁹ En cuanto se vincula estrechamente con la libertad del individuo, la propiedad goza de la protección que a aquella le corresponde por derecho, protección que se funda, además, en que la propiedad privada es, para Constant, condición de todo progreso y bienestar social; su supresión, al obligar a todos a trabajar, imposibilitaría aquellos progresos espirituales e intelectuales que, en definitiva, redundan en beneficio de toda la sociedad.

Así pues, la propiedad privada es un elemento esencial de una sociedad civil libre y capaz de superarse a sí misma. Y precisamente por ello los derechos políticos de los no propietarios deben ser denegados: si estos dispusiesen de esos derechos, los usarían para redistribuir la propiedad, para imponerle límites sociales y finalmente destruirla. Este principio no implica, sin embargo, una división de la sociedad en clases y órdenes rígidamente separados, como en el *ancien régime*, pues la propiedad es móvil por naturaleza, y con la misma facilidad con que alguien puede perderla, también puede adquirirla quien tenga los méritos y capacidades requeridos: las leyes no deben hacer nada para limitar esta «saludable» circulación.

La relación entre política y sociedad civil es también central en el *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (1819), sin duda el más célebre de los escritos de Constant. La tesis de Constant, presente en todo el desarrollo del pensamiento político hasta nuestros días, es que la libertad puede entenderse en dos sentidos fundamentalmente distintos. En el sentido de los

⁹ *Ibid.*, pág. 145.

antiguos, la libertad, tal como se la practicaba en la *polis*, consiste esencialmente en la participación directa en el poder político: es la libertad como autogobierno, una libertad colectiva que, por otra parte, es perfectamente compatible, señala Constant, con «la completa sujeción del individuo a la autoridad del conjunto» y con la privación de aquello que a nosotros, los modernos, nos parecen derechos fundamentales, como es el caso de la libertad religiosa, la cual, en opinión de Constant, «hubiese parecido a los antiguos un crimen y un sacrilegio». ¹⁰ Recuérdese, por ejemplo, que Sócrates fue condenado a muerte en Atenas bajo la acusación de impiedad.

Por el contrario, la libertad en el sentido de los modernos es fundamentalmente libertad del individuo privado: «el derecho a no estar sometido más que a las leyes, a no sufrir arresto, detención, muerte ni maltrato alguno por causa del arbitrio de uno o más individuos. El derecho de cada cual a dar su opinión, elegir su trabajo y ejercerlo, disponer de su propiedad e incluso abusar de ella»; a ir y venir sin tener que pedir permiso; el derecho a reunirse con otros tanto para conversar sobre cuestiones de interés propio como para practicar una religión, o por cualquier otro motivo; por último, el derecho no ya a ejercer directamente en primera persona el poder político y administrativo, sino a influir de variadas maneras sobre aquel, por ejemplo, mediante la elección de representantes o la presión sobre la opinión pública.

Varias razones llevan necesariamente a los modernos a preferir esta segunda clase de libertad: en los grandes estados, la influencia del individuo sobre las decisiones políticas es mínima; además, la participación directa en la política, no existiendo ya los esclavos, obligaría al individuo a descuidar los negocios y el comercio, los cuales lo absorben por completo y le dan más visibles satisfacciones; del comercio extraen los hombres, por otro lado, el amor por la independencia individual y, al mismo tiempo, la convicción de que «cada vez que los gobiernos pretenden encarar nuestros negocios, lo hacen de peor manera y con mayor

¹⁰ B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, traducción italiana, en *Il pensiero politico di Constant*, op. cit., pág. 188.

dispendio que nosotros». ¹¹ La conclusión es clara: «Los antiguos tenían el fin de dividir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria: a esto llamaban libertad. El fin de los modernos es la seguridad de los usufructos privados; y ellos llaman libertad a las garantías que las instituciones dan a estos usufructos». ¹²

La verdadera libertad de los modernos es, pues, la libertad privada, a la que Hegel y Marx llamarán la libertad del miembro de la sociedad civil. La libertad política es también fundamental, pero lo es ante todo como instrumento para garantizar la libertad específicamente individual, que es la que a los modernos nos importa de una manera especial. Si los ciudadanos no controlasen el poder político, este podría terminar por privarlos incluso de esos usufructos privados que tanto les importan. Por esta razón, también la libertad política es valiosa. Además, un excesivo encierro en la actividad privada no sólo comportaría el riesgo de perder las garantías que la resguardan, sino que implicaría una suerte de angustia moral de la que nos libera el ejercicio de la libertad política, al ponernos en contacto con horizontes más amplios. Sin libertad política no hay perfeccionamiento ni progreso moral, pero esto no significa que su función esencial deje de ser la de garantizar la libertad privada. ¹³ Así pues, en la reflexión de Constant acerca de la relación entre ambas libertades subsiste, en cierto modo, una aporía: por un lado, él se da cuenta de que, sin

¹¹ *Ibid.*, pág. 192.

¹² *Ibid.*, pág. 194.

¹³ Acerca de la relación entre las dos libertades en Constant, pueden recordarse la breve contribución de Croce (*Constant e Jellinek: intorno alla differenza tra la libertà degli antichi e quella dei moderni*, en *Etica e politica, op. cit.*, págs. 244-50) y la réplica de G. Calogero, *La «libertà degli antichi» e la «libertà dei moderni». Note su Constant*, en *Saggi di etica e di teoria del diritto*, Bari: Laterza, 1947, págs. 56-73, quien halla en Constant la «síntesis armónica» entre ambos momentos. Para una interpretación equilibrada, cf. el libro de A. Zanfarino, *La libertà dei moderni nel costituzionalismo di Benjamin Constant*, Milán: Giuffrè, 1961. Una interpretación del liberalismo de Constant en clave marcadamente «democrática» es la de M. Barberis, *Benjamin Constant. Rivoluzione, costituzione, progresso*, Bologna: Il Mulino, 1988, que se discute críticamente en M. Reale, *Storia, cultura e politica, op. cit.*, págs. 564 y sigs., y en la útil reseña de S. de Luca, «La riscoperta di Benjamin Constant (1980-1993): tra liberalismo e democrazia», *La Cultura*, XXXV, 1 y 2, 1997, págs. 145-74 y 295-324.

participación política, la sistematización de las libertades corre el riesgo de derrumbarse en su totalidad; pero, por otro lado, ¿cómo mantener viva la participación política si el individuo moderno, cuya radicalidad Constant comprende bien, está predominantemente concentrado en su dimensión privada? Es verdad que la religión, a la que Constant asigna un importante papel, constituye un vínculo entre los hombres; pero no se trata de un vínculo de naturaleza política.

Por otra parte, una eficaz garantía de la libertad requiere, según Constant, que los poderes públicos estén articulados y que sus competencias estén bien delimitadas: sobre estos temas se despliega la compleja reflexión constitucional de Constant. El componente más original de su construcción consiste en agregar al poder legislativo y al ejecutivo una tercera instancia, que Constant define como poder neutro o preservador, el cual, elegido por el pueblo y absolutamente independiente de los otros dos, se sitúa como una suerte de árbitro capaz de dirimir los conflictos entre aquellos. Dos poderes más concibe Constant como electivos: por una parte, el poder administrativo local y, por la otra, el de los jueces, al que debe asegurarse la máxima independencia.

3. Alexis de Tocqueville y la democracia en América

Descendiente de padres aristocráticos y fieles a la dinastía borbónica, Alexis de Tocqueville (1805-1859), discípulo de Constant, termina casi invirtiendo las conclusiones de este, al recuperar el valor de la libertad política, que para Constant se subordinaba a la libertad privada. Los estudios de Tocqueville acerca de la democracia norteamericana surgieron tras un viaje al nuevo continente que realizó en 1831, después de que, el año anterior, la dinastía borbónica fuera suplantada en el trono francés por Luis Felipe de Orleans, a quien Tocqueville había jurado lealtad no sin disgusto, debido a la ruptura de los vínculos que unían a su familia con los Borbones. El viaje no sólo le permitió alejarse de la nueva situación política que se había generado

en su país, sino que además le dio oportunidad para encarar un estudio de primera mano de la nueva democracia norteamericana, que habría de dar origen a sus libros más influyentes: *La democracia en América*, publicado en dos partes, en 1835 y 1840, y *El Antiguo Régimen y la Revolución*, de 1856.

Mientras el liberalismo de Constant todavía consideraba posible encauzar el impacto de la democracia mediante el recurso de circunscribir el derecho al voto sólo a los propietarios, Tocqueville, discípulo y admirador de Constant, basándose en su experiencia americana, constata el carácter irrefrenable de la afirmación de la democracia, a la cual, sostiene, es inútil oponerse. Así pues, Tocqueville procura, ante todo, individualizar las características del nuevo universo político democrático que se está afirmando, y señala todos los peligros a los que está expuesto, sin albergar esperanzas de que el proceso pueda de alguna manera ser detenido.

Al igual que Constant y muchos otros pensadores políticos de la primera mitad del siglo XIX, Tocqueville sostiene un supuesto de fondo: si la democracia se identifica con el sufragio universal, y si la mayoría de la sociedad está compuesta por pobres o, en cualquier caso, por gente carente de propiedades, entonces, con la democracia el poder político, más precisamente el poder legislativo, es entregado a la clase no propietaria. Constant quería a toda costa evitar este resultado; Tocqueville lo constata: «El sufragio universal confía, pues, realmente el gobierno de la sociedad a los pobres».¹⁴ Es esta una de las tesis fundamentales que Tocqueville desarrolla en la primera parte de *La democracia en América*: con el gobierno democrático, el pueblo, la masa de los no propietarios, se vuelve realmente soberano: «El pueblo reina en el mundo político norteamericano como Dios reina en el Universo. Él es la causa y el fin de todas las cosas: todo proviene de él y todo termina en él».¹⁵

Si bien sobre este punto se ha hablado, con razón, de una suerte de exagerada sobrevaloración de la soberanía popular, dictada más por el temor y la desconfianza que por

¹⁴ A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, traducción italiana, Milán: Rizzoli, 1999, pág. 200.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 66.

un análisis efectivo de la realidad,¹⁶ el otro tema fundamental sobre el cual construye Tocqueville su análisis de la democracia es el de la «igualdad de condiciones»: para el aristocrático Tocqueville, esta igualdad es la que marca el tono general de la sociedad democrática, la cual elimina todo privilegio jurídico, de estatus, de clase. La igualdad de condiciones es un concepto de contornos imprecisos, que encarna para Tocqueville la característica fundamental de la «mentalidad» democrática: esta no reconoce ninguna superioridad de rango o de otro tipo, y ubica a todos los individuos en un mismo plano. No es verdad, por tanto, ni siquiera respecto de un pensador liberal como Tocqueville, que la democracia sea un mero instrumento de realización del liberalismo; ella se define, más bien, por cualidades que van más allá de las formas jurídico-políticas, como, por ejemplo, esta «mentalidad». La igualdad de condiciones, por otra parte, es compatible incluso con las mayores desigualdades económicas: la democracia norteamericana se caracteriza por una gran distancia entre riqueza y pobreza, pero esto no implica una división «antropológica», pues las propiedades y las riquezas son sumamente fluctuantes y el individuo puede ocupar sucesivamente, en breve lapso, posiciones muy distintas en la escala social.

Precisamente en cuanto considera ineluctable la afirmación del «dogma» de la soberanía popular y de la igualdad de condiciones, Tocqueville quiere alertar respecto del costo que el desarrollo de la democracia entraña para la autonomía y la libertad del individuo, el cual está sometido cada vez más a lo que Tocqueville considera omnipotencia, o peor aún, «tiranía de la mayoría».

La fenomenología de esta degeneración es tan rica y sugestiva que a ella se referirán, incluso en el siglo XX, todos los críticos de la sociedad de masas. La omnipotencia de la mayoría se manifiesta en el espacio cada vez mayor que ocupa el poder legislativo, ejercido por diputados marcadamente condicionados por la opinión popular. Las leyes son muy numerosas y están sujetas a frecuentes cambios; el poder legislativo carece prácticamente de límites, y en esta

¹⁶ A. M. Battista, «Tocqueville. Un tentativo di sintesi», *Trimestre*, XVIII, 3-4, 1985, págs. 171-244; reeditado en A. M. Battista, *Studi su Tocqueville*, Florencia: Cet, 1989.

ausencia de límites anida, para Tocqueville, el germen de la tiranía. Por otra parte, en Estados Unidos la mayoría controla incluso todos los demás poderes: el poder ejecutivo, el judicial elegido por el pueblo, e incluso el poder no institucionalizado de la prensa y de la opinión pública. Para Tocqueville, esto significa que el individuo no dispone de verdaderas garantías en el caso de que sus derechos sean violados con el beneplácito de la mayoría del pueblo. La arenga contra la tiranía de la mayoría culmina en páginas muy duras sobre el futuro de la libertad de discusión y de pensamiento: «En Estados Unidos, la mayoría traza un formidable círculo en torno al pensamiento. Dentro de esos límites, el escritor tiene libertad, pero, ¡ay del que ose sobrepasarlos!». «Ningún escritor, sea cual fuere su notoriedad, puede eludir la obligación de lisonjear a sus conciudadanos. La mayoría vive, por ende, en una perenne adoración de sí misma». Tocqueville extrae una severísima conclusión: «La independencia del espíritu y la verdadera libertad de discusión son, en general, menores en Estados Unidos que en cualquier otro país que yo conozca».¹⁷

Así pues, en el desarrollo del pensamiento de Tocqueville, la clásica crítica liberal dirigida a la democracia como poder ilimitado de las clases no pudientes (crítica signada, como en Constant, por el trauma del jacobinismo) se transforma, como se aprecia en la segunda parte de *La democracia en América*, en una reflexión sobre los nuevos riesgos de la sociedad igualitaria de masas, caracterizada por la decadencia y la «dependencia» del individuo, que Tocqueville diagnostica de manera tanto más clara cuanto más vivo conserva el recuerdo de lo que ya no es posible restaurar: el libre y poderoso individuo aristocrático. «En los siglos de aristocracia previos al nuestro, había particulares poderosísimos y una autoridad social muy débil»,¹⁸ en el tiempo democrático la relación se invierte, y la creciente impotencia de los individuos contrasta con un poder social cada vez más desmedido. Pero ya no se trata del poder incontrolado de la masa democrática y plebeya, fantasma materializado en tiempos de los jacobinos; se trata más

¹⁷ A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, op. cit., págs. 260-1.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 742.

bien de un poder público que aun siendo anónimo lo impregna todo, y como contrapartida, un individuo privado que se despolitiza y se dedica al culto del dinero y de las pequeñas satisfacciones materiales. La amenaza que avizora Tocqueville es, efectivamente, la de un despotismo de una clase nueva, un despotismo «blando»: «Si intento imaginar el nuevo aspecto que podrá tener el despotismo en el mundo, veo una enorme multitud de hombres iguales, empeñados tan sólo en procurarse placeres pequeños y vulgares para satisfacer sus deseos. Cada uno de ellos, al permanecer aislado, es casi ajeno al destino de todos los demás [. . .] Por encima de ellos se yergue un poder inmenso y tutelar, que se encarga exclusivamente de asegurar sus bienes y de velar por su suerte. Es absoluto, particularizado, regular, previsor y moderado [. . .] Trabaja de buena gana para el bienestar de ellos, pero quiere ser su único agente y regulador; les proporciona seguridad y cubre sus necesidades, facilita sus placeres, gestiona sus principales negocios, dirige sus industrias, regula sus sucesiones, divide sus herencias; ¿no podría sacarles en su totalidad el esfuerzo de pensar y la pena de vivir?».¹⁹ Esta sociedad, sofocada por «una red de pequeñas reglas complicadas, minuciosas y uniformes» que comprimen la libertad verdadera y la independencia individual, al tiempo que satisfacen la profunda necesidad de los individuos de que se los guíe y se los exima del riesgo, configura una especie de «servidumbre regulada y tranquila», absolutamente compatible con todas las «formas exteriores de la libertad».

No falta en Tocqueville, sin embargo, una reflexión acerca de las tendencias que se oponen, o podrían oponerse, a esta involución de la democracia a un despotismo moderado, apropiado para hombres ricos en pasiones y ambiciones pequeñas, pero desprovistos de las grandes. La igualdad democrática tiende a producir hombres cerrados en su dimensión individualista, carentes de vínculo social,²⁰ incapaces de salir de la «soledad de su propio corazón»²¹ (y, por

¹⁹ *Ibid.*, pág. 733.

²⁰ Sobre este aspecto, véanse las páginas dedicadas a Tocqueville en la obra de E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Turín: Bollati Boringhieri, 2001.

²¹ A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, op. cit., pág. 516.

tanto, gratos al despotismo que quiere gobernarlos), pero esta tendencia puede ser contrarrestada, y lo es en gran medida en la sociedad norteamericana, por una revitalización de la libertad política y de la participación cívica: «Muchos consideran en Francia —escribe Tocqueville— que la igualdad de condiciones es el primer mal y la libertad política el segundo. Cuando se ven obligados a padecer una, se esfuerzan al menos por escapar a la otra. Yo digo que para combatir los males que la igualdad puede producir, no hay sino un remedio eficaz: la libertad política».²² De hecho, Tocqueville se detiene por extenso en aquellas instituciones que, en los democráticos Estados Unidos, permiten a los ciudadanos la participación política como sujetos activos, llevándolos casi a recuperar, en algunos aspectos, aquella «libertad de los antiguos» que Constant juzgaba ya inaccesible a la modernidad. El autor de *La democracia en América* insiste especialmente en el gran valor de la democracia municipal y del asociacionismo: la posibilidad de administrar de manera directa las cuestiones que les conciernen promueve en los individuos el cuidado del bien público y revitaliza esos vínculos sociales que el individualismo del bienestar amenaza cercenar: «Las libertades locales, que hacen que un gran número de ciudadanos busquen el afecto de sus vecinos y de sus parientes, acercan así de continuo a los hombres los unos a los otros, y los obligan a ayudarse mutuamente, pese a los instintos que tratan de separarlos».²³ Tocqueville, quien se revela así como un pensador extraordinariamente agudo y actual, sostiene que la democracia enfrenta el desafío fundamental de no dejarse absorber por el horizonte de la despolitización y de un bienestar absolutamente individualista, manteniendo viva la participación política directa de los ciudadanos.

Por otra parte, su crítica a las tendencias despóticas de la sociedad de masas se extiende decididamente también al socialismo, que parece condensar los peores aspectos de aquella. Tocqueville, quien fue diputado durante el período comprendido entre 1839 y el golpe de estado de Luis Napoleón, no deja de alinearse, en 1848, contra aquellos que

²² *Ibid.*, pág. 522.

²³ *Ibid.*, pág. 521.

querrían que la revolución democrática avance hacia la revolución social. En su memorable discurso acerca, o mejor *en contra*, del derecho al trabajo, el socialismo aparece como un concentrado de todos los males sobre los cuales Tocqueville había alertado, que amenaza el futuro de la sociedad democrática: «La Revolución Francesa no tuvo la ridícula pretensión de crear un poder social que asegurase de por sí la fortuna, el bienestar, la holgura de todo ciudadano». ²⁴ Esto es precisamente lo que quiere hacer el socialismo cuando, reclamando el derecho al trabajo, pide que el estado sustituya a la previsión individual, que se entrometa en las industrias, que les imponga reglamentos, en suma, que se haga cargo del bienestar de todos de manera paternalista. Tocqueville propone en ese momento una tajante contraposición entre socialismo y democracia, que no parece muy coherente con lo que él mismo había escrito sobre la democracia algunos años antes. Pero la riqueza de su pensamiento tal vez resida justamente en sus contradicciones, ambigüedades o ambivalencias, que hacen de él un pensador abierto a muchas interpretaciones incluso muy contrastantes, aunque, en cualquier caso, extraordinariamente profético.

4. El liberalismo radical de John Stuart Mill

La lectura de *La democracia en América*, de Tocqueville, ejerció una influencia muy importante sobre el pensamiento de John Stuart Mill (1806-1873). Formado en el horizonte intelectual de su padre, James Mill, y del utilitarismo de Jeremy Bentham, John Stuart Mill modificó de manera notoria el planteamiento de este último, hasta alcanzar un pensamiento social y político en el que confluyen muchos y diversos motivos. La originalidad de este pensamiento reside en lo que podríamos denominar un liberalismo radical, caracterizado, de un lado, por una apertura hacia el socialismo y, de otro lado, por una defensa de la libertad y del anticonformismo individual mucho más evidente

²⁴ A. de Tocqueville, *Discurso sul diritto al lavoro*, Roma: Manifestolibri, 1996, pág. 52.

de lo que había sido habitual en los pensadores liberales clásicos.

Para el utilitarismo de Bentham, la finalidad de la moral y de la legislación era lograr la máxima felicidad para el mayor número de personas. John Stuart Mill, sin renegar de este principio, se da cuenta de que la felicidad de los individuos no puede reducirse a la búsqueda del bienestar individual en sentido estricto, sino que puede incluso alcanzarse con mayor facilidad volviéndose hacia fines no utilitaristas en apariencia, como contribuir a la felicidad de los demás o, en general, al desarrollo de las facultades y capacidades humanas. Para él, no todos los placeres humanos están en un mismo plano, y el error del utilitarismo clásico reside justamente en no haber hecho distinciones.

Su concepción gradualista y humanista, y su indignación ante la injusticia social y la exclusión, llevaron a Mill a simpatizar con el movimiento socialista y cartista, a punto tal de extenderse largamente en la crítica socialista de la propiedad privada en su obra maestra de teoría económica, que sigue la línea de David Ricardo y de James Mill: los *Principios de economía política*, de 1848.

En una de sus tesis más características como economista, Mill sostiene que en tanto que las leyes que gobiernan la producción de la riqueza son asimilables a verdades físicas, completamente independientes de la voluntad humana, la distribución de la riqueza depende, en cambio, de las leyes y de las costumbres de la sociedad, y puede entonces modificarse mediante la intervención consciente de los hombres. Mill critica la distribución de la riqueza en la sociedad de su tiempo: si la consecuencia de un ordenamiento social fundado en la propiedad privada es que la riqueza se distribuya en proporción casi inversa a la contribución laboral directa, entonces, es preciso modificar este ordenamiento, incluso sustituyéndolo por un sistema comunista. Pero un sistema de este tipo podría comportar riesgos en lo que concierne al desarrollo libre y multiforme de la personalidad humana, que para Mill constituye el fin fundamental; sería preferible, pues, combatir los males derivados de la institución de la propiedad privada a través de una política de reformas sociales, comenzando por la difusión de la educación y la limitación del crecimiento de la población, medidas que seguramente resultarían eficaces

para combatir el mal de la pobreza, junto con otras orientadas en la misma dirección, como la limitación de las sucesiones, la sustitución del latifundio por la pequeña propiedad campesina, el desarrollo de la producción cooperativa. «No hay que suponer —escribe Mill en los *Principios*— que la división del género humano en dos clases hereditarias, empleadores y trabajadores, pueda mantenerse eternamente». Antes bien, cabe esperar que esta división sea sustituida por nuevas formas de asociación y cooperación entre trabajadores y empleadores, o entre los propios trabajadores. El capitalismo, según la crítica de Mill, se basa en una distribución desigual de las propiedades, resultado de anteriores atropellos, a la par que defiende el principio de libre competencia con la única excepción de la competencia entre los trabajadores. Mill no cree, por tanto, que el desarrollo, la acumulación y por ende la propia lucha competitiva tengan que continuar indefinidamente, sino que considera incluso que será inevitable llegar a un «estado estacionario», en el que la humanidad dejará finalmente a sus espaldas la continua carrera en pos del incremento de las ganancias.

La contribución de Mill a la filosofía política se encuentra principalmente en su obra más célebre y difundida: el opúsculo *On liberty*, de 1859. Inspirado por la posibilidad, que ya había preocupado a Tocqueville, de que la intromisión del estado y la tiranía de la mayoría no dejen espacio para la libertad de los individuos, *On liberty* intenta determinar cuáles son los límites que el poder público y la legislación no deben superar, es decir, cuáles son los ámbitos de libre acción individual que deben quedar fuera del alcance de la regulación estatal. El principio de esta limitación, tal como lo formula Mill, es simple y unívoco: el estado no puede prohibir ninguna acción del individuo que no provoque daño a otros: «La única finalidad por la cual puede legítimamente ejercerse el poder sobre un miembro de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es la de evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente».²⁵ Si consideramos paternalista a una autoridad política que pone límites a los súbditos fun-

²⁵ J. S. Mill, *Sulla libertà*, traducción italiana, Milán: Sugarco, 1990, pág. 32.

dando tal medida en un mejor conocimiento, verdadero o supuesto, de lo que constituye un bien para ellos, entonces, debemos decir que Mill es, después de Kant, uno de los más firmes críticos del gobierno inspirado en principios paternalistas.

A diferencia de algunos de sus predecesores, Mill no funda su tesis acerca de los límites del poder del estado ni en una teoría de los derechos naturales ni en una base contractualista: antes bien, como él mismo dice, la pone en relación con el criterio de utilidad (que para él sigue siendo el criterio supremo), entendido en el más amplio sentido, con referencia a los «intereses permanentes del hombre como ser perfectible».²⁶ En otras palabras, el principio de mínima limitación de la libertad no se basa en un derecho del individuo a la no-interferencia, sino en sus consecuencias positivas, en términos de utilidad entendida rectamente y en sentido amplio. Precisamente por esta razón, Mill demuestra su tesis, en primer lugar, en relación con la libertad de opinión.

Un poder político que pretendiese prohibir la expresión pública de opiniones consideradas por la autoridad o por la mayoría como perniciosas, deletéreas, o simplemente equivocadas, cometería una injuria, sostiene Stuart Mill, no sólo contra los sostenedores de esas opiniones, quienes sufrirían una limitación de su libertad, sino en general contra la humanidad, contra los hombres vivos y, más aún, contra los que vendrán. El argumento de Mill es muy claro; supongamos que se prohíbe una determinada opinión: «Si la opinión es correcta, se los priva de la oportunidad de cambiar el error por la verdad; si es errónea, pierden un beneficio no menos importante: la más clara percepción y la impresión más viva de la verdad, producida por su colisión con el error».²⁷ Para descartar la posibilidad de que determinada opinión indeseada se revele algún día como verdadera, prosigue Mill, hay que arrogarse la absoluta certeza de las ideas propias, algo que debería ser ajeno a todo hombre de buen sentido. La necesidad de mantener siempre una apertura a la falibilidad se ve reforzada por el hecho de que muchas ideas, de incuestionable certeza en tiempos pasa-

²⁶ *Ibid.*, pág. 34.

²⁷ *Ibid.*, pág. 41.

dos, se revelaron más tarde no sólo como falsas, sino como absurdas. Si la opinión que hoy se prohíbe por considerarla falsa resultase verdadera, la prohibición sería un obstáculo en el camino de la humanidad en busca de la verdad. Empero, aun cuando la opinión prohibida fuese falsa, la prohibición impediría que la opinión verdadera pudiera aclararse y motivarse en la confrontación con su propia negación, con lo cual quedaría finalmente reducida a un dogma no aclarado ni articulado. Por otra parte, concluye Stuart Mill, lo más probable es que la opinión disidente no sea ni absolutamente verdadera ni absolutamente falsa, sino que contenga una parte de la verdad (al igual que la opinión mayoritaria que se le contrapone); prohibirla significaría, por lo tanto, impedir que la opinión prevaleciente se corrija y mejore.

No hay progreso hacia la verdad, en suma, sin libertad de discusión, así como no hay progreso social si los partidarios de las diversas opciones (aristocráticos y democráticos, socialistas y defensores del mercado) no tienen ocasión de expresarlas y sostenerlas con idéntica libertad.²⁸

Este razonamiento, válido para las opiniones, se aplica también (excluyendo tan sólo aquello que provoca daño a otros) a los estilos de vida y a los comportamientos: si no existiese la posibilidad de que los individuos experimenten modos de vida heterodoxos, molestos para el conformismo de la mayoría y para el poder del estado, se estaría impidiendo que los hombres conozcan lo que podría tal vez llevarlos a una vida de mayor realización y felicidad. La posibilidad del individuo de desarrollarse de manera autónoma, siguiendo sus más personales y espontáneos impulsos, sustrayéndose a la tiranía conformista de la mayoría, no sólo es uno de los principales factores de la felicidad humana, sino «seguramente el factor principal para el progreso individual y social»: ²⁹ «el libre desarrollo de la individualidad es uno de los elementos esenciales del bien común», un elemento que corre mayor riesgo de desaparecer, como lo puso en evidencia Tocqueville, cuanto más se afirma la tiranía de la mayoría en detrimento de la originalidad de los individuos.

²⁸ *Ibid.*, pág. 85.

²⁹ *Ibid.*, pág. 99.

De lo anterior se desprende la crítica al paternalismo, esto es, la crítica a la pretensión de prohibirles a los individuos aquellos comportamientos que, sin provocar daño a otros (beber o consumir sustancias nocivas, por ejemplo), parecen, sin embargo, contrarios a su propio bien: «ninguna persona, ningún grupo de personas —sostiene Mill—, puede decir a otra persona madura que por su bien no puede hacer con su vida lo que elija hacer con ella».³⁰

Llegamos así a la cúspide más radical y controvertida del liberalismo milliano. En primer lugar, no resulta fácil distinguir entre un comportamiento que provoca daño a otros y uno que no lo provoca: se podría sostener que el daño depende de los criterios de licitud, históricamente cambiantes, que cada sociedad adopta. En segundo lugar, si admitimos que es lícito, y hasta puede ser un deber, impedir, incluso por la fuerza, que un individuo se arroje a un río para ahogarse, ¿qué objeción puede hacerse, por ejemplo, a la prohibición de consumir sustancias que dañan, de manera comprobada, la salud, la vida y la lucidez del individuo? ¿Por qué dejaría de ser lícito, en este caso, obligar a los individuos en vista de su propio bien? O, en otros términos: si se defiende el principio de libertad atendiendo a que genera buenas consecuencias, pues permite que los individuos tiendan al bien, ¿no pierde ello su razón de ser cuando el comportamiento del individuo atenta manifiestamente contra su propio bien?

Mill opone a estas plausibles objeciones diversos argumentos, los cuales no son, a nuestro juicio, concluyentes, pero resultan de todos modos relevantes: 1) el individuo es la persona más interesada en su propio bienestar, más de lo que la sociedad pueda estarlo; 2) la sociedad tuvo en todo caso oportunidad, mediante la educación, de prevenir los comportamientos indeseados del individuo; 3) si no se pudiesen límites a su injerencia en los comportamientos privados, el público terminaría por castigar, como sucedió infinidad de veces en la historia, no lo que es probadamente perjudicial para los individuos, sino todo aquello que fuese contra las preferencias de la mayoría y, sobre todo, contra sus supersticiones: piénsese en la persecución de las personas irreligiosas o juzgadas inmorales. En definitiva, no se

³⁰ *Ibid.*, pág. 128.

puede otorgar a la sociedad un poder que ella no sabe utilizar bien, como lo ha demostrado durante siglos.

Hay, sin embargo, excepciones: es lícito prohibir a los individuos que se vendan como esclavos, aun cuando así lo quisiesen, porque el principio de libertad no puede usarse para legitimar la renuncia, ni siquiera la renuncia voluntaria, a la libertad misma: «la facultad de alienar la propia libertad no es libertad»,³¹ así como no constituye una violación de la libertad de los padres, ni de la de los hijos, la instrucción obligatoria, que para Mill no debe ser confiada a un único sistema educativo estatal. Por último, Mill precisa que el principio de la libertad individual no tiene relación alguna con la doctrina del libre comercio:³² la limitación de la competencia, por ejemplo, es casi siempre un error, pero no es un atentado contra la libertad, pues el comercio no es una libertad privada, sino una actividad social, sujeta, por tanto, a las leyes que la sociedad le prescribe.

Su concepción del hombre como un ser que se realiza por medio del desarrollo autónomo y original de sus más peculiares capacidades condiciona también la perspectiva de Mill sobre la democracia. Por un lado, Mill piensa que la participación política a través del sufragio universal democrático favorecería el progreso cultural e intelectual de todos los hombres, que él propugna. Por otro lado, al igual que sus predecesores liberales, es consciente de que vive en una sociedad esencialmente dividida en clases, donde la mayoría de la población pertenece a la clase más pobre. Por ello, en *Sobre el gobierno representativo* (1861) sostiene que el sufragio universal aplicado según la regla un hombre/un voto pondría al poder legislativo en manos de la mayoría más pobre y menos culta, con el consiguiente riesgo de una legislación clasista, injusta, atenta sólo a los intereses inmediatos de la mayoría y no a los de largo plazo, ni de las otras clases, ni de las generaciones venideras.

Mill consideró la posibilidad de remediar estos inconvenientes sin eliminar el sufragio universal (aun cuando excluía a los analfabetos y a los indigentes que no pagaban impuestos), mediante la introducción del correctivo del vo-

³¹ *Ibid.*, pág. 168.

³² *Ibid.*, pág. 156.

to múltiple, de modo que todos tuviesen a disposición un voto, pero las personas más instruidas, expertas y calificadas tuviesen más de uno (por ejemplo, un hombre de cultura tendría cinco o seis, un empresario tres, un capataz dos). De este modo se podría obtener una legislación no clasista y sensible a los intereses generales de largo plazo de toda la sociedad. Pensando siempre en una democracia de la inteligencia, antiniveladora, Mill considera que las leyes no deberían ser elaboradas por el Parlamento, sino por una comisión restringida y calificada, en tanto que aquel debería limitarse a discutir las, aprobarlas o rechazarlas. Según Mill, el voto múltiple, por otra parte, era más que un expediente para evitar la legislación de clase: se trataba de una medida justa en sí misma, en vista de que, según sus propias palabras, «no es útil, sino perjudicial, que la constitución del país deba declarar que la ignorancia tiene tanto derecho al poder político como la instrucción».

Precisamente por cuanto su pensamiento constituye, como vimos, un intento de unificar numerosas y diversas exigencias intelectuales, Mill se sitúa en el origen no sólo del liberalismo radical, que rechaza toda intervención paternalista en la esfera privada, sino también del liberalsocialismo y de un modelo de democracia centrado en el desarrollo cultural de los individuos, que con razón ha sido denominado «democracia de desarrollo» (Macpherson).

5. La superación hegeliana del liberalismo

Organizada también ella en torno a la cuestión moderna central de la libertad, la filosofía política de Hegel se caracteriza por la libre voluntad universal —fundamento del estado—, concebida desde una perspectiva que, sin negar algunas adquisiciones esenciales del liberalismo, las incluye en un marco más amplio que reconoce su valor y también pone en evidencia sus límites. La filosofía del derecho hegeliana se divide en tres grandes partes, dedicadas respectivamente al derecho abstracto, a la moralidad y a la eticidad. Las dos primeras partes tienen como objeto mostrar que ni la dimensión de la mera libertad jurídica, ni la de la libertad moral delineada según el modelo kantiano,

constituyen satisfactorias concepciones de la libertad: en la perspectiva de Hegel, la libertad del individuo no consiste plenamente ni en su facultad de actuar como persona jurídica, capaz de decidir sobre sí misma y sobre sus propiedades, y de cerrar contratos con otras personas jurídicas, ni en su capacidad de autodeterminación como persona moral, capaz de elegir conforme a la razón, sin dejarse dominar por sus inclinaciones. Estos dos modos de entender la libertad, si bien tienen el mérito de remarcar el momento irrenunciablemente moderno de la subjetividad, reflejan el significado de la libertad de una manera parcial y abstracta: según Hegel, no hay que entenderla como posibilidad del individuo de determinarse en una u otra dirección; se la debe comprender de manera más plena, como el goce de las condiciones y relaciones objetivas que permiten al individuo su autorrealización,³³ asegurándole las condiciones para actuar su libre personalidad. Desde este punto de vista, tanto la libertad del derecho abstracto como la de la moralidad kantiana resultan insuficientes: la libertad del derecho abstracto atribuye al individuo tan sólo facultades, mientras la libertad moral kantiana le prescribe que actúe conforme a máximas universalizables. Pero, ¿cuáles son las máximas universalizables? Hegel sostiene la tesis de que sólo se puede responder a esta pregunta si ya se presupone el valor de determinadas instituciones sociales; estas no pueden ser generadas por la moral kantiana, incapaz de mostrar su racionalidad: si se acepta la institución de la propiedad, entonces, ciertamente la máxima que permite el robo no es universalizable; mas, ¿cómo sabemos que debe haber propiedad?

Así pues, no se puede concebir la libertad concreta como mera capacidad de autodeterminación individual; Hegel la reconstruye, en cambio, como el conjunto de las instituciones que sirven de contexto para que los individuos puedan disfrutar, en diversos niveles, de las condiciones para su autorrealización. Y esta es precisamente la tercera esfera de la filosofía del derecho, la de la eticidad, o sea, la libertad actuada en instituciones concretas, que se articula por su

³³ Insiste mucho sobre este punto, en su interpretación hegeliana, A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel* (2001), traducción italiana, Roma: Manifestolibri, 2003.

parte en tres dimensiones: la familia, la sociedad civil y el estado.

En relación con el liberalismo, que entendía la libertad del individuo como algo que se despliega esencialmente en la dimensión de la sociedad civil, y concebía al estado fundamentalmente como garante de esta libertad (civil, privada o económica), la posición de Hegel constituye en varios sentidos una superación. En primer lugar, él muestra, en contra del contractualismo, que no se puede concebir el estado como resultado de un pacto entre individuos privados, como si estuviesen primero los sujetos del contrato en el ámbito de la sociedad civil y luego el organismo político que los estabiliza y garantiza. Por el contrario, para Hegel, como antes para Aristóteles, el estado, esto es, el organismo político, es el momento que precede a los demás: no hay individuos capaces de autodeterminarse libremente, no hay familia ni sociedad, sin la unidad política que es condición de todo ello.

Ahora bien, es por esto mismo que no tiene sentido afirmar que la unidad política es simplemente el medio para garantizar aquello que los liberales, a la manera de Constant, planteaban como fin primordial, esto es, el goce de las libertades privadas del miembro de la sociedad civil. Para Hegel es cierto lo contrario: el estado es la meta última, fin en sí mismo, en tanto que el supremo deber del individuo es, ante todo, el de ser parte integrante del estado.³⁴

Por otro lado, el individuo que persigue su propio interés egoísta estableciendo relaciones de intercambio con otros individuos egoístas —precisamente, el sujeto que actúa en la dimensión de la sociedad civil y de mercado—, lejos de ser la figura única o dominante de la subjetividad, como se plantea en muchas concepciones liberales, es tan sólo un aspecto parcial de ella. La primera institución dentro de la cual los individuos hallan las condiciones de su autorrealización no es, en efecto, la sociedad civil, sino la familia, cuya motivación es el amor y la unidad entre sus miembros. La separación entre los individuos acontece después, y presupone como su raíz esta dimensión más originaria, insustituible, de unidad y de entrega espontánea para el logro de un bien común.

³⁴ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, op. cit., § 258.

El ámbito de la sociedad civil es, en cambio, aquel en el cual se afirma la separación de los individuos, en cuanto personas privadas dedicadas a la satisfacción de sus necesidades e intereses egoístas. Se trata, para Hegel, de una dimensión fundamental: el desarrollo del individuo implica, en efecto, su separación de la unidad inmediata, la conquista de la autonomía; pero es erróneo considerar a esta esfera como la dimensión única o fundamental de la vida del individuo, sin entender que los individuos pueden enfrentarse en la sociedad civil, como portadores de intereses egoístas, sólo en cuanto están inscritos en el horizonte de otras instituciones que no son de mercado, las cuales aseguran su unidad y la salvaguarda del interés común, tales como la familia, en un primer escalón, y en un nivel más alto, las instituciones del estado.

Sin embargo, es en el ámbito de la sociedad civil donde se generan el progreso y la civilización: el trabajo, su división cada vez más compleja, la multiplicación de las necesidades, el desarrollo de las máquinas, la creciente intensificación de las relaciones de intercambio; en esta esfera, como habían enseñado Mandeville y Adam Smith, los vicios privados se transforman en públicas virtudes, «el *egoísmo subjetivo* se torna *contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás*». ³⁵

Mas, en la concepción de Hegel (y aquí también él se aleja de presupuestos que comparten ampliamente los pensadores de orientación liberal), las conquistas de la sociedad civil generan, a su vez, problemas que esta no es capaz de resolver con sus propios instrumentos, confiando simplemente en las virtudes de la mano invisible y de la competencia: su ley es la de un desarrollo sin duda impenitente y carente de límites (dado que no son ya las necesidades las que gobiernan la producción, sino que esta última genera continuamente nuevas necesidades), pero también desigual y lleno de contradicciones. De hecho, la dinámica espontánea de la sociedad civil tiende a generar la más extraordinaria acumulación de riqueza, por un lado, y, por el otro, la concentración de pobreza y exclusión, la formación de la «plebe»: «pese al *exceso de riqueza*, la sociedad civil no es *suficientemente rica*, es decir, no posee en sus

³⁵ *Ibid.*, § 199.

propios recursos lo suficiente como para evitar el exceso de pobreza y la formación de la plebe».³⁶

Esta paradoja, inseparable de la propia naturaleza de la sociedad civil moderna, hace necesarias, en el interior mismo de la sociedad civil, instituciones que no son de mercado, que tienen incluso como objetivo principal obrar para el bien común y ejercer la solidaridad. Se trata de las instituciones que Hegel llama «policía» y «corporación». La primera tiene el cometido de regular diversos aspectos de la vida social y económica, evitando su carácter accidental: armonizar los intereses de productores y consumidores, fijar los precios de los bienes de primera necesidad, vigilar la educación, cumplir para los pobres las funciones que la familia no puede ejercer. En cuanto a la corporación, que reúne a los miembros de determinada clase o profesión, constituye para Hegel, más aún que la policía, casi una segunda familia, pues, además de poner límites al libre mercado, replantea, en el nivel más complejo de la sociedad civil, las funciones de solidaridad que en un primer tiempo habían sido propias de la familia (los más ricos, por ejemplo, tienen obligaciones hacia la corporación, que de esta manera puede socorrer a quienes por accidente han caído en la pobreza).

Por consiguiente, ya en la sociedad civil, por la importancia otorgada a los momentos del bien común y de la solidaridad, se afirman las raíces éticas que se desplegarán plenamente en el estado, el cual, en las clásicas definiciones que formuló Hegel, es la realidad de la idea ética, el reino de la libertad sustancial, el momento en el cual el interés universal se actúa conscientemente, sin eliminar los intereses particulares —es más, acogiéndolos en sí y mediándose a través de ellos—. «El estado», escribe Hegel en un pasaje central de su reflexión, «es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), al mismo tiempo que se *convierten* por sí mismos en interés general, al que reconocen con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y toman como *fin último*

³⁶ *Ibid.*, § 245.

de su *actividad*. De este modo, lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particulares, ni el individuo vive meramente para estos últimos como una persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad consciente de esta finalidad. El principio de los estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al *extremo independiente* de la particularidad personal, para al mismo tiempo *retrotraerlo a su unidad sustancial*, conservando así a esta en aquel principio mismo». ³⁷ La gran fuerza del estado moderno, en comparación con la unidad sustancial pero menos diferenciada del estado antiguo o de la *polis*, reside en esto: en él, por un lado, se afirma el principio cristiano y burgués del infinito valor de la subjetividad, llevado al extremo de la autónoma persecución del interés más particular, en tanto que, por otro lado, los individuos reconocen su vínculo necesario con la totalidad, y hacen así propio, conscientemente, el interés general, como su interés y objetivo final. Por consiguiente, en la perspectiva hegeliana, como se ha afirmado, «había una libertad formal, real, que era la libertad de los individuos en cuanto personas privadas, subjetiva; y por encima de ella había una libertad de los individuos autoconscientes de su propio vínculo con la totalidad, a la vez objetiva y subjetiva». ³⁸

Aquel individuo que en el complejo estatal realiza sus intereses particulares comprende que el bien de la totalidad es la condición primaria para su autorrealización subjetiva, e incorpora, por lo tanto, el interés de la generalidad como su propio interés consciente; de esta manera, el interés del estado no se impone como objetivo por encima de los individuos, sino que es mediado a través de su acción consciente.

¿Cómo es posible que se actúe esta mediación de lo universal y lo particular si la sociedad civil es ese mundo desgarrado y contradictorio que el propio Hegel nos ha descrito, en párrafos de una tensión dialéctica y crítica no inferior a la que encontraremos en Marx, quien justamente

³⁷ *Ibid.*, § 260.

³⁸ G. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella «Filosofia del diritto» hegeliana*, Nápoles: Bibliopolis, 1978, pág. 85.

sobre esta base considerará necesario desmentir la conciliación hegeliana?

En realidad, la mediación de lo universal y lo particular es posible en tanto, según Hegel, ya se prepara en la propia sociedad civil; esta es el mundo de los intereses conflictivos y de la polarización de riqueza y pobreza, pero contiene, al mismo tiempo, la posibilidad de superar sus fracturas, sea a través de las instituciones de la policía y la corporación, sea en cuanto no es un mundo exclusivamente atomizado, sino orgánicamente estructurado mediante la articulación de las tres clases (*Stände*) que la componen: la clase sustancial, formada por los terratenientes; la clase industrial, con sus diversas estructuras —artesanal, manufacturera, comercial—, organizada en corporaciones, y, por último, la clase general, la de los funcionarios del estado, que tiene como cometido, precisamente, cuidar de los intereses generales.

La sociedad civil, pues, más allá de su atomismo, contiene ya una articulación orgánica y armónica de los diversos intereses. Sobre esta base se levanta el estado, organismo acabado, círculo de círculos. La estructura constitucional de este, a su vez, se despliega mediante la articulación de los tres poderes, que no deben concebirse conforme a la lógica de la «separación», sino como momentos y determinaciones de un todo: el poder soberano, culminación y principio de la totalidad, que tiene la última decisión y compete al monarca constitucional; el poder gubernamental, que debe ejecutar y aplicar las decisiones, y el poder legislativo, al que contribuyen tanto los dos poderes antes mencionados como las clases, compuestas por los propietarios, los funcionarios y la clase industrial, protagonista de la sociedad civil moderna. La circunstancia de que Hegel estructure el poder legislativo mediante una representación de las clases y las corporaciones constituye un paso fundamental para toda su construcción, sobre el cual no por casualidad se concentrará la crítica de Marx. En el componente de las clases, de hecho, las diferencias, orgánicamente estructuradas, de la sociedad civil alcanzan significado y actividad políticos. En otros términos, la representación de clase no es independiente de los diversos intereses de la sociedad civil, como ocurre, en cambio, en el caso de la representación universal e indiferenciada; no separa lo social de lo político,

y no desliga lo político de la vida y de los intereses de la sociedad. Hegel critica la concepción que, al disolver los diversos círculos y comunidades en una multitud de individuos, «separa la vida civil y la vida política, dejando a esta, por así decirlo, en el aire, pues su base sería únicamente la abstracta individualidad del arbitrio y de la opinión —por lo tanto, lo contingente—, y no un fundamento *firme* y *justificado* en y por sí». ³⁹ La conservación y la valoración de los diversos intereses en el terreno de la política es, en la perspectiva hegeliana, un paso esencial para actuar la mediación de lo universal y lo particular, en la que reside realmente la fuerza del estado moderno: la representación por clases constituye no sólo el componente que media entre pueblo y gobierno, sino, sobre todo, la posibilidad concreta de soldadura entre los intereses orgánicamente estructurados en círculos, que se hacen valer en la sociedad civil, y un interés general al que concurren como tales, sin la ficción de la representación abstracta proyectada en el cielo desencarnado de la política. Al criticar esta representación abstracta, Hegel anticipa claramente a Marx; pero en tanto que para este último la contradicción entre el hombre egoísta de la sociedad civil y el ciudadano abstracto y «celestial» de la política es la contradicción misma de la sociedad burguesa moderna, que sólo puede superarse mediante la transformación revolucionaria de esta y de sus estructuras, para Hegel no es así: la separación entre sociedad civil y estado político (momentos que deben permanecer diferenciados) se concilia en la elevación de la sociedad civil a sociedad política mediante la representación por clases y, por consiguiente, en la construcción de una mediación orgánica entre ambos momentos, tan necesaria como la mediación orgánica entre los intereses de los diversos círculos que componen la sociedad. Hegel, pues, capta la aporía de la política moderna que Marx hará también centro de su reflexión, pero no logra proponer para esa aporía una solución que se ubique ella también a la altura de la modernidad: sus premisas antiindividualistas (que lo llevan siempre a privilegiar el momento de la unidad sustancial), y por tanto no democráticas, lo llevan a buscar una superación de la representación moderna a través de instituciones

³⁹ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, op. cit., § 303.

«orgánicas» como las clases y las corporaciones, ya en decadencia como él mismo sabe, las cuales querrían atar al individuo moderno a relaciones a las que él no permite ya que se lo reduzca.

6. Marx: igualdad política y desigualdad social

Tras una primera etapa de orientación liberal, Marx va elaborando su pensamiento político a través de una crítica rigurosa de la *Filosofía del derecho* hegeliana, centrada sobre todo en la manera de plantear la relación entre sociedad civil y estado.

Según Marx, el análisis hegeliano alcanza su mayor profundidad en el planteo de una clara separación moderna entre la sociedad civil (ámbito donde actúan los individuos con sus intereses particulares) y el estado (el lugar del interés universal); pero el límite de la filosofía hegeliana, según la presentación que Marx hace de ella, es haber intentado alcanzar una solución ilusoria de esta contradicción, al reinstaurar, dentro de la separación moderna entre sociedad civil y estado político, elementos de mediación provenientes del orden antiguo, premoderno, como, por ejemplo, la representación por clases (*Stände*).

Para Marx, en cambio, el análisis crítico de la sociedad moderna debe partir de la separación estructural que la caracteriza. La sociedad civil es el reino de los individuos privados que, en el marco de una economía de mercado, persiguen sus intereses particulares: se caracteriza, pues, por la existencia de amplias desigualdades en cuanto a dinero, propiedades, cultura, posición social. Ahora bien, de distinta manera que en la sociedad feudal, es propio de lo moderno que estas desigualdades de condición pierdan su significado político: en la sociedad feudal, la condición de siervo o de señor es también una condición política, en tanto que en la sociedad moderna, surgida de la Revolución Francesa, todos los ciudadanos son iguales desde el punto de vista político, sin tener en consideración la posición que ocupan en la sociedad, o si son propietarios o desposeídos. Las contingentes resistencias que las clases propietarias puedan oponer a esta igualdad política no impiden que ella sea el prin-

cipio estructural de la vida pública moderna, que ya se manifiesta en las sociedades burguesas más desarrolladas, como, por ejemplo, la de Norteamérica. Es verdad que la Revolución burguesa vuelve a todos políticamente iguales, como ciudadanos, y suprime, por tanto, el significado político de la desigualdad social, pero no menos relevante es el otro lado de esta transformación, en el que insiste Marx: la Revolución burguesa no elimina la desigualdad social, sino tan sólo su significado político; al dar lugar a una sociedad civil y de mercado separada del estado, la Revolución burguesa permite que la desigualdad se desarrolle en este ámbito, y se limita a asegurar su neutralización política con la igualdad entre los ciudadanos. De aquí nace uno de los problemas fundamentales que, como filósofo político, plantea Marx: ¿cómo se debe concebir la relación entre estas dos dimensiones, esto es, entre la desigualdad social, que se despliega en la sociedad moderna a través del mercado y del capitalismo, y la igualdad política?

En el ensayo *Sobre la cuestión judía*, Marx enfrenta este problema analizando las declaraciones de derechos elaboradas durante la Revolución Francesa. En ellas se encuentra la distinción entre los derechos del hombre (la seguridad, la libertad, la propiedad), que salvaguardan precisamente los derechos del individuo particular, miembro de la sociedad civil, y los derechos del ciudadano, que conciernen, en cambio, a la participación en el poder público, la libertad política. Los primeros dan garantía al hombre en cuanto «miembro de la sociedad civil, esto es, individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrio privado, y aislado de la comunidad».⁴⁰ Los segundos instituyen una comunidad política, pero sólo como una esfera particular de la sociedad separada de las demás, que no tiene en cuenta la vida concreta de los individuos, el modo en que ellos reproducen su existencia, su trabajo. Así pues, según Marx, el estado político domina «sin dominar realmente, es decir, sin penetrar materialmente en el contenido de las esferas no políticas».⁴¹

⁴⁰ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, en K. Marx y F. Engels, *Opere complete*, vol. III, Roma: Editori Riuniti, 1976, pág. 178.

⁴¹ K. Marx, *Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto*, en K. Marx y F. Engels, *Opere complete*, op. cit., pág. 35.

Volvemos entonces a la que es, a nuestro parecer, la pregunta de fondo: ¿cómo se debe entender, según Marx, la relación entre estas dos esferas? Si se la concibe a la manera liberal (como lo hace Constant, por ejemplo), los derechos políticos constituyen tan sólo la garantía de los intangibles e inviolables derechos del hombre: pero esto significa, desde el punto de vista de Marx, que la igualdad política se convierte en una igualdad ilusoria, cuya función es defender, y al mismo tiempo encubrir, la desigualdad y las relaciones de dominio que reinan en la sociedad civil. En esta, de hecho, los propietarios de los medios de producción, de los capitales y de la tierra, ejercen un verdadero dominio sobre quienes, al carecer de ellos, se hallan en la imposibilidad literal de reproducir su propia vida y, por consiguiente, están obligados a vender, reduciéndose a «mercancía», su propia fuerza-trabajo, que los capitalistas adquieren en tanto y en cuanto produzca para ellos una plusvalía, esto es, sólo si los proletarios trabajan más de lo necesario para reproducir los instrumentos de producción y sus medios de subsistencia. Si se entienden los derechos políticos, a la manera liberal clásica, tan sólo como una garantía de los derechos privados y de las libertades de mercado, entonces, esos derechos se convierten en una cobertura ilusoria de la desigualdad real.

Por su parte, las perspectivas democrático-radicales (y Marx pone como ejemplo a Robespierre) les atribuyen un significado mucho más amplio a los derechos políticos: la igualdad política se convierte en resorte para poner en entredicho la desigualdad social, a través de medidas tales como la nivelación de las propiedades, el reconocimiento del derecho al trabajo, u otras semejantes (precisamente lo que temía un liberal como Constant). La contradicción entre igualdad política y desigualdad social se manifiesta, en este caso, en el intento de adecuar las condiciones sociales al principio de la igual soberanía de los ciudadanos, incompatible tanto con la existencia de la pobreza como con una marcada desigualdad de las posesiones, tal como lo mostró Rousseau. Sin embargo, la solución democrático-jacobina no es menos defectuosa, a los ojos de Marx, que la liberal: mientras esta última acepta y reconoce francamente la desigualdad de la sociedad, la superación de la desigualdad que pretende el jacobinismo aparece como ilusoria. El esta-

do político no puede eliminar las desigualdades de la sociedad civil, ni las relaciones de dominio que conllevan, porque él mismo no es sino la otra cara complementaria de la sociedad civil desigual que le sirve de fundamento: el estado político no puede eliminar las desigualdades de la sociedad civil sin eliminarse, a la vez, a sí mismo como estado político separado. Por consiguiente, la contradicción entre igualdad política y desigualdad social sólo puede superarse eliminando los dos términos contrapuestos y complementarios, esto es —como escribe Marx en su juventud, en la crítica de la filosofía del derecho hegeliana—, a través de una democracia integral que ya no sea únicamente política, sino que instaure la comunidad humana a partir del nivel del trabajo y la efectiva reproducción de la vida, y no sólo en un ámbito político, abstracto y yuxtapuesto a las desigualdades reales contra las cuales no tiene poder alguno.

Así pues, en la concepción de Marx, la revolución elimina la antítesis entre sociedad civil y estado político, refundando la comunidad humana a partir de la libre asociación de los productores; y esto implica la extinción del poder político como dimensión separada de aquella en la que se realiza la efectiva reproducción de la vida de los individuos. Marx y Engels trazan las líneas de esta transformación en el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848: gracias a la conquista de la democracia, el proletariado se adueña del poder político y lo utiliza como resorte para eliminar la propiedad capitalista de los medios de producción y, de este modo, las diferencias de clase. Una vez que estas, tras una etapa de conflictos y de «intervenciones despóticas», sean superadas y la producción haya vuelto a las manos de los individuos asociados, «el poder público perderá su carácter político». En efecto, «el poder político, en el sentido propio de la palabra, es el poder organizado de una clase para la opresión de otra»;⁴² una vez superada la contraposición entre las clases, no habrá más necesidad de un poder político separado de la sociedad.

Este es, en líneas generales, el esquema teórico, pero las cosas se tornan mucho más complicadas cuando se entra en el terreno de la historia efectiva: ¿cuál es la relación en-

⁴² K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Opere complete*, op. cit., vol. VI, Roma: Editori Riuniti, 1973, pág. 506.

tre las luchas por la democracia que tienen lugar en Europa en 1848, especialmente violentas en Francia, y el camino de la revolución social? Para Marx, debe tratarse de una relación de estrecha sucesión y continuidad: el proletariado participa en la revolución democrática y la sostiene con su fuerza, pero su programa es impedir que la revolución se detenga, tornarla permanente, haciendo que la revolución democrática se prolongue en la revolución social —a sabiendas de que en este recorrido los intereses del proletariado llegarán necesariamente a chocar con los de la burguesía, como lo mostró el episodio de 1848 en Francia, del que Marx resalta, como aspecto central, la represión de la insurrección obrera parisina de junio por las fuerzas burguesas—.

La revolución de 1848 en Francia se cierra, en diciembre de 1851, con el golpe de estado de Luis Bonaparte. Tras su derrota en Sedan, en 1870, durante la guerra franco-prusiana, hay un nuevo episodio insurreccional, la Comuna de París (1871). Esta, más allá de sus escasas posibilidades de éxito, da ocasión a Marx de reflexionar nuevamente sobre la cuestión del estado político: Marx considera a la Comuna como el esbozo de una organización política novedosa, que se distingue de la democracia representativa burguesa en cuanto el poder es ejercido directamente por el pueblo, en el nivel local, o bien mediante delegados, los cuales reciben salarios de obreros, pueden ser revocados en cualquier momento y son sometidos a un mandato perentorio por sus electores.⁴³ En definitiva, la Comuna parece dar cuerpo por primera vez a la idea de Marx de que el estado debe dejar de ser un órgano que pese sobre la sociedad, con su burocracia, sus costos y sus privilegios; el estado, por el contrario, tiene que estar estrictamente subordinado a la sociedad, la cual debe organizarse en la mayor medida posible como autogobierno.

En 1875, por último, al discutir el programa elaborado por el congreso de unificación de la socialdemocracia (Gotha, 22 al 27 de mayo de 1875),⁴⁴ Marx precisa un aspecto

⁴³ K. Marx, *La guerra civil en Francia*, en K. Marx y F. Engels, *Opere scelte*, Roma: Editori Riuniti, 1966, págs. 908 y sigs.

⁴⁴ K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, en K. Marx y F. Engels, *Opere scelte, op. cit.*, págs. 951-75.

adicional de su modo de entender la transformación revolucionaria de la sociedad: en la primera etapa de la sociedad colectivista, fundada en la propiedad común de los medios de producción, la distribución de los bienes seguirá el principio de «a cada cual según su trabajo»; en la etapa más madura de la sociedad comunista, en cambio, una vez que las fuerzas productivas y la riqueza colectiva se hayan desarrollado más allá de cualquier posibilidad imaginable, la sociedad podrá finalmente regirse por un principio más libre y elevado: «de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades». Se alcanza así, sin duda, el momento de más audaz utopía del pensamiento de Marx; no obstante, las mayores dificultades de su teoría no derivan quizá de este exceso de impulso utópico, sino de un problema más estructural: su visión de una sociedad entendida como libre asociación de los productores implica, en realidad, una suerte de des-diferenciación respecto de las complejas estructuras de las esferas de la sociedad moderna. Por consiguiente, pese a su extraordinario potencial crítico, su visión aparece como incapaz de incluir en su horizonte teórico la dinámica de evolución creciente, complejización y diferenciación que parece caracterizar a los procesos de desarrollo de las sociedades humanas. Así pues, la importancia de la teoría de Marx no reside en los resultados que de ella derivan, sino en la cuestión de fondo que él plantea con fuerza y radicalidad, acerca de la relación entre la democracia política y su base económica y social.

**Tercera parte. Conceptos y teorías
de la filosofía política**

6. Conceptos de la teoría política

1. Algunas premisas

Una mirada de amplio alcance sobre el pensamiento político, tal como se ha desplegado en el mundo contemporáneo, nos muestra tres grandes ejes conceptuales, es decir, tres grandes conceptos políticos: liberalismo, democracia y socialismo. Proponemos ahora una reflexión sobre estos tres grandes polos, por cuanto en torno a ellos se desarrolló la trama de la política y la teoría política de los dos últimos siglos. En términos de Giovanni Sartori, «liberalismo y democracia, junto con socialismo y comunismo, son las etiquetas que compendian la lucha política de los siglos XIX y XX. Ninguna de estas etiquetas es clara, aun cuando la menos comprendida es la primera (liberalismo) y la que puede aclararse más fácilmente es la última (comunismo)».¹

A esta altura correspondería recordar que la lucha política, en el siglo XX, tuvo también otros protagonistas más temibles: piénsese tan sólo en el fascismo y el nazismo. Más allá de toda otra posible consideración, nos limitaremos a señalar que hay al menos una razón muy clara para que no nos ocupemos de ellos aquí: los conceptos de liberalismo, socialismo y democracia tienen un marcado contenido normativo, y están presentes aún hoy, con mayor o menor éxito, en la discusión pública de las sociedades democráticas. Afortunadamente, no se puede decir otro tanto de las *ideologías* políticas de la derecha reaccionaria del siglo XX, que por otra parte sólo en muy raros casos alcanzan el estatuto de algo que pueda considerarse filosofía.

¿Por qué afirmamos que liberalismo, socialismo y democracia son los tres conceptos políticos fundamentales de

¹ G. Sartori, *Democrazia: cosa è*, Milán: Rizzoli, 2000, pág. 195.

la modernidad? Por dos motivos: en primer lugar, porque se desarrollan principalmente a partir de la época de las revoluciones burguesas y, en segundo lugar, porque se los puede entender como lecturas diversas, y por cierto que también antagónicas, de una única raíz común, el principio moderno de igual libertad.

El principio de igual libertad es el basamento de las modernas declaraciones de derechos. En el *Bill of Rights* de Virginia (1776), por ejemplo, se lee: «*all men are by nature equally free and independent*»; la más célebre enunciación de derechos, la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, reza en su artículo primero: «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos».²

En la base de la modernidad política está, pues, el principio de igual libertad, al cual Étienne Balibar, en su obra *Las fronteras de la democracia*, ha designado «la proposición de *egaliberté*».³ La modernidad política, como vimos cuando nos ocupamos del paradigma contractualista, se funda en el supuesto de que entre los hombres no hay relaciones de subordinación natural, o de señorío y servidumbre. Desde esta perspectiva, existe un vínculo de reciprocidad entre igualdad y libertad, de manera que para explicitar el significado moderno de uno de estos términos debemos hacer referencia de algún modo al otro. Y, sin embargo, como señala Balibar, la proposición de *egaliberté* es una suerte de núcleo del que parten muchas posibles interpretaciones, incluso en conflicto entre sí. Por tanto, antes de trazar un sintético cuadro de lo que hemos individualizado como las grandes teorías políticas de la modernidad, es conveniente que nos detengamos en el núcleo generador del que todas ellas proceden, esto es, el concepto de libertad y sus diversas interpretaciones.

² Cf. *Le carte dei diritti*, al cuidado de F. Battaglia, Florencia: Sansoni, 1947, pág. 119.

³ É. Balibar, *Le frontiere della democrazia*, traducción italiana, Roma: Manifestolibri, 1993, págs. 83 y sigs.

2. El concepto moderno de libertad

Como ya hemos dicho, partimos de la tesis de fondo de que liberalismo, democracia y socialismo constituyen las tres maneras típicamente modernas de interpretar los principios de libertad e igualdad, los cuales, por decirlo así, representan el código genético de la modernidad política. Por consiguiente, se podría hacer coincidir el análisis del concepto de libertad con la delineación de las vicisitudes de este concepto en el conflicto de las grandes ideologías políticas modernas. Antes nos parece oportuno, sin embargo, exponer algunas premisas esenciales, casi definitorias, para aclarar el mapa de las interpretaciones del concepto de libertad que se han sucedido en los dos últimos siglos.

Desde un punto de vista analítico y determinante, es posible trazar ante todo algunas coordenadas básicas. En primer lugar, el concepto de libertad política ciertamente no coincide con el de libertad en sentido metafísico: se podría sostener tal vez que el concepto de libertad política presupone el muy complejo concepto de libertad en sentido metafísico (como posibilidad de tomar de manera autónoma la determinación de efectuar una acción libre);⁴ pero es necesario distinguir ambos conceptos. El concepto de libertad política se refiere a cómo es libre el hombre en el orden político y social. Así pues, el problema del concepto político de libertad es qué significa ser libres en el momento en que se actúa en el contexto de las relaciones de interacción con otros hombres, las cuales están sujetas a leyes jurídicas, morales y de costumbres que imponen diversas clases de vinculaciones a la acción de cada cual.

En la discusión del concepto de libertad ha tenido particular aceptación la tesis de que podrían formularse, por así decir, dos definiciones fundamentales, a las que se puede concebir ya sea como definiciones alternativas del concepto de libertad (es decir, tales que si una es verdadera la otra es falsa, y viceversa), ya sea como aclaraciones de diversos aspectos del concepto de libertad, entendiendo que este contendría dos momentos distintos, esenciales ambos

⁴ Para una útil presentación de la discusión analítica sobre estos temas, véase *La logica della libertà*, al cuidado de M. de Caro, Roma: Meltemi, 2002.

para su precisa delineación. Aludimos, como el lector ya habrá comprendido, a la ya clásica dicotomía entre *libertad negativa* y *libertad positiva*, lúcidamente ilustrada en los escritos de Norberto Bobbio y de Isaiah Berlin.⁵

La definición de libertad que privilegia el sentido negativo del término fue formulada, en los albores del pensamiento político moderno, por Hobbes:⁶ para Hobbes, la libertad consiste específicamente en la ausencia de impedimentos externos para que un hombre haga lo que quiera. Así pues, para este teórico primero y fundamental, libertad es libertad negativa: ausencia de impedimentos externos, no-impedimento. En este sentido de libertad, el hombre que paga una deuda para no terminar preso, dice Hobbes, cumple una acción libre, porque ningún impedimento físico le prohibía retener para sí lo que debía a otro. Ahora bien, este primer sentido de libertad negativa nos remite nuevamente, en realidad, al concepto de libertad que hemos denominado «metafísico»; de hecho, desde el punto de vista de la interacción en una sociedad política, no tendría sentido decir que yo soy libre de no pagar mis deudas, esto es, libre de hacer algo que la ley me prohíbe: lo que está prohibido por las leyes es justamente aquello que (en el sentido político del término «libertad») no somos libres de hacer. ¿Cuál es, pues, el sentido del concepto de libertad en el ámbito de la sociedad política? También acerca de esto es muy clara la respuesta de Hobbes: puesto que las leyes regulan necesariamente una parte de las acciones de los súbditos, y no la totalidad (porque a tal fin se requeriría un número infinito de leyes), la libertad reside en actuar siguiendo la propia voluntad en todas las cosas que la ley intencio-

⁵ De N. Bobbio véanse especialmente, entre sus numerosas contribuciones sobre este tema, *Política e cultura*, Turín: Einaudi, 1955, págs. 160 y sigs., y *Eguaglianza e libertà*, Turín: Einaudi, 1995; léase además el ensayo de M. Bovero, *Libertà*, en *Alla ricerca della politica. Voci per un dizionario*, al cuidado de A. D'Orsi, Turín: Bollati Boringhieri, 1995, págs. 33-52; de I. Berlin léase el clásico *Quattro saggi sulla libertà* (1969), traducción italiana, Milán: Feltrinelli, 1989. Sobre la discusión en torno a la tesis de Berlin, cf. *L'idea di libertà*, al cuidado de I. Carter y M. Ricciardi, Milán: Feltrinelli, 1996, y el reciente escrito de G. Cadoni, «Su un celebre saggio d'Isaiah Berlin», *Il pensiero politico*, XXXV, n° 2, 2002, págs. 302-19. Para un panorama general del concepto de libertad, véase el opúsculo de M. Barberis, *Libertà*, Bolonia: Il Mulino, 1999.

⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, op. cit., pág. 205.

nadamente omitió regular, y se pone en práctica, por ejemplo, dice Hobbes, en «la libertad de comprar, vender y celebrar otros contratos unos con otros, elegir la propia vivienda, la propia comida, el propio modo de vida» o la manera de educar a los hijos.⁷ Cuanto más amplio es el ámbito de las acciones que la ley ha omitido regular, tanto mayor es la libertad (no metafísica, sino política y social) de los individuos.⁸

En sentido «negativo», entonces, libertad es la posibilidad del individuo de disponer de sí mismo con un mínimo de interferencia de los poderes públicos y de los demás individuos. Los defensores de la libertad negativa, como afirmó Berlin, uno de sus más convencidos sostenedores, no están interesados en el problema de «quién debe mandar», sino en una cuestión completamente distinta: «¿en qué ámbitos soy yo dueño y puedo actuar sin interferencias de los demás?». Hay tanta más libertad negativa, pues, cuanto más extendida es el área en la que los individuos se gobiernan por sí mismos, sin tener que rendir cuentas a nadie de sus elecciones.

Los teóricos de la libertad positiva, en cambio, concentran su reflexión precisamente en aquellos aspectos que la conceptualización negativa de la libertad deja en la sombra. En primer lugar, ponen el acento en esa pregunta que, desde la perspectiva de la libertad negativa, aparecía en sustancia como secundaria: ¿quién debe mandar? ¿Quién debe ser autor de las normas indispensables para asegurar una ordenada interacción social? La más clara y original concepción de la libertad positiva es la de Rousseau: ser libres no significa, ciertamente, gozar de los espacios de acción que las normas nos dejan, sino ser los autores de esas normas mismas: *no obedecer a otras leyes sino a aquellas que nosotros mismos hemos elaborado*.⁹ Claramente, a partir de este primer concepto de libertad positiva se desarrolla la teoría democrática.

⁷ *Ibid.*, pág. 208.

⁸ Es este un concepto que, como recuerda Bobbio en *Eguaglianza e libertà*, *op. cit.*, pág. 47, se encuentra también en Locke (*Segundo tratado*, § 22) y en Montesquieu (*El espíritu de las leyes*, XII, 2).

⁹ J.-J. Rousseau, *Contratto sociale*, *op. cit.*, pág. 98.

Hay, sin embargo, otros aspectos que el concepto negativo de la libertad deja en la sombra. Uno de los más relevantes tiene que ver, para decirlo de manera muy sencilla, con los recursos y las oportunidades efectivas. En esta perspectiva, la atención se centra en la siguiente pregunta: ¿tiene sentido afirmar que soy libre de elegir mi comida, o de comprar y vender lo que quiero, si, por ejemplo, no dispongo del dinero necesario para adquirir comida ni cualquier otro bien? ¿En qué sentido es libre de comprar quien carece, de hecho, de los recursos necesarios para ello? Se hace posible así formular un segundo concepto de libertad positiva, distinto del que indicamos en primer término: en este segundo sentido, ser positivamente libres significa disponer de los medios y de los recursos que nos permitan gozar efectivamente de las libertades que la ley nos atribuye, de modo que no queden como letra muerta. Es este el concepto que encontraremos en las teorías socialistas.

Parece evidente que el segundo concepto de libertad positiva es más problemático y complejo que el primero; pero puede distinguirse incluso de un tercer concepto, tal vez el más problemático de todos, muy semejante al que Berlin pone como blanco de su impugnación en su célebre ensayo sobre los *Dos conceptos de libertad*. En este tercer sentido, ser libres significa no sólo obedecer a normas de las que nosotros mismos somos autores, sino a normas que sean expresión de nuestra voluntad racional, no de una mera voluntad arbitraria, que podría tal vez dejarse guiar por motivaciones equivocadas o irracionales. Ser libres, en este sentido, significa obedecer a las normas de la razón y así, paradójicamente, podría querer decir también obedecer a normas que contradicen nuestra empírica, arbitraria y acaso irracional voluntad. Desde el punto de vista de este tercer concepto de la libertad positiva (que, por otra parte, curiosamente aprecia, dentro de ciertos límites, incluso un estudioso típicamente liberal como John Gray),¹⁰ no resulta contradictorio afirmar, con Rousseau, que alguien puede ser «obligado» a ser libre.

Una vez delineados así, aunque de manera sumaria, algunos posibles modos de entender la libertad, la reflexión

¹⁰ Cf. J. Gray, *Liberalismo* (1986), traducción italiana, Milán: Garzanti, 1989.

se enfrenta con una elección entre diversas opciones posibles: por un lado, se puede avanzar, más o menos decididamente, hacia la afirmación de que el «verdadero» concepto de libertad es uno solo, mostrando la inconsistencia o la incoherencia de quienes se oponen al concepto que se defiende (esta era, a mi juicio, la intención originaria de Berlin, quien de alguna manera la corrigió posteriormente). Como alternativa, se puede aceptar la polisemia del concepto de libertad, como punto de partida de una reflexión que entienda la libertad como una realidad multidimensional, de varias facetas, todas ellas relevantes aunque no igualmente importantes, pues algunas constituyen, por así decir, territorios limítrofes donde la reflexión sobre la libertad se torna más problemática, arriesgada e incierta. Sin pretender profundizar aquí semejantes análisis, que por otra parte volverán de manera más concreta cuando examinemos el liberalismo, el socialismo y la democracia, creo que hace falta formular al menos un comentario.

La más sólida distinción conceptual (la distinción entre libertad negativa como no-impedimento y libertad positiva como obediencia a las leyes que nosotros mismos hemos elaborado) se puede aclarar más, superando la poco perspicua idea del no-impedimento, si se la formula así: la libertad negativa requiere que las leyes dejen amplio espacio para que los individuos tomen decisiones por sí solos; la libertad positiva requiere que los individuos mismos sean autores de las leyes, esto es, requiere que la colectividad de los ciudadanos tome las decisiones al menos sobre una serie de cuestiones fundamentales. *La libertad negativa quiere maximizar el ámbito de las decisiones privadas; la libertad positiva reivindica decisiones colectivas.* Ahora bien, si las cosas son efectivamente así, la confrontación entre los sostenedores de los antagónicos conceptos de libertad se plantea de la siguiente manera.

En primer lugar, parece innegable que la autolegislación democrática acrecienta la libertad de los individuos; de hecho, no les arrebató la libertad de que gozan en el ámbito en que las leyes callan, sino que les atribuye otra adicional: la de concurrir a la determinación de las leyes.

En segundo lugar, sin embargo, los sostenedores de la libertad negativa podrían responder que nadie querría pertenecer a una colectividad democrática de legisladores que

legislase incluso sobre los aspectos más insignificantes o privados de la vida del individuo: sería difícil hablar de libertad si las decisiones colectivas se ejerciesen en cualquier ámbito y sin limitaciones.

Sin negar la validez de esta objeción, los sostenedores de la libertad positiva podrían, a su vez, argumentar lo siguiente: suponiendo que se deba poner un límite a los ámbitos que las decisiones colectivas pueden regular, ¿quién tendría competencia para fijarlo? ¿No deberían ser los propios ciudadanos quienes lo fijaran, de modo que, una vez más, se trataría del fruto de decisiones colectivas? ¿No implica esto, entonces, reconocer nuevamente la primacía de la libertad positiva, entendida como autolegislación, respecto de la libertad negativa?

El debate podría continuar; por el momento, nos basta con resaltar el punto al que hemos llegado: no nos parece defendible la pretensión de identificar un aspecto del concepto de libertad con la «verdadera» interpretación del concepto mismo. Más atendible parece la idea de que el cometido de la teoría política es construir una visión que refleje lo mejor posible los diversos aspectos del concepto de libertad; no obstante, hay que tener presente que no se trata en absoluto de una tarea que se pueda dar por descontada, pues las diversas dimensiones de la libertad pueden estar en conflicto entre sí, por lo cual no está asegurado que se las pueda aunar en un horizonte coherente. La confrontación entre las ideologías políticas de los dos últimos siglos puede interpretarse, justamente, como una confrontación entre interpretaciones de la libertad en conflicto; con esta clave de lectura pasaremos a describir ahora algunas líneas que nos parecen esenciales.

3. Liberalismo

Aunque se lo utilice continuamente (sobre todo en tiempos recientes, en los que ha recobrado auge), el concepto de liberalismo es uno de los más difíciles de definir de manera unívoca. Incluso en la época de su apogeo, el liberalismo —ha escrito Harold Laski— nunca fue «un conjunto orgánico de doctrinas y experiencias»; contribuyeron a su desa-

rollo «corrientes doctrinarias de tan diverso origen que la claridad se torna difícil, y la precisión, acaso inalcanzable». ¹¹ Hay una infinidad de clases de liberalismos (Sebastiano Maffettone distingue quince en la introducción a un estudio suyo sobre el tema); ¹² reconducirlos a un mínimo denominador conceptual es empresa difícilísima, y ya parece bastante afirmar, retomando una afortunada idea wittgensteiniana, que entre los diversos liberalismos cabe, a lo sumo, poner en correspondencia algunas vagas «semejanzas de familia».

No obstante, si queremos seguir sirviéndonos del concepto (y al parecer no es tan fácil prescindir de él), es inevitable que intentemos determinar su significado. ¹³ Tarea ardua sin duda, por cuanto, ya en el plano puramente léxico, la situación es más intrincada que en el caso de otros conceptos políticos.

La primera cuestión que se plantea, desde el punto de vista léxico, concierne a la distinción o la identidad de significado entre liberalismo y «liberismo», término italiano sin equivalentes exactos en otras lenguas. Esta distinción fue reivindicada especialmente por Benedetto Croce en una célebre discusión con Luigi Einaudi, economista liberal y «liberista». ¹⁴ La tesis de Croce al respecto era muy

¹¹ H. Laski, *Le origini del liberalismo europeo*, traducción italiana, Florencia, 1971, págs. 2-3.

¹² S. Maffettone, *Fondamenti filosofici del liberalismo*, en R. Dworkin y S. Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, Roma-Bari: Laterza, 1996, págs. 129-30.

¹³ Como lo subraya, por ejemplo, G. Bedeschi en la Advertencia a la segunda edición de su *Storia del pensiero liberale*, Roma-Bari: Laterza, 1992. Entre los intentos de ofrecer una visión global del liberalismo pueden leerse, con provecho, J. Gray, *Liberalismo*, *op. cit.*; R. Cubeddu, *Atlante del liberalismo*, Roma: Ideazione, 1997 (ambas obras están muy cerca de la perspectiva de Hayek); P. P. Portinaro, *Profilo del liberalismo*, publicado a continuación del ensayo de B. Constant, *Sulla libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Turín: Einaudi, 2001, págs. 37-158. Recuérdese también la clásica obra de G. de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo* (1925), Roma-Bari: Laterza, 1995.

¹⁴ Los textos de la polémica, junto con otros que la ilustran, se hallan en B. Croce y L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, al cuidado de P. Solari, Milán-Nápoles: Ricciardi, 1957. Para una reflexión reciente sobre el tema «liberalismo y "liberismo"», que tiende a archivar este debate como algo perteneciente al pasado, cf. R. Cubeddu, *Atlante del liberalismo*, *op. cit.*, págs. 113 y sigs.

clara: el «liberismo» es una doctrina que se sitúa en el ámbito económico, para afirmar las virtudes del libre comercio y criticar los límites que se le quieran imponer, en tanto que el liberalismo se sitúa en un ámbito distinto, ético y político, y por tanto es teóricamente compatible con una concepción no «liberista», incluso socialista, de la economía.¹⁵ La cuestión de la legitimidad de la distinción no es pues tan sólo léxica, sino que pone de relieve (prescindiendo incluso de la particular concepción que Croce tenía del liberalismo)¹⁶ uno de los problemas de fondo que debe enfrentar quien intente una dilucidación del liberalismo: ¿en qué medida una elección liberal implica un posicionamiento en favor de la propiedad privada, de su libre disponibilidad, y de la libertad de intercambiar en el mercado los propios bienes y el propio trabajo?

Delicados problemas léxicos surgen también si dirigimos la atención a un área cultural distinta de la italiana, como es Estados Unidos. Aquí, el adjetivo inglés *liberal* indica una concepción del liberalismo muy diferente de la que podríamos indicar como liberalismo clásico, tradicional o «liberista». Incluso, algunos estudiosos contemporáneos llegan hasta el punto de afirmar que los *liberals* norteamericanos son algo diverso de la tradición liberal: según Sartori, ellos son los socialistas de un país sin socialismo;¹⁷ para Cubeddu, el término inglés *liberal* da lugar a un enorme equívoco,¹⁸ porque el pensamiento que en Estados Unidos se denomina *liberal*, aunque incluye algunos valores del liberalismo,¹⁹ pertenece en sustancia a una corriente distinta, democrática y social, que en Europa se definiría como socialdemócrata. Por tanto, los *liberals* no guardan correspondencia, según Cubeddu, con el liberalismo tal como él lo entiende; por ejemplo, en un pensamiento como el de Rawls, calificado de *liberal* en Estados Unidos, se teoriza un derecho al justo reparto de los principales bienes sociales, que implica necesariamente un estado interven-

¹⁵ Cf. B. Croce, *Etica e politica*, op. cit., págs. 266-7.

¹⁶ Sobre este tema, véase la crítica de N. Bobbio, *Benedetto Croce e il liberalismo*, en *Politica e cultura*, op. cit., págs. 211-68.

¹⁷ G. Sartori, *Democrazia: cosa è*, op. cit., pág. 206.

¹⁸ R. Cubeddu, *Atlante del liberalismo*, op. cit., pág. 91.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 95.

cionista y parece, pues, contradecir algunos principios del liberalismo clásico.

En el extremo opuesto a los *liberals* se sitúa, en cambio, lo que en Estados Unidos recibe la denominación de *libertarianism* (que se asemeja mucho al «liberismo» italiano, aun cuando «libertario» nos hace pensar más bien en anárquico), que en sustancia es una teoría del estado mínimo (como la propuesta por Robert Nozick) o tendiente a cero. La extrema radicalización de esta posición es el llamado anarco-capitalismo, que defiende la libertad de mercado y sustenta la convicción de que se pueden también mercantilizar todas las principales funciones del estado.²⁰

Así pues, incluso desde el punto de vista léxico, la cuestión de identificar el núcleo de lo que denominamos liberalismo resulta por demás complicada. Ciertamente, los sostenedores de algunas concepciones específicas del liberalismo pueden ser propensos a excluir de este último a aquellos que defienden interpretaciones opuestas. El estudioso que se sitúa como espectador de estos debates halla más productivo considerar liberales, de manera aproximada, todas las posiciones que se autodefinen como tales, para indagar sus características comunes y así estructurar conceptualmente esas semejanzas de familia que a primera vista parecen vagas y confusas.

En mi opinión, una buena propuesta para aclarar esta cuestión es adoptar como guía algunas líneas bastante simples. En primer lugar, el concepto de liberalismo puede aclararse por diferencia: lo que a mi entender aproxima entre sí las numerosas posiciones liberales, más allá de sus profundas diferencias, es que dan mayor importancia a los derechos de los cuales los individuos deben gozar, y menor relieve a su participación en los procesos de decisión colectiva y de autogobierno. Considero, pues, que un primer punto aclaratorio consiste en distinguir las posiciones liberales de las democráticas: mientras estas últimas dan máximo relieve a los derechos al autogobierno, para las posiciones liberales la relación se invierte, y los derechos al autogobierno o bien están decididamente subestimados (co-

²⁰ Uno de los exponentes más conocidos de esta corriente es M. Rothbard; entre los numerosos textos suyos traducidos al italiano, véase *L'etica della libertà*, Macerata: Liberilibri, 1996.

mo en Hayek), o bien constituyen tan sólo un aspecto, nunca primario, del conjunto de derechos que la comunidad política debe garantizar a los individuos.

Todas las posiciones liberales comparten, pues, la idea de que la función esencial del estado es garantizar los derechos de los individuos que, aunque no están decididamente anclados en una ley natural o racional, aunque no preexisten al estado, tienen igualmente primacía en relación con las elecciones de la política y las decisiones de la democracia: tales derechos constituyen, sobre todo, un límite de la política y una vinculación que las decisiones democráticas deben de cualquier modo respetar. Por otra parte, los aspectos que diferencian a las posiciones liberales son, a mi entender, principalmente dos, muy entrelazados: la valoración de la democracia y la de la justicia económico-social. Así, establecida la primacía y centralidad de los derechos, algunas posiciones liberales (tal es el caso, por ejemplo, de Hayek y de Gray) sostienen que una sociedad libre puede formarse incluso en ausencia de democracia, y consideran a esta última más una amenaza que una salvaguardia de las libertades; otras, en cambio (piénsese en Rawls), aceptan plenamente la democracia, y dejan aparte las reservas «liberales» en su contra.

Una polaridad análoga se registra en lo que concierne al juicio acerca de las estructuras económico-sociales: en un extremo están quienes, como Hayek y Nozick, sostienen que la distribución más justa de la riqueza es la que resulta de la competencia regulada de los sujetos en el mercado; en el extremo opuesto se ubican, en cambio, quienes piensan que entre los derechos que deben ser asegurados a todos está también el de gozar, en una medida más o menos igualitaria, del acceso a los bienes sociales más importantes.

Si atendemos al espectro de posiciones que así se va delineando, podemos comprobar que los dos criterios de distinción principales tienden con frecuencia a coincidir: quienes menos confían en la democracia son también aquellos que creen más decididamente en una sociedad de mercado; quienes tienen menos reservas hacia la democracia son también, a menudo, los mismos que consideran irrenunciables los derechos a una justa distribución social. Sin embargo, no es necesario que sea así: como señala un liberal radicalmente igualitario como lo es Philippe Van Parijs, la

afirmación de amplios derechos de justicia social podría requerir también estrictos límites para la democracia, por cuanto las decisiones de la mayoría democrática podrían ser desfavorables a estos derechos.²¹

Sobre la base de estas primeras consideraciones, al parecer se puede llegar, en lo relativo a la definición del liberalismo, al siguiente resultado. Pertenecen sustancialmente al liberalismo todas las posiciones que comparten la tesis de la primacía y la centralidad de los derechos, entendidos como límites para lo que el estado o la democracia pueden imponer a los ciudadanos; la diferenciación de los numerosos liberalismos está dada principalmente por dos factores: la actitud más o menos abierta hacia la democracia y la manera como se interpretan los derechos económicos y sociales. Respecto de este último aspecto, encontramos en un extremo a quienes defienden la inviolabilidad de los derechos de propiedad y la legitimidad excluyente de las transacciones de mercado, y en el otro, a quienes tienen la convicción de que entre los derechos irrenunciables está el que garantiza a todos determinada cuota de bienes sociales, aun a expensas de los más acomodados. Entre ambos extremos del liberalismo propietario y el liberalismo socialista hay, naturalmente, muchísimas posiciones intermedias. Pero importa subrayar que incluso el liberalismo socialista e igualitario (recuérdese, por ejemplo, a Van Parijs) no deja de ser liberalismo, en cuanto considera el derecho a determinados bienes o subvenciones como un derecho fundamental de libertad, que debería prevalecer en principio sobre las decisiones democráticas.

Como hemos comenzado a mostrar, lo que desde nuestro punto de vista caracteriza a un enfoque que pueda denominarse liberal es la fundamentación de la convivencia social en individuos dotados de derechos: derechos considerados innatos, inalienables o inviolables, en el sentido de que los individuos no podrían renunciar a ellos aunque quisiesen. Estos derechos constituyen un límite infranqueable para las leyes públicas. El principal rasgo que caracteriza al liberalismo es, justamente, la convicción de que la finali-

²¹ Cf. P. Van Parijs, *La justice et la démocratie sont-elles incompatibles?*, en *Sauver la solidarité*, Paris: Éditions du Cerf, 1995, págs. 27-60.

dad de las leyes públicas es salvaguardar los derechos indiscutibles de los individuos, es decir, asegurarles un ámbito protegido de intrusiones, sea de otros individuos, sea de los poderes públicos.

En términos de quien es verdaderamente un clásico exponente del punto de vista liberal, Benjamin Constant, hay «una parte de la existencia humana que necesariamente permanece individual e independiente, y está, de derecho, fuera de toda competencia social. La soberanía no existe sino de manera limitada y relativa. Allí donde empieza la independencia de la existencia individual, cesa la jurisdicción de esta soberanía».²²

Por lo tanto, los individuos son considerados, desde la perspectiva liberal, como poseedores de derechos sobre los cuales el cuerpo político no puede decidir, sino que debe limitarse a salvaguardarlos. Como ya se lee en el *Bill of Rights* de Virginia (1776), los individuos tienen «derechos innatos» de los que no podrían privarse aunque quisiesen; estos derechos implican «el goce de la vida, de la libertad, mediante la adquisición y posesión de la propiedad, y la persecución y obtención de la felicidad y la seguridad».²³

Así pues, en el liberalismo la sociedad política surge (lockeanamente) para confirmar y asegurar los imprescriptibles derechos del individuo: libertad de la persona, libertad de religión y de pensamiento, libertad de disponer del propio trabajo y de los propios bienes. Como también se lee en la Constitución revolucionaria francesa de 1793, «el gobierno se establece para garantizar al hombre el goce de sus derechos naturales e imprescriptibles. Estos derechos son la igualdad, la libertad, la seguridad, la propiedad».²⁴

Ahora bien, la salvaguardia de los derechos de los individuos requiere que se pongan límites muy precisos al ejercicio del poder político soberano: el soberano no puede ya concebirse como quien está por encima de las leyes, como *legibus solutus*; por el contrario, en el estado de derecho, el ejercicio del poder debe estar sometido a la ley de manera rigurosa, así como lo están los comportamientos de todo ciudadano. Es preciso domar la ilimitada y absoluta sobe-

²² B. Constant, *Principi di politica*, op. cit., pág. 123.

²³ Cf. *Le carte dei diritti*, op. cit., pág. 45.

²⁴ *Ibid.*, pág. 131.

ranía hobbesiana, para reconducirla a límites precisos; si no fuese así, fallaría el objetivo de la sociedad política, pues de ningún modo podría el individuo considerar garantizados sus derechos. En la tradición del liberalismo, por tanto, la teoría de los derechos inalienables combina con la del estado de poderes limitados: «Garantía de los derechos y control de los poderes son los dos rasgos característicos del estado liberal».²⁵ Y la garantía de que el poder soberano no se transforme en poder despótico surge fundamentalmente de la división de poderes, de la que ya encontramos una teorización en Locke, y con posterioridad especialmente en Montesquieu y el constitucionalismo que le siguió, el cual deriva en gran medida de las reflexiones sobre la división de los poderes en la Constitución inglesa, desarrolladas en el libro XI del *Esprit des Lois*. En la Constitución federal norteamericana de 1787 se halla justamente plasmado un sistema constitucional en el que los diversos poderes, «*todos ellos intrínsecamente limitados*», están «dispuestos de modo que puedan y deban frenarse unos a otros, utilizando las técnicas del equilibrio que la tradición inglesa aún ponía a disposición».²⁶

Junto con la tesis de la primacía de los derechos individuales y la que propugna la necesidad de limitar y dividir el poder público, para que nadie pueda hacer uso de él de manera arbitraria e incontrolada (poniendo en peligro esos derechos que, en calidad de bien primero, deben ser salvaguardados), hay otra serie de tesis que se ubican en torno a este núcleo duro del pensamiento liberal y son discutidas de distintas maneras, como vimos, por los pensadores que se inscriben en esta línea.

Fundamental es, sin duda, la negativa a evaluar la bondad de un orden político a partir de una concepción sustantiva del bien común: desde este punto de vista, los grandes representantes del liberalismo, como Kant y Mill, argumentan en contra de toda forma de paternalismo político (aunque no todas las concepciones sustantivas sean nece-

²⁵ N. Bobbio, *Politica e cultura, op. cit.*, pág. 168.

²⁶ M. Fioravanti, *Costituzione*, Bolonia: Il Mulino, 1999, pág. 105. Sobre Montesquieu y el constitucionalismo se leen aún con provecho las páginas del estudioso ligado a la Escuela de Frankfurt, F. Neumann, *Lo stato democratico e lo stato autoritario* (1957), traducción italiana, Bolonia: Il Mulino, 1973, págs. 181-241.

sariamente paternalistas), defendiendo la idea de que todo individuo tiene derecho a buscar su propio bien o felicidad de la manera que juzgue mejor, y que no debe impedírsele una autoridad política que pretenda enseñarle cuál es su verdadero bien. En el liberalismo contemporáneo, como por ejemplo el de Rawls, este principio es reformulado en términos de una «prioridad de lo justo sobre el bien».

De aquí se sigue, directa o indirectamente, la idea, surgida en el ámbito de la economía de mercado, de que la competencia entre individuos propia de la sociedad individualista no es un aspecto criticable, del cual podría liberarse una sociedad mejor, sino una manera extraordinariamente eficaz para desarrollar al máximo los talentos y las capacidades de los individuos, generando beneficios no sólo para quienes en la competencia resultan los más capaces, sino, por reflejo, también para la sociedad entera, que aprovecha sus frutos de una manera más o menos mediata. Acompaña a menudo a la idea de competencia, en el pensamiento liberal, su complemento necesario, esto es, la idea de la igualdad de oportunidades, que puede a su vez entenderse de muchas maneras distintas, con diversos grados de exigencia.

Junto con estos temas, en muchas perspectivas liberales aparece la concepción del estado como una suerte de mal necesario. En efecto, el estado implica, en todos los casos, que el individuo debe obedecer a un poder ajeno; si esto es verdad, la autoridad y las competencias del estado deben limitarse al máximo, deben ser reducidas a lo verdaderamente indispensable, para minimizar el área en la cual el individuo no es dueño de sí mismo. Algunas versiones del liberalismo agregan la idea de que la participación política no es un bien en sí, pero tiene cierto valor como instrumento para garantizar y conservar las fundamentales libertades privadas.

De lo expuesto hasta aquí sobre la galaxia de los liberalismos nos parece que se puede extraer la siguiente conclusión: algunas tesis de fondo, como las de la primacía de los derechos individuales, la limitación del poder público, el rechazo de la idea sustantiva del bien común y del paternalismo político, forman un núcleo que funciona como un papel de tornasol y nos brinda un criterio para ubicar una teoría dentro o fuera del ámbito del liberalismo. Otras tesis,

algo periféricas respecto de este núcleo, pueden estar presentes o no en posiciones que se definen como liberales. Hay, por último, otros temas, como el del papel que debe darse a la libertad de mercado o (del lado opuesto) a la igualdad de recursos o de bienes primarios, respecto de los cuales los liberalismos, *sin dejar de ser tales*, difieren radicalmente, de modo que en un extremo podemos encontrar el «liberalismo propietario» de Hayek o de Nozick, y en el otro extremo, el liberalsocialismo²⁷ de Hobhouse, de Rosselli, de Calogero, y en cierto sentido también de Rawls, en su *Teoría de la justicia*.

4. Socialismo

El concepto de socialismo no es menos ambiguo y elusivo que el de liberalismo,²⁸ y esto, debido, no en último término, a que para entender sus lineamientos esenciales hay que ampliar la perspectiva más allá de la extraordinaria influencia histórica del marxismo: el socialismo, en realidad, tiene una larga historia anterior al marxismo y posterior a este, de manera que, si queremos enfocarlo como concepto político, debemos intentar captar su núcleo esencial, o incluso común.

Creo que no es desatinado afirmar que el núcleo generador del socialismo es fundamentalmente negativo o crítico: el socialismo «en estado naciente», del que encontramos las primeras manifestaciones ya en la edad de las Luces o incluso antes, constituye una crítica, inspirada esencialmente en principios morales, dirigida a la propiedad privada y a la desigualdad social que la acompaña. El socialismo es una negación de la desigualdad social, una protesta contra esta y su ilegitimidad, y contra sus manifestaciones antropológicas (egoísmo, rapacidad, acumulación), con vistas a la

²⁷ Sobre el liberalsocialismo, cf. la recopilación al cuidado de M. Bovero, V. Mura y F. Sbarberi, *I dilemmi del liberalsocialismo*, Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1994, como también la obra de F. Sbarberi, *L'utopia della libertà eguale*, Turín: Bollati Boringhieri, 1999.

²⁸ También J.-P. Thomas remarca la dificultad para definir «socialismo», en la entrada «Socialisme» del *Dictionnaire de philosophie politique*, al cuidado de P. Raynaud y S. Rials, París: PUF, 1997.

constitución de una sociedad más justa y más igualitaria, que muchos socialistas intentan proyectar o describir, haciéndose así merecedores del reproche de utopismo por parte de Marx.

Si se consideran las ideologías socialistas en estado naciente, no hay una diferencia fundamental entre socialismo y comunismo; hay más bien algunos principios de fondo, que comienzan a definirse y precisarse en las corrientes más radicales e igualitarias de la Revolución Francesa, como la encabezada por Graco Babeuf. Estos principios de fondo se reducen en lo sustancial a unas pocas tesis básicas, que Filippo Buonarroti, en su *Conjura para la igualdad*, expone así: «la naturaleza ha dado a todo hombre un derecho igual al usufructo de todos los bienes». «La finalidad de la sociedad es defender esta igualdad».²⁹ Así, radicalizando las tesis de la Revolución Francesa, el socialismo sostiene como punto de partida que la afirmación de que *todos los hombres son iguales en derechos* debe entenderse en el sentido más amplio, coherente y abarcador: esto es, no tan sólo referida a derechos de libertad y derechos políticos, sino también al derecho de acceso a los bienes y a los recursos. Si los hombres son iguales en derechos, con igual título les corresponde el derecho de usufructuar los bienes naturales y los beneficios de la cooperación social, con la única condición de que no le hagan faltar su aporte. Estos principios son expuestos, en las primeras décadas del siglo XIX, por escritores políticos inspirados en Babeuf y Buonarroti. Por ejemplo, en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, redactada en 1832 por Albert Laponneraye, se puede leer: «Los derechos principales del hombre son los de proveer a la conservación de la existencia y de la libertad». «Estos derechos pertenecen por igual a todos los hombres, sea cual fuere la diversidad de sus fuerzas físicas y morales». «La sociedad tiene obligación de proveer a la subsistencia de todos sus miembros».³⁰ Encontramos los mismos conceptos en la obra sobre la cuestión social escrita en 1840 por el babuvista Jean-Jac-

²⁹ F. Buonarroti, *Congiura per l'eguaglianza o di Babeuf*, al cuidado de G. Manacorda, Turín: Einaudi, 1946, págs. 277 y 279.

³⁰ A. Laponneraye, *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1832), traducción italiana en *Il socialismo prima di Marx*, al cuidado de G. M. Bravo, Roma: Editori Riuniti, 1966, págs. 152-60.

ques Pillot: «La humanidad, formada por seres absolutamente idénticos, no puede admitir primeros ni últimos, grandes ni pequeños, poderosos ni débiles, orgullosos ni humildes. La sociedad tiene pues el cometido de dar a cada miembro el mayor bienestar posible, asegurándole la satisfacción de sus verdaderas necesidades; y a cambio de este beneficio, cada cual debe poner todas sus facultades al servicio de la sociedad, para el bienestar de todos».³¹

Así pues, desde el punto de vista socialista, los talentos y las capacidades no constituyen títulos para apropiarse de una cuota mayor de bienes ni de recursos; como escribe Cabet en su *Viaje a Icaria* (1840), «el talento y el genio son resultado de la educación que la sociedad imparte, y el hombre de talento nada sería sin la sociedad».³² En la misma línea de pensamiento, sostiene Proudhon en *Qué es la propiedad*: «el talento es una creación de la sociedad mucho más que un don de la naturaleza; es un capital acumulado y quien lo recibe no es sino su depositario».³³ Lo que caracteriza al socialismo es, pues, una concepción cooperativa y solidarista del vínculo social: puesto que el individuo, con sus talentos y capacidades, es en gran medida un resultado de la cooperación social, hacia la cual es deudor en muchos sentidos, no puede alegar entonces un derecho absoluto sobre lo que produce con su trabajo o con su talento, sino que tiene deberes hacia la sociedad, así como derechos en relación con ella: la distribución de los frutos de la cooperación social debe inspirarse, por tanto, en principios solidaristas, en primer lugar el principio de distribuir según las necesidades, como si, en términos del protocomunista Cabet, todos hubiesen suscripto «un seguro general mutuo contra todo accidente y contra toda adversidad».³⁴

En la base del socialismo hay, pues, una idea fuerte de la cooperación social y una concepción solidarista de la jus-

³¹ J.-J. Pillot, *Né castelli né capanne* (1840), traducción italiana en *Il socialismo prima di Marx*, op. cit., pág. 407.

³² Citado por G. M. Bravo en *Il socialismo prima di Marx*, op. cit., pág. 490.

³³ P.-J. Proudhon, *Che cos'è la proprietà* (1840), traducción italiana, Roma-Bari: Laterza, 1974, pág. 203.

³⁴ Citado por G. M. Bravo en *Il socialismo prima di Marx*, op. cit., pág. 480.

ticia y de la libertad de los hombres. El socialismo se funda, por tanto, en supuestos éticos y normativos que, si bien se mira, se pueden hallar incluso en la teoría de Marx,³⁵ la cual, según su contenido explícito, rehuye toda relación con la ética o con las concepciones de la justicia.

¿Cómo es posible transferir esta inspiración de fondo a una estructura social nueva, que supere la injusticia y la desigualdad que siempre han reinado entre los hombres? A propósito de esto, los socialistas premarxistas comparten ampliamente algunas indicaciones básicas: proponen la abolición de la propiedad privada y la generalización del derecho al trabajo, la planificación coordinada de la vida social y económica, y la superación de la anarquía del mercado, a la que debería acompañar, en el plano antropológico, una gradual superación del egoísmo y del impulso rapaz hacia las ganancias, que deberían dejar cada vez más espacio para un sentimiento solidario de comunidad y fraternidad.

Con la pretensión de alejarse por completo de las escuelas socialistas que los precedieron, Marx y Engels, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, les reprochan su utopismo. Sin embargo, por más resistencias que manifieste con respecto a este punto, Marx no puede evitar delinear, de una manera no muy alejada de la de sus predecesores, cuáles deberían ser las instituciones de sostén de una sociedad justa, más allá del capitalismo: ella requiere la socialización o estatalización de los grandes medios de producción y de intercambio, y la sustitución de la anarquía de mercado por la producción planificada, esto es, en sustancia, la colectivización de la economía. No es este, pues, el punto esencial que marca el alejamiento de Marx respecto del utopismo. Ese alejamiento consiste más bien en que Marx intenta mostrar *cómo* se puede alcanzar una sociedad justa más allá del capitalismo; por tanto, restando importancia a lo que consideraba fútiles recetas para la cocina de los tiempos venideros, se concentra en el estudio científico del capitalismo, con sus dinámicas y sus contradicciones, por cuanto sólo a través de estas, y no en un ám-

³⁵ Para un análisis de la concepción de la libertad y de la justicia en Marx, véase *Marx in America. Individui, etica, scelte nazionali*, al cuidado de S. Petrucciani y F. S. Trincia, Roma: Editori Riuniti, 1993.

bito de meras instancias morales, puede iniciarse una perspectiva de superación.

Marx profundiza la reflexión sobre el tema del socialismo en las notas críticas que escribe, en 1875, como comentario del proyecto de programa que había preparado el congreso de reunificación de la socialdemocracia alemana. Aquí, Marx entiende por socialismo (como primera etapa de la sociedad comunista) una sociedad colectivista basada en la propiedad común de los medios de producción y en el principio «A cada cual según su trabajo»; y lo considera como una forma de cooperación social aún defectuosa que será superada, en la etapa más elevada y rica del comunismo, por una forma de cooperación basada en el principio superior: «Cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades».³⁶

Con el «revisionismo», que se desarrolla aproximadamente a partir de 1899, cuando Eduard Bernstein compila algunos de sus escritos bajo el título *Los presupuestos del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*,³⁷ la opción socialista es presentada nuevamente en la clave de una tensión ética de inspiración kantiana, desde la perspectiva de un desarrollo gradualista; el socialismo «revisionista» se caracteriza por una serie de opciones: rechazo de la idea de la revolución como acto violento y «puntual» (siguiendo la línea de lo que ya había sostenido tardíamente Engels en el Prólogo de 1895 a *Las luchas de clases en Francia*, de Marx); identificación del socialismo con el progreso de los trabajadores en el marco de la democracia; rechazo de una interpretación extremista, maniquea o catastrofista de la sociedad y de la economía, en favor de una interpretación más dúctil, que reconoce las potencialidades de desarrollo del capitalismo, el papel de las clases medias y de los campesinos, el crecimiento de los consumos, la expansión del capitalismo con el accionariado distribuido, etc.; atribución de una gran importancia no sólo al movimiento cooperativo, sino también al desarrollo de la democracia administrativa, municipal y local, y al crecimiento de los servicios sociales (instrucción, sanidad, etc.); transposición del fin so-

³⁶ K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, op. cit., pág. 962.

³⁷ E. Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, traducción italiana, Roma-Bari: Laterza, 1974.

cialista a un horizonte cada vez más alejado e indefinido, que hay que esperar pacientemente (*attentisme*) concentrándose en los progresos sociales posibles de vez en vez (con el célebre eslogan: «el fin no es nada, el movimiento es todo»).

Las vicisitudes de la socialdemocracia alemana del primer tramo del siglo XX llegan a su término, de manera nada gloriosa, con el voto que expresa en favor de los créditos de guerra al estallar el primer conflicto mundial.

La experiencia socialdemócrata se reanudará, sobre bases distintas, en la segunda posguerra. Los pilares de la política socialdemócrata tal como se la conoció en las últimas décadas del siglo XX son, esencialmente: defensa del derecho al trabajo y políticas para la ocupación; afirmación de los derechos de los trabajadores en el lugar de trabajo (en primer término, la limitación del horario); provisión de servicios sociales esenciales a los ciudadanos mediante el desarrollo del *Welfare State* (educación, sanidad, construcción, transportes); expansión de la democracia incluso en sus formas autonómicas, locales y participativas; emancipación de la mujer.

La opción alternativa es la que dará paso a la iniciativa política de Lenin, quien, contraponiéndose al binomio socialdemócrata de una ortodoxia como trasfondo y una política reformista en los hechos, iniciará con la Revolución de Octubre una nueva etapa de la historia mundial, de Europa y más aún del Tercer Mundo. Erigiéndose como únicos intérpretes capaces de convertir en iniciativa política la enseñanza de Marx, los partidos comunistas surgidos del proceso desencadenado por la Revolución Soviética, fruto a su vez de la hecatombe de la gran guerra, se disponen a construir un socialismo que a partir de determinado momento se torna socialismo de estado, basado, por una parte, en la colectivización económica y, por la otra, en el poder de un partido único y, por consiguiente, en la negación de un verdadero pluralismo político.

Sin embargo, ahora que ha bajado el telón del terrible espectáculo de las luchas políticas que signaron el siglo XX, la dificultad o la aporía fundamental del socialismo, no sólo como experiencia histórica, sino también como concepto político, se pone de manifiesto con absoluta claridad: el socialismo de estado construido por los comunistas, enfren-

tando sin duda enormes dificultades internas y externas, no logró mantener sus promesas de liberación de los hombres, y se derrumbó a causa de la combinación de una fuerte presión externa, una ineficiencia económica cada vez más evidente y una necesidad de libertad que había dejado insatisfecha. El socialismo democrático tuvo que renunciar a sus más ambiciosos objetivos de transformación social, situándose de manera «realista» como el ala izquierda de la democracia, empeñada en poner un dique al dominio del mercado y las consiguientes desigualdades, llamando a respetar algunos deberes mínimos de solidaridad social, que a esta altura, al menos en el mundo cristiano y occidental, pocos se atreven a rechazar abiertamente.

La trama histórica del socialismo, que marcó profundamente el desarrollo social de los últimos ciento cincuenta años, es por tanto algo paradójica: por un lado, no se realizó la transformación social planeada, ni de manera gradual y progresiva ni en forma de ruptura revolucionaria. La aspiración a que el hombre pudiese tomar en sus manos los destinos de su historia, gobernar la economía con los instrumentos de la planificación, se ha quebrado frente a sus propias dificultades y frente a las adversas circunstancias externas; el sueño del «hombre nuevo» fue derrotado por una antropología «posesiva» de pertinaz resistencia. Pero, por otro lado, los movimientos socialistas y comunistas incidieron profundamente, no sólo en las estructuras sociales (atravesadas por conflictos que generaron más justicia, más igualdad, más democracia), sino también en las ideas y en las ideologías más difundidas. Sin la URSS y su desafío no habiésemos tenido un personaje extraordinario como Roosevelt, ni a Beveridge y el desarrollo del *Welfare State*. Y en el plano de la teoría política se puede afirmar con certeza, por ejemplo, que gracias al impacto del socialismo el valor de la igualdad, no sólo en cuanto a los derechos de libertad, sino también en el acceso a los bienes primarios y a los recursos fundamentales, hoy es reconocido incluso en las más avanzadas teorías liberales, como, por ejemplo, las de John Rawls o Ronald Dworkin. El éxito del que goza el liberalismo en la actualidad se debe también a que muchos de sus exponentes supieron incorporar instancias socialistas e igualitarias que los mejores representantes del liberalismo clásico, como Tocqueville, decididamente rechaza-

ban. Creemos, por tanto, que se puede afirmar que la crisis del socialismo como acción y teoría política no arrastra consigo los principios de igualdad, justicia y solidaridad social que constituyen su inspiración primera y más auténtica; con estos principios se confronta también la reflexión política actual, al menos en cuanto son un componente y una natural extensión de la democracia.

Recientemente, John Roemer ha delineado una útil actualización de esta cuestión en su interesante obra *Un futuro para el socialismo*: según Roemer, el principio socialista es el que afirma que, en una sociedad justa, todos los individuos deben tener iguales oportunidades de autorrealización y bienestar, influencia política y estatus social. Algunos de los términos utilizados en esta propuesta pueden parecer problemáticos, como, por ejemplo, el de autorrealización. Roemer aclara que él entiende por autorrealización un concepto que, entre otras cosas, hunde sus raíces en el pensamiento de Marx, y significa «el desarrollo y la aplicación del talento de un individuo de la manera adecuada para dar significado a su vida».³⁸ El otro concepto poco determinado, en la sucinta definición de Roemer, es el de igualdad de oportunidades, que introduce en el discurso socialista un tema cuyo código genético es originariamente liberal. Sobre este punto han de bastar aquí dos brevísimas consideraciones: al decir que lo que debe igualarse no son la autorrealización y el bienestar, sino las oportunidades de autorrealización y bienestar, se subraya que persiste una responsabilidad del individuo por sí mismo, de la que ni siquiera la sociedad más solidaria puede eximirlo. En segundo lugar, el concepto de igualdad de oportunidades puede quedar indeterminado (aunque debería necesariamente incluir contenidos imprescindibles, como, por ejemplo, el de la educación para todos); es suficiente aclarar, al respecto, que las interpretaciones socialistas de este concepto serán, en todos los casos, mucho más exigentes que las interpretaciones *liberales clásicas* que de él se formulen.

Empero, si se entiende el socialismo como criterio o principio, una consecuencia inmediata es que no se lo identifica con determinado modelo de sociedad o con ciertas ins-

³⁸ J. E. Roemer, *Un futuro per il socialismo* (1994), traducción italiana, Milán: Feltrinelli, 1996, pág. 17.

tituciones específicas, como, por ejemplo, la propiedad pública de los medios de producción; el socialismo se sitúa en un *nivel de abstracción más alto* respecto de cualquier elección concreta, y deja abierto así el problema de individualizar los mejores y más apropiados instrumentos para alcanzar los objetivos socialistas, sean esos instrumentos la propiedad pública, el socialismo de mercado que discute Roemer, la economía mixta con un mercado gravamen redistributivo, u otro. Todos estos sistemas pueden ser igualmente válidos en principio (algo similar a lo que encontraremos en la *Teoría de la justicia* de Rawls), con tal que permitan alcanzar los fines que los socialistas se proponen.

Ahora bien, un segundo punto merece también nuestra atención: si aceptamos el enfoque de Roemer, los socialistas quieren que los individuos tengan iguales oportunidades de autorrealización y bienestar e iguales oportunidades (democráticas) para influir en las decisiones públicas. ¿Es posible aspirar a ambas cosas a la vez? Como sostiene Philippe Van Parijs en un interesante ensayo, titulado justamente *La justice et la démocratie sont-elles incompatibles?*, «la relación entre democracia y justicia, lejos de una armonía preestablecida, es, por el contrario, altamente problemática».³⁹

Por una parte, en efecto, no se puede ser socialista sin ser democrático: las decisiones que atañen a la autorrealización y el bienestar de los individuos tienen que ser obra de los propios individuos, y ciertamente no es posible confiarlas a un gobierno de «guardianes» benévolos y autocráticos. Pero, por otra parte, si se acepta el principio democrático de que los ciudadanos deben tener iguales oportunidades de influir sobre las decisiones públicas, ¿cómo se les podrá negar el derecho de tomar decisiones que vayan en sentido opuesto al que parece deseable para los socialistas? Así pues, si se lo define según la interesante propuesta de Roemer, el socialismo se configura como el esfuerzo por encontrar un punto de equilibrio, que es por fuerza siempre difícil y precario, entre dos valores esenciales que, si bien se refieren el uno al otro, permanecen diferenciados. Por lo demás, partiendo de un horizonte de teoría democrática, se llega a conclusiones similares: por un lado, no se puede ser

³⁹ Cf. Van Parijs, *Sauver la solidarité*, op. cit.

democrático sin experimentar cierta inclinación hacia instancias socialistas, pues la igualdad de oportunidades de influir sobre las decisiones públicas implica algún grado de igualdad social (de otro modo prevalecerá siempre la influencia de los más ricos y poderosos); pero esto significa, justamente, imponer límites precisos a esas elecciones democráticas que en otro sentido fueron adoptadas como valor fundamental. Así, el tema del socialismo se entrelaza estrechamente con el de la democracia, si al menos se la entiende, como ahora veremos, en una de las que pueden considerarse sus versiones «exigentes».

5. Democracia

Si bien en la época moderna fue Rousseau su lejano progenitor, la teoría democrática se desarrolló lentamente en los dos últimos siglos, así como fue lenta y relativamente reciente, entre fines del siglo XIX y mediados del siguiente, la afirmación en Europa de las instituciones fundamentales de la democracia, sobre todo el sufragio universal.

Aun cuando el concepto de democracia también se presta a interpretaciones marcadamente divergentes, en principio admite una definición bastante clara: en tanto que el liberalismo requiere la igualdad de los derechos individuales, y el socialismo, la igualdad de la autorrealización y el bienestar, el principio de la democracia es la igualdad política dentro de una comunidad (un *demos*), esto es, la participación igualitaria de todos los ciudadanos adultos en las decisiones políticas que son vinculantes para todos.

La democracia invierte, pues, la idea (que carga con un ilustre pasado, a partir de Platón) de que sólo algunos hombres, los más calificados o los más sabios, tienen derecho a tomar las decisiones políticas. ¿Cómo se justifica, entonces, el principio de la igualdad democrática? En la tradición de pensamiento que se remonta a Rousseau, y es retomada por uno de los más grandes teóricos de la democracia del siglo XX, Hans Kelsen, la democracia se funda en el concepto de libertad entendida en sentido positivo: si los hombres deben vivir sometidos a las leyes coercitivas de un estado, la única opción para que no pierdan su libertad es que

ellos mismos sean los autores de esas leyes. Si hemos de ser mandados, «queremos serlo por nosotros mismos».⁴⁰ La democracia considerada desde esta perspectiva se asocia inmediatamente con el principio de la mayoría: puesto que queremos ser capaces de decidir, no podemos esperar cada vez hasta haber alcanzado la unanimidad; elegiremos pues el principio de la mayoría, en cuanto minimiza el número de quienes deben obedecer a leyes a las que no han dado su asentimiento. Por otra parte, en los grandes estados, el principio de la mayoría se une al principio parlamentario, basado en la ficción de la representación; este constituye, en realidad, un compromiso práctico necesario entre la exigencia de libertad como autogobierno y una indispensable división del trabajo.

Desde la perspectiva de Robert A. Dahl, uno de los principales teóricos democráticos contemporáneos, la justificación de la democracia tiene un desarrollo algo distinto: no parte de la libertad, sino de la idea de igualdad. La democracia se basa en la idea de la igualdad entre los hombres, entendida como la «igual consideración que hay que tener hacia el bien y los intereses de cada persona»;⁴¹ la idea de igualdad se traduce, por ende, para Dahl, en un principio de igual consideración de los intereses: los intereses de un ciudadano valen tanto como los de cualquier otro; este principio no impone una especial carga de demostración, porque resultaría muy difícil argumentar de manera convincente la tesis opuesta de que se deben privilegiar los intereses de algunos a expensas de los de otros. Si al principio de igual consideración le añadimos lo que Dahl denomina presunción de autonomía personal («en ausencia de una clara demostración en contrario, cada cual debería ser considerado como el mejor juez de su propio bien o de sus propios intereses»),⁴² dispondremos de lo necesario para sostener la tesis de que no hay mejor gobierno que el democrático: «Si el bien o los intereses de cada uno deben tener igual peso, y si cada adulto es, en general, el mejor juez de su propio bien o

⁴⁰ H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia* (1929), traducción italiana, en H. Kelsen, *La democrazia*, Bologna: Il Mulino, 1985, pág. 40.

⁴¹ R. A. Dahl, *La democrazia e i suoi critici* (1989), traducción italiana, Roma: Editori Riuniti, 1990, pág. 127.

⁴² *Ibid.*, pág. 150.

de sus propios intereses, entonces, *todos los miembros adultos* de una asociación están, en conjunto, suficientemente calificados para participar en las decisiones colectivas vinculantes que influyen en su bien o en sus intereses, esto es, están calificados para ser *de pleno derecho ciudadanos del demo*». ⁴³

Así pues, si se parte de un supuesto de igualdad entre los hombres, la democracia resulta justificada por cuanto constituye la mejor manera de salvaguardar igualitariamente los intereses de todos, mediante su participación en las decisiones colectivas. Las soluciones alternativas, como la de confiar la protección de los intereses de todos a un déspota benévolo, o a un gobierno platónico de sabios «custodios», proporcionan ciertamente menos garantías que las que puede ofrecer la solución democrática, siempre imperfecta y mejorable.

La manera en que se justifica a la democracia influye, naturalmente, sobre la forma de las distintas teorías de la democracia;⁴⁴ en aras de la simplicidad, nos limitaremos a distinguir tres opciones teóricas: la democracia como «método», la teoría realista de la democracia y, por último, la que se podría caracterizar como teoría «dinámica», o bien, retomando una idea de Macpherson, la «democracia de desarrollo».

5.1. *La democracia como método*

La idea de democracia como método está en la base de la definición mínima o esencial de democracia propuesta por Norberto Bobbio en un ensayo perteneciente a su difundida obra *El futuro de la democracia*. Para Bobbio, hay de-

⁴³ *Ibid.*, pág. 158.

⁴⁴ Un óptimo panorama reciente sobre las teorías de la democracia (después de la obra de D. Held, *Modelli di democrazia*, Bolonia: Il Mulino, 1997) lo brinda el libro de F. Cunningham, *Theories of Democracy. A Critical Introduction*, Londres-Nueva York: Routledge, 2002. En italiano, E. Greblo, *Democrazia*, Bolonia: Il Mulino, 2000, ofrece una sintética guía histórica del pensamiento democrático; útil es también la lectura de la entrada «Demokratie», en *Geschichtliche Grundbegriffe*, traducida al italiano y editada como un libro en sí: W. Conze, R. Koselleck, H. Maier, C. Meier, H. L. Reimann, *Democrazia*, Venecia: Marsilio, 1993.

mocracia cuando se satisfacen las condiciones siguientes: 1) un muy elevado número de ciudadanos participan en las decisiones colectivas de manera directa o indirecta; 2) están vigentes las reglas de decisión (en primer término, la regla de la mayoría); 3) los ciudadanos tienen la posibilidad de elegir entre alternativas reales y disponen de las libertades (de expresión, de reunión, de asociación) necesarias para que estas alternativas puedan elegirse con cierto grado de conciencia, esto es, tras haber sido propuestas, ilustradas y discutidas en el debate público.⁴⁵

En el pensamiento del siglo XX, el jurista y filósofo del derecho Hans Kelsen (1881-1973) fue el más grande teórico de la democracia como método para decidir. Para Kelsen, la democracia implica, ante todo, como presupuesto teórico de fondo, el abandono de la creencia en una verdad absoluta o en un bien absoluto (como el que orientaba, por ejemplo, al pensamiento de Platón); la democracia presupone, en sustancia, el relativismo.⁴⁶ Como forma de estado, la democracia se basa en la idea rousseauiana de la libertad como autogobierno: en la interpretación kelseniana, el núcleo de la idea de democracia reside en la idea de libertad (transformada en soberanía popular), y no en la idea de igualdad,⁴⁷ a menos que se la entienda como simple igualdad de derechos políticos. No pertenecen necesariamente a la democracia, entonces, contenidos específicos de igualdad social; antes bien, para Kelsen, la democracia es «un método de creación del orden social»⁴⁸ que no afirma nada sobre cómo debe estructurarse este orden de manera concreta.

Kelsen, preocupado por distinguir entre ideologías y realidad, subraya reiteradamente que la democracia factible en los estados modernos constituye (debido, ante todo, a la mediación parlamentaria) una realización muy limitada de la idea de democracia como autogobierno. No obstante, la idea de fondo sigue siendo que las decisiones políticas deben atribuirse de algún modo a la voluntad de los ciuda-

⁴⁵ Cf. N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Turín: Einaudi, 1984, págs. 4-7.

⁴⁶ H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia*, op. cit., pág. 141.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 133.

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 134.

danos, aunque medien los partidos y el parlamento. Por esto mismo, Kelsen elabora un modelo de democracia con características muy precisas: primacía del parlamento respecto del ejecutivo; preferencia por el sistema proporcional, más representativo, en comparación con el mayoritario; necesidad de no entender las decisiones como mera expresión de la voluntad de la mayoría, sino más bien como un compromiso entre mayoría y minoría, algo que las reglas y los procedimientos parlamentarios hacen necesario a menudo, y que para Kelsen siempre es deseable, pues las decisiones políticas deben ser, en la mayor medida posible, fruto de las voluntades de los ciudadanos y de sus intereses, con la mediación indispensable de la asociación en partidos. «Está claro que el individuo aislado no tiene existencia real alguna desde el punto de vista político, al no poder ejercer una influencia real sobre la formación de la voluntad del estado. La democracia sólo puede existir, entonces, si los individuos se agrupan según sus afinidades políticas [...] de modo que entre el individuo y el estado se introducen formaciones colectivas tales como partidos políticos, que condensan las iguales voluntades de los individuos».⁴⁹ La hostilidad hacia los partidos, sostiene Kelsen, es, en definitiva, hostilidad hacia la democracia.⁵⁰

Por otra parte, para Kelsen, una mejor comprensión del valor del método democrático para alcanzar decisiones colectivas sólo es posible si se tiene presente la composición de la sociedad moderna, atravesada por ásperos conflictos de intereses y, sobre todo, de clases: en un mundo fracturado por severos conflictos de clase, como el de las primeras décadas del siglo XX, la democracia (a la manera en que la entiende Kelsen, es decir, ampliamente representativa y orientada al compromiso) es el único método para controlar el antagonismo de manera pacífica, impidiendo que degenerara (como efectivamente ocurría en el mundo que rodeaba a Kelsen) en guerra civil.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 56.

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 62.

5.2. La teoría realista de la democracia

Mientras Kelsen mantiene aún, al menos como punto de partida, la referencia rousseauiana de la teoría democrática, las teorías realistas, comenzando por la de Schumpeter, abandonan por completo este vínculo y se inclinan a pensar la democracia según el modelo del mercado. Ajuicio de Schumpeter, ya no son aceptables los supuestos que servirían de fundamento para la que él denomina «teoría clásica de la democracia», de inspiración rousseauiana: no existe un bien común hacia el cual puedan orientarse las diversas voluntades individuales a fin de determinar una voluntad general; además, en el estado moderno no es posible atribuir a la voluntad de los individuos, como sujetos políticos, las características de autonomía y racionalidad⁵¹ necesarias para convertirlos en autónomos sujetos de decisiones: la voluntad del ciudadano se reduce a poco más que «un haz confuso de vagos impulsos, que actúan según eslóganes y equívocas impresiones».⁵²

Retomando, pues, en algunos aspectos, el planteamiento elitista de Mosca y de Pareto, Schumpeter rompe con la concepción tradicional de la democracia, que prevé una dirección ascendente de la voluntad política desde abajo hacia arriba, e invierte decididamente el sentido del vector político: no es la voluntad de los ciudadanos lo que determina, a través de diversas mediaciones y representaciones, la decisión política (como aún sostenía Kelsen). Al contrario: el primer actor en escena son las élites políticas, y el consenso de los ciudadanos es la apuesta de la lucha competitiva que estas élites entablan para conquistarlo. La democracia puede entonces definirse, a esta altura, de la manera siguiente: «el método democrático es un instrumento institucional para alcanzar decisiones políticas, que otorga a los individuos el poder de decidir a través de una competencia cuyo objeto es el voto popular».⁵³

Las opciones políticas, como enseñaba la teoría de las élites, están siempre en manos de pequeños grupos que tie-

⁵¹ J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democracia* (1954), traducción italiana, Milán: Etas Libri, 1984, pág. 242.

⁵² *Ibid.*, pág. 342.

⁵³ *Ibid.*, pág. 257.

nen el poder de tomar decisiones; pero, a diferencia de las formas de poder autocrático, es característico de la democracia que entre estas élites se instale una competencia semejante a la lucha competitiva de los empresarios para conquistar consumidores; la competencia tiene como objeto, en este caso, conquistar el voto de los ciudadanos. Así como la competencia nunca es perfecta en el mercado, tampoco lo es en el mercado político, y hasta puede a veces, en mayor o menor medida, ser alterada, distorsionada, resultar incluso fraudulenta. De todos modos, habrá democracia mientras haya una mínima competencia y los electores tengan la posibilidad de no votar a un gobierno que haya traicionado sus expectativas, provocando así su caída.

Dado que la función del voto popular no es convertir en decisiones políticas la voluntad de los electores, sino meramente (y pasivamente) aceptar determinado liderazgo, no hay razón para preferir, como lo hacía Kelsen, un sistema electoral proporcional. Es más, si el problema es solamente el de dar la investidura a determinado liderazgo (reservándose tan sólo el derecho de quitársela en el caso de que se revele insatisfactorio), el sistema mayoritario parece mucho más funcional.⁵⁴ En sustancia, la función del ciudadano democrático se reduce en forma considerable: sólo tiene que decidir quién debe ser el líder. Empero, en el momento en que se llama a los ciudadanos a expresar su parecer, la suerte ya está echada en el ámbito de los partidos, los cuales son, conforme a Schumpeter, grupos «cuyos miembros se proponen actuar concertadamente en la lucha por el poder político». Si esta es su naturaleza desde un punto de vista «realista», entonces, se comprende el hecho, de otro modo inexplicable, de que partidos distintos e incluso opuestos adopten programas de una similitud más que llamativa.⁵⁵ su función, en esta concepción de la democracia, no es otra que la de conquistar la aprobación de un elector medio; este puede ser intelectualmente evolucionado en el ámbito de sus negocios o su profesión, pero cuando se expresa en el terreno político, donde no tiene conocimientos de primera mano ni preparación científica, manifiesta inevitablemente comportamientos infantiles y primitivos.

⁵⁴ *Ibid.*, pág. 260.

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 269.

Schumpeter sustenta una concepción de la democracia (de la cual Danilo Zolo efectúa una eficaz y sintética crítica)⁵⁶ que se aproxima en algunos aspectos a la de Giovanni Sartori, quien destaca también que el verdadero poder del electorado es, más que nada, el de «elegir quién lo gobernará»,⁵⁷ en tanto que Anthony Downs fue quien desarrolló la analogía entre mercado y democracia, especialmente en su *Teoría económica de la democracia*.⁵⁸ Desde su punto de vista, aunque parezca paradójico, las preferencias de los votantes y las de los representantes son completamente distintas: los votantes están interesados en los programas políticos y la utilidad que puedan tener; los representantes, en cambio, no se interesan por los programas en cuanto tales, sino sólo en cuanto instrumentos para obtener votos (que es el objetivo de la confección de los programas). De aquí se genera el llamado resultado del elector «medio»: los representantes que compiten tienden a presentar plataformas políticas convergentes y superponibles con la que prefiere el elector «medio». Cabe señalar que la hipótesis «ultrarrealista» de que a los candidatos les es completamente indiferente el producto que ofrecen ha despertado críticas, que ponen de relieve diversas dificultades de una concepción de la democracia que la reduzca a mercado.⁵⁹

Al profundizar su análisis de la democracia real, Robert Dahl destaca su carácter pluralista: fue Dahl quien acuñó el término «poliarquía», para referirse a las democracias de numerosos países de Occidente que se caracterizan por la difusión de los derechos políticos (desde el sufragio universal hasta la libertad de expresión), múltiples fuentes de información alternativas y libertad de asociación, esto es, el derecho de los ciudadanos a «construir asociaciones y organizaciones relativamente independientes, así como parti-

⁵⁶ D. Zolo, *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Milán: Feltrinelli, 1992, págs. 111 y sigs.

⁵⁷ G. Sartori, *Democrazia: cosa è, op. cit.*, pág. 75.

⁵⁸ A. Downs, *Teoría económica della democrazia* (1957), traducción italiana, Bolonia: Il Mulino, 1988.

⁵⁹ Interesantes reflexiones sobre la relación entre economía y política en esta perspectiva se encuentran en la intervención de M. Grillo y en el Comentario de M. Reale incluidos en *Relazioni pericolose. L'avventura dell'economia nella cultura contemporanea*, al cuidado de A. Boitani y G. Rodano, Roma-Bari: Laterza, 1995, págs. 75-97 y 98-108, respectivamente.

dos políticos y grupos de interés independientes». ⁶⁰ Ahora bien, señalemos que en la reflexión de Dahl el análisis de la democracia real (descrita como «poliarquía») va acompañado cada vez más de una reflexión de carácter crítico-normativo, que se pregunta si la «poliarquía» es suficientemente democrática y se plantea el problema de cómo construir una democracia más satisfactoria, que rebasa los límites de la «poliarquía». Así pues, el análisis realista de la democracia no impide, sino que en realidad abre, la posibilidad de interrogarse sobre las maneras de superar los límites que se encuentran en la democracia efectiva.

5.3. *La democracia de desarrollo*

Esta es, precisamente, la orientación de los teóricos de la democracia de desarrollo, denominación que tomamos de C. B. Macpherson. ⁶¹ Desde esta perspectiva (que ha sido expresada de diversas maneras en la obra de John Dewey, del propio Macpherson, de Cunningham), una concepción como la de Schumpeter no describe la fisiología de la vida democrática, sino más bien su patología, siempre amenazante: la democracia se traiciona a sí misma en el momento en que cambia el sentido del vector de la voluntad política, que ya no va desde abajo hacia arriba, sino desde arriba hacia abajo, y los ciudadanos se convierten en objeto de las estrategias que emplean las élites políticas para conquistar su aprobación.

Dos son los aspectos que más claramente parecen caracterizar las concepciones de la democracia como un proceso dinámico, enraizado en una idealidad esencial que tiende siempre a avanzar más allá de las adquisiciones de la democracia real. En primer término, está la idea de que la democracia política es parte de un más amplio proceso de democratización de la sociedad, y de que sólo en este contexto adquiere verdaderamente significado. John Dewey, por ejemplo, en *The Public and its Problems*, de 1927, sostiene que siempre hay que tener presentes dos aspectos: la

⁶⁰ R. A. Dahl, *La democrazia e i suoi critici*, op. cit., pág. 334.

⁶¹ Cf. C. B. Macpherson, *La vita e i tempi della democrazia liberale* (1977), traducción italiana, Milán: Il Saggiatore, 1980.

democracia como idea social y la democracia política como sistema de gobierno: «la idea de democracia es más amplia y extendida que el ejemplo que de ella puede brindar incluso el estado más perfecto. Para hacerse realidad, ella debe influir sobre todas las modalidades de asociación humana: sobre la familia, la escuela, la industria, la religión; los propios modos políticos de realización, las instituciones gubernamentales, no son sino un mecanismo para hacer que una idea tenga medios de funcionamiento efectivo».⁶² La democracia no es, pues, tan sólo un método político, sino, de manera más originaria, un ideal de sociedad: «La democracia —escribe Dewey— es algo más que una forma de gobierno. Es, ante todo, un tipo de vida asociada, de experiencia continuamente comunicada».⁶³ Esta tesis es retomada y desarrollada por Macpherson y Cunningham,⁶⁴ quien continúa y despliega su enseñanza: como escribe el primero en *Democratic Theory*, la democracia es «un tipo de sociedad, un conjunto global de relaciones entre individuos»,⁶⁵ no simplemente una forma de gobierno. Se desprende la necesidad de que las instituciones de la democracia política se unan a procesos de democratización de la vida asociada, en una concepción de la democracia como proceso dinámico y expansivo⁶⁶ que no se aquieta en las formas que va alcanzando cada vez. También Robert Dahl, con su investigación sobre la democracia en las empresas⁶⁷ y, en general, sobre la relación entre democracia y economía, ha efectuado una importante contribución a la extensión de la democracia a

⁶² J. Dewey, *The Public and its Problems* (1927), traducción italiana, *Comunità e potere*, Florencia: La Nuova Italia, 1971, pág. 113.

⁶³ J. Dewey, *Democrazia e educazione* (1916), traducción italiana, Florencia: La Nuova Italia, 1992, pág. 133. Este pasaje está citado en el útil libro de M. Alcaro, *John Dewey. Scienza prassi democrazia*, Roma-Bari: Laterza, 1997, pág. 112.

⁶⁴ Véase F. Cunningham, *Teoria della democrazia e socialismo* (1987), traducción italiana, Roma: Editori Riuniti, 1991, y *The Real World of Democracy Revisited*, Nueva Jersey: Humanities Press, Atlantic Highlands, 1994.

⁶⁵ C. B. Macpherson, *Democratic Theory. Essays in Retrieval*, Oxford University Press, 1973, pág. 51.

⁶⁶ Un punto de vista dinámico de la democracia propone M. Reale, «La fragilità della democrazia vincente», en *Per un nuovo vocabolario della politica*, al cuidado de L. Capuccelli, Roma: Editori Riuniti, 1992, págs. 15-175.

⁶⁷ R. Dahl, *La democrazia economica* (1984), Bolonia: Il Mulino, 1989.

ámbitos de la sociedad distintos de la esfera política propiamente dicha.

El otro aspecto central, en mi opinión, de las concepciones dinámicas de la democracia concierne, nuevamente en palabras de Dewey, al papel del público, y más precisamente al debate y a la discusión pública. Si no se acepta que los ciudadanos queden al margen de los procesos efectivos de formación de la voluntad política y se limiten a delegar un poder, adquiere un carácter central la reflexión sobre las maneras como ellos pueden expresar su voz, concurriendo al desarrollo de una opinión pública activa, informada e influyente. Señala John Dewey que uno de los más graves peligros que amenazan a la democracia es el eclipse del público, esto es, la reducción de los ciudadanos a pasivos consumidores de ofertas políticas, tal como los describe la teoría de Schumpeter. El recuento de los votos, esencial en la democracia, «debe necesariamente ser precedido por la discusión, el coloquio y la persuasión»;⁶⁸ el principio de la mayoría sería desatinado, como sostienen sus detractores, sin una preocupación por la manera en que las mayorías deben formarse, a través del debate público y la confrontación crítica de los argumentos.

Las teorías dinámicas de la democracia, que plantean la necesidad de una democratización de la sociedad y una centralidad de la discusión pública, constituyen el polo opuesto de las teorías realistas; o, por mejor decir, pueden asumir aspectos analíticos de las teorías realistas, pero se distinguen de estas en cuanto comprenden de manera mucho más rica y compleja el «hecho» democrático, con las posibilidades que, en cuanto le son inherentes, este puede siempre regenerar nuevamente.

⁶⁸ J. Dewey, *Comunità e potere*, op. cit., pág. 162.

7. Una confrontación de teorías políticas

1. La teoría de la justicia de Rawls

Con *A Theory of Justice*, publicado en Estados Unidos en 1971, John Rawls imprimió un verdadero viraje al pensamiento filosófico-político contemporáneo. Su *Teoría de la justicia* hizo que el enfoque normativo, que en las décadas de la segunda posguerra había sido relegado como telón de fondo por otras orientaciones de pensamiento, realistas o marxistas, volviera a ser el centro de la discusión filosófico-política. Desde su publicación, la teoría de Rawls no sólo ha suscitado una enorme cantidad de discusiones críticas y de interpretaciones, sino que ha estimulado también, como contrapartida, la construcción de teorías alternativas que toman a la de Rawls como término de comparación crítica; por ejemplo, el liberismo de Robert Nozick y las teorías comunitarias.

Como aclara Rawls al comienzo de su obra, el tema específico de su indagación es la justicia social.¹ Para analizarlo hay que partir, por ende, de una concepción, siquiera muy esencial, acerca de qué es una sociedad. Él la define como «una asociación, más o menos autosuficiente, de personas que en sus mutuas relaciones reconocen determinadas normas de comportamiento como vinculantes y actúan, por lo regular, de acuerdo con ellas».²

La sociedad, precisa Rawls, puede considerarse entonces como «un sistema de cooperación que tiende a favorecer a quienes participan en él», y se basa, por tanto, en cierto reparto de las obligaciones y de los beneficios de la coopera-

¹ J. Rawls, *Una teoría della giustizia* (1971), traducción italiana, Milán: Feltrinelli, 1997, pág. 24.

² *Ibid.*, pág. 22.

ción social entre sus participantes. Característicos de la sociedad, continúa Rawls, son tanto el conflicto como la identidad de intereses: hay identidad de intereses en cuanto la cooperación social posibilita que los individuos tengan una vida mejor que la que tendrían sin ella; pero hay también conflicto de intereses en cuanto Rawls presupone que cada individuo preferirá para sí una cuota mayor de beneficios y una cuota menor de obligaciones. Dadas estas simples y poco controvertidas premisas, la investigación versará sobre el problema de los justos principios conforme a los cuales debe organizarse la estructura fundamental de la sociedad y, por tanto, la distribución de los costos y beneficios de la cooperación social.

¿Cómo avanzar en la búsqueda de estos principios normativos? Para enfrentar este problema, Rawls retoma la idea esencial de la teoría del contrato social, tal como la encuentra planteada en Locke, en Rousseau y en Kant: los principios de justicia para la estructura fundamental de la sociedad, sostiene, son aquellos que serían objeto de un acuerdo originario, esto es, aquellos sobre los cuales se pondrían de acuerdo individuos libres, iguales y racionales, tendientes a ocuparse de sus propios intereses, que tuviesen que establecer las normas fundamentales de su cooperación social.

Desde la perspectiva de Rawls, es muy importante establecer las características de la situación originaria a partir de la cual se debe alcanzar el acuerdo sobre los principios de justicia; es necesario precisar el esquema contractualista y resolver sus ambigüedades. De hecho, no se podrían considerar como justos los principios provenientes de un contrato que cerrasen entre sí, en un hipotético estado de naturaleza, individuos reales, de diferente dotación en cuanto a fuerza física, inteligencia, habilidades y demás. Si se partiese de una situación de este tipo, el contrato suscripto por las partes no podría dejar de resentirse de las desigualdades iniciales y, por tanto, no se lo podría considerar justo.³ Por esta razón, los contractualistas, comenzando por Hobbes, se preocupaban por mostrar que en el esta-

³ Para una aclaración adicional de este punto, cf. W. Kymlicka, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea* (1990), traducción italiana, Milán: Feltrinelli, 1996, pág. 75.

do de naturaleza los individuos eran fundamentalmente iguales. Pero, dado que es difícil defender la tesis de que el punto de partida es una igualdad de hecho, Rawls se ocupa de especificar en qué condiciones deben estar los contratantes para dar lugar a un contrato justo.

Existen, ante todo, algunas condiciones básicas: las partes contratantes tienden a promover su propio bien, no son altruistas ni envidiosas, se hallan en la condición de «moderada escasez», esto es, en una situación en la cual los recursos no son tan abundantes como para tornar superfluos los esquemas de cooperación, ni tan exiguos como para condenarlos al fracaso. Ahora bien, para arribar a un contrato justo, la vinculación fundamental que se debe imponer a las partes es el «velo de ignorancia»: las partes deben elegir los principios de justicia disponiendo ciertamente de información general sobre la sociedad humana; pero cada cual debe ignorar cuáles son sus cualidades específicas (inteligencia, fuerza, talentos), cuál es su plan de vida y su concepción del bien, qué lugar ocupará en la sociedad. Sólo suponiendo que los contratantes están sometidos a esta limitación es posible admitir que ellos darán lugar a un contrato justo, pues si ninguno conoce sus propios intereses específicos, jugando un poco con las palabras se podría decir que todos tendrán interés en salvaguardar los intereses de todos.

La condición del velo de ignorancia, por lo demás, no es sino una manera ingeniosa y algo técnica de decir algo muy simple:⁴ un contrato justo es el que suscribirían contratantes imparciales; las partes, bajo el velo de ignorancia, son imparciales en cuanto, al ignorar sus propias cualidades y sus propios intereses, sólo suscribirán acuerdos que salvaguarden en igual medida los intereses de cada uno.

¿Cuáles son, pues, los principios para las instituciones fundamentales, sobre los cuales las partes idealizadas del contrato rawlsiano llegarían a un acuerdo? En *Teoría de la justicia*, Rawls formula los siguientes:

Primer principio. – Toda persona tiene igual derecho al más amplio sistema de libertades fundamentales que sea

⁴ Como señala apropiadamente W. Kymlicka, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, op. cit., pág. 83.

compatible con un sistema semejante de libertades para todos.

Segundo principio. – Las desigualdades económicas y sociales han de:

- a) revertir en el mayor beneficio de los menos favorecidos, de modo compatible con el principio del justo ahorro, y
- b) estar ligadas a cargos y posiciones asequibles a todos en condiciones de ecuánime igualdad de oportunidades.⁵

Dejando aparte los numerosos problemas de detalle que pueden plantear estas formulaciones de Rawls, concentrémonos en las líneas esenciales de su razonamiento. Los principios de una sociedad justa, para Rawls, se refieren a dos cuestiones básicas: el primero atañe al paquete de las fundamentales libertades liberales y democráticas, que se debe garantizar a todos; el segundo, más discutido y controvertido, se refiere al tema de las desigualdades económico-sociales: ¿son legítimas en un horizonte contractualista, y hasta qué punto lo son? La respuesta de Rawls, esto es, la argumentación en favor del segundo principio, se estructura de la manera siguiente: las partes contratantes, en su posición originaria, están interesadas en maximizar su propia asignación de «bienes principales», es decir, aquellos bienes que permiten realizar todo plan de vida e incluyen, además de las libertades, los réditos, las riquezas y las bases para el respeto de sí mismo. Se establece, pues, en primera instancia, que las riquezas y los réditos se repartan de modo igualitario entre todos los participantes en la cooperación social.⁶ No obstante, como sostiene Rawls, no hay motivo para que esta elección sea definitiva. Las partes, como hemos supuesto, no tienen interés mutuo, lo cual quiere decir que cada uno está interesado sólo en aumentar su propia asignación de bienes principales, sin importarle cuál será la asignación de los demás y sin albergar sentimientos de generosidad ni de envidia. Por tanto, no hay motivos para no aceptar una distribución desigual (por ejemplo, una retribución mayor para los individuos más productivos) que permita (aumentando la productividad global de la cooperación social) aumentar la asignación de

⁵ J. Rawls, *Una teoría della giustizia*, op. cit., pág. 255.

⁶ *Ibid.*, pág. 136.

bienes principales de los que goza cada uno, incluso quien recibe menos. En este sentido, una situación en la cual, debido a una distribución desigual, todos, y especialmente quienes reciben menos, están mejor, sería preferible a una situación en la que rige la igualdad pero todos ganan menos de lo que ganarían en la situación desigual. Intuitivamente, la argumentación de Rawls parece bastante sólida. Intentemos recapitularla simplificando sus términos: si se hace evidente que, con una retribución idéntica, todos ponen poco empeño en su trabajo y a todos corresponde, por tanto, una escasa cantidad de bienes, parece razonable introducir incentivos para quienes son más productivos, de modo tal que, al precio de cierta desigualdad, toque a cada uno un conjunto mayor de bienes. La desigualdad rawlsiana, una desigualdad que produce ventajas para todos, unida a la igualdad de oportunidades (es decir, la posibilidad de que cada cual pueda acceder, gracias a su empeño, a los puestos mejor retribuidos), parece preferible, en la situación de la elección originaria, a la perfecta igualdad.

El «principio de diferencia» de Rawls sería, por tanto, superior al de una intransigente igualdad, pero cabe proponer otros principios de distribución, con los que el principio rawlsiano debe confrontarse. Entre las alternativas se destacan, por una parte, un principio puramente «meritocrático» y, por la otra, un principio utilitarista, que sostiene la necesidad de maximizar la utilidad media prevista, y considera preferible una situación en la que, *como media*, todos tienen más, aunque los peor ubicados pueden incluso tener menos que lo que les correspondería con una distribución igualitaria. Por comparación con el principio de maximización de la utilidad media, el principio rawlsiano es producto de una elección más cautelosa: quien tenga menos tendrá más, de todos modos, que lo que le habría tocado en una situación de igualdad. Las partes rawlsianas eligen el principio de diferencia dejándose guiar por el principio del *maximin*: «Ignorantes de nuestra suerte social y natural, elegimos aquella distribución en la cual es mejor la condición de quien está peor».⁷ El empleo de este principio de elección

⁷ S. Veca, «Il paradigma delle teorie della giustizia», en *Manuale di filosofia politica*, al cuidado de S. Maffettone y S. Veca, Roma: Donzelli, 1996, pág. 172.

racional ha sido muy criticado, pero ello no significa que la idea de Rawls no tenga cierta fuerza propia. Hay que recordar que la primera elección que efectuarían unos sujetos en posición originaria sería la que apunta a la igualdad; parece razonable abandonar la igualdad si se tiene la certeza de que se llegará a estar mejor, en tanto que sería mucho más arriesgado abandonarla por una situación en que la utilidad *media* es más alta pero un individuo desafortunado o poco hábil tiene una perspectiva de vida incluso peor que aquella, de por sí modesta, que tendría en el estado de perfecta igualdad. ¿Por qué deberían las partes contratantes correr este riesgo?

El mismo tipo de objeción puede formularse a los sostenedores de principios «meritocráticos», esto es, principios según los cuales la desigualdad es legítima aunque no mejore la perspectiva de quienes están en desventaja. En la posición originaria, los sujetos no conocen sus cualidades, no saben si son hábiles o incapaces, inteligentes o estúpidos, dotados de un fuerte carácter o débiles e ineptos; razonan, pues, como si pudieran caer de uno u otro lado. Al elegir un principio de distribución meritocrático (mucho a los más capaces, poco a los demás) estarían haciendo algo muy incauto, y correrían el riesgo de tirar piedras contra su propio tejado.

Por otra parte, aun prescindiendo del velo de ignorancia, Rawls sostiene que su principio de diferencia debería de todos modos ser aceptado por los mejor dotados: ellos deben en todos los casos cooperar en la sociedad con los menos dotados, y tienen necesidad de que estos últimos acepten una distribución social desigual; pero estos últimos no la aceptarán a menos que su posición mejore como resultado de la contribución de los más dotados. El principio de diferencia es, pues, condición para una cooperación social no sólo justa, sino también estable y aceptable para todos. Como se ha dicho: «la estructura que subyace al argumento en favor del principio de diferencia reside [. . .] más que en un prejuicio humanitario general en favor de quienes están en desventaja, en la idea de que las instituciones colectivas están constituidas en vista de una empresa cooperativa»;⁸

⁸ S. Maffettone, *Utilitarismo e teoria della giustizia*, Nápoles: Bibliopolis, 1982, pág. 18. Acerca de la centralidad del tema de la cooperación so-

en efecto, sostiene Rawls, el principio de diferencia es también un principio de mutuo beneficio: «es, al parecer, una base equitativa respecto de la cual los más dotados, o los más afortunados en los hechos contingentes de la sociedad, pueden esperar la colaboración de los demás».⁹

Rawls agrega, por último, una reflexión adicional como soporte de su principio de diferencia, retomando un tema que había remarcado, como vimos, la tradición socialista: dado que los individuos no «merecen» ni sus talentos naturales (fuerza, inteligencia, buena salud y demás) ni las cualidades que adquieren en virtud de su nacimiento y crecimiento en circunstancias familiares y sociales favorables (confianza en sí mismos, firmeza, etc.)¹⁰ —cualidades que poseen por obra de la *suerte*—, entonces, no puede decirse tampoco que ellos «merezcán» las mayores ganancias que obtienen gracias a las cualidades que poseen. Por consiguiente, un principio moderadamente igualitario y redistributivo como el principio de diferencia debe preferirse a un principio meritocrático.

Resumamos el recorrido efectuado: las partes en posición originaria, sometidas al velo de ignorancia, eligen como principios para la cooperación social, por un lado, un principio de igual libertad y, por el otro, el principio de diferencia, según el cual las desigualdades están permitidas si revierten en beneficio de todos, en condiciones de igualdad de oportunidades: sin saber si serán muy hábiles o poco hábiles, los contratantes optan, prudentemente, por aquella distribución que permitirá que los menos afortunados tengan más que en cualquier otro orden social.

Más allá de su sofisticado montaje conceptual, la teoría rawlsiana de la justicia social constituye también una

cial en la *Teoría de la justicia* de Rawls, véase el interesante artículo de I. Salvatore, «Rawls, la cooperazione e l'Aristotele che è in noi (surfisti esclusi)», *Filosofia e questioni pubbliche*, VI, n° 2, 2000, págs. 141-61. Sobre el principio de diferencia y la cooperación en Rawls se debe leer B. Barry, *Teorie della giustizia* (1989), traducción italiana, Milán: Il Saggiatore, 1996, págs. 239 y sigs. Una interpretación de Rawls desde la perspectiva de un diálogo crítico entre marxismo y contractualismo es la de J. Bidet: cf. *John Rawls et la théorie de la justice*, París: PUF, 1995, y *Théorie générale*, París: PUF, 1999, págs. 323-43.

⁹ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, op. cit., pág. 99.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 100.

perspectiva que permite justificar normativamente las intervenciones redistributivas del estado social de bienestar: de hecho, la desigualdad de los réditos sólo es justificable en cuanto contribuye al mejoramiento de la situación de todos. Y esto puede realizarse incluso a través de la intervención del estado, el cual, gravando los réditos más altos, utiliza esos ingresos para proveer servicios o subsidios que mejoren la situación de cada ciudadano, y en particular la de quienes están en desventaja.

Ahora bien, el desarrollo posterior de la reflexión de Rawls enfrenta un problema que acapara cada vez más la atención del filósofo: los principios expuestos en *Teoría de la justicia* forman parte de una concepción moral muy precisa, una moralidad de inspiración kantiana centrada en la equidad o en la imparcialidad, que se traduce en el artificio teórico de la posición originaria y del velo de ignorancia. Pero este punto deriva en un problema bastante evidente: si se toma seriamente el pluralismo, esto es, el hecho de que vivimos en sociedades caracterizadas por una gran variedad de concepciones morales, religiones, ideologías, ¿cómo puede esperarse que los principios de justicia que deben regular la cooperación social sean los que expresan una concepción moral particular, con la que muchos ciudadanos de nuestras sociedades no se identificarían? En otras palabras, en un horizonte liberal como el de Rawls, los principios de justicia que deben ser vinculantes para todos no pueden estar inspirados en una específica «doctrina comprensiva» (la moralidad kantiano-liberal con la que se identifica el propio Rawls), sino que deben ser aceptables también para los sostenedores de concepciones distintas. Por esta razón, la justificación moral de los principios de justicia (elaborados por Rawls en su *Teoría* de 1971) ya no resulta suficiente: ahora se trata de ofrecer una justificación *puramente política*,¹¹ esto es, una justificación que no dependa de la adopción de determinada teoría moral, ni de la aceptación de ninguna «doctrina comprensiva», y pueda ser aceptada por cualquier persona razonable, sean cuales

¹¹ Sobre la distinción entre justificación moral y justificación política, véase el artículo de S. Maffettone, «Sostiene Rawls. . .», *Filosofia e questioni pubbliche*, I, n° 1, 1995, págs. 79-92.

fueren sus orientaciones ideales y morales. En *Liberalismo político* (1993), Rawls se propone justamente mostrar que sus principios de justicia cumplen estos requisitos: todas las personas razonables, sean cuales fueren sus creencias filosóficas, morales o religiosas, pueden aceptarlos como principios que establecen términos equitativos para la cooperación social. Personas razonables son, en efecto, aquellas que, observando que el pluralismo que caracteriza a las sociedades modernas no es eliminable, y considerándolo positivo, se proponen buscar principios de cooperación social aceptables para todos; por el contrario, son irrazonables quienes pretenden imponer a los demás una vida conforme a su concepción religiosa, moral o filosófica. Si se quiere dar lugar a una cooperación social equitativa, es decir, regida por principios que todas las personas razonables puedan aceptar, entonces, hay que elegir estos principios desde el punto de vista de la posición originaria, esto es, desde un punto de vista que no privilegia a nadie. Así, estos principios de justicia podrán recibir lo que Rawls denomina un «consenso por intersección» (*overlapping consensus*), esto es, una adhesión no sólo de quienes tienen una concepción liberal de la vida y de la política, sino también de quienes, partiendo de doctrinas diversas (por ejemplo, católicos o socialistas), llegan mediante su razón a compartir los mismos principios.

Tras haber demostrado que sus principios pueden constituir la base para la convivencia, dentro del estado, entre los ciudadanos liberales y aquellos que se identifican con otras concepciones, siempre que sean razonables, Rawls reflexiona, por último (*El derecho de los pueblos*, 1999), sobre los principios que deberían regular la convivencia entre los pueblos, en particular entre los pueblos liberales y aquellos que no lo son, y que aun sustentando diferentes ideas de justicia se pueden definir, en la perspectiva de Rawls, como «pueblos jerárquicos decentes» (Rawls propone el ejemplo imaginario del Kazanistán, un país islámico que no acepta la separación entre estado e Iglesia, pero respeta los derechos humanos fundamentales y, aunque no es democrático, prevé instituciones de consulta de los varios grupos que lo componen). Entre los principios que, en una posición originaria, serían elegidos por los representantes de los pueblos para regular su convivencia están los

principios tradicionales que implican el respeto de la independencia, de la soberanía y de los tratados, y junto con ellos, otros dos principios: aquel según el cual «los pueblos deben respetar los derechos humanos» y el que sostiene que «los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que padecen condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen social y político justo y decente».¹²

2. Alternativas a la teoría de la justicia

La teoría de Rawls no sólo generó una serie extraordinaria de discusiones, sino que en ella tuvieron origen teorizaciones alternativas, que la tomaron, directa o indirectamente, como término de comparación y de referencia polémica.

2.1. *El liberismo de Robert Nozick*

En su obra de 1974, *Anarquía, estado, utopía*,¹³ Robert Nozick expuso una concepción de la justicia radicalmente distinta de la de Rawls, que se integra en la corriente de un liberalismo liberista y antiigualitario, y hunde sus raíces, sin duda, en el pensamiento del gran economista y pensador liberista Friedrich von Hayek.

La reflexión de Nozick parte de los individuos con sus derechos, concebidos, a la manera de Locke, como derechos que les pertenecen antes e independientemente de la institución del estado. Los individuos son libres y dueños de sí mismos, y nadie tiene el derecho de utilizarlos, contra su voluntad, para sus propios intereses. Imaginemos, propone Nozick, que estos individuos viven en el estado de naturaleza, esto es, en la condición preestatal; para remediar los males de esta condición, puestos de relieve por la tradición iusnaturalista, no es necesario tomar el camino del

¹² J. Rawls, *Il diritto dei popoli* (1999), traducción italiana, al cuidado de S. Maffettone, Turín: Edizioni di Comunità, 2001, págs. 47-8.

¹³ R. Nozick, *Anarchia, stato, utopia* (1974), traducción italiana, Florencia: Le Monnier, 1981; ahora, en una nueva edición de Il Saggiatore.

contrato, considerado como único medio para generar un estado legítimo. De manera más simple y lineal, dice Nozick, el nacimiento del estado legítimo puede explicarse con una lógica de mercado, antes que de contrato: para garantizar su propia seguridad, los individuos comenzarán por constituir asociaciones de protección mutua, y luego, con la división del trabajo, adquirirán la protección de compañías conformadas por otros individuos-emprendedores para vender este servicio. Como consecuencia de los problemas derivados de la existencia de múltiples compañías de protección, tarde o temprano quedará, en un mismo territorio, una sola compañía de protección dominante. Puesto que la adhesión a la compañía de protección es voluntaria, algunos podrán elegir quedar fuera y seguir obteniendo justicia por sí mismos; pero esto comportará problemas de difícil solución en caso de controversias entre los afiliados a la compañía (que han delegado en ella la protección y la solución de las controversias) y los independientes. Así pues, para garantizar a sus propios clientes seguridad y correctos procedimientos de solución de conflictos, la compañía de protección dominante deberá prohibir a los independientes obtener justicia por sí mismos; esto, según Nozick, no violará sus derechos si, como resarcimiento de la prohibición, la compañía extiende a ellos su protección y su ayuda para la solución de los conflictos. Se llega así, a través de un mecanismo gobernado por una smithiana «mano invisible», a la génesis del estado mínimo, legítimo en cuanto surge sin violar los derechos de nadie: aquellos a quienes se les ha impedido, en aras de la seguridad de todos, obtener justicia por sí mismos, han sido resarcidos mediante la extensión gratuita de los servicios de protección, y no han sufrido, pues, ningún perjuicio. Con este primer paso, Nozick quiere demostrar que es posible dar lugar a la constitución de un estado (mínimo) legítimo sin necesidad de un contrato; no obstante, la inclusión forzosa de los independientes en el estado, por más que se los resarza de lo que pierden, parece contrastar con el planteamiento liberal que Nozick, como él mismo afirma, quiere defender, y amenaza la solidez de toda su construcción.

El paso siguiente concierne a la teoría de la propiedad: tras negar la base contractualista de la teoría de Rawls, Nozick cuestiona también sus resultados igualitarios y re-

distributivos. El supuesto inicial se asemeja mucho al que sostenía Locke: si soy libre, es decir, dueño de mí mismo, soy dueño también de mis talentos y capacidades, y de aquello que, gracias a ellos, logro producir o ganar: en consecuencia, si un estado «más que mínimo» me impone el pago de impuestos para financiar servicios sanitarios o educativos, o subsidios para los desocupados y los indigentes, ello constituye una violación de mis derechos de autopertenencia. Por consiguiente, es tan legítimo el estado mínimo como ilegítimo es, por el contrario, un estado que quiera atribuirse más amplias incumbencias que las de garantizar la seguridad y la administración de la justicia, y que pretenda imponer a los ciudadanos el pago de impuestos a tal fin. Para Nozick, por lo tanto, la única teoría de la justicia aceptable es aquella que se manifiesta en una «teoría del título válido»: cada cual posee legítimamente todo lo que ha adquirido, ya sea mediante una justa adquisición inicial, ya sea mediante una libre transferencia del bien de uno hacia otro.

La crítica de Nozick a las políticas igualitarias o redistributivas resulta eficaz sólo a condición de que:

a) se pueda concebir una legítima génesis del estado que no requiera un contrato;

b) las propiedades y las riquezas que se poseen sean resultado de adquisiciones iniciales justas y de legítimas transferencias posteriores (de otro modo, se debería dar curso, según el propio Nozick, a la redistribución de las propiedades cuya historia pasada no satisficiera los requisitos de legitimidad).

Ahora bien, parece difícil sostener ambos supuestos: el primero, por los motivos que ya hemos mencionado; el segundo, porque da por sentado que se puede reconstruir desde su origen la historia de las propiedades que actualmente se poseen sin tropezar con actos de usurpación, conquista, violencia, etc. Dado que sus presupuestos son altamente problemáticos, parece difícil extraer del esquema teórico de Nozick una argumentación convincente para oponerse a las políticas estatales igualitarias de tipo rawlsiano.

2.2. La crítica comunitaria al liberalismo

Otra línea de reflexión que se desarrolló como directa impugnación de Rawls recibe a menudo la denominación genérica, y acaso algo inapropiada, de «comunitarismo». Se suele relacionar con este horizonte de pensamiento a autores cuyos proyectos teóricos son, en realidad, muy distintos entre sí, como Michael Sandel, Alasdair MacIntyre¹⁴ y Charles Taylor.¹⁵ El único punto en común entre estos pensadores, más allá de sus grandes diferencias, es la crítica hacia algunos supuestos básicos de la teoría rawlsiana y del liberalismo en general.

Como señala Sandel en uno de los libros inaugurales del debate sobre el comunitarismo, estos pensadores impugnan el postulado, propio del liberalismo contemporáneo, de que «la sociedad, en la medida en que está compuesta por una pluralidad de personas, cada una con sus propios fines, intereses y concepciones del bien, se ordena mejor cuando la gobiernan principios que en sí no presuponen ninguna concepción particular del bien; lo que justifica especialmente estos principios normativos no es la maximización del bienestar social u otra promoción del bien, sino su conformidad con el concepto de derecho, una categoría moral dada que precede al bien y es independiente de él. Este es el liberalismo de Kant y de gran parte de la filosofía moral y política contemporánea, y este es el liberalismo que me propongo poner a prueba».¹⁶

Así pues, en primer lugar, los planteamientos comunitarios impugnan la tesis liberal de la prioridad de lo justo sobre el bien, que se apoya en algunos supuestos básicos que constituyen el enlace entre la crítica kantiana al paternalismo político y el liberalismo contemporáneo: 1) hay

¹⁴ De MacIntyre, cf. especialmente *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (1984), traducción italiana, Milán: Feltrinelli, 1988.

¹⁵ Entre las principales obras de Taylor cabe recordar *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), traducción italiana, Milán: Feltrinelli, 1993, e *Il disagio della modernità* (1991), traducción italiana, Bari: Laterza, 1994. Sobre Taylor, véase P. Costa, *Verso un'ontologia dell'uomo. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Milán: Unicopli, 2001.

¹⁶ M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia* (1982), traducción italiana, Milán: Feltrinelli, 1994, pág. 11.

muchas concepciones del bien o de la vida buena en desacuerdo entre sí; 2) no hay razones dirimentes para elegir una en lugar de las otras; 3) la sociedad tiene como único cometido garantizar que cada búsqueda individual de la vida buena pueda desarrollarse de la mejor manera y sin perjuicio para los demás.

Según MacIntyre, la política liberal afirma que se inspira sólo en reglas que deben ser «neutrales con relación a conjuntos de creencias rivales o en competencia acerca de la mejor manera de conducir una vida humana». ¹⁷ Ahora bien, los críticos del liberalismo se plantean una doble pregunta: ¿es factible esta neutralidad de las instituciones políticas respecto de las diversas concepciones del bien o de la vida buena? Y admitiendo que sea factible, ¿es deseable?

Pensadores como Sandel y MacIntyre dan una respuesta negativa a ambas preguntas. Respecto de la primera, basta con adentrarse en cuestiones de candente controversia, para tropezar con serios conflictos normativos acerca de los cuales resulta prácticamente imposible identificar normas que puedan posicionarse frente a ellos de manera neutral: toda regulación implica elecciones que inevitablemente privilegian una u otra concepción del bien. Por ejemplo, como se ha escrito, «el caso del aborto —y se podrían mencionar también las discusiones acerca de la pena de muerte y la eutanasia— muestra cuán ilusoria es la separación entre justicia y concepciones del bien, sobre la que se centra la idea liberal de la neutralidad de las instituciones. En el caso de estas *moral issues*, el terreno para fijar una posición neutral se reduce virtualmente a cero. No parece posible desvincular el juicio legal sobre la admisibilidad del aborto de un posicionamiento moral sobre el diferente estatus de la vida del feto en relación con la vida del neonato, ni decidir sobre la admisibilidad de la pena de muerte o de la eutanasia sin tomar una posición entre distintas concepciones de la persona humana». ¹⁸

Si tomamos decididamente este camino, como lo hace, por ejemplo, Sandel, la tesis rawlsiana de la prioridad de lo

¹⁷ A. MacIntyre, *Il patriottismo è una virtù?* (1984), traducción italiana, en A. Ferrara (comp.), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma: Editori Riuniti, 1992, pág. 71.

¹⁸ A. Ferrara (comp.), *Comunitarismo e liberalismo*, op. cit., págs. LII-LIII.

justo respecto del bien se invierte por completo: la elección de normas justas no puede aspirar a la neutralidad entre concepciones contrapuestas del bien; no puede siquiera evitar alinearse en favor de una u otra de esas concepciones. Pero hay más: en la perspectiva de Sandel (y aquí surge la orientación específicamente comunitaria, y en gran medida discutible, de su reflexión), los individuos no están propiamente en condiciones de elegir, como si fuesen sujetos abstractos y desencarnados, desvinculados de compromisos normativos (punto que, como buen hegeliano, remarca Charles Taylor), entre distintas concepciones de la vida buena para ellos. La identidad del yo es consustancial, para Sandel, con su concepción de su propio bien, que por cierto el individuo puede modificar con las experiencias y los procesos de formación, pero de la que no puede alejarse adoptando un punto de vista externo, pues con ella va parte de su identidad. No hay, entonces, un punto de vista superior e imparcial a partir del cual sea posible juzgar y superar las distintas concepciones del bien, porque estas no son el objeto sobre el que se juzga, sino más bien el instrumento y el horizonte gracias al cual formamos nuestros juicios. Nuestras concepciones del bien están inextricablemente entrelazadas con nuestra identificación como personas y con las formas de vida y de comunidad a las que pertenecemos, en las que se construye nuestra identidad. Así, el comunitarismo contrapone, a una concepción abstracta y neutral de lo justo, una concepción sustancial y situada del bien, que tiene sus raíces en la imprescindibilidad del vínculo de comunidad social gracias al cual existimos como sujetos; al individualismo liberal, al que se considera abstracto y atomista, le contrapone la conciencia, que se nutre marcadamente, sobre todo en Taylor, de referencias hegelianas, del carácter constitutivo que el vínculo social, y la trama normativa que lo hace posible, tienen para las personalidades individuales.

Así pues, para los autores que transitan esta línea de pensamiento, el ideal liberal de la neutralidad no es alcanzable, y aunque lo fuera, tampoco sería deseable, debido incluso a que los individuos pueden no ser capaces de determinar de una manera racional y ponderada cuál es su bien; no hay, por consiguiente, nada malo en que la sociedad y la política ejerzan una función de guía y orientación, aun por

medio de normas (Sandel defiende, por ejemplo, aquellas que limitan la pornografía) inspiradas no en una imposible neutralidad liberal, sino en una concepción sustantiva del bien común.

Se han señalado no pocas dificultades y aporías de las posiciones de tipo comunitario. En primer lugar, estas posiciones no toman en consideración el amplio pluralismo cultural y religioso que caracteriza a las sociedades occidentales modernas, en las que se hace cada vez más difícil determinar los límites de un «nosotros» y de los correspondientes valores compartidos. En segundo lugar, la tesis, planteada, por ejemplo, por MacIntyre, de que todo juicio normativo se formula dentro de una tradición y de esta depende, lleva a resultados paradójicos: si la tesis de la intrascendibilidad de las tradiciones pertenece ella misma a una tradición, entonces, no tiene un carácter constrictivo para quien no se identifique con esa tradición (no constituye un enunciado teórico que todos deban aceptar); en cambio, si trasciende las tradiciones —proponiéndose como tesis universalmente válida—, entonces, desmiente su propio supuesto «contextual».

No obstante, como ocurre a menudo, si en las posiciones comunitarias la parte constructiva es débil, no puede afirmarse otro tanto de la parte crítica: aun cuando se defina la extensión y el alcance de las libertades fundamentales, como hemos visto, es difícil evitar la toma de posición entre concepciones contrapuestas del bien, o de cómo debe ser la vida buena para el hombre. Y tanto más cuando se enfrentan los problemas de la justicia distributiva, esto es, cuáles bienes deben asignarse y a quién.

2.3. *Amartya Sen y la teoría de las capacidades*

En la perspectiva rawlsiana, este difícil problema se resuelve con el recurso a la teoría de los bienes principales, tema recurrente en el itinerario teórico de Rawls, quien con el tiempo fue aportándole algunos cambios significativos.¹⁹ Los bienes primarios son instrumentos necesarios

¹⁹ Puntualizaciones respecto de la estructura de *Teoria della giustizia* se encuentran, por ejemplo, en los ensayos: *Il costruttivismo kantiano nella*

para todos los fines humanos y, por tanto, para realizar las diversas concepciones del bien que sustentan los individuos en una sociedad pluralista: esencialmente, incluyen la libertad básica, la libertad de movimiento y la libre elección del tipo de ocupación, el poder y las prerrogativas de los cargos y de las posiciones de responsabilidad, el rédito y la riqueza, y, por último, aquello que Rawls denomina bases sociales del respeto de sí mismo.²⁰ Los bienes primarios —aclara Rawls en el ensayo de 1988 titulado *La prioridad de lo justo*— no son las cosas que alguien podría desear más, sobre la base de su doctrina comprensiva o su concepción del bien: «los bienes primarios no se corresponden con los valores fundamentales de la vida humana prácticamente para nadie. Alguien podría sostener, por tanto, que concentrarse en ellos implica en gran medida intervenir en el espacio equivocado».²¹ Pero, en realidad, no es así para Rawls, puesto que la nómina de bienes primarios forma parte de una concepción *política* de la justicia y, dando por sentado el pluralismo, debe funcionar, entonces, simplemente como criterio aceptado por todos, para justificar los reclamos, en conflicto entre sí, de los ciudadanos.

Ahora bien, subsisten dos dificultades. Por una parte, parece difícil desvincular la formulación de la lista de los bienes primarios de alguna concepción sustantiva (y por tanto controvertida) acerca del bien para los hombres. Por otra parte, se plantea un problema sobre el que centró especialmente la atención Amartya Sen, economista y premio Nobel. Alguien puede estar en desventaja de dos maneras ante una distribución, incluso igualitaria, de bienes primarios: puede estarlo porque su búsqueda personal de la vida buena no le depara mayores beneficios, en comparación con los demás, de la oferta de bienes que tiene a su disposición, por motivos relacionados con la doctrina comprensiva con que se identifica; pero alguien puede estar en desventaja también porque, con independencia de la doctrina comprensiva a la que adhiera, dada una igualitaria

teoria morale (1980), traducción italiana, en *Saggi*, Turín: Edizioni di Comunità, 2001, págs. 77-9; *Utilità sociale e beni primari* (1982), *ibid.*, págs. 139 y sigs.; *La priorità del giusto e idee del bene* (1988), *ibid.*, págs. 212-4.

²⁰ J. Rawls, *Il costruttivismo kantiano*, *op. cit.*, pág. 77.

²¹ J. Rawls, *La priorità del giusto*, *op. cit.*, pág. 212.

asignación de bienes primarios, obtiene menos porque tal vez padece alguna forma de malestar o discapacidad: con igualdad de bienes primarios, por ejemplo, quien está obligado a afrontar elevados gastos de cuidados médicos tendrá menos posibilidades de llevar una vida satisfactoria.

Sen insiste en que son muchas las condiciones personales y sociales que influyen sobre la conversión de réditos y recursos en calidad de vida.²² Si esta última es lo que nos debe interesar, entonces, antes que los bienes primarios como instrumentos para procurar los propios fines, es más oportuno poner en primer plano directamente la «vida real que la gente logra vivir (o, dando un paso más, la *libertad* de realizar vidas reales a las que se pueda otorgar valor con conocimiento de causa)».²³

Con la finalidad de tematizar este aspecto, que se puede considerar también como «libertad sustancial», Sen introduce dos conceptos característicos de su reflexión: «funcionamiento» y «capacitación». Así, «el concepto de “funcionamiento”, cuya raíz es claramente aristotélica, se refiere a aquello que una persona puede desear hacer o ser, por cuanto le otorga valor. Estos funcionamientos a los que se reconoce un valor abarcan desde los más elementales, como recibir una alimentación suficiente y no sufrir enfermedades evitables, hasta actividades o condiciones personales muy complejas, como la capacidad de participar en la vida de la comunidad y el respeto de uno mismo. La “capacitación” de una persona es el conjunto de las diversas combinaciones de funcionamientos que es capaz de realizar. Es, pues, una especie de libertad: la libertad sustancial de realizar varias combinaciones alternativas de funcionamientos (o, dicho de una manera menos formal, actuar alternativamente varios estilos de vida)».²⁴

En definitiva, desde la perspectiva de Sen, no es deseable una sociedad que maximice la asignación de bienes pri-

²² Sobre este tema, véase el fascículo monográfico de la *Rivista di Filosofia*, XCII, n° 1, 2001, dedicado justamente a «La qualità della vita», al cuidado de E. Lecaldano y S. Veca. Junto con el ensayo de Veca, léase, en el fascículo, el de I. Carter, «Funzionamenti e capacità: una critica liberale alle teorie di Sen e Nussbaum», págs. 49-70.

²³ A. Sen, *Lo sviluppo è libertà* (1999), traducción italiana, Milán: Mondadori, 2001, pág. 77.

²⁴ *Ibid.*, pág. 79.

marios a los individuos, sino una que maximice su libertad sustancial, entendida como posibilidad de elección entre diversos conjuntos de «funcionamientos». Ahora bien, no todos los funcionamientos tienen igual importancia; la ética y la teoría política, para Sen, deben ocuparse también de determinar cuáles son «los funcionamientos que han de incluirse en el catálogo de las cosas importantes que se han de realizar».²⁵ Según aquel, una medida estandarizada como la del rédito no siempre permite captar adecuadamente la calidad de la vida de las personas; otras variables pueden ser decididamente más importantes (como, por ejemplo, la mortalidad, la morbilidad, la educación, la libertad y los derechos). Mas para poder decir esto hay que entrar en el ámbito de los juicios de valor, es decir, de la discusión pública sobre cuáles funcionamientos consideramos más esenciales para una buena calidad de la vida de los individuos. De este modo, el problema del bien (al que la primacía rawlsiana de lo justo relegaba como trasfondo) vuelve decididamente a un primer plano en la reflexión sobre teoría política; y esto se hace más evidente aún en la reflexión de una pensadora como Martha Nussbaum,²⁶ quien no vacila en rehabilitar un enfoque de tipo aristotélico y una teoría del bien. Por lo demás, el enfoque de lo justo y el del bien no tienen por qué ser incompatibles: pueden incluso compenetrarse mutuamente, en el sentido de que una teoría de la justicia establece cómo y por qué todos deben tener acceso a los bienes fundamentales, mientras una teoría de los bienes se ocupa precisamente de la naturaleza de estos.

3. Habermas y la teoría de la democracia

La reflexión política de Habermas se arraiga en el horizonte de teoría moral que el propio Habermas y Karl-Otto Apel elaboraron en la clave de una ética del discurso. En efecto, en la base de la teoría de la democracia que Haber-

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Cf. M. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, Bolonia: Il Mulino, 2002.

mas construye en *Hechos y normas* hay un principio que define, en clave discursiva, qué debe entenderse por norma válida: el «principio del discurso», según el cual «sólo son válidas las normas de acción que todos los potenciales interesados podrían aprobar participando en discursos racionales». ²⁷

En el ámbito de la filosofía práctica, no obstante, hay que diferenciar dos clases de normas de acción: las normas morales y las normas jurídicas. Por consiguiente, es preciso especificar y diferenciar el principio del discurso, de modo que llegue a ser adecuado para generar normas de ambas clases. Del principio del discurso descienden así tanto un principio moral de universalización (las normas válidas son aquellas que todos los implicados podrían aceptar discursivamente, porque sus consecuencias para los intereses de cada individuo son preferibles a las que derivarían de normas alternativas) como un principio relativo a las normas jurídicas legítimas, al que Habermas denomina «el principio democrático»: «Sólo pueden aspirar a la validez legítima las leyes que puedan ser aprobadas por todos los asociados en un proceso discursivo de disposición constituido, a su vez, jurídicamente». ²⁸

El principio de la democracia, que sirve de fundamento a la teoría política de Habermas, es entonces el punto de encuentro entre el instrumento del derecho, indispensable para regular las interacciones sociales en las sociedades modernas, y el principio del acuerdo discursivo de todos los interesados, único fundamento de validez de las normas prácticas; el principio habermasiano de la democracia nos dice, pues, que las normas jurídicas que gobiernan nuestra convivencia social, si han de ser legítimas, deben ser el resultado de procesos discursivos precisa y rigurosamente institucionalizados, capaces de generar un derecho legítimo en cuanto fundado discursivamente.

Este es precisamente el cometido de las instituciones de la democracia. Superando la dicotomía, característica de gran parte del pensamiento político contemporáneo, entre

²⁷ J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), traducción italiana, Milán: Guerini e Associati, 1996, pág. 131.

²⁸ *Ibid.*, pág. 134.

las libertades liberales del individuo privado y la soberanía popular teorizada por los demócratas (a partir de Rousseau), Habermas considera que se debe pensar la democracia partiendo no de una contraposición, sino, por el contrario, de una relación de carácter cororiginario y complementario entre la autonomía liberal del individuo privado y la autonomía pública de los ciudadanos: derechos individuales y soberanía popular, si se los entiende correctamente, no están en conflicto, sino que se integran y se implican mutuamente. Si se entiende la soberanía popular como un gran proceso discursivo (institucionalizado según procedimientos y normas), se presupone que las libertades y los derechos de los individuos que participan en ella están salvaguardados: los derechos de los individuos son, pues, por un lado, condiciones del proceso democrático, presupuestos indispensables para su desarrollo, mientras, por otro lado, son también su resultado, puesto que los derechos son también los que los ciudadanos democráticos se atribuyen a sí mismos.

Por consiguiente, los derechos fundamentales que definen la estructura de un estado democrático deben ser pensados como aquellos derechos que los ciudadanos tienen que reconocerse entre sí, cuando deciden regular legítimamente su convivencia mediante instrumentos jurídicos: los derechos no preexisten a la comunidad política, pero la comunidad política, a su vez, no puede prescindir de los derechos.

Los derechos fundamentales que constituyen el sostén de toda democracia forman, según Habermas, un sistema organizado en diversas categorías; compete al filósofo político indicar cuáles son las grandes categorías de derechos que deben estar presentes en un legítimo estado democrático: corresponderá luego a los ciudadanos llenar de contenido este esquema. Habermas indica los siguientes tipos de derechos:

- 1) derechos que salvaguardan la igualdad de las libertades individuales (los clásicos derechos liberales);
- 2) derechos que definen el estatus de miembro asociado, esto es, con qué título se pertenece a determinado *demos*;
- 3) derechos para actuar en juicio en salvaguarda de los propios derechos;

4) derechos para participar en los procesos discursivos de creación del derecho, esto es, derechos para ejercer la autonomía política (derechos democráticos);

5) derechos de distribución social, esto es, derechos para gozar de condiciones de vida que permitan utilizar con igualdad de oportunidades los derechos enumerados en los puntos 1 a 4.²⁹

Según Habermas, como vimos, los derechos forman un sistema, en el sentido de que todos los tipos de derechos antes enumerados son necesarios para que una democracia funcione bien. Por otra parte, dado que justamente la democracia es el centro de su reflexión, Habermas incluye (en el punto 5 de su sistema de derechos) los derechos sociales, no como fin en sí mismos, sino más bien como condiciones para el pleno ejercicio de todos los demás derechos. Para Habermas es válida, entonces, la afirmación siguiente: el fin de la sociedad no es la justicia social, pero cierto grado de justicia social es condición imprescindible de la democracia.

En la democracia, el discurso se institucionaliza gracias a un sistema de derechos; pero con ello se genera también su más característica ambigüedad. Al fundar su legitimidad en procedimientos discursivos (en dos niveles: el informal de la opinión pública y el institucionalizado de los parlamentos), la comunidad democrática de los ciudadanos presupone, por un lado, que todos participen en la búsqueda cooperativa de las mejores soluciones; pero, por otro lado, admite también que cada cual tome parte en el proceso democrático haciendo un uso puramente estratégico de sus derechos, funcional sólo para sus propios intereses. La democracia, tal como Habermas la concibe, está, pues, estructuralmente abierta a dos resultados muy distintos: los titulares de los derechos pueden aceptar la invitación a enfrentarse con los demás en el terreno del discurso, buscando los mejores argumentos (de este modo, la sustancia discursiva de la democracia toma cuerpo y se desarrolla), o bien pueden utilizar sus derechos de comunicación y participación sólo como un instrumento para perseguir estratégicamente sus propios intereses egoístas.

²⁹ *Ibid.*, págs. 148-9.

Para que se mantenga viva la frágil sustancia comunicativa de la democracia, es importante que el Parlamento, esto es, el discurso institucionalizado, sea siempre estimulado y controlado por el discurso libre e informal de la opinión pública, a través de la prensa, los movimientos, las iniciativas de los ciudadanos. La soberanía popular pensada discursivamente necesita, para no empobrecerse, ambos aspectos: la deliberación formal en ámbitos institucionalizados, por un lado, y el debate informal de la opinión pública, por el otro. Requiere, además, que se ponga un dique a la intromisión de aquellos poderes sociales que gracias a sus recursos económicos colonizan de variadas maneras los medios de comunicación y el debate público, y constituyen así una amenaza para la auténtica sustancia discursiva de la democracia.

El carácter «exigente» de su modelo de democracia se hace manifiesto también en la crítica que Habermas dirige a un modelo de democracia que él considera mínimo, como, por ejemplo, el que años atrás propuso Norberto Bobbio. La traducción que este hace de la democracia como una serie determinada de requisitos mínimos no refleja, según Habermas, «la sustancia de una concepción genuinamente procedimental de la democracia». Habermas, junto con Dewey, e incluso más allá de sus reflexiones, recuerda que para la democracia lo fundamental no es tanto la decisión por mayoría, sino el proceso discursivo que condujo a ella, el cual «puede cumplir funciones de integración social sólo gracias a la expectativa de una *calidad* razonable de sus resultados». ³⁰ Esto sólo es posible si la soberanía popular se estructura y ejerce de conformidad con su naturaleza de *poder comunicativo*, sostiene Habermas retomando un tema de Hannah Arendt. «En rigor —escribe Habermas—, este poder comunicativo surge de la interacción que se crea entre una formación de la voluntad institucionalizada como estado de derecho, por un lado, y ámbitos públicos culturalmente movilizados, por el otro; estos últimos, a su vez, se asientan en las asociaciones de una sociedad civil separada tanto del estado como de la economía».

Una de las principales dificultades que caracterizan a la teoría habermasiana de la democracia es la de comprender

³⁰ *Ibid.*, pág. 360.

la relación que en ella se establece entre los aspectos normativos y los descriptivos. Habermas no entiende el modelo de la democracia deliberativa como un puro modelo normativo, sin nada que ver con la realidad. Al contrario: los procesos de entendimiento discursivo están muy enraizados en las estructuras de los mundos vitales modernos, que se reproducen también gracias a ellos; la racionalidad del discurso está en muchos aspectos ya activa y eficaz en las estructuras de la sociedad moderna, más de lo que alcanzan a ver las teorías «realistas», que consideran a la democracia sólo como conflicto estratégico o mercado político: «es irreal la hipótesis de que se puede pensar todo comportamiento social como acción estratégica y, como tal, desplegada en términos de cálculo egocéntrico y utilitarista. Este modelo tiene un poder de explicación sociológica manifiestamente limitado». ³¹

Ahora bien, el rechazo de una concepción puramente estratégica de la acción política democrática lleva a Habermas a incurrir a veces en el error opuesto, que algunos han caracterizado como «una concepción marcadamente idealizada de la comunicación, y especialmente del debate público democrático». ³² Las razones de esta crítica son evidentes: en las democracias reales, el potencial de racionalidad discursiva puede sufrir reducción o neutralización si la opinión pública es manipulada y colonizada por los grandes instrumentos de comunicación de masas; la influencia de los *lobbies* y de los grandes poderes sociales siempre amenaza con aplastar a la del público razonador, hecho que también parece preocupar a Habermas, aunque tan sólo le dedica pocas y breves consideraciones; en definitiva, parece que también la política del discurso público debe ajustar cuentas, de una manera más radical de lo que Habermas refleja, con la cuestión de los poderes que se sustraen a la mediación comunicativa, e incluso le imponen su pesado condicionamiento.

³¹ *Ibid.*, pág. 400.

³² Cf., por ejemplo, Y. Syntomer, *La démocratie impossible. Politique et modernité chez Weber et Habermas*, París: La Découverte, 1999, pág. 368.

4. La crítica al normativismo: la teoría del poder de Foucault

Uno de los más frecuentes reproches que se les hace a las teorías normativas (las cuales han alcanzado un nuevo auge en las últimas décadas) es el de que son ciegas a la ineludible dimensión del poder y de la fuerza que sería una característica, casi una constante estructural, inseparable de la política. Desde este punto de vista, la sociedad justa de Rawls o la democracia discursiva de Habermas terminan por parecer elucubraciones abstractas, incapaces de advertir que la política, también en la modernidad liberal y democrática, no puede ser desvinculada de su fondo duro e inquietante, de ese *polemos* que siempre ha constituido su esencia.

Fue Carl Schmitt el pensador que en el siglo XX radicalizó con mayor vehemencia la tesis de que lo que más profundamente define a la política es el irreductible conflicto entre amigo y enemigo; partiendo de Schmitt, la cuestión de la política como ámbito del poder, del dominio, de la fuerza, ha sido centro de un riquísimo espectro de reflexiones, orientadas en las más diferentes direcciones, pero aunadas por la convicción de la vanidad del proyecto normativista, que se propone trazar a la luz de la razón (o de la razonabilidad) las coordenadas de la sociedad libre y justa, del poder «bueno», domesticado y reconducido a sus fuentes comunicativas.

Mientras Schmitt termina fundamentalmente por hacer la apología de la política como conflicto sin cuartel, con su irreductible núcleo de dominio, no faltan, en los tortuosos itinerarios del pensamiento del siglo XX, senderos de reflexión que constituyen casi la inversión especular del schmittiano: pensadores como Simone Weil y Hermann Broch aceptan como verdadera la tesis de que la política es el reino de la pura fuerza, pero a un tiempo invierten su significado: ya no una apología de la política, sino una conciencia trágica de su irredimibilidad.³³ No obstante, el rea-

³³ Roberto Esposito ha insistido mucho en esta línea de pensamiento, que despliega y a un tiempo invierte el realismo, dirigiéndolo hacia lo impolítico; la introducción a *Oltre la politica*, *op. cit.*, constituye una eficaz síntesis de su perspectiva.

lismo político schmittiano condujo también a otros resultados, como el mesiánico-escatológico derivado de Walter Benjamin, especialmente manifiesto en sus escritos de la década de 1920: si el derecho es, en cuanto a su propia constitución, violencia, entonces, no tiene sentido razonar sobre el buen orden jurídico; hay que situarse más bien en el horizonte de su superación mesiánica.³⁴

La tesis que sostiene que la política y el derecho son puro poder o pura fuerza, y que no cabe reconducirlos a una medida de justicia, presenta, pues, en el pensamiento del siglo XX, sesgos incluso radicalmente antitéticos entre sí: desde la apología de la fuerza, que reduce la justicia a mero *flatus vocis*, hasta la tesis que, dando otro sentido al realismo, mantiene la justicia, pero como algo que no pertenece a este mundo, sino que tiene su sede sólo en una trascendencia ultramundana o escatológica. Parecería que en ambos casos se está adjudicando al mundo de los hombres el destino de un horizonte de violencia y de pecaminosidad, tan poco decible desde un punto de vista racional (explicarlo de manera racional ya significa trascenderlo) como marcadamente signado por explícitos o implícitos presupuestos teológicos.

En una línea más nietzscheana que schmittiana, en mi opinión, se ubica quien, gracias a su absoluta originalidad, ha conquistado un primer plano entre los teóricos del poder: Michel Foucault, con sus investigaciones genealógicas y micrológicas, imprime a la reflexión sobre el poder un viraje que constituye una verdadera ruptura. Para Foucault, el poder se despliega a la par que la realidad humana y social, irreductible a las formas tradicionales con las que se lo ha representado.

En primer lugar, el poder no se concentra en la institución estatal ni en los lugares designados de la soberanía, sino que vive en un conjunto de prácticas que atraviesan cada aspecto de la sociedad. Por consiguiente, según Foucault, es preciso construir una «microfísica del poder», trazar sus mapas, escrutando todas las prácticas e instituciones en las que se encarna, desde los lugares de reclusión,

³⁴ W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (1921), traducción italiana, en *Angelus Novus*, Turín: Einaudi, 1962.

como cárceles y manicomios, hasta los lugares de trabajo, desde los hospitales hasta las prácticas médicas, incluyendo las formas de control del cuerpo de los individuos y de la sexualidad. Como consecuencia —y este es otro importante aspecto de la reflexión foucaultiana—, la interconexión entre el poder y el saber (por ejemplo, el saber médico, psiquiátrico, sexológico), entre el poder y las formas de discurso, es mucho más profunda de lo que parece a primera vista: no consiste en que el poder condicione al saber, sometándolo a sus propios fines; no es así por cuanto el saber y el poder están constitutivamente, estructuralmente, entrelazados: «no se puede configurar un elemento de saber si, por un lado, no se conforma a un conjunto de reglas y constricciones propias de cierto tipo de discurso científico en una época determinada, y si, por otro lado, no está dotado de los efectos de constricción típicos de aquello que se convalida como científico, o simplemente racional, o aceptado de algún modo. A la inversa, nada puede funcionar como mecanismo de poder si no se afirma con procedimientos, instrumentos, medios, objetivos, que puedan ser convalidados en sistemas más o menos coherentes de saber».³⁵

Dada la potencia constitutiva de la diada poder/saber, según Foucault, ya no es posible representar el poder como algo que simplemente oprime y reprime a los individuos, con sus necesidades y sus pulsiones; de una manera más radical, el poder los produce, los constituye; la naturaleza del poder no es, pues, represiva, sino *productiva*; el poder estructura y codifica la subjetividad y los comportamientos. Por ejemplo, escribe Foucault, no era evidente que «el deseo, la concupiscencia, el comportamiento sexual de los individuos, se articularan efectivamente unos sobre otros en un sistema de saber y de normalidad llamado sexualidad». Ahora bien, prosigue, «comprender la aceptabilidad de un sistema es inseparable de la comprensión de aquello que hace difícil su aceptación, esto es, su arbitrariedad desde el punto de vista del conocimiento, su violencia en términos de poder».³⁶ Sin embargo, esto significa que toda estrategia o práctica de poder choca con desavenencias y resis-

³⁵ M. Foucault, *Iluminismo e critica*, traducción italiana, Roma: Donzelli, 1997, pág. 55.

³⁶ *Ibid.*, págs. 56-7.

tencias, da comienzo siempre a un conflicto con estrategias de poder en competencia, en un juego agonístico de voluntad de poder que, a mi entender, recuerda mucho al nietzscheano.

Lo llamativo es que Foucault, como es sabido, no tiene intención de renunciar al espacio de la crítica, incluso lo reivindica; pero, desde su perspectiva, la crítica no es algo que apele a un principio o criterio racional que trascienda el poder, sino que es (y no puede ser de otro modo) parte integrante de la trama conflictiva de estrategias de poder a la que nada se sustrae en la realidad social. A mi entender, esta posición supone la siguiente paradoja: por un lado, se lee nietzscheanamente la realidad con las categorías de la voluntad de poder; por otro lado, a diferencia de Nietzsche, no se toma partido por el poder, sino por el contrapoder, por las formas de resistencia. Ahora bien, si todo es fuerza, ¿qué motiva esta toma de partido? Al abandonar los anclajes trascendentales queda tan sólo, pura e infundada, «la decisión de no ser gobernados»,³⁷ o, más precisamente, lo que Foucault llama «una actitud moral y política», que podría definirse simplemente como «el arte de no ser gobernados o, si se prefiere, el arte de no ser gobernados de este modo y a este precio»; por tanto, continúa Foucault, «como primera definición general de la crítica, yo propondría la siguiente: el arte de no ser excesivamente gobernados».³⁸

La renuncia a la reflexión sobre el poder legítimo, motivada tanto por la consumación posmoderna de la racionalidad y de lo trascendental como por la sospecha de que estos criterios no hacen sino legitimar los poderes existentes, sólo deja espacio para una política crítica entendida como resistencia, desestabilización, deconstrucción. Es esta una línea de fuga que ciertamente fascina a muchos exponentes del pensamiento contemporáneo —especialmente francés—, pero, más allá de sus discutibles presupuestos teóricos, se entrega a una suerte de «mala infinitud», círculo sin salida entre «gubernamentalidad» y deconstrucción.

³⁷ *Ibid.*, pág. 61.

³⁸ *Ibid.*, págs. 37-8.

5. Feminismo y teoría política

Las teorías feministas afrontan el problema de tematizar y someter a crítica una forma de poder tan difundido e impregnado en la sociedad como ignorado por las más influyentes tradiciones de la teoría política: el poder, o la supremacía social, del sexo masculino sobre el femenino. Ya a finales del siglo XVIII, Mary Wollstonecraft y Olympe de Gouges desarrollaron en sus escritos la crítica del patriarcado como uno de los pilares de la civilización occidental (y no sólo de ella); esta crítica se convirtió en centro de refinadas elaboraciones teóricas, las más importantes de las cuales se desarrollaron a partir de la década de 1970.

Entre las autoras que iniciaron lo que se ha definido como el pensamiento de la diferencia sexual, una de las más influyentes es Luce Irigaray, quien emprende, a partir de su obra *Speculum. La otra mujer*,³⁹ de 1974, una crítica a la manera como, dentro del orden simbólico masculino (caracterizado a partir de la lectura crítica de Freud y de Lacan), se entiende y se representa a la mujer y, especialmente, la sexualidad femenina. En la concepción de Freud y del psicoanálisis, sostiene Irigaray, se ve a la mujer fundamentalmente como no-varón, se la entiende mediante las categorías de «ausencia» y de «falta», como aquella que no posee el órgano sexual masculino y lo «envidia»: no se toman en consideración, por lo tanto, la especificidad y la autonomía de la diferencia sexual, sino que se la reduce a mera carencia.

Esta desvalorización de lo femenino siempre ha caracterizado al orden simbólico patriarcal. El poder de los hombres sobre las mujeres en la sociedad coincide con un orden simbólico y con un sistema de saberes (y aquí estamos cerca del entrelazado foucaultiano de poder y saber) que considera al sexo masculino como «paradigma de todo el género humano», de modo que, en relación con él, «el sexo femenino aparece como no enteramente humano, esto es, humano pero de grado inferior, incompleto [. . .] Si el género humano por excelencia se modela a partir de los hombres, y las mujeres difieren de los hombres, esta diferencia correspon-

³⁹ L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, traducción italiana, Milán: Feltrinelli, 1975.

de a una falta o inferioridad». ⁴⁰ El orden simbólico patriarcal (que algunas autoras han definido como «falologocéntrico»), de acuerdo con una propuesta interpretativa que, como señala Cavarero, comparte todo el pensamiento feminista, se estructura como un sistema de economía binaria, dual y jerárquica, donde lo masculino representa el polo positivo y dominante, y lo femenino, el polo negativo y dominado; ejemplos de esta concepción bipolar son las dicotomías cultura/naturaleza, razón/pasión, mente/cuerpo, público/privado. ⁴¹ En el orden simbólico patriarcal, momento inseparable del dominio masculino sobre la mujer, lo masculino se identifica con lo universal, en tanto que la mujer es privación, humanidad incompleta, y se la define mediante los caracteres que el hombre le atribuye, de los que la mujer misma se apropia para su autocomprensión.

A partir de esta línea de reflexión se desarrolla también una crítica de la igualdad política moderna. En un primer tiempo, esta se propone como igualdad de todos los ciudadanos, aun cuando queda sobreentendido que ciudadanos son sólo los varones, puesto que las mujeres están excluidas. Durante el siglo XX, en cambio, la igualdad política llega a incluir a todos los individuos «sin diferencia de sexo»; no obstante, esta inclusión en la igualdad esconde, sostiene Adriana Cavarero, una extraña paradoja: «Las mujeres, coherentemente excluidas en un principio, son después incluidas mediante una lógica de homologación que pasa por alto el hecho de que son mujeres, no hombres». ⁴² En otras palabras, se consiente a las mujeres que se vuelvan iguales a los hombres, pero ellas no dejan de ser mujeres, y quieren seguir siendo tales «a todos los efectos prácticos y simbólicos»: en tanto que los hombres se enmarcan sin fricciones en una igualdad pensada a su medida, las mujeres, para entrar, deben renunciar a su diferencia.

Mientras la línea de investigación que parte de Irigaray, y se desarrolla en el pensamiento italiano sobre la diferencia sexual, mantiene un diálogo crítico con los grandes

⁴⁰ A. Cavarero, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, en F. Restaino y A. Cavarero, *Le filosofie femministe*, Turín: Paravia, 1999, págs. 116-7.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 199.

⁴² *Ibid.*, pág. 126.

autores del pensamiento europeo (Freud y Lacan, Heidegger y la hermenéutica, Foucault y Derrida), en el ámbito de la cultura anglosajona, las teorías feministas, por una parte, hacen suyos y radicalizan los temas del deconstruccionismo (como en el caso de Judith Butler),⁴³ en tanto que en otros sectores desarrollan un enfrentamiento con las teorías morales y políticas universalistas de las que Rawls es el más prestigioso exponente.⁴⁴

En este contexto, el trabajo de Carol Gilligan (*In a different voice*, 1982) marca un hito fundamental con su crítica de la psicología moral evolutiva de Lawrence Kohlberg, a la que incluso Habermas había hecho referencia para corroborar y articular su teoría moral universalista. En sus estudios de psicología evolutiva, Kohlberg distingue diversos niveles de desarrollo de la conciencia moral: partiendo de un primer estadio *preconvencional*, en el que el niño comprende las nociones de correcto e incorrecto sólo en términos de los consecuentes premios y castigos, se pasa a un estadio *convencional*, en el que el buen comportamiento es el que se conforma a las reglas establecidas por la familia y la sociedad, y por último se accede a un estadio *posconvencional*, en el que los dilemas morales no se resuelven con referencia a las reglas vigentes de hecho, sino apelando a principios o valores morales universales. La reflexión de Gilligan⁴⁵ parte del hecho de que, ante las pruebas utilizadas por Kohlberg para medir el nivel de conciencia moral alcanzado por un sujeto, las mujeres jóvenes se ubicaban, en general, en los niveles más bajos, sin alcanzar el que Kohlberg consideraba como el estadio más elevado de conciencia moral.

Gilligan propone una interpretación de esta situación que difiere de la de Kohlberg. El hecho de que las mujeres, en general, no resuelvan los dilemas morales según princi-

⁴³ Cf. J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del corpo*, Milán: Feltrinelli, 1996.

⁴⁴ Para una mirada de conjunto, véase el ensayo de A. E. Galeotti, *Teorie politiche femministe*, en *Manuale di filosofia politica*, op. cit., págs. 47-67.

⁴⁵ La obra principal de C. Gilligan es *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), traducción italiana, Milán: Feltrinelli, 1987. Se presenta y se discute el pensamiento de Gilligan de una manera clara y provechosa en el ensayo de I. Salvatore, *Teoria femminista e critica*, en *Ragionevoli dubbi*, Seminario de Urbino, al cuidado de P. Costa, M. Rosati e I. Testa, Roma: Carocci, 2001, págs. 124-43.

pios abstractos y universales no significa que no hayan alcanzado un completo desarrollo de la competencia moral (como se podría deducir de la teoría de Kohlberg), sino, más bien, que la ética femenina está guiada por orientaciones distintas, las cuales, medidas con la escala presuntamente universal de Kohlberg, aparecen como inferiores. Por ejemplo, si se plantea el caso de un señor cuya mujer está gravemente enferma y él no tiene dinero para medicamentos, al preguntar si hace bien en robarlos, los varones tienden a responder que sí, conforme a principios generales y abstractos como el que sostiene que la vida de una persona es más importante que el derecho de propiedad. Las respuestas de las mujeres son, en cambio, más matizadas y complejas, más atentas a todos los problemas del contexto (por ejemplo: si el marido termina preso por el robo de los medicamentos, ¿quién se ocupará de la mujer enferma?).

Las conclusiones teóricas de Gilligan son muy claras; en las mujeres se observa un enfoque de la moral que no es inferior sino *distinto* del que resulta más característico de los varones: las elecciones correctas no son el producto de principios universales sino, como una respuesta sensible al contexto, de las relaciones y los vínculos preexistentes, de las expectativas de quien espera recibir cuidados: «las mujeres tienen contacto más frecuente con requerimientos especialísimos que se espera ver satisfechos. Inmersas como lo están en una red de relaciones, se induce a las mujeres a considerar seriamente siempre y tan sólo a otros particulares, otros concretos, como dice Benhabib, caracterizados por necesidades que requieren respuestas. Y es esta la orientación moral de las mujeres en relación con el mundo». ⁴⁶ Propia de las mujeres, en suma, es una ética del cuidado, distinta de la ética universalista de los principios, en cuanto no tiene como término de referencia a «otro generalizado», sino que se dirige a la persona concreta que manifiesta una necesidad, un pedido de atención y ayuda. No hay, pues, según Gilligan, un único parámetro de pensamiento moral, una única concepción de lo correcto: la ética masculina de los principios tiene como contrapartida una ética femenina del cuidado.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 131.

Ahora bien, esta afirmación de la diferencia femenina plantea un problema que la propia teoría feminista puso de relieve: sostener la especificidad femenina en el sentido de una ética del cuidado significa inscribirse una vez más en el horizonte binario del orden simbólico patriarcal, con la única modificación de una diferente indicación de valor: «la mujer como naturaleza y como ser oblativo es precisamente aquello que el hombre, desde hace ya milenios, posiciona como otro en sí y por sí. El gesto feminista de cambiar el signo de la dicotomía, exaltando el valor positivo de las ecuaciones mujer/naturaleza y mujer/altruismo, contra el valor negativo de las ecuaciones hombre/tecnología y hombre/egoísmo, más que disolver el orden patriarcal, lo legitima». ⁴⁷ En otras palabras, «Gilligan consagra, en definitiva, el papel tradicional de las mujeres», ⁴⁸ en el sentido de que no hace sino valorizar la posición que el orden patriarcal siempre les asignó.

Junto con posiciones como las que hasta aquí hemos recordado, que impugnan el universalismo de la teoría moral y política, hay otras que aceptan en cierta medida los presupuestos de ese universalismo, pero no las consecuencias que en general derivan de él: tal es el caso de la reflexión de Susan Moller Okin. ⁴⁹ Okin desarrolla, desde el punto de vista de las mujeres, una crítica rigurosa de algunas perspectivas influyentes de la teoría política contemporánea, como el liberismo de Nozick, el comunitarismo de MacIntyre y la teoría de la justicia de Rawls.

Okin le objeta a la teoría de Nozick que, si se acepta el axioma liberista de que cada cual es propietario de sí y de lo que produce con su trabajo y su esfuerzo, entonces, se debería extraer la consecuencia absurda de que los hijos son propiedad de las mujeres, las cuales esforzadamente los traen al mundo. Okin le señala al comunitarismo que las tradiciones de pensamiento ético y de reflexión sobre la vida buena que pretende valorizar (especialmente, en el caso de MacIntyre, la tradición aristotélica y tomista) le asignan

⁴⁷ A. Cavarero, *Il pensiero femminista*, op. cit., págs. 120-1.

⁴⁸ I. Salvatore, *Teoria femminista e critica*, op. cit., pág. 132.

⁴⁹ Cf. especialmente S. Moller Okin, *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico* (1989), traducción italiana, Bari: Dedalo, 1999. Acerca de Okin, véase la revista *Filosofia e questioni pubbliche*, III, n° 2, 1997, con ensayos de la propia Okin y de E. Galeotti, I. Salvatore y A. Pauncz.

a la mujer un papel irremediabilmente subalterno y, por tanto, no son ciertamente tradiciones en las que el pensamiento ético femenino pueda inspirarse.

Distinta es la opinión de Okin sobre Rawls: la autora le reconoce a este el mérito de haber puesto de relieve el papel que la familia ejerce en la sociedad como factor que condiciona y determina las oportunidades de las que los individuos pueden beneficiarse. El límite del autor de *Teoría de la justicia* es no haber extraído, de los principios que constituyen el basamento de su construcción, todas las consecuencias que habría sido posible derivar, para poner en tela de juicio la estructura sexista de la familia y de la sociedad existentes: Okin no dirige, pues, su crítica contra los principios de la teoría de Rawls, sino contra la manera como él los aplica y desarrolla. Si se profundiza la idea del velo de ignorancia, suponiendo que las partes en posición originaria no conocen su propio sexo, y si a un tiempo se acepta la tesis (formulada por el propio Rawls) de que la familia es una de las instituciones sociales fundamentales, entonces, se debe concluir, más allá de Rawls, que las partes en posición originaria deberían preocuparse por extender los principios de justicia también al ámbito familiar y a las relaciones de género, lo que implicaría una revisión sustancial de la manera como funcionó hasta hoy la institución familiar, así como una reconsideración de la estructuración de las relaciones de género en nuestras sociedades. Así pues, a diferencia de otras pensadoras feministas, Okin no somete a crítica los presupuestos de fondo del universalismo; por el contrario, piensa que se los debe tomar en serio más de lo que la teoría política lo hizo hasta ahora, para criticar desde ellos el sexismo aún existente en nuestras sociedades. La teoría de Okin, por tanto, ha sido objeto de observaciones críticas exactamente opuestas a las que se dirigieron a la perspectiva de Gilligan: al concentrar toda su atención en la justicia dentro de la familia y en las relaciones de género, Okin parece pasar por alto la relevancia de la diferencia femenina y la necesidad de políticas sociales no meramente igualitarias, sino diferentes. Su reflexión representa, pues, uno de los polos de una discusión compleja y enmarañada, en la cual, por un lado, se reivindica la diferencia en contra de un fingido universalismo que es en realidad discriminatorio, y, por el otro, se reconoce que la dife-

rencia femenina ha sido construida en parte por el orden dominante del patriarcado, y no es, por consiguiente, una esencia que se deba recuperar o valorizar. Difícil cuestión esta, que lleva a Okin a concluir, en diálogo con la feminista radical Catharine MacKinnon, que «no podremos en modo alguno saber cuánto y en qué difieren hombres y mujeres mientras no los veamos en una situación de igualdad».⁵⁰

⁵⁰ Cf. la contribución de S. Moller Okin, *Filosofia e questioni pubbliche*, III, n° 2, 1997, pág. 77.

8. Cuestiones para la filosofía política

1. El «fundamento» de los derechos y de la democracia

Dos son las propuestas más influyentes en la discusión actual sobre teoría política normativa, la de John Rawls y la de Jürgen Habermas, y en ninguna de las dos la cuestión de la relación entre teoría moral y teoría política alcanza una resolución totalmente satisfactoria. Mientras que, en *Teoría de la justicia*, Rawls construye su reflexión a partir de un horizonte moral, sin justificar, por otra parte, las razones últimas de este, en *Liberalismo político* hace una clara distinción entre justificación moral y justificación política, y defiende la tesis de que la segunda debe ser independiente de la primera, pues el orden político debe ser aceptable para los sostenedores de «doctrinas comprensivas» distintas y antagónicas, siempre que estas sean razonables. Ahora bien, la concepción rawlsiana deja abierto, en gran medida, justamente el problema de los límites de lo razonable: si estos son establecidos en el ámbito mismo de lo razonable, entonces, el precio que se paga para respetar el pluralismo de las doctrinas comprensivas es la renuncia a una construcción teórica basada en sólidos fundamentos racionales; pero si los límites de lo razonable estuviesen determinados por una precisa teoría filosófica, entonces, la política pasaría otra vez a depender de una doctrina comprensiva, y se recaería en la posición que Rawls, en *Liberalismo político*, quiere superar. Como se dijo, «la ventaja de realismo pluralista que Rawls obtiene, la paga con debilidad motivacional y normativa. Parecería incluso que cuanto más se avanza en un sentido, más se retrocede en el otro».¹

¹ S. Maffettone, *Sostiene Rawls, op. cit.*, pág. 91. A propósito de la crítica de este aspecto del pensamiento rawlsiano, cf. también V. Marzocchi, «Tre

Al pretender desligar la teoría política de su dependencia de una justificación moral, se facilita y se dificulta a un tiempo la justificación racional de la teoría política misma.

En lo que respecta a este problema, la perspectiva de Habermas tampoco está totalmente libre de incoherencias internas: de manera semejante a Rawls, Habermas se niega a hacer que los principios del justo orden político dependan de una perspectiva moral, a la que la política terminaría por quedar subordinada. Pero, a la vez, como vimos, deriva el principio de la democracia de un más originario principio del discurso, en virtud del cual son válidas aquellas normas que podrían obtener el consenso de todos los participantes en un discurso práctico. En este punto se torna muy convincente la objeción de que el principio del discurso ya contiene el núcleo de lo que luego se articulará más precisamente como moralidad:² pero entonces, contradiciendo las intenciones de Habermas, se sigue que la teoría de la democracia, al surgir del principio del discurso, depende esencialmente de supuestos de teoría moral, aunque niegue esta dependencia rechazando la subordinación del derecho democráticamente establecido a la moral.

A mi juicio, la necesidad que está en la base de las reflexiones de Rawls y de Habermas sobre este punto es ciertamente clara y comprensible, pero no menos cierto es que se encuentra amenazada por una tensión o contradicción interna: por una parte, se quiere mantener algún nexo entre teoría política y teoría moral (cortar todo vínculo equivaldría a salir de la dimensión de la teoría política normativa); por otra parte, se considera que el reconocimiento del pluralismo y de la autonomía del momento político exige que esto no dependa de teorías morales específicas, las cuales,

strategie di composizione del pluralismo normativo: tradizione, consenso per intersezione, discorso», *Filosofia e Questioni Pubbliche*, I, n° 1, 1995, págs. 93-111; reeditado en *Per un'etica pubblica. Giustificare la democrazia*, Nápoles: Liguori, 2000.

² Esta crítica a Habermas la formula K.-O. Apel en *Discurso, verità, responsabilità*, traducción italiana al cuidado de V. Marzocchi, Milán: Guerini e Associati, 1997, págs. 291 y sigs. Sobre el pensamiento de Apel, cf. V. Marzocchi, *Ragione come discorso pubblico. La trasformazione della filosofia di K.-O. Apel*, Nápoles: Liguori, 2001.

en una sociedad pluralista, no pueden ser compartidas por todos. Pero ni Rawls ni Habermas logran satisfacer a la vez ambas necesidades de las que se hacen representantes.

Por tanto, en lo que concierne a la cuestión del vínculo entre justificación moral y justificación política, aparece como más coherente una línea que se inspire en algunas de las observaciones que propuso Karl-Otto Apel en su discusión crítica de las tesis habermasianas. En primer lugar, parece claro que la indagación acerca del orden político justo no puede desligarse de una concepción de la justicia elaborada en primer lugar en el ámbito de la teoría moral; por lo demás, tanto Rawls como Habermas sustentaban inicialmente esta posición. Aclarado este punto, corresponde indagar qué teoría moral está en condiciones no sólo de ofrecer una suficiente justificación racional de sí misma, sino también de servir de marco para una construcción política que no sacrifique el fundamental requerimiento del pluralismo. La hipótesis que me parece más aceptable es, por tanto, la propuesta por Apel, y también por Habermas en determinada etapa, que consiste en tomar como punto de partida una teoría moral (como la ética del discurso de Apel y Habermas y, anteriormente, la ética del diálogo del filósofo italiano Guido Calogero) capaz de aducir sólidos argumentos para su propio sostén y, a la vez, no menos pluralista que la concepción de Rawls: se trata de una ética que tiene como centro la disponibilidad para escuchar todas las voces y requerimientos humanos, y sólo excluye a quienes no están dispuestos a escuchar las razones ajenas y pretenden imponer por medio de la fuerza su propio punto de vista.

Ahora bien, una ética del discurso o del diálogo no sólo es profundamente pluralista, sino que es capaz, a un tiempo, de mostrar por qué todo individuo racional debería aceptarla o, dicho de otro modo, por qué no podría encontrar argumentos válidos para rechazarla. En sustancia, el argumento que se puede presentar como sostén de la validez de una ética del discurso o del diálogo puede formularse como sigue. Supongamos que se inicia una discusión teórica sobre el problema de si hay principios éticos que se puedan justificar. Antes de responder que no hay tales principios (así responderían, efectivamente, muchos de los filósofos contemporáneos), la actitud de quien se plantee

seriamente el problema debería ser la de quien, como participante en un debate argumentativo, se dispone a escuchar todos los argumentos que se presentarán y a prestarles similar atención. No bien se comienza a examinar un problema, o se inicia un debate, en suma, se acepta lo que podríamos llamar norma fundamental de la discusión crítica, que impone someter toda tesis a la confrontación discursiva y escuchar los argumentos de todos los participantes en la discusión. Pero la atención y el respeto que se deben a todos los argumentos no pueden dejar de extenderse también a las personas, todas las cuales pueden dialogar y argumentar. Por consiguiente, de la norma de la discusión crítica, que no puede dejar de incorporar todo aquel que participe en un debate, se desprende una más comprometida norma moral, que prescribe dar oídos a las razones, a los requerimientos, a las necesidades de todas las personas. En términos de Apel: «En el *a priori* de la argumentación está incluida la pretensión de justificar no sólo todas las afirmaciones de la ciencia, sino, más allá de estas, todas las convicciones humanas (incluso las convicciones implícitas, contenidas en las acciones y en las instituciones, de los hombres en relación con otros hombres). Quien argumenta reconoce implícitamente todas las posibles convicciones de todos los miembros de la comunidad de la comunicación que puedan justificarse con argumentos racionales [. . .] y se compromete a la vez a justificar con argumentos sus propias convicciones frente a los demás».³ El principio de una ética del discurso prescribe fundamentalmente, pues, el respeto y la atención a las razones de los otros; y afirma que la justa resolución de los conflictos que pudieren surgir por el choque de necesidades es aquella que resultaría del diálogo argumentativo e igualitario entre todos los interesados e implicados, comprometidos de manera solidariamente co-responsable en la búsqueda de aquellas soluciones que mejor respondan a los intereses de todos.

En mi opinión, sólo a partir de esta orientación ética de fondo se puede (intentar) proponer una respuesta a la pregunta, que se plantea una y otra vez en filosofía política, sobre el «fundamento» de los derechos y de la democracia.

³ K.-O. Apel, *Comunità e comunicazione*, traducción italiana, Turín: Rosenberg & Sellier, 1977, pág. 260.

Del principio ético que prescribe el respeto de todas las personas, cada una con sus necesidades, convicciones e intereses, se deriva también la justificación de un orden jurídico-político que garantice la igualdad de derechos, es decir, la igual libertad y dignidad de todas las personas, no sólo como principio moral, sino como norma a la que, incluso de manera coactiva, se imponga respetar. La necesidad de superar la mera moralidad en un orden jurídico tiene su raíz en la moralidad misma: esta me prescribe el respeto hacia las otras personas, pero no puede realmente obligarme mientras yo no tenga la garantía de que también los otros se comportarán así conmigo. Si no se la entendiese de este modo, la moral, paradójicamente, se convertiría en el medio de transformar a quien sigue su regla en presa desarmada de quien, por el contrario, la transgrede. Por consiguiente, «el principio del diálogo no es tan sólo el principio de la persuasión desarmada, sino también el principio de la coerción jurídico-política; esto es, quienes respetan su regla han de ser eficazmente defendidos de quienes no tienen intención de respetarla».⁴

El principio ético según el cual las necesidades de todas las personas tienen derecho a idéntica consideración y respeto (un principio similar hemos encontrado en la reflexión de Robert Dahl acerca de los fundamentos de la democracia) debe ser, pues, el hilo conductor para individualizar los lineamientos básicos de un orden jurídico legítimo. Desde luego, queda establecido que no es posible en modo alguno asimilar la comunidad jurídicamente organizada de los ciudadanos de un estado a una comunidad ética: esta sería el reino, meramente imaginable, de individuos que actúan sus relaciones mutuas de acuerdo con lo que prescribe el punto de vista moral. La comunidad política otorga a los individuos, en cambio, derechos cuyo fin es asegurarles igual libertad y dignidad; pero sigue siendo, en todo caso, una comunidad real de individuos que pueden tener un sentido de justicia, aunque pueden también estar decididamente centrados en sí mismos de manera egoísta, individuos cuyas dotaciones naturales y sociales son desiguales en muchos aspectos, y que pueden servirse de sus derechos

⁴ G. Calogero, *Filosofía del diálogo*, Milán: Edizioni di Comunità, 1977, pág. 358.

primordialmente para fines de autoafirmación. Así pues, la comunidad política nunca cumplirá por completo ese ideal de idéntico respeto hacia todas las personas, el cual, aun así, debe inspirar sus instituciones fundamentales y constituir siempre su término de confrontación, su promesa siempre incumplida.

2. Sistema de los derechos y democracia

Para expresar los mismos conceptos con el lenguaje del contractualismo, se podría decir que las instituciones de un orden jurídico legítimo son las que se darían a sí mismos, en el acto de constituir una comunidad política, individuos que quisiesen regular jurídicamente su convivencia de modo de asegurar idéntico respeto para los intereses de cada cual. La ficción contractualista es un buen método para explicar las instituciones de un orden político legítimo, siempre que esté claro que el contrato o, mejor, el acuerdo que puede generar tal orden político no es un pacto suscripto por sujetos reales, tomados como son (con sus intereses egoístas y sus diversos potenciales de amenaza), sino un pacto cuyos autores son individuos iguales e imparciales (en términos de Rawls, individuos que se autoimponen un velo de ignorancia).

Si confrontamos, como aspectos fundamentales de una sociedad justa, los principios de justicia de Rawls, por una parte, y, por la otra, el sistema de los derechos en el que se concreta una buena democracia según Habermas, podemos llegar, en mi opinión, a algunas consideraciones no demasiado problemáticas.

Como vimos, mientras en Rawls la estructura de una sociedad justa se basa en una dualidad de principios (el primero asegura la libertad, el segundo determina los márgenes que deben circunscribir la desigualdad), en Habermas se propone una estructura más amplia, cuyos puntos centrales son, a mi entender, los derechos «clásicos» de libertad, los derechos democráticos y los derechos sociales. No obstante, hay que destacar que en Habermas el tema de la justicia social tiene menos relevancia que en las primeras obras de Rawls: para Habermas, los derechos que él lla-

ma «de distribución social» no constituyen un fin en sí mismos, sino que son, por decirlo así, instrumentales para el goce de los demás derechos (hay que asegurar a los individuos ciertas condiciones sociales; de lo contrario, no podrán gozar verdaderamente de los derechos de libertad o de los derechos democráticos).

Si partimos del supuesto ético fundamental de la idéntica dignidad de los intereses de todas las personas, el camino más prometedor se ubica, al parecer, en un término medio entre Rawls y Habermas: los derechos y las instituciones en las que se manifiesta el requerimiento de igualdad o de justicia social no pueden considerarse, como en Habermas, esencialmente «funcionales» para los demás derechos; al contrario: deben incorporarse como derechos fundamentales con igual título que los derechos de libertad individual y los derechos democráticos. Por otra parte, como lo hace Habermas, conviene distinguir claramente los derechos de libertad individual y los derechos democráticos, porque hacen referencia a dos dimensiones distintas de ejercicio de la libertad, cuya mutua relación no es en absoluto simple, ni se puede dar por descontada, sino que requiere una atenta reflexión.

Sólo mediante tal estructura puede el «sistema de los derechos», retomando la expresión habermasiana, constituir efectivamente un marco dentro del cual esté garantizado el respeto pleno y concreto para todas las personas. Ahora tenemos que entender mejor cómo hay que concebir las tres dimensiones fundamentales de los derechos de libertad, los derechos democráticos y los derechos sociales, cada una de por sí y, a la vez, en cuanto al vínculo que las une. En primer lugar, los derechos de libertad individual constituyen para cada uno la garantía básica, no sólo para la salvaguarda de su seguridad y su persona, sino para que pueda desarrollar, mediante la libre elección de sus modos de vida, la búsqueda de su propio bien, y además hacer valer libremente sus propios requerimientos y puntos de vista: los derechos de libertad individual protegen la inalienable necesidad del individuo, experimentada más que nunca en la modernidad tardía, de disponer de un espacio de elecciones delicadamente personales, de las que él mismo asume la responsabilidad. Los derechos democráticos ase-

guran que los intereses, los valores; las necesidades de cada uno concurren, mediante el debate público y los apropiados procedimientos de representación y deliberación, a la formación de las leyes. Los derechos sociales (que podrían articularse mediante un sistema conceptual como el que propone Sen, al que ya nos hemos referido) tienen la finalidad de asegurar a cada uno las condiciones para el más amplio desarrollo posible de su personalidad humana, esto es, en términos de Sen, sus «funcionamientos» y sus «capacitaciones». Ahora bien, la relación entre estos diversos ámbitos de derechos no es simple ni lineal. En muchos aspectos, los derechos forman un sistema, por cuanto unos presuponen a otros: por ejemplo, los derechos de libertad y los derechos sociales son condición para los derechos democráticos;⁵ estos, a su vez, son condición de aquellos, pues sólo el ejercicio de la autolegislación, constitucional u ordinaria, hace que los contenidos más precisos de los derechos de libertad y de los derechos sociales puedan determinarse legítimamente: los derechos de libertad y los derechos sociales tienen necesidad, pues, de la soberanía popular para su precisión y explicitación, y son, a la vez, condición de ella. Esta idea de la mutua presuposición⁶ es válida para todos los tipos de derechos: los derechos de libertad requieren de los democráticos para su garantía (ya lo afirmaba Constant), y de los sociales para los recursos que permiten el libre ejercicio de la libertad. Sin los derechos de libertad ni los derechos democráticos, los derechos sociales no podrían brindar a los individuos las condiciones que ellos mismos, en última instancia, deben juzgar como funcionales para el desarrollo de su individualidad.

No obstante, aunque se acepte la bien fundamentada tesis de que un sistema de derechos así concebido constituye una de las estructuras de sostén «no visibles» de una de-

⁵ M. Bovero, *Contro il governo dei peggiori. Una grammatica della democrazia*, Roma-Bari: Laterza, 2000, págs. 40-1, defiende una tesis similar: los derechos de libertad y algunos derechos sociales son condiciones cuya falta puede transformar la democracia en democracia aparente.

⁶ Una idea que, limitándose a la diada libertad/justicia, ha sido ampliamente desarrollada en el liberalsocialismo; véase, por ejemplo, G. Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1968; reeditado, con una útil introducción de Thomas Casadei, Reggio Emilia: Diabasis, 2001.

mocracia, es necesario considerar también otro aspecto: entre los diversos tipos de derechos no reina ninguna armonía preestablecida, en el sentido de que el juego de los equilibrios entre ellos supone necesariamente tensiones o fricciones que sólo pueden resolverse en el concreto ejercicio de la práctica democrática. Por ejemplo: ¿hasta dónde se extiende el legítimo ejercicio de la libertad privada individual, el ámbito de los comportamientos lícitos? El intento liberal de trazar límites infranqueables en este ámbito (por ejemplo, mediante el «principio del daño» de John Stuart Mill) no puede considerarse plenamente exitoso. Tal vez resulte más coherente sostener, junto con Habermas, que, una vez establecido el principio de la mutua presuposición de la autonomía privada y la autonomía pública, los límites precisos entre estos ámbitos se deben instaurar mediante la acción política, y que cambian según las circunstancias históricas: «Así como no se puede circunscribir *de una vez y para siempre* el ámbito de la autónoma persecución de los intereses privados frente al ámbito en el que se realiza el “bien común”, tampoco es posible recortar, dentro del ámbito habitualmente considerado del derecho privado, una verdadera esfera de la intimidad. El debate sobre la pornografía demuestra que establecer estos límites es una cuestión difícil, que siempre se ha de poder remitir a la confrontación política».⁷

Tengo la impresión de que Habermas capta aquí perfectamente un punto problemático que hay que enfocar con precisión: por una parte, la democracia presupone como condiciones los derechos de libertad y los derechos sociales; por otra parte, estos derechos son establecidos justamente en el proceso democrático, que una y otra vez los reinterpreta y los recodifica. Este círculo no tiene por qué ser necesariamente virtuoso. Lo que se puede sostener desde el punto de vista de la teoría es que, si es cierto lo que hasta aquí hemos dicho, la democracia entendida en sentido amplio, esto es, como el conjunto sinérgico de los derechos de libertad, los derechos sociales y los derechos políticos, es, como alguna vez se ha afirmado, una cuestión de grados: tanto más se actúa y expande cuanto más hace justicia a todas sus dimensiones, desde la libertad delicadamente in-

⁷ J. Habermas, *Fatti e norme*, op. cit., pág. 373.

dividual hasta la participación política activa, incluyendo la más amplia garantía de derechos sociales expansivos. Esto implica, naturalmente, la necesidad de controlar, a través del diálogo democrático, las tensiones que siempre surgen entre los diversos aspectos de la libertad, que en definitiva remiten, como vimos, a las grandes tradiciones liberal, democrática y socialista.

Esta línea de razonamiento, es decir, la perspectiva de una filosofía política «democrática» en el sentido que acabamos de especificar, requiere recalibrar la tesis, en la cual a esta altura convergen Rawls y Habermas, de la «prioridad de lo justo sobre el bien». No para orientarse hacia una comunitarista prioridad del bien sobre lo justo, sino hacia un más balanceado equilibrio entre estas dos dimensiones. El tema se pone de relieve con absoluta evidencia si nos centramos en la cuestión de los derechos sociales, esto es, la igualdad de recursos: la primacía de lo justo impone a Rawls detenerse en la idea de que la distribución de los bienes primarios debe ser igualitaria en la mayor medida posible (contemplando el principio de diferencia); ahora bien, las críticas dirigidas a esta elección rawlsiana, por ejemplo, por Amartya Sen, llevan a la conclusión de que una sociedad bien ordenada no puede evitar tomar decisiones respecto de cuáles se consideran los «funcionamientos» o las capacidades más importantes para los individuos, que se han de promover y garantizar. Al hacer esto, la política no puede dejar de guiarse por concepciones de lo que es bueno para los individuos, que, como las concepciones de lo justo, deben ser elaboradas y verificadas en el debate público, y son pues legitimadas, en definitiva, por el consenso discursivo de los propios individuos. Tanto en Rawls como en Habermas, en cambio, prevalece la idea de que las cuestiones relativas al bien (el filósofo alemán las define como cuestiones «éticas»), a diferencia de las relativas a lo justo (a las que denomina cuestiones «morales»), dado que hacen referencia a concepciones controvertidas de aquello que cada cual entiende como vida buena para sí, no admiten una argumentación tan rigurosa como la que puede aplicarse a las cuestiones morales (donde el problema es encontrar soluciones aceptables en interés de cada uno por igual).

Aunque esta última tesis no carece de cierta plausibilidad, no se la puede adoptar en un sentido demasiado rigi-

do, como si las cuestiones relativas al bien fuesen materia de pura idiosincrasia subjetiva. Al contrario: la reflexión teórica sobre cuáles son los bienes más importantes para el hombre (en la que se aventuró una gran tradición filosófica, desde Platón y Aristóteles hasta Spinoza) es un ámbito de argumentación racional, no menos que la reflexión sobre la justicia. Desde el punto de vista de la filosofía social y política, se abren así amplios espacios no sólo para la búsqueda de aquello que podríamos considerar los «elementos necesarios para un funcionamiento auténticamente humano»,⁸ respecto de los cuales se puede obtener un amplio acuerdo transcultural, sino también para una reconsideración del importantísimo tema de los bienes comunes, esto es, aquellos bienes —como el ambiente saludable, las posibilidades de comunicación, la cultura— que no valen sólo por los efectos positivos que generan, sino también porque se trata de bienes que, a diferencia de los de tipo adquisitivo, se gozan sin que esto implique privación para otros; incluso son bienes de los que gozamos sólo en cuanto también otros gozan de ellos. Deberían ser, por tanto, objeto de particular atención en una sociedad democrática orientada al desarrollo de todos.

3. Entre hechos y normas: el problema de las teorías normativas

Las consideraciones que hasta aquí hemos desarrollado pertenecen, en esencia, al ámbito de la teoría normativa de la política. Ahora bien, el problema que siempre se plantea a las teorías normativas es el de su relación con las realidades efectivas de la política. La teoría normativa nos habla de una sociedad justa, de una democracia tal como podría y debería ser; cabe preguntar cuál es su relación con los hechos, a menudo muy desalentadores, de la realidad política efectiva. Algunas maneras de responder a esta pregunta son claramente insatisfactorias: lo es la de quienes sostienen (pensando que así están haciendo profesión de realis-

⁸ Cf. M. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, traducción italiana, Bolonia: Il Mulino, 2002, págs. 74 y sigs., donde la autora propone una lista razonada de estos funcionamientos fundamentales.

mo) que la teoría normativa no es más que un ejercicio estéril, un pasatiempo para «almas bellas» que no tiene ninguna relación con la dura realidad de fuerza y conflicto que caracteriza a la verdad fáctica de la política. Esta actitud es pobre y restrictiva, pues no repara en que, por más rigurosa y áspera que sea la realidad de la política, en ella siempre se plantean cuestiones de justicia, se discuten argumentos y, por tanto, el momento normativo está también arraigado y presente en la verdad de los hechos: al negarlo se sustenta una concepción de la política demasiado unilateral, y por ende, si bien se mira, muy poco «realista». Insatisfactoria es también la manera de ver hacia la cual parecen «deslizarse», a veces, teorías como la de Habermas y la de Rawls: una manera de ver que hace aparecer a la teoría normativa como capaz casi de describir la política, con alguna tolerable desviación, como realmente es. El propio Habermas (formado —no olvidemos— en la escuela del marxismo crítico) es muy consciente, aunque a veces no lo subraye como debería, de que no es así, de que entre norma y hecho subsiste, si no un abismo ontológico, ciertamente una fuerte tensión: el supuesto propio de la teoría normativa es que «no existen impedimentos fundamentales para un ordenamiento igualitario de las relaciones interpersonales». Pero, prosigue Habermas, «naturalmente, *nuestras sociedades están profundamente marcadas tanto por la violencia manifiesta como por una violencia estructural*. Las atraviesa el micropoder de represiones ocultas, y *son deformadas por el despotismo, la marginación y la explotación*. Ello no nos provocaría indignación si no supiésemos que estas relaciones desvergonzadas podrían configurarse de otro modo»; la crítica a las relaciones de hecho es, pues, posible, precisamente, a partir del supuesto que exige «que a todas las personas les corresponda un igual estatus normativo, y que todas deban otorgarse un simétrico y mutuo reconocimiento».⁹

También Rawls considera el consenso acerca de los principios de justicia no como un hecho, sino como una po-

⁹ J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale* (2001), traducción italiana al cuidado de L. Ceppa, Turín: Einaudi, 2002, pág. 65. He resaltado algunas expresiones en bastardilla porque desmienten muy eficazmente a quienes atribuyen a Habermas una concepción irenista o pacificada de la sociedad en que vivimos.

sibilidad. Así pues, el verdadero problema de las teorías normativas es la comprensión de cómo puede elaborarse la escisión entre hecho y norma, cómo se la puede moderar aunque no se la supere completamente. Es este el problema más complicado de todos, que sólo se puede afrontar seriamente utilizando muchos y diversos puntos de vista; un problema que requiere también consideraciones que exceden el ámbito de la filosofía política entendida en el sentido más estricto.

En primer lugar, la tensión entre hecho y norma es el tema con el que debe enfrentarse una acción política guiada por principios de libertad y de justicia. El terreno de la acción política, en el horizonte de una teoría normativa, y por consiguiente crítica, es aquel en que desafía a las instituciones y situaciones que niegan el reconocimiento simétrico y recíproco e imponen condiciones de dominio, exclusión, explotación, no-libertad. Su objeto de controversia son todas las formas de privilegio consolidado social y políticamente, desde el privilegio de clase hasta el dominio de género, desde la discriminación racial hasta la étnica. Justamente en cuanto se encuentra frente a situaciones de ventaja o privilegio consolidados, la acción política no puede evitar situarse en el terreno del conflicto: es una práctica que actúa en muchos niveles; en el lenguaje habermasiano deberíamos decir: comunicativa y estratégica a un tiempo. Se vale de los buenos argumentos y del debate público no menos que de la puesta en movimiento de fuerzas e intereses que ejercen una necesaria presión para erradicar privilegios de larga data, relaciones de poder estabilizadas, formas de no-libertad arraigadas en la costumbre y sostenidas por ideologías. La acción política es, pues, una práctica muy compleja e innovadora: entrecruza el ámbito comunicativo (en el que insistieron especialmente Arendt y Habermas) no sólo con el estratégico, sino también con el simbólico, el de la identidad, incluso a veces el mítico; debe ser capaz de mantener juntos intereses y valores, y sobre todo, si quiere alcanzar sus objetivos, ser a un tiempo parcialidad y universalidad (es esta, quizá, la enseñanza actual que puede obtenerse del concepto gramsciano de hegemonía).¹⁰

¹⁰ Sobre hegemonía, acción política y democracia, véase el ensayo de M. Reale, «La fragilità della democrazia vincente», en VV.AA., *Per un nuovo*

Justamente en este necesario polimorfismo hunden sus raíces también las ineludibles aporías de la acción política, porque es siempre inherente a aquel, más allá de cualquier actitud comunicativa y de cualquier referencia a la idea de un reconocimiento simétrico y paritario, el momento del conflicto, del *polemos*, de la organización de fuerzas e intereses en contra de otras fuerzas e intereses. Ciertamente es que la política no puede reducirse, como creía Carl Schmitt, a la contraposición amigo-enemigo; pero en el mundo real siempre, o al menos todavía por mucho tiempo, tendrá que enfrentar la constante redefinición de líneas de conflicto, aunque se trate de un conflicto «domesticado» y actuado dentro de las reglas del derecho y de la democracia. En ello radica la inevitable aporía de toda política que quiera incidir sobre relaciones vigentes de hecho (por ejemplo, para combatir privilegios u oponerse a ellos): para vencer en la situación dada, incluso una política crítica debe, en cierta medida, conformarse a ella, pero esto implica el riesgo de encontrarse a la vez en tensión con los principios a los que apela. Esta aporía puede ilustrarse perfectamente con un aforismo de la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, titulado «Propaganda»: incluso la propaganda en favor de las mejores ideas (indispensable, diríamos, para que se difundan y afirmen) las traiciona en el momento mismo en que las difunde: en cuanto convierte al lenguaje no en un medio para el entendimiento, sino en un instrumento de manipulación de los hombres, convierte a la verdad en un medio para conseguir adeptos: «da por descontado que el principio según el cual la política debe surgir de una comprensión común no es sino un modo de decir»; la propaganda «altera la verdad ya en el acto de formularla».¹¹

Horkheimer y Adorno concluían, de manera verdaderamente «impolítica», que era inútil ya dirigirse a las masas o incluso a los individuos, y que convenía más bien limitarse a dejar un mensaje en una botella. Aunque esta conclusión no ayuda, el diagnóstico merece una reflexión, especial-

vocabolario della politica, al cuidado de L. Capuccelli, Roma: Editori Riuniti, 1992, págs. 155-75.

¹¹ M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektika dell'Illuminismo* (1947), traducción italiana, Turín: Einaudi, 1997, págs. 272-3.

mente en un tiempo como el nuestro, que brinda a la vieja propaganda los más extraordinarios medios tecnológicos para penetrar donde sea, ampliando notablemente su poder: el diagnóstico nos dice que incluso la mejor política se realiza en el mundo tal cual es y, por tanto, lleva a cuestras sus marcas (en la manera como habla al público, en sus organizaciones y en mil aspectos más). La política siempre tiene que enfrentar estas aporías: no puede sacudírselas de encima, debe convivir críticamente con ellas, pero con la conciencia de que, en última instancia, la idea de que para cambiar el mundo hay que adecuarse a él no puede sino ser contradictoria y, por consiguiente, sin duda es más atendible la idea opuesta, de que quien pretende cambiar el mundo debe comenzar por saber cambiarse a sí mismo. En el siglo XX, demasiada política animada por las mejores intenciones reprodujo dentro de sí todos los vicios de aquello contra lo cual quería luchar.

4. La política de la democracia y los desafíos del mundo globalizado

En el mundo globalizado que viene perfilándose tras la caída del Muro de Berlín y el ingreso al tercer milenio de la era cristiana, las perspectivas realistas de una democracia comunicativa y expansiva enfrentan desafíos y dificultades muy distintos de los que debían enfrentar en el mundo bipolar.

Desde hace algún tiempo, en muchos análisis sociológicos, económicos, políticos, se tiende a reflejar los principales aspectos de las transformaciones de los ordenamientos planetarios bajo el concepto considerablemente polisémico, pero por otro lado también productivo, de *globalización*¹² (en francés se prefiere, aún en la discusión actual, el término *mondialisation*).¹³

¹² Entre los innumerables libros que tratan este tema, nos limitamos a indicar uno por su original enfoque filosófico: *Filosofie della globalizzazione*, al cuidado de D. D'Andrea y E. Pulcini, Pisa: Edizioni ETS, 2001.

¹³ Para un rico debate entre autores predominantemente franceses sobre el tema de la *mondialisation*, cf. el número 20 de la *Revue du Mauss*, titulado *Quelle «autre mondialisation»?*

Los principales aspectos del proceso así designado se pueden esquematizar en los puntos siguientes:

—En el terreno *económico*, asistimos al desarrollo de un mercado mundial que ya cubre todo el planeta, un crecimiento de la interdependencia entre países y áreas diversas, y una más dura competencia global. No obstante, no se debe considerar el proceso de globalización, de manera economicista, sólo como realización de un único mercado global. Hay que analizar también sus aspectos políticos, culturales y antropológicos.

—En el terreno *político*, muchos sostienen que hemos entrado en la edad poswestfaliana, pues en la etapa actual ya no se considera actor decisivo al estado nacional dotado de claras prerrogativas soberanas en un territorio definido. Nos hallaríamos, entonces, en el espacio de un orden poshobbesiano,¹⁴ donde el sistema de estados como autónomas potestades soberanas es sustituido por una multiplicidad de niveles normativos supra y transnacionales, regímenes regionales como la Unión Europea y regulaciones de entes supranacionales que configuran una especie de *multilevel governance*.

—El otro gran proceso que caracteriza a la fase actual de la globalización, y acaso más que ningún otro marca su novedad, es el extraordinario desarrollo de las tecnologías de la información y de las redes globales, hasta la dimensión de una *comunicación-mundo*, que transforma no sólo las formas del trabajo y los modos de vida y de consumo, sino también las modalidades de la política (considérese, por ejemplo, qué difícil les resulta a los regímenes autoritarios protegerse de la circulación de información y, por tanto, de las críticas de la opinión pública).

—Por otra parte, en estudios recientes se ha dedicado mucha atención a las transformaciones que la globalización produce en los *estilos de vida*: el antropólogo indio Arjun Appadurai, en su reciente obra *La modernidad desbordada*,¹⁵ centra su análisis de la etapa actual de la moderni-

¹⁴ Cf. G. Marramao, *Dopo il Leviatano*, Turin: Giappichelli, 1995, reeditado por Bollati Boringhieri.

¹⁵ A. Appadurai, *Modernità in polvere*, traducción italiana, Roma: Meltemi, 2001.

dad global en dos fenómenos: la comunicación a través de medios electrónicos y las migraciones masivas, voluntarias o forzosas. Ambos fenómenos determinan nuevas dimensiones de la imaginación colectiva, que influyen poderosamente en las estructuras y los poderes del sistema-mundo.

Estas transformaciones corroen en muchos aspectos las bases de esa democracia fundada en importantes contenidos sociales (si bien no exenta de severos límites) que se ha desarrollado, con diversas vicisitudes, luego de la Segunda Guerra Mundial, especialmente en Europa Occidental.

La presión de la competencia global y el desarrollo de formas productivas con elevado contenido de conocimiento y comunicación, más diferenciadas y complejas que las de la época «fordista», desestructuran al que había sido (junto a otros movimientos sociales, como el de los jóvenes, el de las mujeres y el ecologismo) uno de los principales factores de empuje para los procesos de democratización y las políticas sociales de posguerra: el movimiento obrero organizado, con sus partidos y sus sindicatos. El «final de la sociedad del trabajo» (Jeremy Rifkin), los cambios en las formas productivas y una más marcada individualización de los estilos de vida parecen minar las propias bases de la política democrática desarrollada en décadas pasadas: las formas organizadas tradicionales de participación política y representación se muestran, en muchos aspectos, agotadas, en tanto los derechos sociales del *welfare state* parecen demasiado onerosos ante los imperativos de la competencia global, y poco afines a las nuevas formas del trabajo «flexible» y a una subjetividad cada vez más individualizada.

Las cosas no están mejor en el terreno de la participación democrática: mientras las potencialidades democráticas de las nuevas redes de comunicación electrónica permanecen en gran medida inexploradas, prevalece ampliamente una tendencia a la reducción de la democracia en sentido verticalista y mediático: los rostros de los líderes suplantán el debate público, y el ciudadano activo es reemplazado por el espectador de *talk-shows*.

Pero los más importantes desafíos para una política democrática no se refieren al plano interno, sino a los cambios en las relaciones entre las naciones: las dificultades

que enfrentan las políticas tradicionales de democracia y de *justicia social* se entrelazan con los nuevos problemas planteados en el ámbito de una *justicia global*.

Entre las consecuencias más evidentes de la globalización, las arenas democráticas «domésticas» pierden progresivamente incidencia, porque crece el número de las decisiones que se toman fuera de ellas, y la densificación del espacio-mundo hace que los estados individuales sufran, por ejemplo, en forma de contaminación ambiental, las consecuencias de procesos que se desarrollan en otra parte, fuera de su control. La veloz movilización de los capitales financieros por todo el planeta condiciona las políticas económicas de los estados, mientras crece el poder decisorio de múltiples instituciones de *governance* supranacional, que no están sometidas al control democrático.

Por otra parte, los grandes movimientos migratorios y la creciente movilidad de la población tornan cada vez más incierta y difícil la determinación de los límites del *demos*, con el riesgo de que la ciudadanía democrática, negando sus premisas universalistas, se convierta en estatus privilegiado de una parte de la población, de la que queden excluidos muchos que de hecho viven y trabajan en el territorio del estado; en última instancia, podría configurarse el riesgo de una suerte de nuevo *apartheid*.¹⁶

Por último, tras la caída del mundo bipolar y la permanencia de una única superpotencia, en el sistema-mundo parece perfilarse una estructura de tipo imperial, en la que los estados-naciones individuales podrían reducirse todos a la condición de estados de soberanía limitada, y los más débiles, a la condición de cuasi-estados, frente a la supremacía indiscutida de un único País, basada en su superioridad militar, tecnológica, económica y «comunicacional».

Los escenarios de la globalización plantean así con fuerza el problema de cuál puede ser el significado —acaso no hoy mismo, sino mañana o pasado mañana— de los derechos, la justicia y la democracia a escala mundial; no se puede eludir esta cuestión; sin duda, es hora de que el pen-

¹⁶ Sobre este tema llama la atención desde hace tiempo Étienne Balibar; cf., por ejemplo, su última obra, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris: La Découverte, 2001.

samiento político tome en consideración esta situación inédita, de contornos poco definidos, que no es la de los estados plenamente soberanos que se relacionan entre sí en forma similar a la del estado de naturaleza, ni la de un único Superestado mundial que no se vislumbra como factible ni deseable. Se ha dicho que, «las potencias capaces de actuar en el plano global ya no se mueven en el estado de naturaleza que fue teorizado por el derecho internacional clásico, sino más bien en el nivel mediano de una política mundial en vías de formación. Esta política mundial no se puede hoy vislumbrar más que de manera confusa. No se presenta estáticamente, como una política jerarquizada *en el marco* de una organización mundial, sino dinámicamente, como un conjunto de interferencias e interacciones entre procesos políticos que siguen lógicas específicas en los planos nacional, internacional y global [. . .] De este modo, se abre al menos una perspectiva para una “política interior mundial” aun sin gobierno del mundo». ¹⁷

Ahora bien, los caminos que podría transitar la construcción de una «política interior mundial» son más difíciles que nunca. No es sencillo responder a las preguntas que Habermas formuló claramente al respecto: «¿Cómo puede concebirse una legitimación democrática de las decisiones que vaya más allá del esquema organizativo del estado? ¿Cuáles son las condiciones para que la autocomprensión de los actores globales se transforme, de suerte que lleve a estados y regímenes supranacionales a un entendimiento progresivo, como miembros comunitarios para los cuales no hay otra alternativa que tomar *mutuamente* en cuenta sus propios intereses y *respetar los intereses generales*?». ¹⁸

La decisión de los estados, o de regímenes supranacionales como la Unión Europea, de verse a sí mismos como miembros de una comunidad, dispuestos a tratar sus propios intereses sobre una base de reciprocidad, requiere, aunque de una manera más débil que lo que requiere una comunidad estatal, compartir cierto conjunto de principios comunes, relativos tanto a los procedimientos democráticos de decisión como a los derechos de los individuos, inclu-

¹⁷ J. Habermas, *La costellazione postnazionale* (1998), traducción italiana, Milán: Feltrinelli, 1999, pág. 98.

¹⁸ *Ibid.*

yendo los criterios de justicia distributiva o de solidaridad económica internacional. En definitiva, presupone un consenso de fondo que vaya mucho más allá de aquel, ya de por sí exigente, que Rawls ubica en la base de su sociedad de pueblos,¹⁹ dentro de un horizonte teórico que, a diferencia del habermasiano, permanece anclado en las formas tradicionales de la soberanía estatal.

Ahora bien, hoy más que nunca, en el horizonte que se perfila al inicio del tercer milenio, la afirmación de principios compartidos en cuanto a derechos del hombre y democracia enfrenta dificultades y resistencias de diversas clases: en el tablero mundial no faltan estados que despiertan reservas, no completamente injustificadas, respecto de nuestra concepción de los derechos. Por una parte, se sostiene que, como producto de la cultura occidental, los derechos del hombre no pueden ser adoptados *sic et simpliciter* por culturas distintas de la de Occidente, que tienen una concepción de la libertad y de la democracia profundamente diferente de la nuestra.²⁰ Por otra parte, se afirma que es paradójico que Occidente quiera dar lecciones de derechos del hombre y de democracia a países cuyos derechos (individuales y colectivos) con frecuencia ha pisoteado (como en parte continúa haciendo) en una larga historia de conquistas, colonialismos e imperialismos. Agregan, además, los defensores de los llamados «valores asiáticos» que una «vía asiática a los derechos» se puede legítimamente contraponer a la occidental; haciendo referencia incluso al confucianismo, señalan que aquella se caracteriza por el enérgico énfasis en la primacía de los intereses de la colectividad y del estado sobre los intereses individuales.

Hay, por cierto, buenas razones para afirmar, como ha sostenido Habermas con gran convencimiento, que la modernización económica y la integración del mercado global también obligan, en alguna medida, a los países que querrían rechazarlas a incorporar una concepción más secularizada e individualista del derecho, que resulta funcional

¹⁹ Cf. Rawls, *Il diritto del popoli*, op. cit.

²⁰ Un sereno razonamiento sobre estos temas ofrece la obra del presidente de la república islámica de Irán, Mohammad Khatami, *Religione, libertà e democrazia*, traducción italiana, Roma-Bari: Laterza, 1999.

para el desarrollo de una economía de mercado.²¹ Otros estudiosos de ciencias económicas y sociales tienden, no obstante, a desmentir la tesis de una modernidad unidireccional, en la que la modernización económica implicaría necesariamente secularización e individualización: Eisenstadt, por ejemplo, interpreta el fundamentalismo islámico como un fenómeno de ninguna manera arcaico, sino dotado de rasgos típicamente modernos.²² Por su parte, Amartya Sen, examinando el conocido caso de los denominados «tigres asiáticos», pone en evidencia que la modernización capitalista puede coexistir de manera extraordinariamente eficaz con valores antiindividualistas:²³ en definitiva, hay muchas vías hacia la modernización y el desarrollo, y no todas conducen a la secularización, a la democratización y a los derechos del individuo.

El problema no surge principalmente del «choque de civilizaciones», como pregona el título de un muy citado libro de Samuel Huntington. Surge más bien de una paradoja de fondo que condiciona toda la discusión y sus resultados: por un lado, Occidente pretende presentarse como el defensor de los valores universales de libertad, derechos y democracia, mientras, por otro lado, no tiene intención de renunciar a su desmesurada superioridad económica, militar, tecnológica y mediática, ni puede hacerlo, y siempre se reserva la posibilidad de recurrir a ella para ajustar cuentas con quien no acepte sus reglas de juego. Esta paradoja alienta y confiere una apariencia de legitimidad a regímenes integristas enemigos del derecho, y dificulta la lucha de quienes, por ejemplo, en el mundo árabe, se les oponen: «Frente a un Occidente obstinado en la defensa de sus propios privilegios, quienes apelan a los principios universales de libertad e igualdad que aquel, primeramente, había formulado deben defenderse de quienes tratan de descalificar toda pretensión universalista mostrando que ella enmascara, a escala mundial, el reino del arbitrio y de la desi-

²¹ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro* (1996), traducción italiana, Milán: Feltrinelli, 1998, pág. 227.

²² S. Eisenstadt, *Fondamentalismo e modernità*, Roma-Bari: Laterza, 1994; al respecto, véase el artículo de C. Pasquinelli, «Fondamentalismi», *Parole Chiave*, edición monográfica dedicada a este tema, n° 3, 1993.

²³ Cf., por ejemplo, A. Sen, *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità*, traducción italiana, Bologna: Il Mulino, 2000, págs. 111 y sigs.

gualdad. El integrismo se sirve del egocentrismo de los ricos para rehabilitar el egocentrismo de los pobres y proclamar la necesidad del regreso a la dimensión comunitaria». ²⁴

Se puede afirmar, por consiguiente, que la posibilidad de construir un consenso más amplio en torno a los principios de los derechos y de la democracia también depende de que Occidente sea capaz, a su vez, de reconocer los derechos de los otros pueblos, más débiles, más pobres; que no los considere sólo como una cuestión de orden público internacional («estados fuera de la ley», inmigración ilegal, etc.); que se muestre capaz de elaborar políticas orientadas a la democracia entre los pueblos y a la justicia económica global; ²⁵ orientadas, en suma, a un gobierno político de la globalización económica, que requiere que las potencias capaces de actuar se comprometan «—participando activamente en procedimientos institucionalizados para la formación transnacional de la voluntad— ²⁶ en el mantenimiento de ciertos estándares sociales y la eliminación de ciertos extremos desequilibrios» ²⁷ a escala global. Si no hay perspectivas políticas de justicia entre los pueblos y de lucha contra las desigualdades en todo el globo, viviremos en un mundo cada vez más injusto y, además, cada vez más inseguro, expuesto a amenazas de las que nadie podrá considerarse a salvo. Una política que sepa resistir a la tentación de resolver los problemas *manu militari* y apunte no sólo a la apertura de los mercados, sino también al gobierno democrático de la globalización, parece hoy muy lejana y difícil (aunque hay señales positivas, desde los nuevos movimientos transnacionales hasta la emergencia de los primeros signos de una «sociedad civil global»), pero acaso lo sería menos si se comprendiese que, en una Tierra que se torna cada vez más pequeña, una política de *co-responsabilidad solidaria* (expresión-clave de Apel) no obedece a razo-

²⁴ M. Hussein, *Versante Sud della libertà*, traducción italiana, Roma: Manifestolibri, 1994, pág. 94.

²⁵ Sobre este tema, partiendo de un planteamiento rawlsiano y avanzando mucho más allá, son interesantes los escritos de Thomas Pogge.

²⁶ Aquí se debería argumentar en torno al tema de la «democracia cosmopolítica», sobre el cual mucho han escrito David Held y Daniele Archibugi.

²⁷ J. Habermas, *La costellazione postnazionale*, op. cit., pág. 100.

nes morales tan sólo, sino también a la defensa inteligente de los intereses de largo plazo de los ciudadanos del Norte rico del mundo.

5. Bioética y biopolítica

Mientras los desafíos de la globalización plantean a la política problemas inéditos y notablemente complejos, de manera aún más radical amenazan descolocarla los nuevos escenarios que resultan de los impresionantes avances de la ciencia y de la tecnología. Piénsese, sólo por poner un ejemplo, pero uno central, en los progresos de la genética y de las biotecnologías, y en las nuevas y fascinantes posibilidades de intervenir sobre el ser viviente y de manipularlo. Prácticas que hasta ayer sólo tenían cabida en los libros de ciencia ficción podrían pronto tornarse posibles: por ejemplo, reproducir seres humanos por clonación, prever las perspectivas de vida y de salud de las personas mediante el mapeo de sus genes, producir embriones humanos con fines de investigación, terapéuticos o comerciales.

¿Cómo deben relacionarse las sociedades democráticas y pluralistas con las prácticas de manipulación del ser viviente que pronto se tornarán posibles, y ya lo son en gran medida? Evidentemente, sobre las decisiones en este campo ejerce una profunda influencia la orientación religiosa o moral de los ciudadanos: por ejemplo, mientras los cristianos insisten en el carácter sagrado de la vida humana y, por lo tanto, en la necesidad de prohibir gran parte de las prácticas de manipulación (aunque no las específicamente terapéuticas, encaminadas a la cura de enfermedades genéticas), los laicos adoptan, por lo común, posturas más flexibles. No obstante, y este es el aspecto más interesante de la cuestión, el conflicto divide también a las orientaciones laicas entre sí, en un debate ya instalado en el que han surgido posiciones muy diferenciadas.

Naturalmente, los temas de una política de la vida, o, como también se la denomina, una «bio-política», pueden encararse valiéndose de ópticas muy diversas: se pueden utilizar argumentos religiosos, morales, prudenciales (como, por ejemplo, el que se ha esgrimido en muchas partes,

según el cual no estamos en condiciones de prever los efectos que las intervenciones en el patrimonio genético pueden producir, a largo plazo, en el desarrollo de los individuos y de la especie). Ahora bien, desde el punto de vista de la filosofía política, las cuestiones se pueden discutir más específicamente en términos de derechos y prohibiciones: ¿Cómo se legitima la prohibición de determinadas prácticas? ¿Por qué limitar la «libertad procreativa» de las personas, impidiéndoles valerse de todos los instrumentos que la técnica pone a su disposición? ¿Qué nuevos derechos deben establecerse para instituir un marco de reglas legítimas en el que se puedan implementar las nuevas posibilidades que ofrece la tecnología?

La radical novedad de los problemas que aquí se plantean reside en su poder para desarticular en muchos sentidos los frentes tradicionales del conflicto político. Se presenta así la necesidad de construir casi desde cero un nuevo marco de derechos y deberes compartidos.

Los partidarios de una política razonablemente limitativa o «prohibicionista», entre los que se cuenta Habermas con su polémica acerca de los «riesgos de una genética liberal»,²⁸ aducen argumentos que pueden formularse en términos de defensa de los derechos de los individuos. Al discutir sobre las posibilidades de intervenir en los embriones humanos modificando sus características genéticas, Habermas propone distinguir entre una ingeniería genética de tipo terapéutico y una de tipo «mejorador»; la primera no parece implicar una violación de los derechos de los individuos que se desarrollarán de esos embriones, porque cabe presuponer que ellos darían asentimiento a las intervenciones terapéuticas, en tanto que para la segunda las cosas son distintas. El hecho de que una persona, por ejemplo los padres, pueda intervenir sobre el patrimonio genético de alguien, tal vez para favorecer el desarrollo de cualidades que le parecen deseables al padre, representa para Habermas una asimetría de derechos entre los individuos (algunos pueden manipular a otros, pero no a la inversa) que es incompatible con el idéntico respeto que se debe a cada uno de ellos: «las intervenciones genéticas mejoradoras comprometen la libertad ética en cuanto fijan al intere-

²⁸ J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, op. cit.

sado a intenciones de terceros (intenciones irreversibles aunque se las rechace) y le impiden concebirse como autor indiviso de su propia vida». ²⁹ Habermas concluye entonces sus reflexiones, en el ensayo *Fe y saber*, planteándose la siguiente pregunta: «¿Acaso el primer hombre que determinase a discreción la constitución natural de otro hombre no destruiría esas idénticas libertades que subsisten entre pares, precisamente, para asegurar su diversidad?». ³⁰

Consideraciones de este tipo, o semejantes, podrían conducir a la tesis de que se debe garantizar a cada cual el derecho a «una identidad genética no predeterminada por otros (con la excepción de algunos casos, expresamente previstos, de graves anomalías genéticas), como condición de la unicidad irrepetible del individuo»; ³¹ esta clase de derechos, que debe incluirse entre los derechos de la persona que requiere la nueva situación, constituiría un obstáculo tanto para las intervenciones de ingeniería genética mejoradora como para la clonación reproductiva, pues en este último caso el patrimonio genético del individuo está absolutamente determinado por quien decide producirlo. A propósito de la clonación reproductiva se ha sostenido, asimismo, que violaría «el derecho a tener una identidad única y el derecho a la ignorancia del propio futuro (o derecho a un futuro abierto)». ³² Empero, en estos términos, la prohibición parece menos defendible, pues el derecho a una identidad única es algo que les falta ya a los gemelos univitelinos (y no tendría sentido sostener, entonces, que se trata de un derecho fundamental), mientras el argumento del futuro abierto sólo sería válido si se presupusiese un absoluto determinismo genético y se ignorasen todos los otros factores que influyen sobre el desarrollo de una persona. El verdadero problema surge, por tanto, de la violación de las relaciones de mutuo y simétrico respeto entre los individuos: el clon es un individuo cuya identidad genética le ha sido im-

²⁹ *Ibid.*, pág. 64.

³⁰ *Ibid.*, pág. 112.

³¹ M. Toraldo di Francia, «La sfida delle biotecnologie: ricerca scientifica, mutamento culturale, nuovi scenari per l'etica», *Parole Chiave*, edición monográfica dedicada a *Biotecnologie*, n° 17, 1998, págs. 47-70.

³² En estos derechos, con referencia a los estudios de D. W. Brock, se centra, para someterlos a crítica, S. Pollo, «Libertà procreativa e clonazione», en el número citado de *Parole Chiave*, págs. 157-66.

puesta por otro a su imagen y semejanza, y padece, por consiguiente, las elecciones que otro ha efectuado para sí, sin poder controlarlas de ningún modo ni, a su vez, influir sobre el otro como el otro ha influido sobre él; se plantea aquí un dramático problema de derechos del individuo.

Ciertamente, quien nace es portador de características, transmitidas por sus padres, que él no ha elegido, pero en el momento en que estas se convierten en objeto de elección, cabe preguntarse a quién puede legítimamente atribuirse el poder de ejercer estas opciones; si el individuo aún no puede manifestarlas, ¿por qué deberían sus padres tener este poder sobre él? Esto nos lleva una vez más a la tesis de que sólo son legítimas aquellas intervenciones (claramente terapéuticas) a las que cabe razonablemente suponer que darían su asentimiento aquellos a quienes se les practican.

Pero entonces —se objeta— también deberían ser admitidas todas las manipulaciones genéticas encaminadas claramente a mejorar la dotación genética de los individuos (manipulaciones que acrecientan, por ejemplo, su fuerza física, su memoria y su inteligencia); nadie podría negarles razonablemente su asentimiento, si fuese capaz de manifestarlo. Aquí, en efecto, la cuestión parece tornarse más complicada. Hay, por ejemplo —sostiene Habermas—, pequeños defectos físicos que finalmente, por las cambiantes circunstancias de la vida individual, pueden revelarse como ventajas; quien se arrogase el derecho de eliminarlos modificaría la biografía de otro de manera ciertamente irreversible, y no necesariamente positiva. En general, «se podría insistir en que la idea de proyectar cualidades deseables, por decirlo así, “en términos absolutos” para el hombre peca no tanto de arrogancia como de excesiva superficialidad, dado que ninguno de nosotros posee el don de conocer en profundidad la naturaleza humana».³³

Sea cual fuere el modo en que se las enfrente, se trata, sin duda, de cuestiones que plantean problemas inéditos y complicados: por una parte, está el derecho del individuo a no ser instrumentado por otros; por la otra, la necesidad in-

³³ S. Maffettone, *Gen-etica, en Etica pubblica. La moralità delle istituzioni nel terzo millennio*, Milán: Il Saggiatore, 2001, págs. 131-61, especialmente pág. 156.

alienable de los hombres de sondear todas las posibilidades para vivir mejor, para alejar la enfermedad y la muerte. Parece muy razonable, en todo caso, la idea de que cada intervención deba hacer referencia al asentimiento, al menos presumible, de quien es su objeto; mientras parece muy débil la tesis de dejar a los progenitores toda la libertad de elección al respecto. También en este caso, la única directiva de fondo de la que se puede partir para enfrentar terrenos inexplorados es la idea de una complementariedad sinérgica de los derechos individuales y de la democracia: a todo individuo le corresponde un idéntico y simétrico respeto, en tanto que los términos y la concreta normativa de estas relaciones entre ciudadanos libres e iguales no pueden deducirse de ninguna norma trascendente, sino que deben ser fruto del debate público libre, paritario e informado entre los propios ciudadanos.

Lecturas sugeridas

Recomendamos a continuación una serie de lecturas que pueden ser de utilidad para una profundización de las temáticas analizadas en este volumen.

1. *Obras generales sobre la filosofía política y la historia del pensamiento político*

Chevalier, J.-J., *Storia del pensiero politico* (1979), 3 vols., traducción italiana, Bologna: Il Mulino, 1989.

Esposito, R. y Galli, C. (comps.), *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Roma-Bari: Laterza, 2000.

Galli, C. (comp.), *Manuale di storia del pensiero politico*, Bologna: Il Mulino, 2001.

Maffettone, S. y Veca, S. (comps.), *Manuale di filosofia politica*, Roma: Donzelli, 1996.

L'idea di giustizia da Platone a Rawls, Roma-Bari: Laterza, 2001.

Sabine, G. H., *Storia delle dottrine politiche* (1961), traducción italiana, Milán: Etas Libri, 1978.

Veca, S., *La filosofia politica*, Roma-Bari: Laterza, 1998 [*La filosofía política*, Buenos Aires: Amorrortu, en prensa].

2. *Textos acerca de momentos o autores de la historia de la filosofía política, en orden cronológico por temáticas*

Sinclair, Th. A., *Il pensiero politico classico* (1951), traducción italiana, Roma-Bari: Laterza, 1993.

Wolin, S. S., *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale* (1960), traducción italiana, Bologna: Il Mulino, 1996 [*Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974].

Gastaldi, S., *Storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari: Laterza, 1999.

- Isnardi Parente, M., *Il pensiero politico di Platone*, Roma-Bari: Laterza, 1999.
- Berti, E., *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma-Bari: Laterza, 1997.
- Bien, G., *La filosofia politica di Aristotele* (1973), traduzione italiana, Bologna: Il Mulino, 1985.
- Carlyle, R. W. y Carlyle, A. J., *Il pensiero politico medievale* (1922-36), 6 vols., traduzione italiana, Bari: Laterza, 1956-68.
- Fumagalli Beonio Brocchieri, M. T., *Il pensiero politico medievale*, Roma-Bari: Laterza, 2000.
- Mesnard, P., *Il pensiero politico rinascimentale*, 2 vols., al cuidado de L. Firpo, Roma-Bari: Laterza, 1963-64.
- Skinner, Q., *Le origini del pensiero politico moderno* (1978), 2 vols., traduzione italiana, Bologna: Il Mulino, 1989.
- Duso, G., *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma: Carocci, 1999.
- Duso, G. (comp.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milán: Franco Angeli, 1998.
- Bobbio, N. y Bovero, M., *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Milán: Il Saggiatore, 1979.
- Sasso, G., *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Bologna: Il Mulino, 1980.
- Reale, M., *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici: Passioni, morale, socialità*, Roma: Editori Riuniti, 1991.
- Warrender, H., *Il pensiero politico di Hobbes* (1957), traduzione italiana, Roma-Bari: Laterza, 1974.
- Magri, T., *Saggio su Thomas Hobbes*, Milán: Il Saggiatore, 1989.
- Macpherson, C. B., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese* (1962), traduzione italiana, Milán: Isedi, 1973.
- Balibar, É., *Spinoza e la politica* (1985), traduzione italiana, Roma: Manifestolibri, 1996.
- Dunn, J., *Il pensiero politico di John Locke* (1969), Bologna: Il Mulino, 1992.
- Derathé, R., *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo* (1950), traduzione italiana, Bologna: Il Mulino, 1993.
- Reale, M., *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal «Discorso sull'ineguaglianza» al «Contratto»*, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1983.
- Valentini, F., *Il pensiero politico contemporaneo* (nueva edición revisada y ampliada), Roma-Bari: Laterza, 1995.
- Bobbio, N., *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Turín: Giappichelli, 1969.
- Gonnelli, F., *La filosofia politica di Kant*, Roma-Bari: Laterza, 1996.
- Zanfarino, A., *La libertà dei moderni nel costituzionalismo di Benjamin Constant*, Milán: Giuffrè, 1961.

- Barberis, M., *Benjamin Constant. Rivoluzione, costituzione, progresso*, Bologna: Il Mulino, 1988.
- Marini, G., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella «Filosofia del diritto» hegeliana*, Nápoles: Bibliopolis, 1978; nueva edición revisada y ampliada con otros estudios hegelianos, Nápoles: Morano, 1990.
- Cafagna, E., *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Statu nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, Bologna: Il Mulino, 1998.
- Honneth, A., *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel* (2001), traduzione italiana, Roma: Manifestolibri, 2003.
- De Sanctis, F. M., *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, Nápoles: Esi, 1986.
- Battista, A. M., *Studi su Tocqueville*, Firenze: Cet, 1989.
- Cressati, C., *La libertà e le sue garanzie. Il pensiero politico di John Stuart Mill*, Bologna: Il Mulino, 1988.
- Avineri, S., *Il pensiero politico e sociale di Marx* (1968), traduzione italiana, Bologna: Il Mulino, 1984.
- Texier, J., *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, Paris: PUF, 1998.
- VV.AA., *Storia del marxismo*, 4 vols., Turín: Einaudi, 1978-82.
- Alcaro, M., *John Dewey. Scienza, prassi, democrazia*, Roma-Bari: Laterza, 1997.
- Mommsen, W. J., *Max Weber e la politica tedesca* (1974), traduzione italiana, Bologna: Il Mulino, 1993.
- Sartori, G., *Scritti su Croce*, 2 vols., Bologna: Il Mulino, 1997.
- Portinaro, P. P., *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Milán: Comunità, 1992.
- Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna: Il Mulino, 1996.
- Cubeddu, R., *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Nápoles: Esi, 1983.
- Forti, S., *Vita della mente e tempo della polis: Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milán: Angeli, 1996.
- Wiggershaus, R., *La Scuola di Francoforte* (1986), traduzione italiana, Turín: Bollati Boringhieri, 1992.
- Marzocchi, V., *Ragione come discorso pubblico. La trasformazione della filosofia di K.-O. Apel*, Nápoles: Liguori, 2001.
- Catucci, S., *Introduzione a Foucault*, Roma-Bari: Laterza, 2000.
- Kymlicka, W., *Introduzione alla filosofia politica contemporanea* (1990), traduzione italiana, Milán: Feltrinelli, 1996.
- Maffettone, S., *Utilitarismo e teoria della giustizia*, Nápoles: Bibliopolis, 1982.
- Petrucciani, S., *Introduzione a Habermas*, Roma-Bari: Laterza, 2000.

3. *Temas y conceptos de la filosofía política*

- Barberis, M., *Libertà*, Bolonia: Il Mulino, 1999.
- Bedeschi, G., *Storia del pensiero liberale*, Roma-Bari: Laterza, 1999.
- Bobbio, N., *Eguaglianza e libertà*, Turín: Einaudi, 1995.
Teoria generale della politica, al cuidado de M. Bovero, Turín: Einaudi, 1999.
- Cubeddu, R., *Atlante del liberalismo*, Roma: Ideazione, 1997.
- Carter, I. (comp.), *L'idea di eguaglianza*, Milán: Feltrinelli, 2001.
- Carter, I. y Ricciardi, M. (comps.), *L'idea di libertà*, Milán: Feltrinelli, 1996.
- Cunningham, F., *Theories of Democracy. A Critical Introduction*, Londres: Routledge, 2002.
- De Ruggiero, G., *Storia del liberalismo europeo (1925)*, Roma-Bari: Laterza, 1995.
- Dworkin, R. y Maffettone, S., *I fondamenti del liberalismo*, Roma-Bari: Laterza, 1996.
- Ferrara, A., *Giustizia e giudizio*, Roma-Bari: Laterza, 2000.
- Fioravanti, M., *Costituzione*, Bolonia: Il Mulino, 1999.
- Gray, J., *Liberalismo* (1986), traducción italiana, Milán: Garzanti, 1989.
- Greblo, E., *Democrazia*, Bolonia: Il Mulino, 2000.
- Held, D., *Modelli di democrazia* (1996), traducción italiana, Bolonia: Il Mulino, 1989.
- Macpherson, C. B., *La vita e i tempi della democrazia liberale* (1977), traducción italiana, Milán: Il Saggiatore, 1980.
- Portinaro, P. P., *Stato* (1977), Bolonia: Il Mulino, 1999.
- Sartori, G., *Democrazia: cosa è*, Milán: Rizzoli, 2000.

Índice de nombres

- Adorno, Theodor Wiesengrund, 21*n.*, 258 y *n.*
Agustín de Hipona, 71, 73-6, 78
Alarico, 73
Alcaro, Mario, 207*n.*
Alejandro Magno, 68
Apel, Karl-Otto, 227, 246-8, 266
Appadurai, Arjun, 260 y *n.*
Archibugi, Daniele, 266*n.*
Arendt, Hannah, 37-41, 45, 231, 257
Aristóteles, 26, 59-68, 78-9, 81, 89-90, 94, 159, 255
- Babeuf, François Noël, llamado *Graco*, 134, 190
Balibar, Étienne, 174 y *n.*, 262*n.*
Barberis, Mauro, 143*n.*, 176*n.*
Barry, Brian, 215*n.*
Battaglia, Felice, 174*n.*
Battista, Anna Maria, 146*n.*
Bedeschi, Giuseppe, 181*n.*
Benhabib, Seyla, 240
Benjamin, Walter, 234 y *n.*
Bentham, Jeremy, 150-1
Berlin, Isaiah, 33 y *n.*, 176-7, 179
Bernstein, Eduard, 193 y *n.*
Beveridge, sir William, 195
Bidet, Jacques, 135 y *n.*, 215*n.*
Bien, Günther, 59*n.*
Bobbio, Norberto, 18*n.*, 23-4, 103*n.*, 110*n.*, 127*n.*, 176-7, 182*n.*, 187*n.*, 200-1, 231
- Boitani, Andrea, 205*n.*
Bonifacio VIII, 83
Bovero, Michelangelo, 176*n.*, 189*n.*, 252*n.*
Bravo, Gian Mario, 190*n.*, 195*n.*
Broch, Hermann, 34 y *n.*, 233
Brock, Daniel W., 269*n.*
Buonarroti, Filippo, 134, 190 y *n.*
Butler, Judith, 239 y *n.*
- Cabet, Etienne, 195
Cadoni, Giorgio, 176*n.*
Calicles, 52
Calloni, Marina, 13
Calogero, Guido, 143*n.*, 189, 247, 249*n.*, 252*n.*
Canfora, Luciano, 47*n.*
Capuccelli, Luciano, 207*n.*, 258*n.*
Carlomagno, 76-7
Carter, Ian, 176*n.*, 226*n.*
Casadei, Thomas, 252*n.*
Cavarero, Adriana, 238 y *n.*, 241*n.*
Ceppa, Leonardo, 256*n.*
Cicerón, 69, 73
Clausewitz, Carl von, 34
Clístenes, 46
Constant, Benjamin, 34 y *n.*, 133, 136-45, 149, 159, 167, 181*n.*, 186 y *n.*, 252
Conze, Werner, 200*n.*
Cornford, Francis Macdonald, 51*n.*, 54*n.*
Costa, Paolo, 221, 239*n.*

- Costantino, Flavio Valerio, 72-73
- Cotta, Gabriella, 86n.
- Cristo, 71-2, 77
- Croce, Benedetto, 31-2, 143, 181-2
- Cubeddu, Raimondo, 181-2
- Cunningham, Frank, 200n., 206-7
- Dahl, Robert Alan, 199 y n., 205 y n., 207 y n., 249
- D'Andrea, Dimitri, 259n.
- Dante Alighieri, 82-3
- De Caro, Mario, 175n.
- Defoe, Daniel, 87
- De Luca, Stefano, 137n., 143n.
- Derrida, Jacques, 239
- De Ruggiero, Guido, 181n.
- Dewey, John, 206-8, 231
- D'Orsi, Angelo, 176n.
- Downs, Anthony, 205 y n.
- Droetto, Antonio, 98n.
- Dworkin, Ronald, 181n., 195
- Einaudi, Luigi, 181 y n.
- Eisenstadt, Shmuel Noah, 265 y n.
- Engels, Friedrich, 166n., 168-9, 192-3
- Enrique IV de Germania, 77
- Enrique VII de Luxemburgo, 83
- Esposito, Roberto, 34n., 233n.
- Federico II de Suevia, 77
- Felipe IV de Francia, llamado *el Hermoso*, 83
- Ferrara, Alessandro, 13, 41n., 222n.
- Filmer, Robert, 102
- Fioravanti, Maurizio, 187
- Foucault, Michel, 18, 233-6, 239
- Freud, Sigmund, 237, 239
- Galeotti, Anna Elisabetta, 239n., 241n.
- Giancotti Boscherini, Emilia, 98n.
- Gilligan, Carol, 239-42
- Gilmore, Myron Piper, 33n.
- Glaucón, 52
- Gonnelli, Filippo, 123n.
- Gouges, Olympe de, 237
- Gray, John, 178 y n., 181n., 184
- Greblo, Edoardo, 200n.
- Gregorio VII, 77
- Gregorio Magno, 76
- Grillo, Michele, 205n.
- Grozio, Ugo, 104, 117
- Guillermo de Ockam, 83
- Habermas, Jürgen, 40-1, 227-33, 239, 245-7, 250-1, 253-4, 256-7, 263-6, 268-70
- Hayek, Friedrich von, 25, 181n., 184, 189, 218
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 25-6, 127n., 135-6, 143, 157-64
- Heidegger, Martin, 38, 239
- Held, David, 200n., 266n.
- Hobbes, Thomas, 22, 29, 60, 86-7, 89-104, 109, 112-3, 117, 119, 122-5, 176-7, 210
- Hobhouse, Leonard Trelawny, 189
- Hofmann, Etienne, 137n.
- Holbach (Paul Henri Thiry, barón de), 137
- Honneth, Axel, 158n.
- Horkheimer, Max, 258 y n.
- Hume, David, 25
- Huntington, Samuel, 265
- Hus, 84
- Hussein, Mahmoud, 266n.
- Ildebrando de Soana, *ver* Gregorio VII
- Inocencio IV, 77
- Irigaray, Luce, 237 y n.

- Isidoro de Sevilla, 76
 Isnardi Parente, Margherita, 58
 Jellinek, Georg, 143*n.*
 Juan XII, 77
 Kant, Immanuel, 34 y *n.*, 58*n.*, 87, 111, 122-32, 153, 187, 210, 221
 Kelsen, Hans, 198-9, 201-4
 Khatami, Mohammad, 264*n.*
 Kohlberg, Lawrence, 239-40
 Koselleck, Reinhart, 200*n.*, 211*n.*
 Kymlicka, Will, 210*n.*
 Lacan, Jacques, 237, 239
 Laponneraye, Albert, 190 y *n.*
 Laski, Harold, 180-1
 Lecaldano, Eugenio, 226*n.*
 Lenin (Vladimir Ilich Uliánov), 194
 León III, 77
 León X, 84
 Leszczynski, Estanislao, 112
 Licofrón de Calcis, 60
 Locke, John, 101-11, 113, 115-7, 119, 124, 126-7, 140, 177*n.*, 187, 210, 218, 220
 Löwith, Karl, 75*n.*
 Luis IV, llamado *el Bávvaro*, 83
 Luis Bonaparte (Napoleón III), 149, 169
 Luis Felipe de Orleans, 144
 Lutero, Martín, 84-5
 Mably, Gabriel Bonnot de, 137
 MacIntyre, Alasdair, 221-2, 224, 241
 MacKinnon, Catharine, 243
 Macpherson, Crawford B., 157, 200, 206-7
 Maffettone, Sebastiano, 13, 181 y *n.*, 213-4, 216*n.*, 218*n.*, 245*n.*, 270*n.*
 Maier, Hans, 200*n.*
 Manacorda, Gastone, 190*n.*
 Mandeville, Bernard de, 160
 Mann, Thomas, 35*n.*
 Maquiavelo, 19, 27-34, 85
 Marco Aurelio Antonino, 69
 Marini, Giuliano, 162*n.*
 Marramao, Giacomo, 260*n.*
 Marsilio de Padua, 83, 85
 Marx, Karl, 18, 25, 29, 87, 107, 122, 135, 143, 162-6, 168-70, 192-4, 196
 Marzocchi, Virginio, 245-6
 Matteucci, Nicola, 18*n.*
 Meier, Christian, 200*n.*
 Micheli, Gianni, 89
 Mill, James, 151
 Mill, John Stuart, 150-7, 187, 253
 Moller Okin, Susan, 241-3
 Montesquieu, Charles de Secon-dat, barón de La Brède y de, 138, 177*n.*, 187 y *n.*
 Moro, Tomás, 25
 Mosca, Gaetano, 203
 Müntzer, Thomas, 85
 Mura, Virgilio, 189*n.*
 Napoleón Bonaparte, 136
 Neumann, Franz, 187
 Nietzsche, Friedrich, 51-2, 236
 Nozick, Robert, 183-4, 189, 209, 218-20, 241
 Nussbaum, Martha, 226-7, 255*n.*
 Otón I de Germania, 77
 Otón II de Germania, 77
 Pablo de Tarso, 71-2
 Pareto, Vilfredo, 203
 Pasquinelli, Carla, 265*n.*
 Pauncz, Alessandra, 241*n.*
 Pericles, 46, 48
 Petrucciani, Stefano, 192*n.*
 Pillot, Jean-Jacques, 191 y *n.*

- Platón, 19, 24-5, 47-59, 62-3, 198, 201, 255
 Pocock, John Greville Agard, 33n.
 Pogge, Thomas, 266n.
 Pollo, Simone, 269n.
 Portinaro, Pier Paolo, 18n., 28n., 181n.
 Protágoras, 47
 Proudhon, Pierre-Joseph, 195 y n.
 Pufendorf, Samuel, 104, 118
 Pulcini, Elena, 148n., 259n.

 Rawls, John, 24-5, 108, 182, 184, 189, 195, 197, 209-10, 212 y n., 214-9, 224-5, 233, 239, 241-2, 245-7, 250-1, 254, 256, 264 y n.
 Raynaud, Philippe, 189n.
 Reale, Mario, 13, 90n., 96-8, 112n., 121-2, 134n., 143n., 205n., 207n., 257n.
 Reimann, Hans Leo, 200n.
 Restaino, Franco, 238
 Rials, Stéphane, 189n.
 Ricardo, David, 151
 Ricciardi, Mario, 176n.
 Rifkin, Jeremy, 261
 Ritter, Gehrard, 31 y n.
 Robespierre, Maximilien Marie Isidore de, 167
 Rodano, Giorgio, 205n.
 Roemer, John, 196-7
 Roosevelt, Franklin Delano, 195
 Rosati, Massimo, 239n.
 Rosselli, Carlo, 189
 Rothbard, Murray, 183n.
 Rousseau, Jean-Jacques, 96, 98, 111-23, 136-7, 167, 177-8, 198, 210, 229

 Salvatore, Ingrid, 215n., 239n., 241n.
 Sandel, Michael, 221-4
 Sartori, Franco, 182 y n.
 Sartori, Giovanni, 173 y n., 205 y n.
 Sasso, Gennaro, 30n., 33n.
 Sbarberi, Franco, 189n.
 Schmitt, Carl, 34, 233, 258
 Schumpeter, Joseph Alois, 203 y n., 206, 208
 Sellin, Volker, 45n.
 Sen, Amartya, 224-7, 252, 254, 265 y n.
 Seneca, Lucio Anneo, 69
 Skinner, Quentin, 33 y n.
 Smith, Adam, 108, 160
 Sócrates, 48-9, 51
 Solari, Paolo, 181n.
 Spinoza, Baruch, 98-101, 255
 Staël, Germaine Necker, llamada *Madame de*, 133
 Strauss, Leo, 19-20, 22 y n.
 Syntomer, Yves, 232n.

 Taboni, Pier Franco, 20n.
 Tagliapietra, Andrea, 35n.
 Taylor, Charles, 221 y n., 223
 Testa, Italo, 239n.
 Thomas, Jean-Paul, 189n.
 Tocqueville, Alexis de, 134, 144-50, 152, 154, 195
 Tomás de Aquino, 78-81, 85
 Toraldo di Francia, Monica, 269n.
 Trasímaco, 51-2
 Trincia, Francesco Saverio, 192n.
 Tucídides, 28, 47 y n.

 Van Parijs, Philippe, 184-5, 197 y n.
 Veca, Salvatore, 213n., 226n.
 Vernant, Jean-Pierre, 26-7, 46 y n.
 Viroli, Maurizio, 33n.

 Warrender, Howard, 96 y n.
 Weber, Max, 18-9, 27-9, 35-6, 232n.

Weil, Simone, 34, 233
Wolin, Sheldon, 30 y *n.*, 50 y *n.*,
60*n.*
Wollstonecraft, Mary, 237

Wyclif, 84

Zanfarino, Antonio, 143*n.*

Zolo, Danilo, 204-5