

00482

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y
SOCIALES
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

**EL PRÍNCIPE, EL CIUDADANO Y EL
EXCLUIDO**

**Hacia una reconstrucción crítica del
concepto de «lo político»**

T E S I S
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIA POLÍTICA
PRESENTA

GERARDO ÁVALOS TENORIO

DIRECTOR: DR. ENRIQUE DUSSEL

México, Distrito Federal, 2004

0338762



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Arcejos Tenorio Gerardo

FECHA: 22 de noviembre de 2004

FIRMA: 

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

**Para Patricio, porque tu reciente llegada al mundo
ha iluminado el acceso a lo sublime y me ha puesto
frente a la prueba más difícil de mi vida: la de la
paternidad.**

**Para Anel Jatsive, por tu compromiso, tu entrega, tu
inverosímil comprensión, tu ayuda... y por tu
desbordante sensibilidad dirigida a los más débiles
e indefensos.**

Agradecimientos

Muchas personas, de distintos modos, contribuyeron a que esta tesis fuera elaborada y, por fin, concluida. Deseo agradecerles profundamente por ello. En primer lugar a los miembros del jurado, quienes hicieron un esfuerzo notable en la revisión y en el juicio del trabajo que no se caracteriza precisamente por su brevedad. Varias de las tesis que contiene el texto son, en realidad, desarrollos específicos de planteamientos que, algunos de ellos, realizaron en algún momento en su forma germinal, tanto en sus seminarios como en sus obras escritas.

Enrique Dussel, el director de la tesis, ha sido mi maestro durante ya varios años, desde la época en que dedicaba sus cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM al examen riguroso y profundo de la obra de Marx, hasta recientemente, cuando elabora su *Política de la Liberación*. Mi formación no hubiera sido posible sin todos esos seminarios.

Adolfo Gilly fue mi primer gran maestro antes de que tuviera la fortuna de conocerlo personalmente. En efecto, la lectura "de un tirón" (como afirmó Octavio Paz que la hizo) de *La revolución interrumpida* fue determinante no sólo en la elección de mi carrera profesional sino también y sobre todo en la decisión de adoptar la vía crítica como forma de vida. Más tarde, ya estudiante de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, recibí de él lecciones de primera mano, tanto en lo teórico como en la comprensión de la historia, pero sobre todo en el terreno de la amistad y en el de las identidades éticas y políticas. Nunca lo había expresado, y ahora es un buen momento para hacerlo.

Paulina Fernández Christlieb me ha enseñado que la disciplina y el rigor son la base de la consistencia teórica, pero también me ha mostrado con su ejemplo, que tal consistencia sin compromiso político éticamente fundado, es banal. Pese a la época en la que impera la disolución de las certidumbres de transformación social, Paulina se ha mantenido en el lado que late el corazón, mostrándome con ello la virtud ética y dianoética de la congruencia.

Andrea Revueltas ha realizado lecturas críticas de algunos de mis trabajos anteriores y me ha hecho importantes sugerencias para replantar algunas ideas. Ese tipo de lectura, tan necesario para evitar el extravío, la ha hecho también ahora con esta tesis. Le estoy hondamente agradecido.

Tuve la fortuna de que me asignaran como sinodal a Lourdes Quintanilla Obregón, cuyo trabajo teórico en la academia es ampliamente reconocido. Después de su aguda revisión y de sus observaciones, no puedo sino agradecer el tiempo que ha dedicado a la lectura de mi trabajo y la paciencia con que la ha hecho.

José Félix Hoyo Arana ha sido no sólo un interlocutor permanente en cuestiones de filosofía política; también ha sido un ejemplo para mí en cuanto representante tenaz de eso que Bloch llamó el principio esperanza. Su gran lección ha sido, sin duda, que Hegel sin política es simplemente incomprendible.

Francisco Peredo, por su parte, aceptó leer el texto y formar parte del jurado, pese a sus múltiples actividades recientes. Su formación multidisciplinaria ha hecho de su lectura y comentarios una fuente de gran interés para mi propia reflexión.

También deseo expresar mi gratitud a mis compañeros del área de investigación "Procesos de dominación, clases sociales y democratización" del departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco. Ellos han leído partes del trabajo y, durante varios años, me han hecho comentarios, críticas, sugerencias y recomendaciones que me han resultado sumamente útiles para la confección final de esta tesis y de otros textos anteriores y en curso. Mi agradecimiento, pues, a María Dolores París, Noemí Luján Ponce, Gabriela Contreras, Jaime Osorio, Guillermo Villaseñor y Arturo Anguiano, a quien debo un reconocimiento adicional por todo su apoyo y amistad desde hace quince años que ingresé en la UAM.

Los intercambios de ideas son muy importantes para que vaya adquiriendo forma y consistencia un trabajo como éste. Agradezco a Arturo Santillana, Julieta Marcone, Isis Saavedra y Enrique Gurría, su interlocución crítica en diversos momentos del desarrollo de varias de las tesis sostenidas en este texto.

Escribir un trabajo como éste ha requerido un ambiente familiar en el que la armonía dicta la nota dominante. No puedo dejar de agradecer el apoyo incondicional y la fraternidad de mi familia. María Antonieta Ávalos Tenorio, mi hermana, me brindó su respaldo absoluto, expresado de distintos modos, en momentos emocionalmente muy difíciles, que coincidieron, precisamente, con la etapa final de la redacción del trabajo. También me abrió su casa que ha sido, en distintos momentos, un cálido refugio. Pero me ha brindado algo más importante: su hondo sentido de hermandad, con lo que me ha enseñado que, pese a todo, hay cabida para la esperanza. Irma, mi otra hermana, ha sido un ejemplo de rectitud, perseverancia y honestidad. Le agradezco ahora sus lecciones, maestra al fin, de dignidad y fraternidad. Mi agradecimiento igualmente a Armando y Milede, Gabriela y Armando Francisco, quienes

me han mostrado la persistencia del sentido de familia como medio para el fortalecimiento del carácter.

Y, por último, aunque no al último, quiero agradecer a Anel Jatsive y a Patricio, su luminosa presencia en este nuevo despertar que ha significado aprender otra vez a soñar, cuando ya todo parecía perdido.

México, Distrito Federal, Condesa y Tlalpan, noviembre de 2004.

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Prólogo	13
Introducción. La evanescente cualidad de lo político	21

LIBRO PRIMERO. REFERENTES CLÁSICOS DE LA REFLEXIÓN SOBRE «LA POLÍTICA» Y «LO POLÍTICO»

SECCIÓN PRIMERA. REFERENTES ANTIGUOS

Capítulo I. Posición escéptica, realismo y tragedia	41
Capítulo II. Platón, o la política como sabiduría	85
Capítulo III. Aristóteles, o la política como ética	103

SECCIÓN SEGUNDA. REFERENTES MODERNOS

Capítulo IV. Maquiavelo: el príncipe y la técnica del poder	131
Capítulo V. Políticas del contrato	141
Capítulo VI. Hegel: el Estado racional y el príncipe hereditario	197

LIBRO SEGUNDO. LO POLÍTICO: CONFLICTO, ACUERDO Y EXCLUSIÓN

Capítulo VII. La política como lucha: Max Weber	239
Capítulo VIII. La política de la enemistad: Carl Schmitt	253
Capítulo IX. La política como acción: Hannah Arendt	279

Capítulo X. La política de la falta: Slavoj Žižek	305
---	-----

**LIBRO TERCERO.
LA POLÍTICA DEL CAPITAL**

Capítulo XI. La corona y la bolsa	327
---	-----

Capítulo XII. El despliegue político del capital	343
--	-----

Capítulo XIII. El ocaso de la política	379
--	-----

BIBLIOGRAFÍA	399
---------------------------	------------

Prólogo

Volver una y otra vez a la reflexión sobre los temas clásicos o fundamentales no es un mero ejercicio del pensamiento sino una necesidad apremiante cuando sobreviene el malestar, la incomodidad, ese sentimiento de insatisfacción, de desdicha, de desánimo. Entonces, la inconformidad, devenida impulso rebelde nos empuja a reacomodar y tratar de entender lo que sucede con los seres humanos cuando la desproporción, la confusión y la injusticia se imponen como si fueran fuerzas naturales en la organización de la vida humana. Eso es lo que está sucediendo en el mundo actual. La reestructuración del capital ha adquirido tales figuras que lo que hace apenas algunos años aparecía como una amenaza hoy ha devenido realidad cotidiana de miseria y dominio. ¿Qué sucedió, entretanto, con la libertad, la igualdad, el autogobierno, la democracia, el bienestar, las luces de la razón? ¿Qué está pasando con las relaciones sociales que cada vez más se estructuran en términos de poder y poco queda de la fraternidad moderna o de la amistad antigua? ¡Volver a los clásicos! Vieja sentencia de pertinencia incuestionable. Los clásicos son los autores y los temas. Y acaso el más clásico de todos sea precisamente el tema de la política. Tema devenido problema porque en el mundo de hoy parece no corresponder con su concepto. Problema grave, si los hay, pues si la política queda reducida a su mínima expresión, la de la esfera oficialmente reconocida como tal donde brillan con esplendor más o menos ridículo los histriones y los «filodoxos», no habría ya espacio, social se entiende, que pueda por lo menos abrir la posibilidad de practicar las cosas humanas de otro modo, de un modo que se desarrollen los aspectos de la naturaleza de los seres humanos asociados con el acercamiento, el encuentro, la ayuda mutua y la justicia.

Este texto es una vuelta al elemental, pero no por ello menos problemático, concepto de política. Como el tema es en sí mismo inabarcable, se hizo necesario hacer una revisión selectiva del terreno de la historia de las ideas políticas. Sólo algunos autores clásicos, antiguos y modernos, son recuperados, con la intención primaria de delimitar un ámbito, campo o territorio que pueda ser denominado válidamente como político. Es así que distinguimos entre la política como la actividad práctica orientada al gobierno de una comunidad humana, y lo político, como el universo conceptual que configura la forma que hace las veces de denominador común de cualquier política. Así, este trabajo no tiene, ni de

lejos, las pretensiones de ser relato de historia de las ideas; tampoco es una colección de ensayos sobre temas y autores seleccionados arbitrariamente. Pretende, en cambio, ser una modesta contribución a la re-elaboración del concepto de lo político desde una posición crítica y para una época de hostilidad creciente en las relaciones humanas.

El horizonte articulador del sentido de esta pretensión es la tesis según la cual, la política, independientemente del tiempo histórico y de los contenidos específicos que cada época y que cada cultura le impriman, tiene una estructura formal por lo que llega a ser lo que es. De este modo, la política es una forma, lo que significa que sólo es accesible al pensamiento, o, para ser más precisos, que es una construcción del pensamiento, pero no del filósofo genial aislado o del hombre de la calle individualmente considerado, sino de los seres humanos en relación, con todo lo que ello implica en cuanto a formas de poder y hegemonía mediante las que se impone y valida un orden simbólico determinado. En este caso, no se trata de cualquier orden simbólico sino de aquel que tiene como soporte último la violencia física unitaria y válida para toda una asociación, comunidad o pueblo. Se trata, en efecto, del orden político entendido como orden simbólico pero respaldado en la violencia institucionalizada que podrá adquirir diversas formas pero que, en definitiva, está inscrita en la naturaleza social de los seres humanos.

El primer aspecto de la estructura formal de la política es que constituye el referente supremo, superior y culminante de las diversas y variadas relaciones entre los seres humanos. He ahí que la forma de la política, o la política como forma, es precisamente lo político como concepto.

Ahora bien, los momentos constitutivos de esta forma se representan en las figuras abstractas (en el sentido hegeliano) del príncipe y del ciudadano. El príncipe no sólo es el título de la obra más famosa de Maquiavelo, a quien pretendemos rendirle un homenaje en el título de este trabajo; el príncipe también es el lugar supremo en el orden simbólico que constituye lo político, el punto de remate que obtura la ordenación de una comunidad humana. Por otro lado, el ciudadano, que de igual modo hace alusión al título del trabajo de una de las obras más importantes de Thomas Hobbes, a quien también se le rinde un homenaje en el título de este trabajo, constituye el otro momento conformador de lo político. Pero hay que notar que entre el príncipe y el ciudadano se teje una relación que, quizá como ninguna otra, pueda reclamar el fuero de dialéctica. Me adelanto a aclarar que es con plena conciencia y no un desliz, que planteo la relación entre el príncipe y el ciudadano como el auténtico vínculo formador de lo político, saliendo al paso de la visión que propone esquemáticamente que al príncipe corresponde el súbdito, y al ciudadano, en cambio, el abstracto régimen representativo del imperio de la ley. Es que sostengo que la figura abstracta del príncipe, que también puede ser

llamado rey o monarca, no ha desaparecido aún cuando ya no haya súbditos sino ciudadanos. Esto nos lleva a la necesidad de plantear que el súbdito subsiste aún en la figura del ciudadano, y ello no sólo en el sentido desarrollado por Jean Jacques Rousseau, sino en otro más singular y más fuerte: en el mundo moderno el ser humano es ciudadano de la esfera política donde poco decide, pero es súbdito del capital, donde su vida es decidida por poderes ajenos, extraños y hostiles. Es así que está plenamente justificado ubicar las figuras del príncipe y del ciudadano como las formas elementales de constitución de lo político, aunque no haya reyes de carne y hueso que gobiernen realmente.

Entre el príncipe y el ciudadano, en cuanto figuras abstractas, existe una relación dialéctica no sólo porque no pueden existir el uno sin el otro sino, sobre todo, porque se genera un tránsito del uno en el otro, es decir, un devenir el uno en el otro. El secreto de la figura del príncipe está en la forma en que los ciudadanos se constituyen a sí mismos en cuanto tales y, más aún, construyen ellos mismos un espacio unitario de poder o de autoridad para que desde él alguien concreto, o algunos en específico, organicen la vida colectiva. De modo recíproco, el ciudadano sólo llega a ser lo que es en un Estado considerado como un sistema de derechos y deberes que le obliga a actuar de determinada manera pero que también es expresión de sí mismo en cuanto ser de conciencia e inconciencia, de voluntad y de razón, de potencia (en el sentido de Spinoza) y de pulsión. De tal suerte que el secreto del ciudadano está en su ser príncipe, no de forma inmediata claro está, sino en las formas mediadas de la trama social.

Ahora bien: príncipe y ciudadano forman una unidad orgánica únicamente si existe un momento exterior puesto como condición de posibilidad trascendental. Me refiero a la figura del otro o de lo otro en tanto excluido. Este es el elemento central de la política en tanto forma. Conviene aquí precisar los dos sentidos y niveles en los que el otro excluido constituye el factor fundamental en la constitución de lo político.

En primer lugar, el otro excluido elevado a una posición superior es el proceso mediante el cual se construye la figura de la autoridad suprema de una comunidad política. Es necesario que un elemento se salga del conjunto comunitario y, desde fuera, como habitando otro mundo, otorgue coherencia, sentido y racionalidad al conjunto. Este proceso requiere que un momento, en principio homogéneo, quede puesto como heterogéneo, y en cuanto tal, quede situado fuera del orden. Desde ese lugar exterior es que el conjunto puede ser ordenado. En este trabajo, este proceso de constitución del orden político a partir del otro o de lo otro en tanto excluido es expuesto en los capítulos que constituyen el primer libro, aquel destinado a precisar los referentes clásicos de la reflexión sobre la política y lo político.

En este primer libro hago una revisión de lo que considero los referentes clásicos de la política y de lo político. En la sección primera tomo como base algunos de los referentes antiguos, específicamente aquellos instalados en la Grecia clásica, porque fueron ellos los que replantearon en su sentido creativo y original, la teoría y la práctica de la política. Los griegos no inventaron el arte de la política pero sí le dieron un giro práctico definitorio para lo que vendría ulteriormente. Es así que rescato los elementos teóricos expuestos por algunos de los autores griegos clásicos para echar luz a los rudimentos de la política. El escepticismo presocrático, el relativismo de los sofistas y el realismo de Tucídides, se presentan como momentos cruciales en la construcción del concepto de lo político. Esta manera de pensar la vida se concretó en la tragedia clásica, cuyo nudo esencial nos remite a la certeza de que el orden político ha de echar sus raíces en la frágil naturaleza humana y que, así las cosas, es imposible la constitución de un orden político donde el conflicto quede anulado. Es sobre la base de esta certidumbre que Platón y Aristóteles desarrollan sus teorías políticas, tan importantes y paradigmáticas para la posteridad. De este modo, nos apropiamos de las coordenadas propuestas por estos autores clásicos para distinguir entre un sentido auténtico y un sentido espurio del concepto y la práctica de la política. En su sentido clásico la política es el saber orientado a la práctica exclusivamente humana del gobierno de la conflictiva convivencia de los hombres por medio de la instauración de una única autoridad. El bien y la virtud han de estar instaladas como horizontes más allá de la experiencia, es decir, trascendentales, utópicos y ucrónicos, pero no por ello innecesarios, para que sea instaurada una política en un sentido auténtico. Es así que aparece el horizonte de lo otro como aquel más allá, representado ejemplarmente en el Estado ideal platónico o en la constitución perfecta de Aristóteles, como el referente necesario para la confección de lo político. Pero además, desde aquí queda claro el segundo nivel de comprensión del otro en tanto excluido como condición de posibilidad de la estructuración de un orden político. El pueblo sometido, frágil, débil, pequeño y subordinado, que aparece con meridiana claridad en la obra de Tucídides, la fatalidad indomeñable que irrumpe como un rayo fulminante y de la que dan cuenta los trágicos, el persa, el bárbaro, la mujer y el esclavo, son significantes inequívocos del otro excluido para que el orden político pueda instaurarse. Esta es la lección que nos deja la revisión de los referentes antiguos hecha en la sección primera.

La segunda sección del libro primero trata, en la misma lógica de recuperación de los sentidos de lo político con la red de la tríada príncipe, ciudadano, excluido, algunos de los referentes modernos que me han parecido más significativos. Hago una breve referencia a Maquiavelo, pero sobre todo, me concentro en lo que llamo las políticas del contrato, a través de la revisión de las teorías políticas de Hobbes, Spinoza y Kant.

Con este contractualismo, que podríamos llamar clásico, queda patente no sólo la relación orgánica entre las figuras abstractas del príncipe y del ciudadano sino, sobre todo, la necesidad lógica de la doble dimensión del otro o de lo otro en cuanto excluido. Resalta sobre todo la figura hobbesiana del lobo excluido como condición fundamental del orden político estatal. Así, por más democrática que sea una forma de gobierno, siempre tiene en su base la figura autocrática de la concentración de un poder unitario aunque éste haya sido pactado por ciudadanos iguales entre sí que comparten la razón como facultad práctica. Cierro el libro primero con el ineludible tratamiento de la filosofía política de Hegel, pues con esta autor la reflexión alcanza tal grado de complejidad que nos permite comprender dialécticamente la forma en que se eslabona la construcción del universo de lo político. Aquí, el otro excluido no sólo es el príncipe que sale de la estructura racional del Estado, porque, como detectó el joven Marx, es hereditario, esto es, instalado por determinación biológica; es también el conjunto de pueblos que carecen de derechos frente a aquel Estado que históricamente esté revestido con el poder que le da el espíritu.

El libro segundo está formado por cuatro capítulos en los que se recuperan diversas formulaciones contemporáneas de la política. Básicamente se trata de una revisión de las contribuciones teóricas al tema elaboradas por Weber, Schmitt, Arendt y Žižek. En conjunto, con estos capítulos se trata de destacar la existencia de dos sentidos diferentes de conceputar el núcleo de la política en cuanto forma que adquieren las relaciones entre los seres humanos. Uno de esos sentidos atiende a la confrontación entre sujetos por alcanzar la posición hegemónica de la autoridad política. Desde nuestro horizonte de interpretación diríamos que este sentido de la política se refiere al proceso mediante el cual se alcanza la posición del príncipe. Este proceso es de lucha, de confrontación, de conflicto. Es el terreno de lo estratégico que alcanza su cenit en la guerra. Desde el punto de vista lógico, este sentido de la política pone de manifiesto descriptivamente la manera en la que uno de los elementos de una serie se excluye de la misma para situarse en el lugar supremo de la comunidad y desde ahí organizar retroactivamente el conjunto como una comunidad política. Ubicado históricamente, nos encontramos ante uno de los momentos constitutivos de la política más importantes y más dramáticos. Interpretar este momento, hallar su lógica interna, comprender las razones por las cuales los seres humanos se confrontan al grado de destruirse recíprocamente o de someter al otro con los métodos más crueles, entender esta tenebrosa dimensión de lo político, fue el mérito principal de quienes desarrollaron el concepto de política como lucha. En este trabajo, esta corriente de pensamiento queda ejemplificada con una referencia general al planteo de Max Weber y con un tratamiento más abarcador de las posiciones de Carl Schmitt.

El otro sentido de la política que se expone en este segundo libro es el que sostiene que el núcleo de la política es el acuerdo o la asociación. La autora que recuperamos como representativa de esta forma de entender la política es Hannah Arendt, a partir sobre todo, de su distinción entre trabajo, producción y acción. La filósofa de Hannover le brinda a la política el lugar más destacado en la esfera de la acción, cuya nota distintiva es, más allá de la lógica de la necesidad, la creación de lo nuevo, la generación de lo inédito, la eclosión de lo original en lo que respecta al modo de organizar su vida los seres humanos. Desde nuestro eje de interpretación nos encontramos frente a la revaloración de la figura del ciudadano y del diálogo comunicativo como su hontanar. La imagen del príncipe se obnubila y el ciudadano dialogante, dispuesto a llegar a acuerdos y a respetar lo normativo así alcanzado, adquiere el papel protagónico. Llegar a ponerse en el lugar del otro constituye la clave de acceso a la práctica de la política en este sentido. Sólo entonces adquiere una fuerza insospechada la potencia de los seres humanos para organizar civilizadamente, es decir, políticamente, su vida en común.

Desde un horizonte conceptual, este segundo libro está diseñado para incorporar las dimensiones del conflicto y el acuerdo como momentos estructurales del concepto de lo político. El eje articulador constituido por las figuras del príncipe y del ciudadano se mantiene como referente primordial de lo político, pero ahora la lucha y el acuerdo completan el cuadro de coordenadas. Sin embargo, la constitución de lo político está atravesada por una ausencia, estructural, consustancial, necesaria. El espacio de la ausencia de todo orden político está encubierto por el príncipe, a la manera de un semblante, pero también y sobre todo, por el excluido del orden político institucionalizado, el otro en un sentido radical. Al menos este es el aporte que hemos obtenido del filósofo esloveno Slavoj Žižek, con quien cerramos el libro segundo. El excluido vuelve a plantearse como la figura más relevante en la constitución de lo político. Más aún: si el príncipe es un semblante que trata de cubrir el espacio de la ausencia del orden simbólico supremo, que es el orden político, el propio espacio de la ausencia se genera por la propia naturaleza de un orden institucionalizado que excluye siempre al otro como distinto. El ciudadano participa en las decisiones; el otro, el radicalmente otro, está excluido de ellas. De esta manera, el príncipe es la expresión transmutada del ciudadano despojado de sus cualidades políticas. El príncipe, lo hemos dicho ya, sólo se constituye como tal en tanto excluido superior. Pero sus raíces auténticas están en el otro negado, es decir, en el excluido subalterno, que ha adquirido diferentes figuras históricas. He ahí un rasgo estructural de lo político que no podía faltar en nuestra revisión conceptual.

Finalmente, el libro tercero pone en juego el concepto de lo político reconstruido en los libros anteriores, pero ahora lo dirige a la

interpretación de la política propia de la forma de organización de los seres humanos basada en la lógica de producción y acumulación de plusvalor. Sostenemos que el plusvalor puede ser elevado al estatuto de categoría política, pero además, exponemos la bifurcación del sentido de lo político en la sociedad regida por el valor de cambio. Con el retorno a una vieja discusión, nunca concluida, acerca de la relación entre el capital y la política, entre la economía capitalista y el Estado, intentamos varios acercamientos a una interpretación de la política que tome como base el capital considerado como una relación entre seres humanos; una relación, recíproca, sí, pero no simétrica, sino más bien, de dominación. Una dominación que no aparece como política *prima facie*, sino como "social" o meramente "económica". Lo que sostenemos es que la forma social llamada capital es política desde siempre y en lo fundamental, a condición de que en el concepto de política se incluya el sentido de mando despótico y oligárquico; si, en cambio, se toma como punto de partida el concepto clásico de política, entonces el capital no posee de inmediato una dimensión política y la política que se institucionaliza es negada como el lugar de las decisiones ciudadanas. Dicho con otras palabras, en el tiempo lógico e histórico del capital, la política tiende a adquirir formas despóticas y oligárquicas, en un sentido; en otro sentido, la política institucionalizada como tal, es tan sólo un semblante de política diseñada, ante todo, como procesos de legitimación de un mando despótico. La política en un sentido auténtico, queda excluida, pero esto también quiere decir que queda a disposición de los excluidos.

Introducción

La evanescente cualidad de lo político

§ 1. Poder nombrar

Uno de los pasajes célebres del viejo *Manifiesto del Partido Comunista* señala el quiebre de las certidumbres humanas generado cuando toca a su fin un orden social. "Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas".¹ La disolución de un orden social, en efecto, bien visto, puede representarse como la irrupción de un vacío existencial que imposibilita, por un momento, la captura por el pensamiento, por la actividad reflexiva, de las diversas prácticas humanas institucionalizadas. En ese momento se carece del nombre adecuado y del sentido preciso de las palabras para denotar y connotar con suficiente fuerza aquello que se presenta desafiante, cargado con el signo de la fatalidad, a la mirada desconcertada de los sujetos. Todo lo que parecía sólido y consistente, firme e invulnerable, pétreo y eterno, se esfuma a la manera de un fantasma. Lo que parecía real a la mirada y efectivo para la acción se torna inexistente. ¿Y si lo que aparece como real no fuera más que una construcción del pensamiento socialmente conformado que

¹ K. Marx, F. Engels, "Manifiesto del Partido Comunista", en: *Id. Obras Escogidas en dos tomos*, Tomo I, Moscú, Progreso, 1977, p. 24. El traductor anónimo del "Manifiesto..." en la selección de textos preparada por José Manuel Bermudo, propone la siguiente y más sugerente versión: "Las relaciones inertes y mohosas del pasado, con todo su séquito de ideas y creencias viejas y venerables, se derrumban, y las nuevas envejecen antes de echar raíces. Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado, y, al fin, el hombre se ve obligado a contemplar con mirada fría su situación en la vida y sus relaciones con los demás". K. Marx, *La cuestión judía y otros escritos*, España, Planeta Agostini, Obras del Pensamiento Contemporáneo, p. 251. Marshall Berman hace una variación poética de la traducción inglesa que dice: "Todo lo sólido se desvanece en el aire...". *Cfr. Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, tr. Andrea Morales Vidal, 1988, p. 7. La versión original en alemán sólo indica que las sólidas y al mismo tiempo oxidadas relaciones tradicionales son disueltas (*werden aufgelöst*). "Manifest der Kommunistischen Partei", en: Karl Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart, Alfred Corner Verlag, 1953, p. 529.

institucionaliza como orden simbólico la humana convivencia? ¿Y si ese orden simbólico fuera el espacio de donde los sujetos obtienen los materiales para su revestimiento y, en consecuencia, para afincar su ser en el mundo, sus certidumbres y su sentido de vida? Si esto es así, entonces la construcción de un orden social tiene en el *poder de nombrar* su momento fundamental. Este poder de nombrar significa, claro está, una relación entre quienes nombran y quienes aceptan tales o cuales sentidos de los nombres. Las palabras pueden adquirir muchos significados; el mismo nombre puede adoptar variadas representaciones dependiendo de una gran variedad de condiciones. Pero entonces, un orden simbólico, en cuanto portador del sentido de realidad ¿no está fundado en una frágil relación política entre los seres humanos? ¿No es aquel poder de nombrar en cierto sentido una relación política?

Hegel tuvo presente este poder de nombrar como el vital impulso por aprehender con palabras la terrorífica dimensión de lo real innostrado. El acto de nombrar es el paso necesario para configurar el mundo en tanto humano y, por supuesto, para ubicarse en ese mundo. En el inicio de la "Filosofía del Espíritu" del período de Jena, Hegel trata el proceso que pasa de la intuición a la representación por imágenes que, posteriormente, devienen palabras. Es un proceso de auto-constitución del Espíritu que, de este modo, pasa del «ser en sí» al «ser para sí»:

"...el Espíritu es *en sí y para sí*, en la intuición aún sólo es *en sí*, lo completa con el para sí —mediante la negatividad, separación de lo implícito— y se recoge en sí, y su primer uno mismo es su objeto, la *imagen*, el *ser mío*, superado. Esta imagen pertenece al Espíritu, se halla en su posesión, él es su amo, la guarda como un *tesoro*, en su *noche*; la **imagen** es *inconsciente*, es decir: no se destaca como objeto de la representación. El hombre es esta noche, esta nada vacía, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones infinitamente múltiples, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, el *puro uno mismo*, cerrada noche de fantasmagorías: aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace *terrible*: a uno le cuelga delante la noche del mundo".²

La palabra recoge de esa fría noche del mundo la imagen que impresiona y la levanta al nivel del espíritu: la hace digerible y coherente. Nombrar significa poner orden mediante el poder de la negatividad. También

² G.W.F. Hegel, *Filosofía Real*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, tr. José María Ripalda, 1984, p. 154. El referente para esta interpretación lo da Slavoj Žižek en varias de sus obras. Vid. por ejemplo: *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Argentina, Paidós, tr. Patricia Willson, 2003, p. 218. He modificado ligeramente la traducción de Ripalda sobre la base de la versión francesa de Guy Planty-Bonjour: Hegel, *La philosophie de L'Esprit de la Realphilosophie 1805*, Francia, Presses Universitaires de France, 1982, p. 13. Agradezco a Félix Hoyo la referencia.

significa definir, instaurar límites, discriminar lo que es respecto de lo que no es. La mera materia, palpitante de vida o heladamente inerte, es nombrada y, al hacerlo, adquiere un lugar en el orden simbólico.

Por su parte, Walter Benjamin le dio un giro particularmente agudo a este poder de nombrar llevándolo al plano de la interpretación de la historia. Es imposible que la reconstrucción histórica dé cuenta de absolutamente todo lo acontecido en el pasado. La labor del historiador es retroactiva. Únicamente desde el presente e instalándose en una determinada posición en el mundo, el pasado adquiere un sentido inteligible³. Benjamin usa dos figuras metafóricas para referirse a esta labor reconstructiva retroactiva del historiador: el ángel de la historia y el caleidoscopio en las manos de un niño. La tesis IX sobre filosofía de la historia relata lo siguiente:

"Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava su mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y extendidas las alas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso".⁴

El ángel de la historia quiere despertar a los muertos y recomponer el pasado, pero su fuerza es insuficiente frente al progreso que lo arrastra. Sus ojos desorbitados miran el pasado con desesperación. Esta mirada del pasado no sólo está encuadrada en el presente sino que es una reconstrucción política: se trata de hacer del pasado una lectura política. En consecuencia, los acontecimientos del pasado adquieren un orden diferente de acuerdo con el sujeto que haga la reconstrucción. Entonces aparece la figura del caleidoscopio:

"El curso de la historia, tal como se presenta en el concepto de catástrofe, no tiene en realidad mayor asidero en la mente del hombre pensante que el caleidoscopio en la mano de un niño, cuando destruye todo lo ordenado y muestra un nuevo orden en cada giro. La justeza de la imagen está bien fundada. Los conceptos de

³ Para Benjamin "escribir la historia no es recuperar el pasado, es crearlo a partir de nuestro propio presente; o, más bien, es interpretar las huellas que ha dejado el pasado, transformarlas en signos, es, a fin de cuentas, 'leer la realidad como un texto'". Stéphane Moses, *El ángel de la historia*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem, España, Cátedra, tr. Alicia Martorell, 1997, p. 123.

⁴ Walter Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia", en: *Id.*, *Para una crítica de la violencia*, México, Premiá, tr. Marco Aurelio Sandoval, 1977, 123-124.

los dominadores han sido siempre los espejos gracias a los cuales se establecía la imagen de un 'orden'".⁵

Benjamín agrega que el juguete debe ser destruido. El problema es que no puede ser destruido. Es posible, eso sí, darle un nuevo giro y reacomodar el pasado, re-significarlo, reconstruirlo desde otra posición del presente. Y éste vuelve a ser un ejercicio de nombrar, de designar, de ordenar. Es, sin duda, una cuestión que cae en el registro de lo político. Pero ¿qué acontece cuando lo político mismo es cuestionado en cuanto a su significado?

§ 2. De la ambigüedad a las dicotomías

Norberto Bobbio señala que "todas las palabras del lenguaje político, que no es un lenguaje riguroso, pueden tener los dos significados emotivos, positivo y negativo, según quién lo utilice y en qué contexto".⁶ Esta constatación nos ubica de golpe ante el pórtico de nuestro tema. En el terreno político el desacuerdo comienza con el uso de las palabras. Ya Carl Schmitt apuntaba que "todos los conceptos, las expresiones y los términos políticos, poseen un sentido polémico; tienen presente una conflictividad concreta, están ligados a una situación concreta, cuya consecuencia extrema es el agrupamiento de la polaridad amigo-enemigo (que se manifiesta en la guerra y en la revolución), y devienen abstracciones vacías y desfallecientes si esta situación deja de existir. Términos como Estado, república, sociedad, clase, y otros: soberanía, Estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, Estado neutral o total y otros, son incomprensibles si no se sabe quién en concreto será atacado, negado y enfrentado a través de esos mismos términos".⁷ Como puede observarse, a la constatación del sentido polémico de los términos políticos, el jurista alemán hace seguir una explicación, que podríamos sintetizar en la siguiente frase: los conceptos políticos son polémicos porque están determinados por el conflicto, entendido éste como la polarización hostil entre amigo y enemigo.

El carácter polémico de los términos políticos se expresa en su evidente ambigüedad y, en ocasiones, en su abierta polisemia. Más de un significado es siempre atribuible a cualesquiera de las voces con que los seres humanos piensan y actúan en la esfera política. La explicación de Schmitt es clara y fructífera. Ciertamente es que las palabras de la política expresan una lucha variada por imponer hegemoníamente un significado

⁵ Citado en: Olga Alejandra S. Ramos, *La modernidad sacralizada. El caleidoscopio mágico-religioso de la vida moderna*, México, Gobierno del Estado de Hidalgo, 1998, p. 11.

⁶ Norberto Bobbio, *Derecha e izquierda*, Madrid España, Taurus, tr. Alessandra Picone, 1995, p. 33

⁷ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, México, Folios, trs. Eduardo Molina y Raúl Crisafio, 1985, p. 27.

a los términos. En este sentido, la política se abriría como un campo de confrontación por los significados de las palabras, y esto marcaría de inmediato una de las características del universo de lo político. A esto hay que agregar que el vocabulario político alberga una amplia y pesada sedimentación histórica: a la lucha presente por los significados, se adosaría la densa red de connotaciones que han dejado las luchas del pasado. Esto, además, se enlaza con la carga mitológica y teológica del lenguaje político⁸. Es necesario, entonces, advertir que aquello que podríamos denominar, no con demasiada exactitud, "el ámbito" de lo político está cargado de múltiples connotaciones no sólo diversas sino inclusive contradictorias.

En la misma tesitura de Schmitt y Bobbio, Michael Oakeshott también se refiere a los dobles sentidos implicados en los términos políticos. Este autor señala que "la ambigüedad de nuestro vocabulario político actual es quizá su característica más obvia: sería difícil encontrar una sola palabra que no tenga dos significados o una sola concepción que no posca dos interpretaciones".⁹ Esta ambigüedad es atribuible, fundamentalmente, a la existencia de dos tradiciones de pensamiento y de acción diferentes, dos "estilos", de gobernación en el mundo occidental moderno con base europea. Oakeshott llama "política de la fe" al primer estilo, y "política del escepticismo" al segundo.

"La política de la fe busca la perfección humana precisamente porque no está presente y, además, cree que no dependemos ni necesitamos depender de la operación de la divina providencia para la salvación de la humanidad [...] La perfección para la salvación es algo que debe alcanzarse en este mundo [...] se cree que el gobierno es el agente principal del mejoramiento que habrá de culminar en la perfección. Por lo tanto, se entiende que la actividad gubernamental consiste en controlar y organizar las actividades de los hombres a fin de lograr su perfección".¹⁰ En contraste con la política de la fe, la del escepticismo "entiende la gobernación como una actividad específica, y, en particular, como algo separado de la búsqueda de la perfección humana [...]; tiene sus raíces en la creencia radical de que la perfección humana es una ilusión o en la creencia menos radical de que sabemos demasiado poco de sus condiciones como para que resulte aconsejable concentrar nuestras energías en una sola dirección, asociando su búsqueda a la actividad del gobierno".¹¹

⁸ "Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados". Es ésta una de las expresiones más celebres de Carl Schmitt. *Teología política*, en: *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, Prólogo y selección de textos: Héctor Orestes Aguilar, tr. Angelika Scherp, 2001, p. 43

⁹ Michael Oakeshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. Eduardo L. Suárez, 1998, p. 39.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 50 y 51.

¹¹ *Ibid.*, p. 59.

Debe notarse que este autor hace descansar la explicación de la ambigüedad de los términos políticos en dos estilos de entender y practicar la actividad gubernativa, particularmente en términos del fin u objetivo que se propone esa actividad.

Si por nuestra parte comparamos la explicación de Schmitt con la de Oakeshott sobre la ambigüedad de los términos políticos, podemos detectar que el jurista alemán la atribuye a la oposición hostil amigo-enemigo, característica esencial del propio campo de lo político, mientras que el autor inglés la adjudica a dos estilos diferentes de la gobernación en el mundo moderno. Mientras el primero habla abiertamente del conflicto como fuente de la ambigüedad, el segundo, en cambio, la ubica tan sólo en una diferencia de estilos de gobernar, diferencia que no es necesariamente conflictiva. Si procedemos analíticamente sobre esta base, nos podemos percatar de que la ambigüedad e inclusive la polisemia del vocabulario político tiene una raíz vigorosa en el carácter de lo político mismo. En segundo lugar, también podríamos decir que la ambigüedad propia de lo político es de carácter estructural lo que se pone de manifiesto de manera sutil por los planteamientos de los dos autores referidos; Schmitt revela la dimensión del conflicto, pero, bien analizado, lleva a plantearse el reverso del conflicto como una situación que también caracterizaría a lo político. Por su parte, Oakeshott expone dos estilos de gobernar, pero, si retrocedemos un poco, lo que pone al descubierto en primera instancia es la propia existencia de una relación gubernativa. Veamos esto con mayor atención porque aquí se abre la posibilidad de una comprensión dialéctica de lo que en primera instancia aparece como mera ambigüedad.

En Schmitt el conflicto específicamente político tiene un significado preciso: es aquel en el que está en juego el monopolio de la decisión acerca de un reagrupamiento en términos de amigo-enemigo. Cabe hacer aquí un juicio analítico: una vez que se ha llegado a una situación en la cual una de las partes en confrontación por el monopolio de la decisión ha llegado a hacerse de ese monopolio, el conflicto queda reubicado; ya no tenemos la situación conflictiva pura y abstracta, sino que ahora se constituye un orden institucional que la expresa y la reproduce. Se llega entonces, no sólo a la relación entre gobernantes y gobernados sino a una situación que representa el anverso del conflicto. Por lo demás, en el concepto de conflicto no se encuentra evidencia alguna de que éste se tenga que conducir necesariamente con los medios de la violencia física o recurriendo al despliegue simple de la fuerza. Puede pensarse en el conflicto en tanto ejercicio de una violencia, no por sutil menos pertinaz: la violencia simbólica. Todavía más: es concebible un conflicto en el que esté en juego el monopolio de la decisión y que se ajuste a las coordenadas del reagrupamiento amigo-enemigo, pero en el que las partes conflictivas sean diferentes o distintas y puedan llegar, mediante el diálogo comunicativo, a acuerdos vinculantes. De este modo, el concepto

de conflicto, ubicado estrictamente en el terreno de lo político trae consigo al menos la referencia al no conflicto, que bien puede ser la paz, el orden y el acuerdo. Sin embargo, ello no elude el hecho de que el reverso de esa situación de paz sea precisamente un conflicto soterrado, quizá reprimido, acaso tenue, imperceptible, pero no por ello inexistente.

En lo que atañe al contraste que establece Oakeshott, respecto a la política de la fe y la política del escepticismo, independientemente de la utilidad de la distinción, hay que notar que en este autor la política tiene como una de sus determinaciones fundamentales la cuestión de la gobernación. Ya se la conciba como conflicto, ya se la entienda como resolución del conflicto, la política se completa necesariamente en el nivel de la instauración del gobierno, es decir, de un principio rector, de orígenes, fundamentos y consistencias diversas, que determina la vinculación entre gobernantes y gobernados.

§ 3. Un saber activo

Es necesario retroceder un poco. Si bien hemos constatado que el terreno de lo político está atravesado por la ambigüedad, también nos hemos percatado de que tal característica parece devenir contradicción dialéctica, apenas hurgamos analíticamente en lo que encierra ubicar a lo político como emparentado con el conflicto. En efecto, lo político parece abarcar, a un tiempo, el grado del conflicto y su resolución. Además podemos admitir, en un acercamiento primario, que las razones de la ambigüedad se hallan básicamente en que cada cual defiende ideas que corresponden a su horizonte de vida, ya sea éste el recibido por la tradición o el construido mediante un procedimiento racional o sencillamente ideológico. De todos modos el uso que cada cual hace de las palabras, si bien es flexible y relativo, no puede llegar a tal punto que los referentes sean absolutamente anulados. «La política» y «lo político» se tienen que referir a algo más o menos diferenciado de lo demás: debe haber un denominador común, por muy amplio y laxo que pueda ser.

Tal vez lo más conveniente en este punto de nuestro desarrollo sea reparar en los significados de las palabras «política» y «político» a fin de poseer un punto de partida mínimo. Según el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, la palabra «política» tiene seis significados: arte, doctrina u opinión referente al gobierno de los Estados. 2. Actividad de los que rigen o aspiran a regir los asuntos públicos. 3. Actividad del ciudadano cuando interviene en los asuntos públicos con su opinión, con su voto, o de cualquier otro modo. 4. Cortesía y buen modo de portarse. 5 Por extensión., arte o traza con que se conduce un asunto o se emplean los medios para alcanzar un fin determinado. 6. Orientaciones o directrices que rigen la actuación de una persona o entidad en un asunto

o campo determinado.¹² Me apresuro a advertir que esta referencia es elemental, de uso común, y no obstante necesaria puesto que así somos conscientes de que existe un significado básico de la *palabra*, pero éste no es suficiente para comprender las implicaciones del *concepto*. Y es que los conceptos están cargados de historia y de entrecruzamientos de intereses diversos. En especial los conceptos de la esfera política adquieren su contenido específico y su carácter problemático cuando se los liga con sus temas y tramas inherentes. Esto salta a la vista cuando revisamos los diccionarios especializados y los manuales y tratados de política. Ahí la definición de la palabra «política» es siempre puesta en un campo semántico que necesariamente la acompaña. Bobbio, por ejemplo, la relaciona con el tema del Estado, de las formas de gobierno y con el poder.¹³ Umberto Cerroni la ubica en relación con las teorías o ideologías, los procesos, sujetos e instituciones que implica, y la problematiza en relación con ciertos temas esenciales.¹⁴ Giovanni Sartori, para seguir con los ejemplos conocidos, señala que antes de que se separaran los asuntos humanos en esferas diferentes, la política se refería en realidad a todo, y que fue más tarde, especialmente en la época moderna (cuando la sociedad se independiza del Estado, y la economía se escinde de la política) cuando surge la especificidad de lo político. Sólo entonces, la política significa "algo", y no "todo" como en la Antigüedad y en la Edad Media.¹⁵ Sólo entonces, agregaríamos nosotros, adquiere relevancia especial preguntarse por «lo político».

Podríamos seguir recopilando definiciones o conceptualizaciones de las palabras pero con lo dicho basta para señalar que el interés acerca de lo político rebasa la definición de manual o diccionario y radica, antes bien, en la trama que forma por su relación con otros aspectos de la vida humana. No es irrelevante, sin embargo, poner un orden mínimo en las múltiples sentidos que tiene el concepto a partir del campo semántico que abarca.

Desde el punto de vista lingüístico no da lo mismo hablar de «la política» y de «lo político». Esta última expresión tiene sobre todo el uso típico de adjetivo: algún hecho, proceso, fenómeno u objeto, es calificado como político. En ésta su forma de adjetivo lo político sirve como un

¹² *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, 21a. edición, Madrid, Espasa Calpe, 1992, p. 1634

¹³ Norberto Bobbio, "Política", en *Id. & Nicola Matteuci, Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1982, p. 1240 y ss. Del mismo autor: "La política", en: *Norberto Bobbio: el filósofo y la política (Antología)*, Estudio preliminar y compilación de José Fernández Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, trs. José Fernández Santillán y Ariella Aureli, 1996, p. 135 y ss.

¹⁴ Umberto Cerroni, *Política. Método, teorías, procesos, sujetos, instituciones y categorías*, México, Siglo XXI, tr. Alejandro Reza, 1992.

¹⁵ Giovanni Sartori, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. Marcos Lara, 1984.

criterio o como un catalizador de otro fenómeno que, por sí mismo, no tendría una sustancia o esencia política. En cambio cuando hablamos de «la política» advertimos de inmediato que se trata de una voz derivada del concepto de «polis». Política sería todo aquello que se refiere a la polis. Convencionalmente se ha traducido "polis" como "ciudad-Estado" para hacer énfasis en que la palabra no sólo se refiere al asentamiento humano territorialmente delimitado y arquitectónicamente construido sino, sobre todo, a la unión comunitaria o asociativa institucionalizada como sistema de derechos y deberes, garantizada por una autoridad común y suprema. En consecuencia, «política» se referirá a todo lo relativo a esta convivencia humana. El problema está en que cuando hablamos de "todo lo relativo a la polis" podemos entender dos cosas diferentes aunque probablemente complementarias. En primer lugar, es dable entender que la política sea un saber acerca de la convivencia implicada en la polis. Ese saber se puede presentar como artístico, técnico, práctico o científico, y se presenta sistemáticamente organizado en forma de escritos. En efecto, ese ha sido el uso tradicional del término «política». El diálogo platónico más extenso, después de las *Leyes*, y conocido por su traducción latina de *República*, se llamaba, en realidad, *Politeia*, voz que significaba «constitución» o, si se quiere, configuración institucionalizada de la polis. En la raíz, entonces, se hallaba el concepto de política para referirse al pensamiento –en este caso filosófico– acerca de la polis. El clásico libro de Aristóteles que conocemos con el nombre de *Política*, recibe esta denominación derivada del griego *Politiká*, "plural neutro que sólo indica 'libros de tema político' y no supone una concepción unitaria". Bien podría hablarse entonces de los "libros políticos" o de política como el conjunto de escritos, libros, ensayos o tratados sobre la convivencia política de los seres humanos. En el siglo XVI Justo Lipsio tituló *Politicorum libri sex* a su texto acerca de la convivencia civil, el gobierno, el imperio y el príncipe. "*Politicorum*" viene siendo el plural de política, es decir, que el texto de Lipsio se llama "Seis libros políticos" o simplemente "Políticas". Johannes Althusius llamó *Politica methodice digesta...*, a su obra principal publicada en 1603: nuevamente aparece la palabra «política» para connotar un cierto saber sistemático acerca de la convivencia humana organizada, institucionalizada y regulada por un principio unitario que podía ser un rey, un príncipe o un grupo de personas. De cualquier manera, con estos ejemplos, extraídos arbitrariamente de la historia del pensamiento político, se resalta la dimensión de la política en tanto un saber. Sin embargo, y también de manera inmediata, aparece la política como una actividad relacionada con la convivencia humana, especialmente por una convivencia prohijada por una lógica gubernativa. ¿Qué tipo de saber es el político? Es un tipo de saber que se orienta a la actividad de los seres humanos en convivencia. Entonces, originariamente, no es un saber teórico sino un saber práctico. En la época

moderna, en cambio, la política mantuvo su carácter de saber, pero resurgió como un saber teórico objetivo de carácter científico, precedido, claro está, por la conversión de la política en un saber técnico. Sólo en la época moderna la política puede ser un conocimiento con pretensiones de científicidad que sólo de modo mediato se relaciona con la actividad de gobierno. Podemos decir, entonces, que la política en un sentido antiguo, es una parte de la filosofía de las cosas humanas, como sostenía Aristóteles. En cambio, en un sentido moderno, es una parte de la ciencia, aunque específicamente este saber se ha constituido como una ciencia social autónoma.

Como saber o conocimiento, la «política» es un discurso que describe los fundamentos, consistencia y fines de la vida colectiva de los pueblos en tanto unidad de los muchos gobernada desde un principio unitario supremo que la articula en cuanto unidad general, específicamente en los asuntos que son susceptibles de deliberación porque pueden ser de diversos modos. Pero la política en cuanto saber encierra la posibilidad de no ser sólo descripción: al estar referida a la vida práctica de los muchos unidos, la política también estaría en condiciones de formular enunciados acerca de la actividad de estos muchos, en relación consigo mismos en cuanto unidad, y en relación con esta unidad frente a la unidad de otros. Es importante reparar en que existe al menos la posibilidad de que la política en cuanto saber pueda abarcar enunciados indicativos de la acción, no referida a un sujeto en particular sino a la unidad de muchos. Esto implica que la política en cuanto saber podría incorporar, entonces, las recomendaciones de la acción prudente o efectiva, tanto de los gobernantes como de los gobernados, y de la buena conducción gubernativa: los espejos para príncipes, por ejemplo, tienen aquí un lugar central.¹⁶ Es conveniente no pasar por alto, que la política en su sentido prescriptivo debe ser precedida por juicios axiológicos que hacen clasificar los fenómenos en términos de valor: bueno / malo, justo / injusto.

¹⁶ Dar consejos a los príncipes no es una virtud intelectual nueva. Actualmente no es ya oficio de amantes de la sabiduría sino, generalmente, de amantes del poder, de burócratas o de filódoxos (amantes de la opinión). La pronta descalificación como "quimérica" de la idea platónica del rey filósofo es fútil y frívola si se tiene en cuenta que, históricamente, es muy probable que no haya habido reyes filósofos (aunque algunos, como Marco Aurelio, hayan tratado de realizar esa unidad), pero es un hecho que los filósofos, y hoy en día, los intelectuales, han estado cerca de los reyes. Decía que el impulso por aconsejar al príncipe no es nuevo: Dión de Prusa (Dión Crisóstomos), Plinio el joven, Plutarco y Epicteto, son buenos ejemplos de la Roma antigua en su período imperial. Erasmo, Maquiavelo y Campanella, compartieron no sólo la época sino la pasión por aconsejar al príncipe, o al menos, como en el caso de Erasmo, por señalar cómo debía ser educado un buen príncipe cristiano. Saavedra Fajardo continuó la tradición. Para analizar el papel de los filósofos y de los intelectuales en la Roma imperial *vid.*: María José Hidalgo de la Vega, *El intelectual, la realeza y el poder político en el imperio romano*, España: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995, 276 p.

Ahora bien, en tanto saber la política también puede adoptar la condición de técnica o arte, pero su objeto no es visible. Es una técnica o un arte referido a la vida práctica, a la *praxis*, no a la *poiesis*. Por ende, no tiene un fin objetual (*ergón*) diferente al de la propia actividad. Si tuviera un fin objetivo diferente y separable de la actividad misma, se trataría de una actividad productiva y no de una *praxis*. La tradición sugiere que este arte o técnica lo poseen los legisladores (Licurgo y Solón son dos buenos ejemplos antiguos) y los gobernantes reales o regios (Pericles y César Augusto son también dos ejemplos antiguos, uno griego y otro romano).

Es necesario establecer aquí que si la política es cierto saber (artístico, técnico o científico) acerca de la convivencia institucionalizada de los seres humanos, ello entraña al menos dos posibilidades en cuanto a la naturaleza de su objeto de estudio. La primera posibilidad es la propia de la época moderna y consiste en que el saber político quede ubicado como aquel que describe "objetivamente", "científicamente", la lógica de la necesidad de la conducta colectiva de los seres humanos. El problema con esta concepción, no injustamente calificada como "cientificista", surge cuando admitimos que la política adquiere la forma de un discurso y, en consecuencia, anda en búsqueda de un interlocutor. ¿A quién está dirigido este discurso? Se dirá que a otros científicos, pero esta respuesta no sólo carece de verosimilitud sino de sentido, y tal vez de honestidad. Es más plausible pensar que todo discurso busca un interlocutor no sólo con la pretensión de conversar sino, sobre todo, de actuar. La política en cuanto saber acerca de la convivencia humana toma como objeto la porción sujeta a variabilidad de esta convivencia. Y es que si distinguimos la conducta respecto de la acción, o bien –como veremos más adelante– la acción respecto del trabajo y de la producción, entenderemos que el saber político es un discurso orientado a la acción colectiva, institucionalizada y regida o gobernada por una autoridad soberana.

En efecto, en cuanto actividad, la política es, como hemos dicho, acción y no producción (*praxis* y no *poiesis*), y se refiere a la determinación del gobierno de los muchos en lo que puede ser de distintos modos y no de uno solo; por eso, está estrechamente vinculada con la libertad y sólo tendría una relación contingente con la necesidad. El núcleo de la actividad política (o de la vida política, si se quiere) sería la cuestión del gobierno, y en consecuencia, tendría dos dimensiones: la acción de gobernar y la acción de ser gobernado. A diferencia del poder despótico, del mero mando unilateral, el gobierno alude siempre a una relación primaria entre la razón, la voluntad y el movimiento. Entonces, la política tiene en la deliberación, la decisión y la ejecución, sus tres momentos fundamentales, en cualquiera de sus dos aspectos, ya sea el de gobernar, ya sea el de ser gobernado. La retórica constituye su medio privilegiado. Esto abre la posibilidad de que la política sea un arte en el sentido de Platón, y que, en consecuencia, pueda configurar una lógica de

engaño. La política hecha en la ágora virtual de los medios de comunicación de masas en nuestra época no es más que una manifestación hipertrófica, burda y, a veces grotesca, de aquella posibilidad. En consecuencia, no es en los medios de comunicación de masas sino en la esencia de lo político en que se encuentra desde siempre la posibilidad de que los *polites* o ciudadanos adopten decisiones y ejecuten acuerdos no basados en la lógica de la verdad o la sabiduría como quería Platón, sino en la lógica de la seducción de las palabras y las imágenes. No hay que sorprenderse: la obnubilación del entendimiento que puede provocar un buen retórico o una imagen bien lograda, es el terreno natural de la política. En esta tesisura es importante advertir que, en cuanto actividad, la política no se rige por criterios filosóficos basados en la búsqueda de la verdad, sino, cuanto más, en criterios de validez intersubjetiva, vinculantes y normativos, cuyo factor trascendental de operatividad se encuentra en la aceptación intersubjetiva, es decir, en que los involucrados sientan, crean o consideren razonable que las decisiones políticas son aceptables, aunque sean falsas, aunque no sean ciertas, aunque no contengan lo que prometen, aunque no conduzcan a los resultados proyectados. Y este es el mejor de los casos. La validez intersubjetiva no se basa ni siquiera en el mejor argumento sino en el más convincente o en el que parece serlo. Todo esto no se basa solamente en el divorcio entre las palabras y las cosas, ni sólo en la escisión trágica entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, sino en el carácter *sui generis* de la actividad política como actividad predominantemente simbólica que se juega en el terreno de los muchos asociados o comunitariamente unidos.

Aquí se impone una reflexión, aunque sea somera y breve, acerca de la consistencia de la realidad política. Cuando Hegel señaló que "Todo lo real es racional y todo lo racional es real", pretendía acentuar la vieja tesis según la cual la realidad no debe ser identificada con la "información" que se encuentra en el mundo exterior y que absorbe el cerebro a través de los sentidos. Por el contrario, la realidad es el resultado de un cierto acomodo que, desde diferentes horizontes, realiza el pensamiento. Para decirlo con lenguaje hegeliano, la certeza sensible, como primer momento del conocimiento, es necesaria pero insuficiente; es superada en el entendimiento, que separa, escinde, pone en crisis las certezas de los sentidos. Pero el entendimiento también es insuficiente y es superado en la razón. No se trata de un proceso lineal, por supuesto, sino de una espiral que, al final, se cierra, pero a la manera de una banda de Moebius. En consecuencia, la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) está mediada por la forma de pensar de los seres humanos. La realidad está construida subjetivamente; más aún, la realidad está construida intersubjetivamente:

"La realidad es subjetual, o mejor, intersubjetual. El terreno de la verdad es el de la intersubjetividad. El sujeto tiene la forma de un círculo, pero que en realidad debe ser representado como una espiral. En efecto, el ser humano como tal, todo él ya está en el embrión. Pero allí sólo está en-sí, o sea, virtualmente, o, para emplear la terminología aristotélica, en potencia. Ser hombre en sentido pleno es autodesarrollarse. Es el autodesarrollo del embrión".¹⁷

Por supuesto que estas tesis son fundamentales para la comprensión de la realidad política. Para decirlo de una vez: la realidad política está construida políticamente. Esto quiere decir que un grupo de seres humanos construyen una realidad política determinada. Claro está que esta construcción es intersubjetiva y, más importante, es ya política, aunque aquí política se entienda en un sentido quizá demasiado amplio. Esto lo expresó Marx de una forma sencilla y breve: los hombres hacen su historia, pero no la hacen en las circunstancias elegidas por ellos. Los hombres se instalan en un mundo que ya está construido previamente. Ese mundo se les aparece como real a través del proceso de formación de su vida en cuanto vida humana. Son, entonces, formados socialmente a través del lenguaje y de las referencias de ese lenguaje con sus sentidos, y con el fundamento de estos sentidos: el cuerpo y la muerte. En consecuencia, la realidad está estructurada como una red simbólica expresada en el lenguaje. Esta red simbólica, sin embargo, no flota en el aire, sino que está atada a un centro de gravedad constituido por la corporalidad humana viviente y también por aquello que Freud llamó pulsión de muerte, pero llevada al plano del pensamiento, es decir, la certeza de la finitud.

Bajo las premisas apuntadas diremos que, como toda esfera social, el ámbito político posee una realidad estructurada como lenguaje. Diremos, entonces, que la realidad política está construida por significados hegemónicos de palabras clave con pretensiones de dar coherencia a una gran diversidad de hechos fácticos. Diremos también que la llamada realidad social encuentra en el ámbito político su fuente principal de construcción. Con todo, el soporte material de la realidad política es la violencia organizada estratégicamente y concentrada en un lugar situado más allá del propio orden simbólico de naturaleza política. La violencia física condensada, obscena, es decir, fuera de la escena, parece acreditarse como la razón última de la fuerza de las palabras constitutivas de la realidad política. A ese lugar en lo simbólico, henchido de fuerza estratégica y cargado de violencia pura, le daremos el nombre de «príncipe», es decir *primus inter pares*, primero entre los iguales, que conserva la connotación de ser el Uno, el único, expresión de la

¹⁷ Rubén Dri, *Intersubjetividad y reino de la verdad. Aproximaciones a la nueva racionalidad*, Argentina, Biblos, 1996, p. 43

contradicción misma entre la igualdad y su negación, pues si los iguales son iguales, ¿por qué ha de haber un “primero”?

§ 4. El príncipe y el ciudadano

Con lo dicho hasta aquí podemos trazar un primer acercamiento a la solución de la multiplicidad de sentidos que posee lo político, representada en su ambigüedad y polisemia. Lo político está conformado al menos por dos relaciones diferentes pero complementarias: la relación gubernativa y la relación de unión comunitaria por la que los muchos se hacen uno. La existencia de estas dos relaciones elementales es la fuente principal de la ambigüedad del campo de lo político y de la política misma. En este sentido, dice Alessandro dal Lago:

“En el origen de nuestra tradición filosófica, en Grecia, las nociones de *polis* y de *politeia* no describen, pues, un paraíso originario de la política que hubiera sido desbaratado por las culturas helénica y romana, sino que, antes bien, indican una polarización: por un lado, el ideal de comunidad, de un ‘nosotros’ en el que la actividad crearía su propio espacio autónomo, sin posibilidad ni necesidad de mediaciones o de representaciones; por otro lado, la efectividad de un poder (de vez en cuando paterno, terapéutico, tutelar) que, a partir de la fundación de la comunidad, sustrae de ésta la autonomía por el bien de ella y en vista de fines superiores. Como sucede siempre, los dos polos se implican necesariamente: sin fundación de una comunidad, de un ‘nosotros’ que legitime las decisiones, no sería posible el arte regio [...] Y es por esta polarización originaria, en la que sujeto y objeto de la política se implican y se diferencian, se componen y se oponen, que la terminología política será siempre e inevitablemente ambigua: *politeia* y arte regio, política y policía, institución y acción no podrían existir por separado”.¹⁸

Estas elocuentes expresiones del autor italiano son útiles para exponer de manera condensada la primera fuente de la ambigüedad de lo político. No son suficientes, empero, para comprender toda la complejidad que encierra el campo de lo político y la política misma. Se trata tan sólo de un punto de partida tan sencillo como elemental. Basta darse cuenta, en principio y con los pocos elementos que hemos manejado hasta ahora, que el nivel de construcción del «nosotros», es decir, el nivel de configuración de la política como *politeia*, es ambiguo y puede ser contradictorio; igualmente, en su dimensión de arte de gobernar, no sólo hay diferencias y distinciones sino conflictos y ambigüedades. Así las cosas, lejos de llegar a una conclusión, estamos introduciéndonos en la complejidad de un terreno sinuoso y escarpado.

Hemos señalado la ambigüedad estructural del campo de lo político y de la política misma. En su base, hemos hallado dos relaciones

¹⁸ Alessandro dal Lago, “El sentido de las palabras”, en: AAVV, Martha Rivero (comp.) y Sara Gordon (edit.), *Pensar la política*, México, UNAM (IIS), 1990, pp. 171 y 172.

cargadas de implicaciones. Una la podríamos representar gráficamente con una línea vertical: se trataría de la relación gubernativa formada por los gobernantes y los gobernados. La otra podría ser representada gráficamente con una línea horizontal, que señalaría el proceso de constitución de una unidad colectiva, de carácter asociativo o comunitario, que demarcaría la lógica por la cual un pueblo se convertiría en un «nosotros» frente a otras unidades.

Es suficiente este planteo inicial para descubrir la gran complejidad del ámbito de lo político, dada, en principio, por la complejidad de la política misma. Los pensadores políticos de todos los tiempos han dado cuenta de esta complejidad, pero lo han hecho con énfasis diferenciados y matices distintos, destacando uno u otro de los componentes, o bien, una u otra de las formas de la política. Algunos han centrado su atención en la dimensión gubernativa de la política. En ella, han destacado bien el arte de gobernar, bien el arte de ser gobernado. Igualmente, ahí han hecho notar los propósitos o fines de ese arte de gobernar, o también los procedimientos tanto del gobernar como del dejarse gobernar. Otros autores, en contraste, han dirigido sus esfuerzos de comprensión hacia el proceso por el cual de los muchos se hace uno. De entre ellos, algunos han revelado las fuentes religiosas de ese proceso; otros, en cambio, se han percatado de la gran carga de violencia física que puede encerrar esa construcción de unidad existencial. Ha habido otros que han hecho sobresalir el aspecto de participación, libre, igualitaria, consciente y racional, de los ciudadanos en la vida pública, como lo verdaderamente característico del ámbito de lo político y de la actividad política misma. Por nuestra parte, iniciaremos ahora nuestra propia búsqueda desde la perplejidad en la que nos coloca nuestra primera inmersión en un tema inabarcable.

LIBRO PRIMERO

REFERENTES CLÁSICOS DE LA REFLEXIÓN SOBRE «LA POLÍTICA» Y «LO POLÍTICO»

PRIMERA SECCIÓN

REFERENTES ANTIGUOS

Capítulo I

Posición escéptica, realismo y tragedia

"La verdad es que el alma del hombre, como vieron los trágicos, tiene una raíz única: la grandeza y el egoísmo, el honor y el abuso, la inteligencia y la ceguera, el sacrificio y la parcialidad. Este es el problema de toda política, en Grecia y después de Grecia".
Francisco Rodríguez Adrados

§ 1. Dudar y pensar

En sentido estricto los antiguos griegos no crearon la política pero sí la reinventaron. Varios fueron los nutrientes de esta reinención. El escepticismo epistemológico fue uno de ellos. No menos relevante fue la precoz distinción entre *physis* y *nomos*, una de cuyas consecuencias fue la consideración de *nomos* como resultado de la convención y, entonces, abierta a la intervención humana para su creación. Estas dos fuentes se expresaron más tarde en el pensamiento y la práctica de los sofistas. Además, la tragedia clásica, en tanto figura del drama, no fue sólo entretenimiento sino manifestación seria y sublime de una forma de asumir la vida vinculada con la política, o, para ser precisos, con una cierta manera de entender y practicar la política.

Estos ingredientes se mezclaron de manera singular y dieron lugar a una práctica política gubernativa llamada tradicionalmente «democracia». También desembocaron en la instauración de un sentido de política dominado por la noción de la fuerza orientada hacia el enemigo exterior, y que, a la postre, se expresaría dramáticamente en la guerra del Peloponeso. Frente a este panorama de desmoronamiento de las certezas orientadoras de la práctica política, emergió la racionalización socrática, platónica y aristotélica, cuya principal contribución fue la reivindicación del bien y la virtud como principios estructurantes de la polis.

Por supuesto, esta reinención de la política en las cabezas y en las prácticas de los antiguos griegos tuvo raíces profundas. Las sentencias de los Siete Sabios condensan un tipo de vida éticamente fundado en el respecto y la justicia, lo que significa el alto valor que para los antiguos griegos tenía la relación con el otro para prohiar la armonía de la convivencia. Casi todas estas sentencias hablan del comportamiento humano en relación con los otros regulado por la lógica de la medida.

Cleobulo de Lindos indicó: "La medida es lo mejor"; Solón de Atenas dijo: "Nada en demasía"; Tales de Mileto, para cerrar el ejemplo, señaló: "Usa la medida". Todas las demás sentencias que se conservan son consejos para regular, de modo sencillo y claro, el comportamiento respecto de los otros.¹ Además de este sentido ético de aquellas sentencias, se perfila una actitud de reserva escéptica, si no se ha usado la reflexión propia, para aceptar algo como cierto o verdadero. Es el clima y actitudes de una época.

Esta atmósfera de ideas se expresó en el escepticismo presocrático que argüía que carecemos de una garantía sólida para pensar lo verdadero absoluto. Demócrito, por ejemplo, sostuvo el carácter no confiable de la percepción sensible. "Dos son las formas eidéticas de conocimiento—sostuvo—: uno el genuino; otro, el tenebroso. Y pertenecen en total al tenebroso: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Por el contrario, el conocimiento genuino está bien separado del otro"². También señaló que "las cualidades perceptibles tales como el color o la dulzura son declaradas existentes por mera cortesía y su realidad es asunto de convención, mientras que lo que en verdad existe son los átomos y el vacío"³. Por ello, para el filósofo presocrático, "claro ha quedado de muchas maneras que realmente no comprendemos cómo es o no es cada cosa [...] nada sabemos de nada en realidad [...] conocer de verdad qué es cada cosa es un enigma"⁴. Anaxágoras de Clazomene, para citar otro célebre ejemplo, detectó lo voluble que puede ser la percepción sensible: "A causa de la debilidad de nuestros sentidos no somos capaces de juzgar la verdad [...] Las apariencias son una visión de las cosas oscuras"⁵. Y es que aquí se combinaban dos cosas: por un lado, la desconfianza de las apariencias; por otro lado, la desconfianza de la propia percepción. De esta combinación se derivaron varias consecuencias que rebasaron el ámbito epistemológico. Podía ser, en efecto, que se concluyera escépticamente que conocer era imposible y que lo que pasaba por verdadero no era sino una *opinión dominante*. Por esta vía, Gorgias de Leontine, según Sexto Empírico, sostuvo "tres argumentos sucesivos. El primero es que nada existe; el segundo, que, aún en el caso de que algo exista, es inaprensible para el hombre; y el tercero, que, aún cuando fuera aprensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros"⁶. Este escepticismo imperó en los *Dissoi Logoi*, colección anónima de aforismos en las que se mostraba que

¹ Carlos García Gual, *Los siete sabios (y tres más)*, España, Alianza, 1a. reimpr., 1996.

² A.V. *Los presocráticos*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. Juan David García Bacca, 7a. reimpr. 2001, p. 353.

³ Citado en Edward Hussey, "La época de los sofistas", en: A.V. *Los sofistas y Sócrates*, México, UAM- Iztapalapa, 1991, pp. 31-32. El fragmento original se encuentra en: G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, España, Gredos, tr. Jesús García Fernández, 2a., 1987, p. 570.

⁴ G.S. Kirk, *op. cit.*, p. 571.

⁵ *Ibid*, p. 535.

⁶ Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, España, Gredos, 2002, pp. 87-88.

“es posible argüir igualmente bien a favor y en contra de cualquier opinión”.⁷ Por lo demás, no necesariamente la desconfianza de las apariencias y de la percepción sensible llevaba al escepticismo epistemológico. Siguiendo a Solón, era dable conjeturar lo invisible por lo visible⁸ y, entonces, no asumir que todo era cuestión de opinión. Por esta vía transitaría, posteriormente, la reflexión platónica.

Por otro lado, los presocráticos habían distinguido entre *physis* y *nomos*. La primera, traducida convencionalmente por “naturaleza”, aludía en primer término a la totalidad de las cosas espontáneas cuya fecundidad emerge de sí misma; simultáneamente, en segundo lugar, se refería a la esencia de cada cosa. La palabra *nomos* tampoco era ajena a la ambigüedad. Aludía a la ley de un tipo necesario y no arbitrario, pero también hacía referencia a la costumbre, al uso aceptado y a la convención social. En este último sentido, brotaba la posibilidad de que *nomos* fuera considerada como el resultado de la confrontación de fuerzas, de ideas, de convicciones, en suma, como producto de la convención. De esta manera era posible concebir que mientras *physis* se regía por la lógica de la necesidad, *nomos* estaba atada a las convenciones humanas y, entonces, se abría como un espacio dual y contradictorio. Dual, porque abrazaba el significado de costumbre heredada por los ancestros, al tiempo que representaba la posibilidad de la instauración de lo nuevo, incluso en contra de la tradición. Contradictorio, porque la ley establecida por convicción reposaba en la libertad como condición de posibilidad de su instauración, lo cual entraba en colisión con lo aceptado hasta ese momento.

En este contexto Alcmenón estableció una analogía entre el cuerpo humano y el cuerpo político, analogía que presuponia “un contraste entre la acción natural de varios poderes abandonados a sí mismos y el armonizante efecto de la *Krasis* que los convierte en una mixtura orgánica. El inicio de un contraste tal puede ser trazado hacia atrás, más allá de Heráclito, hasta los poemas del legislador ateniense Solón en los primeros años del siglo VI, y también está implícito en la cosmología de Anaximandro, donde los opuestos en guerra son regulados y compensados mutuamente por una Justicia que les es a la vez externa y superior”.⁹ El papel que debía jugar la *krasis* en el mundo humano develaba la existencia de un espacio donde se podían entrelazar los elementos heterogéneos de la convivencia humana: se trataba del espacio que ocupaban el gobierno y la ley. Así, quedaba abierto el interrogante acerca de cómo se establecía el principio del gobierno y la ley en lo concerniente a la convivencia humana. Y es que *nomos* era susceptible de

⁷ Edward Hussey, *op. cit.*, p.11

⁸ “Conjetura lo invisible por lo visible”. Citado en: Carlos García Gual, *Los siete sabios...*, *op. cit.*, p. 203.

⁹ Edward Husey, *op. cit.*, p 31

ser determinada por convención y, entonces, más allá de la verdad teórica, era la validez intersubjetiva lo que se debía alcanzar para configurar el orden de la *polis*.

Así las cosas, sobre la base del escepticismo de la época, los sofistas, como maestros en el arte de hablar, sobre todo Protágoras, Gorgias, Hipias y Antifón, sostuvieron una actitud cuidadosamente relativista al tratar los asuntos humanos. "La irreductible variedad del comportamiento y el carácter humanos fue aceptada y, por encima de todo, hubo una fe en la habilidad de la mente humana para superar casi todos los obstáculos vía la inteligencia, especialmente cuando la inteligencia se acumulaba y se organizaba en un cuerpo de investigación y conocimiento, como una *techné*".¹⁰ El arte de razonar, entonces, se convirtió en la gran aportación de los sofistas. Al desarrollar este arte, también fortalecieron con una actitud escéptica el relativismo en los más diversos campos. La *techné* de los sofistas estaba relacionada con el desarrollo de habilidades argumentativas para desplegar generosos discursos que podían tener diversas aplicaciones. Uno de los sofistas más destacados, Antifón, quiso aplicar su técnica de la persuasión al tratamiento de las enfermedades de la mente; puso un salón para este propósito próximo a la plaza comercial de Corinto, donde anunciaba que podía curar tales enfermedades a través de los discursos: "Inquiriría sobre las causas (de las enfermedades) de sus pacientes y entonces les daría alivio. Pero decidió que esta *techné* estaba por debajo de él y tornó a su usual retórica...".¹¹ Pero el campo privilegiado de aplicación del arte de los sofistas fue, precisamente, el espacio donde razonar, persuadir, convencer, era lo determinante: la política, en efecto, pasó a constituirse en la esfera privilegiada donde la *techné* sofista podía tener una mayor repercusión.

Así, Protágoras de Abdera, como el referente más representativo de la época, expresó una visión relativista del conocimiento basándose en la incertidumbre acerca de los dioses: "Sobre los dioses no puede tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa, ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana".¹² Como vemos Protágoras pone al descubierto razones fundamentales para adoptar el escepticismo que se convierte en la base del relativismo: ausencia de evidencia y brevedad de la vida humana. "Protágoras era el autor de un tratado titulado *La verdad*; en el principio de este tratado declara: 'El hombre es la medida de todas las cosas: para las que son, medida de su ser; para las que no son, medida de su no ser'. Esto quiere

¹⁰ *Ibid*, p. 19

¹¹ Citado en Hussey, *op. cit.*, p. 26

¹² Diógenes Laercio, citado en: Sofistas, *Testimonios y fragmentos, op. cit.*, p. 54.

decir que el ser se reduce a la apariencia: no hay verdad fuera de la sensación y de la opinión. La idea vale para lo que sentimos, pero también para todos los juicios; para lo que es 'bello y feo, justo e injusto, pío e impío', nuestras apreciaciones son subjetivas y relativas; sólo valen para nosotros".¹³ En esta tesitura, para Protágoras todas las costumbres eran igualmente válidas, lo que quiere decir que todas eran igualmente arbitrarias. En consecuencia, la política era una confrontación argumentativa y pasaba a un primer plano como actividad sujeta a la variabilidad, pluralidad y contingencia. El mejor discurso, el mejor argumento, el eslabonamiento lógico más convincente aunque no necesariamente el verdadero, parecía ocupar un lugar central en la estructuración del ámbito de lo político.

"Políticamente, es la exigencia de democracia la consecuencia estricta del relativismo. Si el hombre es la medida de todas las cosas es él mismo quien debe determinar el Estado, su configuración, y es a él a quien le corresponde la elección del sistema político que ejercerá sobre él su dominio; y ya que no hay hombre que sea más hombre que otro cualquiera, cada uno debe participar en esta decisión en la misma medida. Sería infringir las reglas del juego deducir la pretensión de una verdad absoluta".¹⁴

Como se puede ver los sofistas contribuyeron decididamente a forjar una de las dimensiones más características del nuevo espacio político que se diferenciaba de aquel imperante en el Egipto antiguo donde religión y política formaban una unidad, y ésta se identificaba con la acción faraónica de gobernar, administrar y legislar. "No había en Egipto ni clases ni castas; todos eran plebeyos ante el trono [...] Naturalmente, no había una división entre el poder judicial y el ejecutivo, ni para esta cuestión, en relación con el legislativo, ya que todo el poder estaba concentrado en el rey, que por sí solo mantenía un orden concebido como un todo coherente, establecido en todo lo esencial en el momento de la creación. El poder del rey sobre sus súbditos no acababa con la muerte, y debemos recordar que este poder no era una experiencia tiránica soportada de mala gana, sino una relación que determinaba la función y el lugar de cada súbdito en el mundo".¹⁵ El nuevo espacio político de los griegos, en cambio, se abrió a la participación de los ciudadanos: razonar para convencer, independientemente de la verdad de los argumentos, se

¹³ Jacqueline de Romilly, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix Barral, tr. Pilar Giralt Gorina, 1997, p. 92.

¹⁴ Klaus Adomeit, Cristina Hermida del Llano, *Filosofía del derecho y del Estado. De Sócrates a Séneca*, Madrid España, Trotta, trs. Andrea Milde y Juan José Sánchez González, 1999, p. 20. La edición original alemana data de 1992.

¹⁵ Henri Frankfort, *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, España, Alianza Editorial, tr. Belén Garrigues Carnicer, 1a. reimpr. 1981, pp. 76-77.

convirtió, entonces, en un componente clave del nuevo espacio político. Convencionalmente se ha caracterizado a este proceso como el de la invención democrática. Lo que es más importante es que la política misma cambia de cuadrante. Mandar, gobernar, legislar, es ahora asunto de los muchos que viven reunidos. El nuevo espacio político no está exento de riesgos. Uno de ellos es que en la nueva situación no necesariamente imperen ideas, criterios, principios o conclusiones convenientes para todos. El conflicto de intereses divergentes acecha siempre como amenaza de desgarramiento del tejido de la polis. La unidad necesaria, empero, se puede lograr mediante el acuerdo, pero éste no necesariamente se obtiene como resultado de un diálogo comunicativo en el sentido de Habermas¹⁶; puede, antes bien, ser el resultado del despliegue estratégico en una sutil variante no de fuerza física sino retórica. No es necesario que las razones aducidas tengan pretensiones de validez: basta con que así aparezcan. El adecuado manejo de imágenes y símbolos, mediados lingüísticamente, puede hacer prevalecer la *doxa* u opinión de un orador hábil. En manos de los sofistas, la política se reveló como diálogo ciertamente, pero un diálogo *sui generis*.

§ 2. Tucídides, o el realismo político

El extremo de este diálogo *sui generis* lo presenta Tucídides en su célebre obra.¹⁷ Se trata del famoso diálogo entre los melios y los atenienses donde se muestra "la quintaesencia del pensamiento político" del autor (la expresión es de Antonio Guzmán Guerra, el traductor), pero también se exhiben, con gran claridad, varias dimensiones constitutivas de lo político. Se trata de un diálogo que es estrictamente político, orientado en principio al acuerdo, pero ciertamente fracasado. No sólo importa fijarse en que la forma del diálogo puede tener esos resultados. También es interesante percatarse de los rasgos característicos de la política entendida en la dimensión de las relaciones entre pueblos, comunidades o naciones. Es la dimensión de la gran política, donde el punto de partida está dado por el tipo de relación prevaleciente: de simetría o igualdad de fuerzas, o bien de asimetría o desigualdad de fuerzas. En este diálogo, reconstruido por

¹⁶ Habermas distingue entre la acción racional con arreglo a fines, que puede ser la acción instrumental o la estratégica, y la acción comunicativa, que define como la interacción simbólicamente mediada orientada por normas obligatorias que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas al menos por dos sujetos agentes. El núcleo de la acción comunicativa sería que los actores, en tanto hablantes y oyentes, entablan pretensiones de validez que son cuatro: a) pretensión de inteligibilidad; b) pretensión de verdad; c) pretensión de rectitud; y d) pretensión de veracidad. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, España, Cátedra, tr. Manuel Jiménez Redondo, 1989.

¹⁷ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Alianza, tr. Antonio Guzmán Guerra, 1989, 693 p.

Tucídides seguramente desde sus propios presupuestos, se manifiesta una dimensión crudamente realista de lo político, dimensión que podemos sintetizar con las siguientes palabras: la política es una actividad humana que tiene como fundamento la fuerza expresada en la guerra; su puesta en práctica o escenificación exige un cálculo realista acerca de lo que es posible alcanzar en las condiciones y coordenadas dadas por aquella correlación de fuerzas. La justicia, cuando de política se trata, es asimilada a lo útil, derivado no desde un plano trascendental sino estrictamente empírico. La prudencia, por lo demás, consiste en deliberar en función de condiciones reales y no de utopías trascendentales. Será muy interesante para nosotros detenernos, aunque sea brevemente, en la contribución de Tucídides para la comprensión de lo político.

Tucídides puede ser considerado como un historiador pero también, y sobre todo, como un pensador político cuya pretensión de objetividad descriptiva de los hechos ilumina la crudeza y, acaso, la perversidad, de la acción política. Tucídides, como más tarde Maquiavelo, quiere describir los hechos tal y como sucedieron. Como se sabe, es este un gran problema epistemológico porque la reconstrucción del pasado siempre es selectiva y retroactiva. Resulta inverosímil la exactitud no tanto de acontecimientos traídos a cuento sino de las palabras que Tucídides pone en boca de los más variados protagonistas de la guerra; en este punto entra, sobre todo, la imaginación reconstructiva del autor. La objetividad del oficio del historiador es sumamente cuestionada. Imposible reportar todos los acontecimientos del pasado. En este sentido, el historiador no sólo selecciona sino que hace una hermenéutica, una interpretación de lo que resulta significativo o relevante de todo el alud de acontecimientos sucedidos. Para Tucídides gran parte de la trama histórica se encuentra dotada de sentido por las decisiones de los hombres. Por esta razón, la fibra vertebral de la obra está en los discursos. Las decisiones están argumentadas y los involucrados, a veces las asambleas populares, a veces los propios combatientes, toman parte de ellas. Eso marca el curso de la guerra. De esta manera, el análisis de los hombres, sus motivos y las razones con las que conducen aquellas motivaciones, son parte esencial del relato tucidideano.

En este nivel del conocimiento objetivo de lo que los hombres son (y no de lo que los hombres deberían ser), se encuentra la extraña y seductora actualidad de Tucídides. La naturaleza humana, entonces, queda ubicada en el centro del análisis. Si la *Iliada* homérica es también un relato sobre la guerra, la obra magna de Tucídides excluye los acontecimientos divinos. Son los hombres los que toman en sus manos la conducción de sus propias vidas; pueden errar, desbordarse, excederse, pero son ellos los protagonistas. Esta manera de entender las cosas requiere una radiografía de la naturaleza humana y es lo que ofrece Tucídides. Sobre esta base armará su comprensión de la política. No es

gratuito el interés que, muchos siglos después, tuvo Hobbes en la recuperación y difusión del pensamiento del gran historiador antiguo. A ambos les interesó la manera en que funcionaba ese gran y complejo plexo que llamamos hombre, sobre todo en cuanto a su vida en común, a su condición política. Y si ha de comprenderse la política, es mejor hacerlo sobre bases objetivas: el conocimiento del hombre.

Para mostrar la contribución de Tucídides a la comprensión de lo político hay que atender el famoso diálogo entre los atenienses y los melios, donde se muestra de manera elocuente, didáctica y dramática, el horizonte de interpretación de lo político que hemos llamado realista. El contexto del diálogo es la pretensión de los atenienses de establecer una alianza con los melios, quienes, a la sazón, eran aliados de los lacedemonios por su origen común; además, en tanto pueblo más pequeño y débil, lo que pretendían los melios era la neutralidad. En estas condiciones, Tucídides expone magistralmente las directrices de una concepción de la política como una actividad basada en la fuerza, que identifica la justicia con la utilidad y la seguridad, y cuyo medio privilegiado es el despliegue estratégico del poder sobre otros pueblos en una lógica imperial. Además de todo, la imagen convencional de los democráticos atenienses se resquebraja, pues aquí, de manera muy clara, aparece la dimensión del «otro» como el diferente que se resiste a la subsunción, aunque ello cueste su integridad como pueblo. En este sentido, el diálogo también muestra la confrontación entre el realismo político de los atenienses y la reivindicación del honor y la esperanza por parte de quienes resisten. Dos horizontes distintos: ¿quién tuvo la razón a la postre?

En el diálogo¹⁸ se hace énfasis en lo que representa, en términos de fuerza real, cada uno de los pueblos: los atenienses (A) se autoafirman como "amos del mar" y califican como débiles isleños a sus interlocutores, los melios (M). La certidumbre de los atenienses es que por ley natural, los fuertes mandan sobre los débiles: "(A): 'Lo sabemos igual que lo sabéis vosotros: en el cálculo humano, la Justicia sólo se plantea entre fuerzas iguales. En caso contrario, los más fuertes hacen todo lo que está en su poder y los débiles ceden'. [...] Creemos que los dioses y los hombres (en el primer supuesto se trata de una opinión, y en el segundo, de una certeza), imperan siempre, en virtud de una ley natural, sobre aquéllos a los que superan en poder. Nosotros no hemos establecido esta ley, ni la hemos aplicado los primeros; ya existía cuando la recibimos, y habremos de dejarla como legado a la posteridad. Y sabemos que también vosotros, y cualquier otro, de llegar a estar en la misma situación de poder que nosotros, haríais lo mismo. Así que, por lo que respecta a la divina protección, no tememos, verosímilmente sufrir menoscabo".

¹⁸ *Ibid.* El largo diálogo se encuentra entre las páginas 445-454 de la edición referida.

Una vez ubicadas las fuerzas, cada una de ellas esgrimirá fundamentaciones distintas de sus pretensiones. El fuerte propondrá la conveniencia del sometimiento del débil. Éste, a su vez, aludirá al recurso de lo inesperado, la fortuna, los dioses, la esperanza.

"(A): vosotros nos proporcionaríais mayor seguridad al someteros, especialmente dado que sois unos isleños, menos fuertes sin duda que otros que quedaríais sometidos ante los amos del mar'. [...]

(M): 'Pues vemos, en efecto, que habéis venido en calidad de jueces de cuanto aquí se vaya a decir y que la conclusión, en consecuencia y como es natural, será para nosotros: si logramos triunfar en el campo del derecho (y por tanto no cedemos), la guerra; y si nos dejamos convencer, la esclavitud'.

(A): Y ahora demostraremos que hemos venido aquí por el bien de nuestro imperio y que nuestras propuestas irán encaminadas a la salvación de vuestra ciudad, pues queremos, de una parte, someteros sin grandes trabajos y aseguraros, de otra parte, una salvación que sea de utilidad para unos y otros'.

(M): '¿Pero cómo podría resultar útil para nosotros ser esclavos y para vosotros dominarnos?'

(A): 'El caso es que a vosotros os acontecería, en vez de sufrir lo peor, ser vasallos; y nosotros saldríamos ganando si nos ahorramos vuestro exterminio'.

(M): 'para nosotros (que todavía somos libres) sería una extraordinaria vileza y cobardía el no acudir a todo antes que ser esclavos'.

A esto, los Melios agregan: 'Pero nosotros sabemos que hay veces que los avatares de la guerra toman unos derroteros más imparciales de lo que cabría esperar según la disparidad numérica de cada bando. Además, para nosotros, ceder significa automáticamente la desesperación; en cambio, con la acción todavía siguen vivas las esperanzas de mantenernos en pie'.

¿Cuál es la respuesta típica del poderoso ante el recurso a la utopía por parte del débil? (A): '¡La esperanza! Es un consuelo en el peligro: a los que recurren a ella desde una situación de abundancia, aunque les dañe no los arruina. En cambio, quienes arriesgan en ella todo cuanto tienen (y ella es pródiga de su natural), llegan a conocerla justo en el momento del fracaso, cuando ya no queda recurso para precaverse de ella, ahora que ya la conocen.

No queráis vosotros, que sois débiles y os halláis a merced de una sola inclinación de la balanza, probarlo ni asemejaros a tantísimos que (cuando aún podían salvarse por medios humanos), abandonados por la esperanza de lo tangible cuando se hallan en apuros, se inclinan hacia las esperanzas menos claras: la adivinación, los oráculos y cuantas cosas semejantes (con sus expectativas de esperanzas) causan estragos'. [...]

Vuestros apoyos más fuertes están en esperanzas futuras; en cambio, los recursos de que ahora disponéis para salvaros son escasos comparados con las fuerzas que ya están desplegadas frente a vosotros.

(M): 'Difícil, sabedlo bien, también consideramos nosotros luchar contra una potencia como la vuestra y contra la fortuna, si ésta no ha de repartirse por igual. Sin embargo, en cuanto a la suerte, confiamos en no ser peor agraciados por la divinidad (pues, hombres piadosos, nos enfrentamos a quienes no son justos) y en cuanto a la inferioridad de nuestras tropas, confiamos en que la alianza de los lacedemonios estará de nuestra parte, que se verán obligados, si no por otro motivo, por causa del parentesco y del honor. De modo que nuestra confianza no es tan irreflexiva'.

Ahora bien, el fundamento de la fuerza y, en consecuencia, de la idea de que por ley natural el fuerte manda sobre el débil, queda enmarcado en una concepción terrenal realista de la política para la cual el placer y la utilidad son los criterios más importantes. De este modo, la esperanza, la suerte, la bondad y el honor, recursos de los débiles, son eclipsados frente a la contundencia y universalidad del placer y la utilidad. Los atenienses arguyen a sus interlocutores que yerran si confían en que los lacedemonios tengan otros criterios de vida que no sean el placer y la utilidad:

"(A): Y en cuanto a la opinión que tenéis sobre los lacedemonios (que a causa de su concepto del honor confiáis que van a venir a socorremos) os felicitamos por vuestra inexperiencia del mal, pero no envidiamos vuestro simplismo. Los lacedemonios, en efecto, usan en gran medida el honor en sus relaciones mutuas y en sus instituciones patrias, pero cuando se trata de su comportamiento con los demás (y podría uno decir muchas cosas de cómo proceden) lo aclararía diciendo, en resumidas cuentas, que de todos los pueblos que conocemos son los que del modo más claro consideran honorable lo placentero y justo lo útil. Y en verdad, tal manera de pensar no favorece esa vuestra actual e irracional esperanza de salvación'. [...] '¿Es que no os convencéis de que lo útil reside en donde está la seguridad, y que en cambio lo justo y honorable comportan siempre peligro, cosa que los lacedemonios suelen usar por lo general muy rara vez'. [...] No es la buena voluntad de quien solicita la ayuda la que garantiza la seguridad de quienes la prestan, sino el hecho de que posea realmente una fuerza superior. Y esto es algo que los lacedemonios cuidan bastante más que los demás (al menos, por desconfianza de su propia preparación, atacan a sus vecinos con gran número de aliados), de suerte que no es verosímil que crucen hasta aquí, hacia una isla, siendo nosotros los amos del mar'. [...] Daréis prueba de que vuestros planes no son muy insensatos si, después de que nos hayáis despedido, no decidís algo más sensato. Porque no iréis a refugiaros ahora en ese sentimiento del honor, que las más de las veces

arruina a los hombres en momentos de peligro manifiestos y vergonzosos. De cierto que a muchos que aún discernían hacia dónde se encaminaban, el llamado deshonor (por la fuerza de este nombre seductor) los atrajo (vencidos por esa palabra) a caer voluntariamente de hecho en desgracias incurables y a adquirir encima una vergüenza que es mayor porque se deriva de su insensatez más que del azar, y esto es algo de lo que os guardaréis vosotros, si es que deliberáis cuerdamente".

Esta visión de lo que encierra el nuevo espacio de lo político no ha perdido fuerza ni vigencia. Impresiona la suma claridad con la que quedan expuestos los motivos de la política situada en un contexto de confrontación exacerbada de fuerzas, en la que cada contrincante hace descansar su posición en fundamentos diferentes. No hay que soslayar el recurso de los atenienses a la ley natural según la cual manda el fuerte sobre el débil; tampoco hay que pasar por alto los recursos de los pueblos débiles cuando se enfrentan a una situación en que optar significa decidir sobre la esclavitud o el exterminio. Es prudente también percatarse del papel específico que desempeñan los horizontes de vida que cada pueblo defiende: de un lado el placer y la utilidad; del otro, el honor, la confianza y otra justicia que no es la del más fuerte. Por último, la política, también entendida en el nivel de la deliberación y la decisión, no resuelve, sin embargo, los contenidos ni las conclusiones a las que se llega. De este modo, entran en conflicto dos sistemas valorativos que poseen la misma forma: deliberar y decidir con sensatez. Empero este procedimiento formal sólo adquiere sentido si existen horizontes de cimentación de carácter ético: valores que simplemente se asumen como verdaderos.

No es difícil comprender que la concepción de política que se revela en la obra del genial historiador genere una reflexión profunda. En efecto, los filósofos griegos de la generación posterior, cuestionaron los fundamentos mismos de una política entendida como despliegue de la fuerza, y ello aconteció una vez que se habían cumplido –he ahí lo irónico del caso– las conjeturas de los melios, es decir, una vez que Esparta había derrotado a los atenienses. En la nueva situación, Sócrates sostenía que preferiría sufrir la injusticia antes que cometerla, y Platón, su gran discípulo, insistiría una y otra vez en que la justicia política no es lo que conviene al más fuerte, sino lo que se ajusta a la idea del bien. Ahora la política recibirá una fundamentación ética. Pero antes de esta reformulación de la política, un elemento cultural gravitó profundamente sobre el *pathos* griego. Se trata de la tragedia, que analizaremos en el siguiente apartado.

§ 3. Tragedia

Características generales.

La tragedia griega clásica es un referente obligado para la comprensión del horizonte de vida que generó una determinada forma de entender y practicar la política. No existe, en efecto, una relación directa ni mecánica entre la tragedia, en tanto exposición artística, y la política en cuanto ejercicio del poder. Se trata, antes bien, de un vínculo oblicuo formado por un complejo de sentimientos y pasiones características de los sujetos, quienes, en otro nivel, participan en cuanto ciudadanos en la vida de la polis. Lo que aquí sostenemos es que la tragedia, por su forma, contenido e implicaciones, se desarrolló como un dispositivo multifacético complementario de la política ateniense del siglo V a. de C. Así, desde lo que podríamos denominar el espíritu trágico se gestó una forma de practicar y entender la política caracterizada, dicho sucintamente, por la confianza de los ciudadanos en sí mismos, en la fortaleza de sus lazos comunitarios y en la defensa de su libertad. Simultáneamente, ese espíritu trágico mostró los límites de la condición humana y, con ello, influyó en la reducción de pretensiones de la política y, en definitiva, en la valoración de la democracia no entendida ésta como el régimen del vulgo sino como el gobierno de todos. En contraste, pero en estrecha dependencia con esto, se desarrolló, posteriormente, la filosofía de lo político de Sócrates, Platón y Aristóteles, quienes, como veremos, dieron forma a una fundamentación ética no trágica de la política.

La *Poética* de Aristóteles sigue siendo el texto obligado para una definición mínima de la tragedia.

"Es, así, la tragedia imitación de una acción elevada y perfecta, de una determinada extensión, con un lenguaje diversamente ornado en cada parte, por medio de la acción y no de la narración, que conduce, a través de la compasión y del temor, a la purificación de estas pasiones. Llamo 'lenguaje ornado' al que tiene ritmo, armonía y canto. 'Diversamente [...] en cada parte' quiere decir que ciertos efectos se logran sólo a través de los versos, y otros, en cambio, a través del canto. [...] Puesto que la tragedia es imitación de una acción ejecutada por algunos actuantes, que necesariamente están dotados de determinado carácter y modo de pensar, por lo cual decimos que las acciones son de determinada clase –por naturaleza, en efecto, el pensamiento y el carácter son las dos causas de la acción, y de acuerdo con los mismos todos los seres humanos llegan al éxito o al fracaso– la imitación consiste en un mito actuado [...] Necesariamente, pues, los elementos de toda tragedia son seis, y de acuerdo a cómo son ellos resulta una tragedia de tal o cual especie. Ellos son: el argumento, los caracteres, el lenguaje, el pensamiento, el espectáculo y el canto. [...] De ellas la principal es la organización de los hechos, ya que la tragedia no es representación de los hombres sino de la acción, de la vida, de la felicidad y de la desdicha. La felicidad y la desdicha, empero, se dan en la acción, y el fin consiste en cierta especie de la acción, no en determinado carácter.

Los individuos son los que son por su carácter, pero son felices o lo contrario por sus acciones".¹⁹

Con base en esta definición podemos diferenciar entre los elementos estéticos de la tragedia y lo que podríamos llamar componentes afectivos problematizadores. Estos últimos son de la mayor importancia porque darán lugar al sentido de lo trágico, que ha rebasado con mucho el tiempo histórico y cultural de la Grecia antigua.

En primer lugar, la tragedia es una representación teatral de carácter público fuertemente emparentada con la religión. Es muy probable que su origen se remonte a los arcaicos cantos de los sátiros dionisíacos que ritualmente se presentaban con máscaras. En todo caso, la tragedia, en cuanto obra de teatro, conservó el canto, el baile y el uso de máscaras como aspectos estilísticos de su consistencia. En cuanto a su contenido, la trama trágica se nutre de los grandes mitos antiguos y, en ocasiones, de gestas históricas más recientes.

Aunque tiene antecedentes importantes, es generalmente aceptado que fue Tespis el primero que presentó una tragedia, en tiempos de Pisístrato, entre 536 y 533 a. de C., durante las fiestas denominadas grandes dionisias. El teatro trágico, entonces, fue el resultado de una evolución en el culto al nuevo dios Dionisos, quien se incorporó, no sin dificultades, al grupo de dioses olímpicos.

"El gobierno aristocrático se había debilitado, pero su sustitución por el gobierno del pueblo no fue un proceso fácil. En muchos lugares del mundo griego hubo fuertes personalidades de la aristocracia que se enfrentaron a sus compañeros de clase y, apoyados por el demos, se adueñaron del poder. Estos tiranos no tienen culpa en su mayoría del significado peyorativo que la palabra adquirió posteriormente, ya que supieron compensar la falta de legitimidad de su gobierno con una administración inteligente y activa, y no sólo se apoyaron en las grandes masas del pueblo, sino que realmente gobernaron en favor de éstas. Precisamente por este hecho debe comprenderse que ahora creciera en importancia el dios [Dionisos], que no es un aristocrático dios olímpico, que pertenece a todos los hombres, y especialmente a los campesinos".²⁰

Fue así que la tragedia fue ganando en importancia hasta consolidarse en el siglo V a. de C., con la introducción de certámenes en los que participaron los grandes poetas del género presentando tetralogías, es decir, tres tragedias y un drama satírico. No es mera casualidad que la tragedia griega haya alcanzado su cenit en el siglo de Pericles. La nueva forma ateniense de organizar los asuntos públicos enfrentaba claramente nuevas y viejas instituciones, criterios de justicia y valores diversos. El

¹⁹ Aristóteles, *Poética*, Venezuela, Monte Ávila Editores, tr. Ángel J. Cappelletti, 3a., pp. 6-7, 1450 a.

²⁰ Albin Lesky, *La tragedia griega*, España, Labor, tr. Juan Godó Costa, s/f, p. 61.

centro de lo trágico está, precisamente, en la representación de la disonancia contradictoria e irreconciliable entre lo viejo y lo nuevo, lo alto y lo bajo, el imperio de los dioses y la acción de los hombres, las fuerzas de la tradición y el impulso de la invención. "El momento trágico es, pues, aquel en el que se abre en el corazón de la experiencia social una fisura lo bastante grande para que entren el pensamiento jurídico y político por un lado, las tradiciones míticas y heroicas por el otro, se esbozan claramente las oposiciones; pero lo bastante leve a la vez para que los conflictos de valor se sientan todavía dolorosamente y la confrontación no deje de llevarse a cabo".²¹ De esta manera, el esplendor de la tragedia está directamente vinculado con el significado que tuvo para los atenienses el surgimiento de una nueva forma de organización política. En esta tesis, Ana Iriarte señala:

"...si la tiranía de Pisístrato es la forma de gobierno que sitúa al incipiente género trágico en el centro de una de las más importantes festividades cívicas, éste se desarrollará junto con la paulatina implantación de las instituciones democráticas, llegando a ser una de las más significativas expresiones del pensamiento de la época clásica. Lo que implica, ciertamente, una mirada tan crítica a los regímenes tiránicos como a las antiguas soberanías, dos formas de autocracia indeseables en el siglo V, que serán simbolizadas por los héroes ancestrales, una y otra vez invocados, una y otra vez compadecidos y derrotados, en el escenario trágico".²²

Así pues, la tragedia no sólo forma parte de la vida del espacio público en tanto espectáculo; también está, por sus contenidos, internamente vinculada con una forma de entender y practicar la política asociada con la posibilidad de que el hombre tome en sus manos su propia vida comunitaria.

¿Cuál era el sentido, propósito o misión de la representación trágica? Debe quedar claro que la tragedia es una re-presentación, es decir, una presentación por segunda vez de un gran acontecimiento original. El poeta toma en sus manos un mito, una leyenda o un evento histórico y organiza un relato, generalmente versificado y dialogado, para ser actuado, es decir, representado por actores. Esta puesta en escena de un acontecimiento mítico o histórico, entonces, pasa por el filtro del poeta que recurre a la imaginación y a lo simbólico para generar algún efecto emocional en el público. La compasión (*eleos*), el horror (*phobos*) y la catarsis (*katharsis*) constituyen la red de sentimientos que remueve la tragedia. Para que se puedan generar estos efectos es indispensable que la acción trágica presente en forma acentuada características centrales de la

²¹ Jean-Pierre Vernant, "El momento histórico de la tragedia en Grecia: algunos condicionantes sociales y psicológicos.", en: *Id.* y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Vol. I., España, Paidós, tr. Mauro Armijo, 2002, pp. 20-21.

²² Ana Iriarte, *Democracia y tragedia. La era de Pericles*, Madrid, Akal, 1996, p. 19.

estructuración de la vida humana. En general, los poetas recurrieron a un personaje principal, frecuentemente considerado como héroe, que experimenta los más profundos y contradictorios sentimientos humanos adosados a cavilaciones racionales y llamado a responder a los imperativos de su posición natural heroica. En este personaje principal se encarnan el sufrimiento humano más desgarrador y la esperanza más sublime. El dolor y la muerte, ya como amenaza, ya como realidad cruenta, son presencias fundamentales en la tragedia. También lo es la esfera de libertad y autonomía del sujeto, quien, sin embargo, se encuentra atrapado en una red de acontecimientos que no puede determinar y escapan a su control. En este plano, la tragedia es un relato sobre las antinomias producidas por la contradicción entre la libertad humana y las constricciones que provoca la necesidad.

Con estos elementos podemos ahora recuperar la definición de tragedia que ha construido Walter Kaufmann:

"Tragedia es (1) una forma de literatura que (2) presenta una acción simbólica representada por actores. (3) Se dirige hacia el centro del gran sufrimiento humano de tal manera que (4) nos trae a la memoria nuestras propias penas olvidadas y reprimidas, así como las de nuestros prójimos y de toda la humanidad, (5) y en cierta manera confortándonos con la idea de que (a) el sufrimiento es universal –y no un mero accidente de nuestra experiencia–, (b) el valor y la fortaleza en el sufrimiento o la nobleza en la desesperación son admirables –y no ridículos–, y normalmente, (c) que destinos peores que los nuestros pueden resultarnos estimulantes. (6) En cuanto a su duración, las sesiones varían entre un poco menos de dos horas a cuatro horas aproximadamente, y la experiencia que se nos presenta está muy concentrada".²³

Antes de seguir adelante con el análisis de los elementos que constituyen a la tragedia como un drama destinado a producir compasión, horror y catarsis, hagamos un rodeo por la forma en que Nietzsche comprendió la tragedia.

Excurso sobre Nietzsche y la tragedia.

Si existe un pensador para quien la tragedia griega clásica haya sido especialmente relevante en la constitución de su filosofía es, sin duda, Friedrich Nietzsche. El filósofo de la sospecha no hace una referencia tangencial a la tragedia ática ni tampoco la utiliza tan sólo para ilustrar sus aseveraciones o para ejemplificar sus sentencias; antes bien, la pone como fundamento de un despliegue filosófico destinado a poner en cuestión la forma de pensar y la forma de vivir vigente en el mundo

²³ Walter Kaufmann, *Tragedia y filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1978, tr. Salvador Oliva, p. 144.

moderno. De hecho, su recuperación de la "honorabilísima" tragedia griega clásica se convertirá en un programa prescriptivo que habla al sujeto moderno sobre la necesidad de volver a una forma de vida trágica. Este programa sufrió cambios y adquirió nuevas figuras en la medida en que se precipitó el tiempo en la vida de Nietzsche. Los motivos de lo trágico en su obra no variaron, pero una desesperación cada vez más acentuada se apoderó de la forma en que aquellos motivos se expresaban hasta alcanzar el delirio y, más tarde, la locura. ¿Cómo se gestó en Nietzsche la recuperación de la tragedia griega clásica?

Nietzsche nació en 1844. A los veinticuatro años fue llamado a la Universidad de Basilea para encargarse de la cátedra de filología clásica. En este contexto se produjo la compleja recuperación filológica que Nietzsche hizo de la tragedia antigua. En 1871 escribió *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* [*Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*], que se encontraba en las librerías el 2 de enero de 1872. Se trata, ciertamente, de una obra de juventud, lo que no significa que carezca de densidad filosófica; por el contrario, como afirma Nolte, en ella "ya puede encontrarse el germen de casi todos los puntos fundamentales del pensamiento posterior de Nietzsche".²⁴ Esos puntos fundamentales tienen que ver con la reivindicación de lo trágico que el filósofo encuentra en las condiciones que hicieron posible el surgimiento de la tragedia ática antigua y que atraviesan como un hilo rojo toda su filosofía expuesta en distintas obras posteriores. De hecho, aunque el acercamiento de nuestro autor a la tragedia se hace desde una perspectiva pretendidamente filológica, resulta claro que esa perspectiva se arma sobre la base de consideraciones más bien de tipo filosófico. Es que el tiempo histórico y cultural de Nietzsche está nutrido por diversas perspectivas críticas frente al mundo que se está convulsionando dramáticamente con el advenimiento de un nuevo tipo de sociedad. Una de esas perspectivas críticas la constituyó el decadentismo de estirpe aristocrática que condenaba los nuevos tiempos porque veía en ellos el extravío de los valores más altos de lo humano.

"En efecto, el decadentismo parte de una sensación de incomodidad y desasosiego frente al nuevo mundo que la nueva política construye para una sociedad de magnitudes repentinamente inabarcables, al amparo de la nueva moral y las nuevas técnicas: mundo en el que el progreso de la industria y la plutocracia, unido a la dictadura de las masas, es decir, de 'lo plebeyo' –categoría dentro de la cual 'lo burgués' se confunde con 'lo proletario' y el liberalismo con el socialismo–, se combina con la expansión del racionalismo abstracto en el pensamiento, del automatismo y la uniformización en el comportamiento social, del 'materialismo' o

²⁴ Ernst Nolte, *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, Alianza, tr. Tercsa Rocha Barco, 1995, p. 43.

la insensibilidad ante los valores no pragmáticos en el comportamiento individual...".²⁵

Pues bien, Nietzsche sería uno de los representantes principales de este tipo de crítica que no es la propia del socialismo, del romanticismo, del expresivismo o del utopismo, sino de aquellos que veían el signo de la decadencia en los tiempos nuevos. La incomodidad y el desasosiego de los que habla Bolívar Echeverría se convierten, así, en actitudes que animan la recuperación de la tragedia griega clásica. Se trata de la búsqueda de lo trágico desde un mundo y para un mundo excesivamente optimista y desmesuradamente racional.

Frente a la decadencia que caracteriza a los nuevos tiempos, Nietzsche abre la puerta a un programa de revivificación de lo más hondamente humano a través del arte, especialmente mediante la música. En su investigación sobre los orígenes de la tragedia griega clásica encuentra que las condiciones que hicieron posible esa expresión artística radicaron en una forma de asumir la vida que se situaba en las antípodas de aquella que se fundamentaba en el racionalismo vigente en los tiempos modernos. Por eso, para hallar una alternativa de la vida moderna, excesivamente logicista, se abrió paso lo trágico pero no directamente en la filosofía o en la política sino en el arte musical, que Nietzsche veía despuntar en la música de su amigo y protector Richard Wagner.

En contraste con la forma tradicional de entender el arte en general y la tragedia en particular, Nietzsche considera que el arte no imita a la naturaleza sino que, por el contrario, crea un mundo de apariencias e ilusiones que, a la manera de un velo, encubre a la naturaleza y con ello permite asumir deliciosamente la vida terrible. De esta manera, la tarea suprema del arte sería "...redimir al ojo de penetrar con su mirada en el horror de la noche y salvar al sujeto, mediante el saludable bálsamo de la apariencia, del espasmo de los movimientos de la voluntad".²⁶ La tragedia, como expresión artística que articula mito, coro, baile y música, sería la expresión más sublime y completa de aquella labor balsámica que contiene el arte. Y es que el mito trágico no encuentra una manera adecuada y directa de expresarse en el lenguaje de los filósofos, es decir, en el universo de una consideración socrática del mundo y la vida; su lenguaje es directamente el de la música que habla mediante símbolos al oído de los sentidos. Se produce entonces un éxtasis sublime de sufrimiento y placer que sintetiza la plenitud de la vida. Esta original interpretación de lo artístico y de la tragedia descarta también de

²⁵ Bolívar Echeverría, "La muerte de Dios y la modernidad como decadencia", en: Herbert Frey (ed.), *La muerte de Dios y el fin de la metafísica*, México, Facultad de Filosofía y Letras/ UNAM, 1997, pp. 40-41.

²⁶ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, México, Alianza, tr. Andrés Sánchez Pascual, 4a. reimpr. 1995, p. 157.

inmediato aquella consideración según la cual la tragedia pone en el escenario lecciones morales y políticas para educar al pueblo. Ello significaría que la tragedia abandona su fértil terreno natural del arte y hablaría el lenguaje racional de los filósofos. Para Nietzsche esto no es así, pues el elemento más importante de la tragedia es la música y ella no habla conceptualmente como lo hacen los filósofos; en consecuencia, no sería labor propia de la tragedia dar lecciones morales: no va dirigida a la consideración teórica.

"La historia de la génesis de la tragedia griega nos dice ahora, con luminosa nitidez, que la obra de arte trágico de los griegos nació realmente del espíritu de la música: mediante ese pensamiento creemos haber hecho justicia por vez primera al sentido originario y tan asombroso del coro. Pero al mismo tiempo tenemos que admitir que el significado antes expuesto del mito trágico nunca llegó a serles transparente, con claridad conceptual, a los poetas griegos, y menos aún a los filósofos griegos; sus héroes hablan, en cierto modo, más superficialmente de como actúan; el mito no encuentra de ninguna manera en la palabra hablada su objetivación adecuada. Tanto la articulación de las escenas como las imágenes intuitivas revelan una sabiduría más profunda que la que el poeta mismo puede encerrar en palabras y conceptos".²⁷

Dicho de otra manera, lo más valioso y característico de la tragedia está incluso más allá de lo que los poetas han compuesto²⁸, porque se sitúa en la interacción entre el drama trágico y el universo de los sentidos de quienes presencian la tragedia y son capaces de sentir esa mezcla de sufrimiento, dolor y placer, que, a la postre, brinda un consuelo metafísico que permite seguir viviendo a pesar de lo terrible de la vida.

Esta forma de interpretar la tragedia posee fuerza y originalidad porque el horizonte en el que descansa y desde donde se estructura ha encontrado un sólido punto de amarre en algo que podríamos llamar un núcleo trágico: la conciencia de que la vida es finita y fugaz, el sujeto limitado y frágil, el sufrimiento intenso y permanente, el dolor una mácula infatigable que persigue a la existencia recordando una pérdida eterna. He ahí la verdad de la vida. Nietzsche encuentra en la figura de Sileno, el acompañante y preceptor de Dioniso, la sabiduría pesimista reveladora de esa terrible verdad. Nietzsche rememora:

²⁷ *Ibid.*, p. 139.

²⁸ Los poetas hablan con imágenes simbólicas. Con ello, lo creado por ellos excede su propia posición de pensadores. Como ejemplo, dice Nietzsche: "Lo que el pensador Esquilo tenía que decirnos aquí, pero que, como poeta, sólo nos deja presentir mediante su imagen simbólica, eso ha sabido desvelárnoslo el joven Goethe en los temerarios versos de su Prometeo: ¡Aquí estoy sentado, formo hombres / A mi imagen, Una estirpe que sea igual a mí, / Que sufra, que lllore, / Que goce y se alegre / Y que no se preocupe de ti, / Como yo!". Nietzsche, *Ibid.*, p. 91.

"Una vieja leyenda cuenta que durante mucho tiempo el rey Midas había intentado cazar en el bosque el sabio *Sileno*, acompañante de Dioniso, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demon; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: 'Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para tí: no haber nacido, no *ser*, *ser nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti ... morir pronto'".²⁹

La sabiduría de Sileno refleja lo que los seres humanos saben, viven y padecen, pero que les resulta terrible asumir. Los griegos aprendieron a vivir sobre el suelo de la terrible verdad de la sabiduría de Sileno. Aprendieron "la impotencia ante la fatiga y la enfermedad", asumieron "la fugacidad de la vida y su caducidad", tuvieron conciencia de "la muerte inevitable de todo ente individual, del dolor que ella conlleva, y de la falta de sentido de todo ello, de la insignificancia de nuestras vidas en la totalidad del ser".³⁰ Pero los griegos aprendieron a vivir sobre la base de esta terrible verdad porque el sufrimiento y el dolor lo sublimaron artísticamente hasta convertirlos en placer. No negaron ni simplemente encubrieron la terrible verdad de Sileno: la asumieron trasladándola al terreno del arte donde la hicieron jugar con el placer balsámico. Sí: la vida es terrible, pero vivir vale la pena. Para vivir con toda intensidad se recurre al espejismo de la belleza. La identificación con la belleza de las apariencias es ingenua. "Sirviéndose de este espejismo de belleza luchó la 'voluntad' helénica contra el talento para el sufrimiento y para la sabiduría del sufrimiento, que es un talento correlativo del artístico: y como memorial de su victoria se yergue ante nosotros Homero, el artista ingenuo".³¹ Todo ello significa, hablando hegelianamente, que los griegos *superaron* la sabiduría de Sileno³², y lo hicieron artísticamente. Para ello, recurrieron a dos instintos artísticos naturales que se expresaron en las figuras de Dionisos y Apolo. Dionisos es el representante de la exuberancia, el éxtasis y la desmesura. Apolo, por el contrario, es la fuerza vital de la ilusión y la medida. Fuerzas extremas y opuestas, Dionisos y Apolo se requieren recíprocamente y su abrazo produce el arte trágico. El éxtasis dionisiaco se lleva al terreno de la ilusión apolínea.

Para soportar la vida y sublimarla al grado de gozarla, es necesario crear ilusiones. La ilusión, es cierto, es mentira y engaño. Pero

²⁹ *Ibid.*, p. 52.

³⁰ Paulina Rivero Weber, *Nietzsche. Verdad e ilusión. Sobre el concepto de verdad en el joven Nietzsche*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras / Gerardo Villegas Editor, 2000, p. 56.

³¹ Nietzsche, *op. cit.* p. 55.

³² "Los griegos no se conformaron con la sabiduría de Sileno, más tampoco la negaron; la superaron". Paulina Rivero Weber, *op. cit.* p. 56.

toda mentira y todo engaño juegan con la verdad y la realidad. La ilusión no entierra a la verdad: tan sólo teje un tenue velo para que esa verdad sea asumida placenteramente. Para Nietzsche, el coro de la tragedia representa cabalmente este muro viviente que encubre de manera sublime los sentimientos de sufrimiento y dolor que toda tragedia encierra. El coro no es, dice nuestro autor, la representación del pueblo ni el espectador ideal. El coro es, como había dicho Schiller, un muro que separa la realidad cotidiana de la realidad escenificada. Pero Nietzsche va más allá de su coetáneo. El coro sí es un muro que separa dos realidades, pero ¿cuál es la realidad real y cuál la realidad ideal? Nietzsche no duda: la realidad real, la terrible realidad es la que sentimos mediante el éxtasis del estado dionisiaco:

"El éxtasis del estado dionisiaco, con su aniquilación de las barreras y límites habituales de la existencia, contiene, en efecto, mientras dura, un elemento letárgico, en el que se sumergen todas las vivencias personales del pasado. Quedan de este modo separados entre sí, por este abismo del olvido, el mundo de la realidad cotidiana y el mundo de la realidad dionisiaca. Pero tan pronto como la primera vuelve a penetrar en la conciencia, es sentido en cuanto tal con náusea; un estado de ánimo ascético, negador de la voluntad, es el fruto de tales estados. En este sentido el hombre dionisiaco se parece a Hamlet: ambos han visto una vez verdaderamente la esencia de las cosas, ambos han conocido, y sienten náusea de obrar; puesto que su acción no puede modificar en nada la esencia eterna de las cosas, sienten que es ridículo o afrentoso el que se les exija volver a ajustar el mundo que se ha salido de quicio. El conocimiento mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de la ilusión [...] es el conocimiento verdadero, es la mirada que ha penetrado en la horrenda verdad lo que pesa más que todos los motivos que incita a obrar, tanto en Hamlet como en el hombre dionisiaco [...] Consciente de la verdad intuida, ahora el hombre ve en todas partes únicamente lo espantoso o absurdo del ser, ahora comprende el simbolismo del destino de Ofelia, ahora reconoce la sabiduría de Sileno, dios de los bosques: siente náuseas".³³

Es en esta situación donde hace su entrada el instinto apolíneo, la creación artística de ilusiones para sublimar lo espantoso. Apolo, con su mesura y magia, salva y cura. Su bálsamo artístico permite seguir viviendo. Su resultado más práctico es el "consuelo metafísico" que Nietzsche describe como la sensación de que "en el fondo de las cosas, y pese a toda la mudanza de las apariencias, la vida es indestructiblemente poderosa y placentera...".³⁴ He ahí, la forma trágica de asumir la vida, núcleo de la consideración artística.

Con todo, la ilusión artística no es la única vía posible para echar un velo a la verdad terrible de la vida y poder seguir viviendo. La ilusión

³³ Nietzsche, *op. cit.* p. 78.

³⁴ *Ibid.*, p. 77.

socrática, que se traduce en una forma de vida alejandrina, es otra manera de tejer un velo de engaño. Esta forma de la ilusión triunfó sobre la tragedia y ha llegado a ser dominante en el mundo occidental. En efecto, Nietzsche nos dice que la tragedia murió, suicidándose, en manos de Eurípides, que tuvo siempre en mente a la sabiduría socrática y, armado con ella, echó por tierra la música de la tragedia esquiléa y sofóclea, e impuso el prólogo en el que explica conceptualmente, lo que el drama quiere significar.³⁵ Se impuso entonces, sobre la tragedia propiamente dicha, la ilusión socrática, "aquella inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de corregir el ser".³⁶ Se trata ésta, de la ilusión con la que vive el hombre occidental. Esta ilusión, sin embargo, lleva sutilmente en su entraña la necesidad de la ilusión artística: "Esta sublime ilusión metafísica le ha sido añadida como instinto a la ciencia, y una y otra vez la conduce hacia aquellos límites en los que tiene que transmutarse en arte: *en el cual es en el que tiene puesta propiamente la mirada este mecanismo*".³⁷ Al parecer, Nietzsche en esta su primera obra, concede a la ilusión socrática o alejandrina dominante una entraña artística, lo cual implica que existe la posibilidad de una resurrección de la tragedia no sólo a partir del espíritu de la música sino de un socratismo artístico. No podía ser de otra manera: si el diagnóstico ha dicho que el socratismo ha llegado a ser dominante en el mundo occidental, ha de existir algún componente de ese mundo desde donde se pueda recuperar la tragedia. Lamentablemente, en su obra posterior Nietzsche ya no transita por esa prometedora vía; abandona la posibilidad del Sócrates artista, y entabla un combate corrosivamente frontal con la consideración filosófica del mundo. En su obra posterior predomina el juicio según el cual Sócrates y Platón son decadentes y, más aún, pseudogriegos y antigriegos.³⁸ Como sea, lo que nos deja la recuperación nietzscheana de la tragedia griega clásica es la conciencia trágica de lo terrible de la vida que se sublima a través del arte. Cuando Nietzsche se separó de Wagner, también dejó de creer en la recuperación de la tragedia a través del espíritu de la música. Entonces, exploró otros poderes ilusorios. Vino la idea de la "gran política". Acaso ante esta situación, Sócrates, en éxtasis dionisíaco abrazado con el sabio Sileno, riera maliciosamente.

³⁵ "Expulsar de la tragedia aquel elemento dionisíaco originario y omnipotente y reconstruirla puramente sobre un arte, una moral y una consideración del mundo no-dionisíacos –tal es la tendencia de Eurípides, que ahora se nos descubre con toda claridad". *Ibid.*, p. 108.

³⁶ *Ibid.*, p. 127.

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Vid.* Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza, tr. Andrés Sánchez Pascual, 14a. reimpr., 1996, pp. 38 y ss.

Las encrucijadas

Prosigamos ahora nuestro análisis de los momentos constitutivos de la tragedia que hacen de ella una pieza artística proclive a salir de sus propios límites e, instalarse, en consecuencia como un horizonte de percepción y de acción de la vida en su conjunto.³⁹

La fragilidad de la vida humana

Según Walter Kaufmann todas las tragedias expresan la "inseguridad radical de los seres humanos". La visión de la vida que expresa la tragedia consiste básicamente en que la vida de los seres humanos, en realidad, pende de un hilo muy delgado. No sólo es efímera ("... raza miserable de un día", decía Sileno), sino contingente y dominada por el acaso. Además, en cualquier momento, por circunstancias del todo ajenas a la voluntad y a la razón, se precipita la desgracia, que hace transitar a los seres humanos de una condición plena o feliz a otra radicalmente triste, penosa, llena de tribulaciones. Se trata aquí de la estrepitosa *caída trágica*: "lo que hemos de sentir como trágico debe significar la caída desde un mundo ilusorio de seguridad y felicidad en las profundidades de una miseria ineludible".⁴⁰ Esta brutal caída desde lo muy alto hasta la condición miserable genera horror, compasión y catarsis. El mecanismo arquitectónico de esta caída trágica es el de la inversión, es decir, la conversión de lo positivo en negativo, de las buenas intenciones en desgracias subsecuentes, de la fraternidad en guerra, de la buena voluntad en acciones catastróficas. "La clave de bóveda de la arquitectura trágica, el modelo que sirve como de matriz a su organización dramática y a su lengua, es la inversión, es decir, el esquema formal según el cual los valores positivos se invierten en negativos cuando se pasa de uno a otro de los planos, humano y divino, que la tragedia une y opone, como el enigma, según la definición de Aristóteles, une juntamente términos irreconciliables. A través de este esquema lógico de la inversión, correspondiente al modo de pensar ambiguo propio de la tragedia, se les propone a los espectadores una enseñanza de tipo particular: el hombre no es un ser que se pueda describir o definir; es un problema, un enigma, cuyo doble sentido jamás se termina de descifrar. La significación de la obra no se explica ni por la psicología ni por la moral: es de orden específicamente trágico".⁴¹ El caso

³⁹ Con esto nos referimos al problema de "lo trágico", no sólo como visión del mundo y de la vida sino, directamente, como forma de vida. Vid. Albin Lesky, *op. cit.* pp. 17-71. También: Jean-Marie Domenach, *El retorno de lo trágico*, Barcelona, Península, tr. Ramón Gil Novales, 1969.

⁴⁰ Albin Lesky, *op. cit.*, p. 26.

⁴¹ Jean-Pierre Vernant, "Ambigüedad e inversión. Sobre la estructura enigmática del Edipo Rey", en: *Id. y Pierre Vidal-Naquet, Mito y tragedia ...*, *op. cit.*, pp. 112-113.

de Edipo ilustra plásticamente esta estrepitosa caída trágica organizada por el mecanismo formal de la inversión.

Edipo, el de los pies hinchados, pertenecía a la familia de los Labdácidas, a la que persiguió un funesto destino hasta la disolución. Edipo era hijo del rey de Tebas, Layo, y de la reina Yocasta. Layo había recibido el oráculo de que iba a ser asesinado por su propio hijo en castigo al raptó y violación de un hijo de Pélope. Layo hizo todo para evitar ese destino y, según la leyenda, se limitó a tener relaciones sodómicas con su esposa. Un descuido fue suficiente para que Yocasta quedara embarazada. El vástago fue mandado matar por Layo, entregándolo Yocasta a uno de los servidores para tal fin. Según algunas versiones, el niño fue atado de los pies por el propio Layo y llevado por el servidor al monte Citerón donde, atravesándole los tobillos, fue colgado de los pies. El sirviente de Layo, sin embargo, se compadeció del niño y lo entregó a un pastor servidor de los reyes de Corinto, Pólipo y Mérope, quienes lo adoptaron como propio. Ya joven, Edipo fue insultado durante un banquete por un hombre embriagado quien lo señaló como hijo ilegítimo de sus padres. Edipo se inquietó y fue a Delfos, donde recibió el funesto oráculo: "... que estaba fijado que yo tendría que unirme a mi madre y que traería al mundo una descendencia insoportable de ver para los hombres y que yo sería el asesino del padre que me había engendrado".⁴² Para evitar el destino, Edipo huyó de Corinto y, en el camino, específicamente en un lugar de confluencia de tres vías, se topó con un hombre "fuerte con los cabellos hace poco encanecidos" y sus guardias quienes lo arrojaron violentamente cerrándole el paso. Encolerizado, Edipo mató a los guardias (excepto a uno) y también al anciano sin saber que se trataba de su padre Layo. Más tarde llegó a Tebas que, en ese momento, estaba azotada por la peste. Los males de la ciudad no desaparecerían sino hasta que alguien resolviera el enigma de la Esfinge: "Existe sobre la tierra un ser bípedo y cuadrúpedo, que tiene sólo una voz, y es también trípode. Es el único que cambia su aspecto de cuantos seres se mueven por tierra, por el aire o en el mar. Pero, cuando anda apoyado en más pies, entonces la movilidad en sus miembros es mucho más débil". Quienes intentaban contestar sin resolverlo eran muertos por el mítico ser alado, en parte mujer y en parte león. Al llegar a Tebas Edipo resolvió el enigma con la respuesta adecuada: "Escucha, aun cuando no quieras, musa de mal agüero de los muertos, mi voz, que es el fin de tu locura. Te has referido al hombre, que, cuando se arrastra por tierra, al principio, nace del vientre de la madre como indefenso cuadrúpedo y, al ser viejo, apoya su bastón como un tercer pie, cargando el cuello doblado por la vejez". Salvó, así, a la ciudad de sus males, y, en recompensa le fue entregado el trono de Tebas y la reina,

⁴² Sófocles, *Edipo rey*, en: *Id. Tragedias*, Madrid, Gredos, tr. Assela Alamillo, 1a. reimpr. 1986, 790, p. 341.

Yocasta, su propia madre. Se cumple, así pues, el oráculo: Edipo ha matado a su padre y desposado a su madre.

Esta leyenda constituye el punto de partida de Sófocles para la composición de *Edipo Rey* (cuyo nombre auténtico es "Edipo, el tirano") y *Edipo en Colono*. Estas tragedias han generado una inmensa, casi inabarcable, cantidad de interpretaciones de todo tipo. Para los propósitos de este trabajo sólo nos referiremos, de modo elemental, a aquellas que ponen el acento en la contradicción entre el saber de la razón y el no saber del deseo, entre el poder de la voluntad y su impotencia frente a las fuerzas del destino.

Así, la primera determinación de Edipo es su cualidad de filósofo⁴³. En una carta a Goethe, Schopenhauer apunta: "La valentía de no guardar para sí pregunta alguna: esto es lo que hace al filósofo. El filósofo debe ser como el Edipo de Sófocles, que, buscando el esclarecimiento de su propio, terrible destino, prosigue sin descanso su indagación aún cuando comienza a entrever que de las respuestas resultará lo más horrible para él. Pero ocurre que la mayoría de los hombres llevan en sí una Yocasta que suplica a Edipo, en nombre de todos los dioses, no seguir adelante con la búsqueda, y ellos ceden. Por eso la filosofía se encuentra aún en el punto en que está".⁴⁴

Edipo, entonces, puede ser ubicado ante todo como filósofo. En este punto destaca la tesis de Jean-Joseph Goux⁴⁵, para quien el mito de Edipo representa una irregularidad respecto al monomito tradicional expresado, por ejemplo, en la historia de Jasón o de Perseo. Esta irregularidad es muy importante porque ahí el autor encuentra el origen de la filosofía, de la política a la griega, y no menos importante, la revelación de lo inconsciente. ¿En qué consiste la irregularidad del mito de Edipo? En que el héroe elude el ritual de iniciación tradicional que consistía en combatir y matar violentamente a un monstruo femenino (Medusa, la Górgona), para obtener como recompensa una mujer o un reinado. Para Goux, los elementos tradicionales del mito están presentes en la historia de Edipo pero se encuentran distorsionados. Edipo se enfrenta con el monstruo femenino que es la Esfinge, pero no la combate con la fuerza física sino con el razonamiento. Su respuesta, "el hombre", hace desaparecer a la Esfinge pero sólo para que ella retorne como madre-esposa. Esa respuesta representa la apertura de un nuevo camino para el pensamiento y la existencia. Se trata de la rebeldía del hijo, en una lógica de autocentramiento, que funda la autonomía del individuo, frente a los saberes tradicionales concretados en los ritos iniciáticos. Es la rebeldía

⁴³ "¡Oh Edipo, el más sabio entre todos!", le dice el coro.

⁴⁴ Citada en: Conrad Stein, *La muerte de Edipo*, Argentina, Nueva Visión, tr. Hugo Acevedo, 1978, p. 21.

⁴⁵ Jean-Joseph Goux, *Edipo filósofo*, Buenos Aires, Biblos, tr. Leandro Pinkler, 1999, 200 pp.

frente a los dioses que se sustenta en una suerte de autoconfianza en el hombre. De la perspectiva de los saberes crípticos tradicionales Edipo hace pasar a la perspectiva, en la cual es el hombre el centro de las cosas. Todo depende de la posición que se adopte. Por esta ruta transitará la filosofía moderna. Sin embargo, no se trata sólo de una transición desde la perspectiva hacia la perspectiva. La perspectiva se interioriza y surge el inconsciente, diríamos, enigmático. Edipo, entonces, ha de sufrir las consecuencias trágicas de desafiar los saberes tradicionales y fundar un nuevo tipo de saber. Ha de pagar, terriblemente, esta falta.

La contradicción trágica entre el saber y el no saber fue la razón fundamental por la que Sigmund Freud escogió, por sobre otras, la tragedia de Edipo para ilustrar su descubrimiento de lo inconsciente. De hecho, el drama trágico ha sido uno de los recursos indudables del psicoanálisis para representar, por analogía o análisis estructural, aspectos centrales de la vida psíquica de los sujetos. Como se sabe, Freud advertía que, para una hipotética formación académica de psicoanalistas, el estudio de estas creaciones del espíritu humano era indispensable.⁴⁶ El vínculo entre el psicoanálisis y el mundo griego antiguo ha constituido un lugar privilegiado para el estudio de las formas complejas que adquiere el inconsciente. Es inevitable pensar en el psicoanálisis cuando se recuerda la inscripción délfica del "Conócete a ti mismo", atribuida a Quilón de Esparta, y que tanta influencia ejerció sobre el espíritu de los griegos antiguos. No son infrecuentes las referencias a las similitudes entre el psicoanálisis de Freud y la filosofía socrática.⁴⁷ Inclusive, Patricio Marcos ha establecido un vínculo entre el "psicoanálisis antiguo" producido en la Grecia de la época, y el psicoanálisis moderno.⁴⁸

En cuanto al propio Freud, hay que insistir en que siempre admiró la capacidad griega para atisbar lo permanente, lo que no ha

⁴⁶ Sigmund Freud, *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?*, en: *Id. Obras Completas*, Amorrortu Editores (AE), Tomo XX, Buenos Aires, 1996.

⁴⁷ Como ejemplo puede ser citado el trabajo de Rogeli Armengol, *El pensamiento de Sócrates y el psicoanálisis de Freud*, Barcelona, Paidós, 1994, 287 pp. El autor es médico y psicoanalista, pero también un atento lector de la antigüedad griega. No es un helenista ni un filósofo pero no deja de ser sugerente esta lectura de los griegos a la luz del psicoanálisis. La tesis fundamental de Armengol es más o menos sencilla: en la Grecia antigua hay dos grandes corrientes: la socrática y la sofística. La primera es mayéutica y dialéctica; la segunda descansa en la idea de que es posible transmitir los conocimientos. Freud sería fundamentalmente socrático, pues para él, lo mismo que para Sócrates, el conocimiento en tanto virtud no se transmite sino que se construye a través del diálogo productivo. Sin embargo, Armengol apunta que también habría en Freud una vena sofística. Habría que apuntar, en contraste con Armengol que nunca repara en ello, que una de las diferencias entre Sócrates y los sofistas es que el primero no cobraba por sus charlas y los segundos sí lo hacían por sus lecciones. Los psicoanalistas de nuestra época serían socráticos por el contenido material del psicoanálisis, pero se emparentarían con los sofistas en aquel cobro por la sesión, asociado con el pago de la culpa.

⁴⁸ Patricio Marcos, *Psicoanálisis antiguo y moderno*, México, Siglo XXI, 1993.

cambiado, en este drama de habitar el mundo.⁴⁹ En esta tesitura, la figura de Edipo fue, para él, central:

"Si *Edipo rey* sabe conmover a los hombres modernos con no menor intensidad que a los griegos contemporáneos de Sófocles, la única explicación es que el efecto de la tragedia griega no reside en la oposición entre el destino y la voluntad de los hombres, sino en la particularidad del material en que esa oposición es mostrada. Tiene que haber en nuestra interioridad una voz predispuesta a reconocer el imperio fatal del destino de Edipo [...] Y, en efecto, un factor así está contenido en la historia de Edipo. Su destino nos conmueve únicamente porque podría haber sido el nuestro, porque antes de que nació el oráculo fulminó sobre nosotros esa misma maldición. Quizás a todos nos estuvo deparado dirigir la primera moción sexual hacia la madre y el primer odio y deseo violento hacia el padre; nuestros sueños nos convencen de ello. El rey Edipo, que dio muerte a su padre Layo y desposó a su madre Yocasta, no es sino el cumplimiento de deseo de nuestra infancia".⁵⁰

Hay que advertir, sin embargo, que el rescate freudiano de la tragedia de Sófocles no se queda en la formulación inscrita en la cita. Todavía vendrán muchos años de reflexión, de búsqueda y replanteos profundos. Vendrá algo que llama el segundo momento del complejo de Edipo y, finalmente, su sepultamiento. También trabajará la cuestión edípica referida ya no al varón sino a la mujer. El recurso freudiano a la tragedia de Sófocles fue, pues, esencial para la explicación del psiquismo, en especial para dar cuenta de las relaciones entre la fuerza de las pulsiones, su refreno superyóico y la instancia representativa del pensamiento consciente. En esta tesitura, ya no se trataba de un recurso literario para ilustrar la universalidad del deseo del varón por acostarse con su madre y matar a su padre, sino de un referente para dar cuenta de la existencia, peso e importancia de un saber que no se sabe en primera instancia, pero que permanentemente está actuando entretejido con el universo racional que

⁴⁹Freud cita un párrafo de *Grüne Heinrich* de Gottfried Keller donde se hace referencia a la *Odisea* de Homero. Dice Keller: "Si separado de su patria y de todo lo que le es querido, errante por países extraños, ha visto usted mucho y ha sufrido mucho y se encuentra abrumado por cuitas y preocupaciones, miserable y abandonado, indefectiblemente soñará, cada noche, que se acerca a su patria; la verá brillar y pintarse con los más hermosos colores, y figuras dulces, exquisitas y amadas vendrán a su encuentro; y de pronto descubrirá usted que marcha lacerado, desnudo y cubierto de polvo. Vergüenza indecible y angustia lo sobrecogerán, querrá usted cubrirse, ocultarse, y despertará bañado en sudor. Este es, desde que existen hombres, el sueño del cuitado, del naufrago, y así Homero extrajo esa situación de la esencia más profunda y eterna de la humanidad". Hasta ahí las palabras de Keller que cita Freud. El fundador del psicoanálisis agrega: "La esencia más profunda y eterna de la humanidad, que el poeta cuenta con poder despertar en su auditorio, son aquellas mociones de la vida del alma que tienen su raíz en la infancia que después se hizo prehistoria". Freud, *La interpretación de los sueños, Obras Completas, AE IV*, p. 257.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 271.

fundamenta las acciones del sujeto⁵¹. Edipo, en efecto, no sabía que mataba a su padre en el entrecruce de caminos; tampoco sabía que al recibir el trono de Tebas, una vez liberada la ciudad de la fatídica Esfinge merced a su taimada intervención, cumplía el oráculo de acostarse con su madre y, aún más, de procrear hijos con ella. Edipo sabía su destino pero, al actuar en función de su voluntad de eludirlo, actuó también sin saber lo que realmente hacía.

Edipo, como vimos, quiere saber y, en esa ambición, llega al fondo de las cosas. En la tragedia de Sófocles aparece el héroe como descifrador de enigmas y, en efecto, ya como rey de Tebas se empeña en hallar al asesino de Layo, se obsesiona con saber.

"Sófocles construyó su argumento alrededor de la infatigable búsqueda de la verdad por parte de Edipo, a pesar de que el viejo mito no fuera ninguna historia sobre la honradez. [...] La fuerza central de la acción de la tragedia de Sófocles no es —como pudiera haber sido— la del destino, sino que es la imperiosa pasión por conocer la verdad [...] Todos los conflictos de la tragedia son consecuencia de la búsqueda de la verdad llevada a cabo por Edipo. Una vez más su persistencia nos manifiesta su alto nivel de honradez y su preocupación por el pueblo".⁵²

Cuando todo queda al descubierto, Edipo decide sacarse los ojos y no volver a ver más. Es dable interpretar tal gesto como su renuncia al saber. A final de cuentas, su compulsión por saber, su inteligencia, su honradez y bondad, no impidieron que cayera en la miserable condición de no saber lo que hacía realmente. De creerse y ser reconocido por los demás como el gran hombre, el más descollante, el más sabio, el más honrado, el más altruista, pasa a ser nada. Ya en Colono, el poeta hace decir a Edipo: "Ahora que soy nada, cuento como hombre". He ahí la muestra de la fragilidad de la condición humana, por más soberano que sea su saber y por muy buenas que sean las intenciones y la honradez del héroe. Así,

⁵¹ Freud ha sido especialmente criticado por utilizar la tragedia de Edipo para ilustrar sus tesis sobre los deseos incestuosos. Se le acusa de falta de rigor en la interpretación histórica del drama. Vid. por ejemplo: Jean-Pierre Vernant, " 'Edipo' sin complejo", en: *Id.* y Pierre Vidal-Naquet, *op. cit.* Hay que decir, sin embargo, que la interpretación de Freud abrió la posibilidad de un uso creativo, trans-histórico, de la tragedia de Sófocles para el análisis e interpretación de la sociedad moderna. Horst Kurnitzky, por ejemplo, interpreta la tragedia de Edipo rey como reveladora de la urdimbre social de nuestra civilización, que supone tanto el dominio de la naturaleza como una estructura sacrificial que compensa en el plano de la economía lo que se pierde en el ámbito de la existencia: "En la medida en que la sociedad se constituya sobre el sacrificio y los deseos incestuosos reprimidos, no sublimados, son necesarios los objetos de compensación para los deseos sacrificados. Allí persiste la economía monetaria para mantener en marcha y promover la competencia y el estímulo personal y todo lo que constituye nuestra civilización imperialista, a efectos de conquistar el *dark continent* de la sexualidad femenina, como una vez lo denominó Freud; conquistar a la naturaleza y someterla a la cultura fálica". Horst Kurnitzky, *Edipo. Un héroe del mundo occidental*, México, Siglo XXI, 1992, p. 175.

⁵² Walter Kaufmann, *op. cit.*, pp. 197 y 199.

Edipo "lejos de ser un personaje intermedio, el héroe es el más noble de los hombres; pero *repentina e inesperadamente* cae en plena miseria y destrucción, enseñándonos que ninguno de nosotros puede estar seguro de su final".⁵³

La falta o el error trágico

Aristóteles habló de *hamartia* para referirse al error trágico, no entendido como una falla asociada con la estupidez sino, al contrario, con la congruencia de las acciones del héroe de acuerdo con su constitución esencial. El error o falta del personaje trágico adviene como consecuencia de la coherencia del sujeto consigo mismo. Lo que cambia es la red de circunstancias en las que queda ubicado el personaje. De pronto, este personaje heroico, al actuar en consonancia con su ser, comete un error asociado con una locura momentánea precipitada por el cambio de circunstancias que enfrenta.

"La *hamartía*, 'yerro', es una enfermedad mental y el criminal es la presa de un delirio, un hombre que ha perdido el sentido, un *demens, hamartínoos*. Esta locura que engendra la falta o, para darle sus nombres griegos, esa *áte* (locura), esa *Erinýs*⁵⁴, se apodera del interior del individuo; lo penetra con una fuerza religiosa maléfica. Pero al tiempo que se identifica en cierta forma con él, sigue siendo al mismo tiempo externa y le supera. [...] El error, sentido como un ataque al orden religioso, oculta un poder nefasto que desborda con mucho al agente humano. El individuo que lo comete (o más exactamente, su víctima) se encuentra preso él mismo en la fuerza siniestra que ha desencadenado (o que se ejerce a través suyo). En lugar de emanar del agente como de su hontanar, la acción le envuelve y arrastra, englobándolo en un poder que le supera cuanto más se extiende más allá de su persona en el espacio y en el tiempo. El agente está preso en la acción. No es su autor. Permanece incluido en ella".⁵⁵

Frecuentemente el error trágico se presenta bajo la forma de conflicto inevitable dada la naturaleza del personaje de cara a la situación que enfrenta. En estas condiciones al héroe se le impone la necesidad de elegir o decidir, aunque, en el fondo, lo que decida ya está inscrito en su carácter y no puede cambiarlo en el instante. "El hombre trágico no tiene ya que 'elegir' entre dos posibilidades; 'constata' que ante él se abre una sola vía. El compromiso traduce no la libre elección del sujeto, sino el reconocimiento de esa necesidad de orden religioso, a la que el personaje no puede sustraerse y que hace de él un ser interiormente 'forzado',

⁵³ *Ibid.*, p. 187.

⁵⁴ Extravío criminal del espíritu propio de una estirpe. Hace referencia a las Erinias, las fuerzas subterráneas oscuras, que vengan los delitos de la sangre.

⁵⁵ Jean-Pierre Vernant, "Esbozos de la voluntad en la tragedia griega", en: *Id.* y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia ...*, op. cit., pp. 57-58.

bistheís, en el seno mismo de su 'decisión'⁵⁶. De este modo, sea cual sea la elección, será insuficiente para resolver la trama sin pasar por el dolor, la penuria o, en el extremo, la muerte. Con ello, se pone de manifiesto la existencia de una *falta esencial* al ser humano: por más que extienda su capacidad creadora y productora de hechos y de situaciones, se enfrenta con la lógica de la necesidad que lo arrincona, lo subordina y lo hace pecar de sus límites. Se pone en juego, así pues, una cierta relación contradictoria entre la libertad y la necesidad, formada por el juego de tres factores: *pathos*, *ethos* y *logos*. En efecto, el sujeto no puede ir más allá de lo que es. ¿Y qué es? Es vida anímica pasional, refugio de padecimientos y sufrimientos; es, también, heredero y realidad de cultura, y es, igualmente, lenguaje y razonamiento. Pero además, como en la tragedia se trata con personajes egregios, los héroes son herederos de familias *sui generis*. Con estos elementos emprende la experiencia del drama en el que, repentinamente, se ve envuelto. A veces tendrá éxito y otras la solución llevará consigo la propia negación del personaje, su muerte.

Otra vez la gran obra de Sófocles sirve de ilustración. ¿Cuál fue la falta de Edipo? ¿Qué error cometió? ¿Cuál es su culpa? Edipo era un hombre congruente. Nunca fue su propósito hacer daño a nadie. Respondiendo a su nobleza se alejó de quienes suponía sus padres. No deseaba matar a su padre ni acostarse con su madre. El quería el bien de los suyos y de su pueblo. Al tratar de actuar certeramente, erró. "Si Edipo hubiese abandonado su búsqueda, hubiera abandonado también a su pueblo y éste hubiera seguido bajo las garras de la peste. Su honradez benefició a su gente pero al precio de destruirse a sí mismo, a Yocasta y la felicidad de sus hijos".⁵⁷ Se genera, entonces, una situación en la que la caída en desgracia se hace inevitable. No se piense sin embargo, que se trata de una inevitabilidad emanada de la voluntad de los dioses; es, en cambio, la inevitabilidad producto de la constitución esencial de los personajes, en especial de los héroes trágicos; la inevitabilidad derivada de las cualidades, virtudes y defectos, por los que los héroes trágicos no pueden actuar de otra manera sino como se los ve en escena.

Con todo, la pieza trágica que mejor ilustra el error producto de una locura engeguecedora aunque sea momentánea es *Áyax*, de Sófocles. Revisémosla brevemente.

La guerra de Troya constituye uno de los proveedores principales del material con los que se construye la tragedia. Como puede recordarse por Homero, *Áyax* es uno de los guerreros más prominentes de los griegos. Este héroe trágico es hijo de Telamón, rey de Salamina, que había participado junto con Heracles en la primera expedición a Troya. Telamón había sido cubierto de honor por su destacada intervención, y Heracles le

⁵⁶ *Ibid*, p. 48.

⁵⁷ Walter Kaufmann, *op. cit.*, pp. 202-203.

dio, entre otros premios, una cautiva, Hesione, nada menos que la hija del que entonces era rey de Troya, Laomedonte. De la relación entre Telamón y Hesione, nació Teucro, medio hermano de Áyax, pues éste era hijo de Telamón y su legítima esposa Eribea. Áyax está casado con Tecmesa que consiguió por la fuerza, como suele acontecer, una vez que había saqueado y destruido la ciudad del rey padre de Tecmesa.

A la muerte de Aquiles, adviene la disputa acerca de a quién corresponde el honor de portar las armas del gran héroe, especialmente su excelso escudo construido por el mismísimo Hefestos a instancias de Tetis, madre de Aquiles. Mediante una asamblea de caudillos, se decidió que, en adelante, el portador del digno escudo sería Ulises, "hijo de Laertes, vástago de los dioses, pródigo de astucias". Esta decisión hierde profundamente a Áyax que se creía el merecedor del ansiado premio: "...si viviera Aquiles y hubiera de fallar en favor de alguien el premio al valor en el que estuviera en juego su propia armadura, ningún otro se hubiera hecho con él sino yo".⁵⁸

Como el premio no le correspondió, Áyax se encoleriza y arremete en contra de sus propios compañeros. Afectado de *hybris*, que es una suerte de rabia enceguecedora, ataca a los griegos, pero la intervención de Atenea, protectora del ejército griego, hace que las armas de Áyax se dirijan no a los griegos, como intentaba, sino al ganado: "...Mas el hecho es que la hija de Zeus, diosa indómita y de terrorífico mirar, cuando ya dirigía yo contra ellos [es decir, contra los jefes griegos, en especial contra Agamenón, Menelao y Ulises], me abatió infundiéndome un rabioso delirio que me llevó a teñir de sangre mis manos en estas reses".⁵⁹ Una vez que Áyax vuelve en sí, se percató de lo que ha hecho y prefiere el suicidio a vivir con el deshonor a cuestas. Acontece entonces el pasaje al acto: Áyax entierra, punta arriba, la espada que le había regalado Héctor, el héroe troyano, y se lanza sobre ella. Áyax muere.

Esta tragedia ilustra el error trágico y lo ubica como el factor que concentra una disputa de moralidades. En efecto, los autores trágicos emprenden la difícil tarea de rastrear el sutil y angustioso vínculo entre los impulsos pasionales de los seres humanos y el "deber ser", de una parte, aquel impuesto por la costumbre y la tradición, y de otra parte, aquel que adviene de una deliberación dada sobre la base de la autonomía del sujeto. ¿Qué debo hacer? Frecuentemente esta pregunta acosa a los personajes. "En la perspectiva trágica, obrar comporta por tanto un carácter doble: es, por una lado, tomar consejo en uno mismo, sopesar los pros y los contras, prever al máximo el orden de los medios y los fines; por otro, es contar con lo desconocido y lo incomprensible, aventurarse en un terreno que sigue siendo impenetrable, entrar en el juego de las fuerzas sobrenaturales

⁵⁸ Sófocles, *Áyax*, en: *Tragedias completas*, México, Rei, 1988, p. 52.

⁵⁹ *Idem*.

de las que no se sabe si al colaborar con nosotros preparan nuestro éxito o nuestra perdición"⁶⁰. He aquí una de las dimensiones de la tragedia, puesta en escena a través del error trágico. En efecto, la disputa moral entre criterios y perspectivas diferentes, incluso antagónicas. En el caso de *Áyax* quedan patentes diversos niveles de moralidad. En primer lugar presenciamos la puesta en escena de la tradicional moral agonal, que consiste en una moral de la jerarquía basada en el principio del honor. Dice *Áyax*: "...es menester que el hombre bien nacido viva con honra o muera igualmente con honra". Para él, el suicidio, en las condiciones en que se encontraba, era una salida honrosa (la única posible a su juicio) una vez cometido su acto. En la moral agonal es muy importante el quién se es. Hay buenos y malos pero no en el sentido de bondad y maldad morales, sino, ante todo, en el sentido de calidad de origen y consistencia. Por eso es muy importante la ascendencia. De este modo, la nobleza se obtiene por nacimiento, pero formar parte de la clase aristocrática depende de lo que cada quien pueda hacer. Nobleza es potencia y aristocracia, acto.

En segundo lugar, está en escena el principio moral de la piedad a los dioses. La condición humana es débil y vulnerable y, por ello, debe guardarse del concurso de los dioses. Precisamente la violación de este principio costó a *Áyax* la cordura. Sófocles pone en boca de Atenea esta razón moral de la relación con los dioses. La diosa de los ojos glaucos dice a Ulises: "Entonces, consciente de que es tan deleznable la condición humana, no digas jamás tú ninguna bravata arrogante a los dioses ni te enorgullezcas porque valgas más que otros por la fuerza de tus brazos o por la inmensidad de tus cuantiosas riquezas, porque un sólo día derriba y vuelve a levantar todo asunto humano sin excepción. Los dioses aman a los sensatos y detestan a los malvados".⁶¹ Cabría recordar que Ulises mismo padeció diez años bregando lejos de su querida Ítaca por un acto de soberbia semejante al de *Áyax*.

Dos principios: contradicción irresoluble

Con lo dicho abrimos ahora la puerta para tratar uno de los grandes momentos de la tragedia, a saber: el conflicto entre dos principios contradictorios e irreconciliables, expresados en distintas esferas. En la puesta en escena, este conflicto adquiere especial nitidez a través del diálogo. El diálogo, en efecto, constituye uno de los aspectos centrales de construcción estética de la tragedia. A través del diálogo entre un personaje y otro, o bien entre un personaje y el coro, se hacen manifiestas razones e ideas que sintetizan no sólo posiciones vitales distintas sino

⁶⁰ Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 40.

⁶¹ *Ibid.*, p. 43.

razones diferentes y, a veces, contradictorias, que se ponen en escena para mostrar de modo elocuente no tanto a quién le asiste la razón sino una situación tal que uno, como espectador o lector, comprende las razones de los involucrados. El nudo trágico es de tal naturaleza que no renuncia a que el espectador o lector sienta, sufra y se condueña, incluso que se identifique con algún personaje o argumento, pero su punto fuerte es que los personajes presentan todas razones susceptibles de validez. El diálogo en el que se enfrascan los personajes no es uno de tipo filosófico como encontraremos en Platón, sino uno que tiene semejanzas notables con el que opera en la política. La tragedia nos muestra una confrontación argumentativa que no persigue la verdad sino lo razonable y plausible, a través de una adecuada exposición de ideas. En efecto, la tragedia, y esto es muy importante, es contraria a la verdad filosófica. "Y quizá también a esa lógica filosófica que admite que, de dos proposiciones contradictorias, si una es verdadera la otra debe ser necesariamente falsa. El hombre trágico aparece desde este punto de vista solidario con otra lógica que no establece un corte tan tajante entre lo verdadero y lo falso: lógica de los rétores, lógica sofística que en la época misma en la que florece la tragedia, otorga todavía un lugar a la ambigüedad, puesto que en las cuestiones que examina no trata de demostrar la absoluta validez de una tesis, sino de construir unos *dissoi lógoi*, unos discursos dobles que, en su oposición, se combaten sin destruirse, siendo posible por voluntad del sofista y por el poder de su verbo, que cada una de las dos argumentaciones enemigas dominen una sobre la otra alternativamente".⁶²

Convencer con argumentos (*peítho*, persuasión razonada), incluso recurriendo a estratagemas de ocultamiento, engaño o revestimientos poéticos, es lo que muestra la tragedia, y lo expresa a través de la ambigüedad de las palabras usadas. Es el caso, por ejemplo, del doble sentido de la palabra *kratos* en *Las Suplicantes* y *nomos*, en *Antígona*. De este modo se arma uno de los componentes esenciales de la tragedia: la confrontación irresoluble tal y como se presenta. ¿Qué se confronta? Modos de vida y de comprensión del mundo: *ethos* diferentes, pero también moralidades distintas. Los personajes encarnan diferentes maneras de ver las cosas y valoraciones morales diversas. En ocasiones, el coro juega las veces de conciencia moral, y pone a la vista de todos la deliberación subjetiva (es decir, del sujeto consigo mismo). Para ilustrar en concreto la confrontación argumentativa como expresión del conflicto irresoluble, trágico, podemos recurrir a la princesa de las tragedias, precisamente *Antígona*.

⁶² Jean-Pierre Vernant, "Tensiones y ambigüedades en la tragedia griega", en: *Id.* y Pierre Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 24 nota.

La tragedia sofocleána *Antígona* ha sido considerada, con justa razón, como una de las más significativas e importantes porque precisamente en ella se condensan aquellos caracteres paradigmáticos del género.

Esta tragedia presenta la lucha entre la ley divina y la ley humana, bajo la forma de la disputa entre Creonte, nuevo rey de Tebas, y Antígona, hija de Edipo y Yocasta, y hermana de los dos guerreros, Eteocles y Polinices, que pelearon frente a frente por la ciudad y se produjeron una muerte recíproca. La pieza no tiene un final feliz, sino uno doloroso donde la muerte suicida juega el papel fundamental. En efecto, Antígona se cuelga, y junto con ella, muere por su propia mano Hemón su prometido, hijo del propio Creonte. La escena produce tal impacto en la madre de Hemón y esposa de Creonte que, finalmente, también ella, Eurídice, se suicida. ¿Qué ocasiona tal serie de desgracias?

Por la tradición sabemos que el matrimonio entre Edipo y Yocasta produjo cuatro hijos, Eteocles, Polinices, Antígona e Ismene, que fueron perseguidos por el destino fatal.⁶³ Es como si, en la vida de los hijos, se pagaran las deudas de los padres y de los abuelos. Después del destierro de Edipo, sus hijos luchan por el poder: uno, Eteocles, defiende Tebas; el otro, Polinices, se casa con una extranjera, se alía con los de fuera, y emprende la reconquista del trono que consideraba usurpado. En la guerra se enfrentan los dos y ambos perecen: es la ejemplar lucha entre hermanos que termina fatalmente. Todo esto debe ser sabido para entender la obra.

Creonte, hermano de Yocasta, ha asumido el mando supremo del Estado, y manda enterrar a Eteocles con todos los honores del héroe muerto en defensa de la patria. Al mismo tiempo, ordena mantener insepulto el cadáver de Polinices. Antígona desafía al rey, y entierra a su hermano, arriesgándose con ello a recibir el castigo mortal. Descubierta, confiesa que, en efecto, ella enterró a Polinices, y asume, no sin lamentaciones, el castigo. Pese a las peticiones de Hemón, el coro y Tiresias, de que reconsidere su decisión, Creonte la mantiene y envía a Antígona a una cueva para que muera de inanición. Antígona no espera esta muerte y se adelanta. Su muerte desencadena otras dos: la de Hemón y la de Eurídice.

Como en *Áyax*, tenemos aquí, de nueva cuenta, tratado el tema de la lucha entre la ley divina que manda enterrar a los muertos, y la ley humana, que demanda castigo para los traidores. Creonte representa la

⁶³ "Hay un término en griego que designa este tipo de poder divino, poco individualizado, que actúa de forma nefasta la mayoría de las veces, y de múltiples formas, en el corazón de la vida humana: *dáimon*. Eurípides es fiel al espíritu trágico de Esquilo cuando emplea, para calificar el estado psicológico de los hijos de Edipo, abocados al fratricidio por la maldición de su padre, el verbo *daimonan*: están, en sentido propio, poseídos por un *dalmon*, un mal genio". Jean-Pierre Vernant, op. cit., p. 31.

legalidad del poder político; Antígona, la del amor, la fraternidad y, en última instancia, la de la piedad.

Las razones de Antígona, entonces, tienen que ver con toda esa parte del Estado que, a la manera de corrientes subterráneas, actúan sin ser evidentes *prima facie*. Por eso, la figura de Antígona llamó poderosamente la atención de Hegel al criticar el formalismo jurídico kantiano para conceptuar al Estado. Veamos la defensa de Antígona de su razón piadosa:

"Es que no fue Zeus, ni por asomo, quien dio esta orden, ni tampoco la Justicia aquella que es convecina de los dioses del mundo subterráneo. No, no fijaron ellos entre los hombres estas leyes. Tampoco suponía que esas tus proclamas tuvieran tal fuerza que tú, un simple mortal, pudieras rebasar con ellas las leyes de los dioses anteriores a todo escrito e inmutables. Pues esas leyes divinas no están vigentes, ni por lo más remoto, sólo desde hoy ni desde ayer, sino permanentemente y en toda ocasión, y no hay quien sepa en qué fecha aparecieron".⁶⁴

Se trata de la defensa, significativamente hecha por una mujer, de las leyes que no mueren, porque se hallan en la base misma de la sociedad. Son las leyes divinas que, en una interpretación secularizada, vendrían a ser las que, reproducidas en tanto costumbre, cohesionan y estabilizan a una sociedad.

De esta lógica se desprende otra razón de Antígona, a saber: la razón del amor, en este caso del amor fraternal. El sentimiento amoroso constituye uno de los materiales de la estructuración de la sociedad y del Estado. En primera instancia, Antígona quiere enterrar a Polinices porque así lo mandan las leyes divinas, pero también sencillamente porque es su hermano. Con ello se muestra que por encima de las leyes del Estado, están las leyes primarias de la familia. Y ello tiene que ver, como vio Hegel, con el amor que liga a los seres humanos en esa instancia social. Por esta razón, el coro canta al amor:

"Amor, invencible en combate, Amor, que irrumpes en los ganados, que pernoctas en las tiernas mejillas de la doncella, y te paseas por el mar y entre las majadas campestres. Y no escapa a ti ninguno ni de los dioses ni de los efímeros mortales, y el que se hace contigo, enloquece [...] Tú pasas los pensamientos de los justos a injustos, para su afrenta. Tú has promovido también esta disputa entre hombres unidos por la sangre. Pero a la postre se impone, patente en la mirada, la pasión por la novia que promete un buen lecho, pasión que tiene su fundamento en las leyes eternas grandiosas en autoridad. La explicación de ello es que entra en juego una diosa invencible, Afrodita. Pero ahora ya, hasta yo mismo hago caso omiso de las susodichas leyes, al comprobar lo que está ocurriendo aquí, y ya no soy capaz

⁶⁴ Sófocles, *Antígona*, en: *Tragedias completas*, op. cit. p. 148.

de contener torrentes de lágrimas, cuando compruebo que ésta, Antígona, va a dar con sus huesos en la cámara donde todos duermen".⁶⁵

Y es que, en efecto, el amor de Antígona por su hermano la lleva a la rebeldía frente al poder de Creonte. Podemos así hablar de otro poder: el poder del amor. Es un poder que, en ciertas circunstancias implica rebeldía, es decir, la constitución de un poder otro que el poder político vigente, de donde puede nacer una fuerza portentosa. ¿Hay rebeldía sin amor? Es improbable.

Por otro lado, la acción de Antígona muestra otra posibilidad en la relación entre hermanos. No es la lucha como la de Eteocles y Polinices, sino la identificación benevolente. Se trata de un ángulo menos oscuro y más aceptado de la relación entre hermanos.

Con todo, existe una razón pragmática de Antígona en su acción. No sólo es amor, así en abstracto. Antígona decide enterrar a su hermano porque ya no puede tener otro, pues sus padres han muerto:

"Pues ni aunque se hubiera tratado de unos hijos nacidos de mi, ni de un marido, que, muertos, se estuviera descomponiendo, jamás habría arrostrado esta prueba llevando la contra a mis conciudadanos. Pues bien, ¿en gracia a qué ley me expreso así? Simplemente porque marido, muerto uno, otro habría, y un hijo de otro hombre si hubiera perdido al primero. Pero, ocultos en el Hades madre y padre, no hay hermano alguno que pueda retoñar jamás".⁶⁶

Se trata, en este punto, de la razón pragmática, y no sólo del seguimiento dogmático de las leyes divinas. Antígona reflexiona y delibera, no actúa sólo impulsada por el sentimiento irreflexivo del amor. Su comportamiento, en síntesis, es piadoso, pues muestra el respeto irrestricto a las leyes divinas; es amoroso, pues desafía al poder político por amor a su hermano; es, finalmente, pragmático, pues, a pesar de todo, no hay dogmatismo, sino reflexión: honra a su hermano porque ya no puede tener otro.

Así y todo, esta tragedia no es tan sencilla como para tratar únicamente el tema de la disputa entre la ley humana y la ley divina. En verdad, el autor juega con una complicación que resulta muy fructífera para tratar la cuestión de lo político. Hemón el hijo de Creonte es al mismo tiempo prometido de Antígona. Esto da ocasión para que se ligue el discurso de la autoridad política con el ámbito de lo privado, especialmente con la esfera de la familia. Creonte desarrolla un discurso que por sí mismo es elocuente para mostrar la fuente única de donde brotan la autoridad paterna y la autoridad política.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 158-159.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 162.

En un primer momento, Hemón reconoce la autoridad del padre: "Padre, tuyo soy, y tú con tus buenas intenciones para conmigo me vas encauzando. A ellas yo me conformaré. Pues, por lo que a mi toca, hay que dar por bueno que no voy a contraer ningún matrimonio más ventajoso que el hecho de que tú me orientes bien".⁶⁷ Complementariamente a este reconocimiento, Creonte hace una ligazón entre la esfera familiar y la naturaleza de la autoridad pública:

"...escupe a la muchacha esta como se escupe a un enemigo y déjala que se despose en el Hades con algún muerto. Digo esto porque, en vista de que la sorprendí en actitud desafiante, la única entre todos los miembros de la ciudad, no voy a caer en el error de defraudar Ieso nunca! a la ciudad, sino que la mataré. Ante esta decisión dispóngase a elevar un himno a Zeus Consanguíneo. Pues si llegara a nutrir el desorden nada menos que a las criaturas de mi propia familia ¡cuanto más a los de fuera! Al contrario, quien es hombre de bien en lo particular se verá que también en lo público es justo, pero el que con sus transgresiones fuerza las leyes o se le ocurre señalar a las autoridades lo que tienen que hacer, no es cosa de que ese individuo consiga mi aprobación. Al contrario, quien esté a la cabeza por decisión de la ciudad, a ése es menester atender, tanto en cuestiones de poca monta y justas como en las contrarias. Y ese hombre que así sabe atender, puedo asegurar que estaría dispuesto a gobernar perfectamente y a dejarse gobernar sin causar problemas, y que, en el fragor del combate, permanece alineado como un soporte leal y valeroso para sus camaradas".

A continuación, Creonte hace la defensa del Estado contra la rebeldía:

"En cambio, no hay mal peor que la rebeldía a la autoridad: es ella quien echa a perder a las ciudades, quien hace que se desmoronen las casas, quien rompe la retirada de las armas aliadas. En cambio, la mayoría de las personas a quienes les van bien sus cosas es la obediencia a la autoridad quien las salva. Por eso hay que defender lo ordenado, y, ¡claro!, no hay que dejarse avasallar ni por lo más remoto por una mujer, pues es preferible, si llega el caso, ceder a las presiones de un hombre, pues, en ese caso, no seríamos tachados de vasallos de mujer alguna".⁶⁸

A todo esto se contrapone *prima facie* no la rebeldía de Hemón sino un sorprendente llamado a la prudencia: "Padre, los dioses infunden a los humanos la prudencia, el bien más sobresaliente que existe. Yo no sería capaz ni se me ocurriría argüir que a lo mejor esto que argumentas tú no es correcto, pero, sin embargo, ¡claro!, puede ser que también otro que vea las cosas de manera distinta tenga razón". Se trata del llamado a la necesidad de escuchar la voz del otro, específicamente su horizonte de interpretación, como condición de posibilidad de la prudencia. Y ésta

⁶⁷ *Ibid.*, p. 154.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 155.

queda ubicada como la principal virtud para el arte de gobernar. Este llamado a la prudencia continúa en voz de Hemón:

"Por eso, no hagas uso en tu fuero interno de una sola manera de ver las cosas, pensando concretamente que lo acertado es lo que tú afirmas y ninguna otra cosa más, pues todo aquél que tiene para sí que solo él es quien tiene razón o que sólo él tiene una lengua o un alma que no tiene nadie más, los que así piensan, si se les quita el caparazón, aparecen vacíos. Al contrario, no constituye desdoro alguno para un varón, por sabio que sea, aprender montones de cosas y procurar no pasarse de intransigente. Es un hecho de experiencia diaria que a la llegada de corrientes torrenciales los árboles que les dejan libre el paso consiguen salvar sus ramas, mientras que los que se resisten desaparecen con tronco y todo. De igual modo, todo aquél que aprieta con fuerza las escotas de una nave y no afloja ni lo más mínimo, llega a volcar y, en adelante, tiene que navegar con la cubierta coba abajo. Tú, por el contrario, cede, dale a esa tu corajina un pequeño respiro. Pues, si en el joven que soy yo se asienta alguna inteligencia, afirmo que es una gran ventaja que el hombre nazca lleno de acierto en todo, pero, por si acaso, pues eso es algo que gusta de no seguir esos derroteros, es bonito aprender también de los que manifiestan juicios razonables".⁶⁹

Frente a estos llamados, hechos además significativamente por el hijo al padre, el rey tiene dos opciones: desatender el llamado y caer en la soberbia, o asumir la docilidad y mostrar sensatez. Incurriendo en obvias contradicciones, Creonte opta por lo primero: "¿Es que me va a decir una ciudad lo que tengo que decidir? [...] ¿Es que tengo que gobernar este país a gusto de otro que no sea yo?". El razonamiento de Creonte se ha deslizado desde su asunción como gobernante en tanto que representa los intereses de la ciudad, hacia su posición como tirano, es decir, como propietario del Estado: "¿No es norma considerar la ciudad propia del jefe?". Con sabio razonamiento, Hemón contesta: "Si así fuera ¿qué bonito sería que mandarás tú en un país completamente deshabitado excepto por ti". Y la reacción ejemplar del padre: "¡Oh tú el colmo de la perversión!: ¿te metes en querellas con tu padre?".

La soberbia de Creonte no se detiene y ordena la ejecución de Antígona. Pero he ahí que interviene el adivino Tiresias para hacer patente el descontento de los dioses por la impiedad de Creonte. La ciudad corre peligro por la insensatez de su rey. "Por tanto, hijo, [dice Tiresias] recapacita. Pues común a todos y a cada uno de los hombres es equivocarse, pero después de equivocarse ya no es insensato ni desdichado quien, tras caer en esa enfermedad, procura curarse y no hacerse inflexible. La obstinación, ¡por supuesto! incurre en torpeza. En fin, cede ante el muerto, y no insistas en acribillar a puñaladas a un difunto. ¿Qué heroicidad hay en volver a matar al que ya está muerto? Porque te quiero bien, te doy buenos consejos. Y, además, dulcísima cosa

⁶⁹ *Ibid.*, p. 156.

es aprender de quien da consejos si esos consejos reportan beneficio".⁷⁰ A fin de cuentas, Creonte se arrepiente, quiere dar marcha atrás a su decisión, pero ya es demasiado tarde: el cadáver de Polinices ha sido devorado por las aves y los perros, Antígona se ha suicidado, y la misma suerte han corrido Hemón, su hijo, y Eurídice, su esposa. El Estado se desmorona.

Veamos, de manera breve, la forma en que Hegel interpretó esta tragedia de Sófocles. Hay que advertir, en primer lugar, que en Hegel, la tragedia no solamente ilustra momentos de su filosofía. Podría sostenerse sin escándalo ni exceso, que la filosofía de Hegel es la tragedia misma llevada al ámbito del pensamiento que se piensa a sí mismo. De esta manera, la recuperación hegeliana de la tragedia no sería anecdótica, circunstancial o meramente accidental, sino que constituiría el núcleo mismo de su filosofía. El conflicto trágico y su resolución describirían con exactitud el contenido y la forma bajo los que se despliega la filosofía hegeliana. Un párrafo de Steiner resume la presencia de lo trágico en el pensar completo de Hegel: "El joven Hegel había percibido el carácter inherente contradictorio del ser mismo. Después de la *Fenomenología* y en los años de debate consigo mismo que conducen a la *Enciclopedia* de Heidelberg (1817), Hegel centra este concepto general de contradicción interna en la idea del Estado y en la idea de las relaciones entre Estado e individuo. Sólo dentro del *Staat* y en virtud del conflicto trágico con el Estado –ambas cosas están lógicamente ligadas–, la moralidad externa e interna puede definirse, puede realizarse y así ser llevada más cerca de la unidad de lo absoluto".⁷¹ Como puede verse, la tragedia está vertida en la estructura misma de la filosofía hegeliana, pero además es una presencia permanente en los diversos períodos en que, tradicionalmente, ha sido comprendida la producción filosófica del autor alemán. Uno de los lugares en que con mayor vigor se hace presente la tragedia es en la *Fenomenología del Espíritu*. En esta obra, la *Antígona* de Sófocles ocupa dos lugares especiales para desarrollar dos ideas filosóficamente muy relevantes.

En un primer contexto, el filósofo alemán llama la atención acerca del conflicto patente entre la ley positiva del Estado y la ley heredada, la que viene de antiguo y está vinculada a la tradición. Antígona defiende la ley de la casa y la familia, espacios esenciales de concentración de la ley heredada. Creonte, en cambio, defiende el principio de la ley del Estado. No hay armonía sino desgarramiento, no hay acuerdo sino conflicto. El espíritu, internamente, se enfrenta a una contradicción necesaria. No hay conciliación posible. La ley del Estado, en su positividad pura es

⁷⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁷¹ George Steiner, *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona, Gedisa, tr. Alberto L. Bixio, 2a., 1991, p. 40.

insuficiente para absorber las costumbres heredadas. Antígona es la víctima primera de esta implantación avasallante de la ley del Estado. Pero el formalismo de la ley, en su vacía generalidad, deja fuera los lazos sagrados y subterráneos que dan cuerpo y sangre a la vida concreta de un pueblo. Creonte es la segunda víctima de este conflicto desgarrador. Tampoco él logra imponerse, y si su misión primera era garantizar el orden estatal, el resultado trágico, es el derrumbe del Estado. De lo que se trataría, entonces, es de conciliar la formalidad de la ley y la materialidad de la vida de las relaciones familiares que obedecen a la costumbre. Esto será muy importante para la filosofía del Estado de Hegel, pero Antígona sólo le será útil para ilustrar la contradicción patente entre el formalismo de la ley y el *ethos* de un pueblo.

En una segunda dimensión, para Hegel la figura de Antígona representa no sólo el papel del principio femenino en una sociedad, en tanto guardiana de los númenes tradicionales y de las raíces más profundas que dan estabilidad y orden, por su fidelidad incondicional al hermano, inclusive poniendo en juego su propia vida. Además de ello, que es evidente, Antígona es una figura conmovedora que condensa la naturaleza de la relación ética que representa la mujer en la conformación de lo que Hegel llama el espíritu. Para Hegel el contenido de la acción ética debe ser un contenido sustancial, o total y universal. Esto sólo es posible si hay un momento en que lo singular sea al mismo tiempo universal de un modo inmediato. Y ello se condensa en la figura de la mujer representada por Antígona. Donde de manera más pura se produce esta vinculación ética inmediata de lo universal y lo singular no es en lo femenino en general sino en lo femenino ubicado en la relación hermano / hermana:

"... la relación sin mezcla es la que se da entre hermano y hermana. Ambos son la misma sangre, pero una sangre que ha alcanzado en ellos su quietud y su equilibrio. Por eso no se apetece ni han dado y recibido este ser para sí el uno con respecto al otro, sino que son, entre sí, libres individualidades. Lo femenino tiene, por tanto, como hermana, el supremo presentimiento de la esencia ética; pero no llega a la conciencia ni a la realidad de ella porque la ley de la familia es la esencia que es en sí, la esencia interior, que no descansa en la luz de la conciencia, sino que sigue siendo un sentimiento interior y lo divino sustraído a la realidad. Lo femenino se halla vinculado a estos penates e intuye en ellos, en parte, su sustancia universal y, en parte, su singularidad, pero de tal modo que esta relación de la singularidad no sea, al mismo tiempo, la relación natural del placer [...] el hermano es para la hermana la esencia igual y quieta en general, su reconocimiento en él es puro y sin mezcla de relación natural; la indiferencia de la singularidad y la contingencia ética de ésta no se dan, por tanto, en esta relación sino que el momento del sí mismo singular que reconoce y es reconocido puede afirmar aquí su derecho, pues se halla vinculado al equilibrio de la sangre y a la

relación exenta de apatencia. Por eso la pérdida del hermano es irreparable para la hermana, y su deber hacia él el más alto de todos".⁷²

Esta interpretación hegeliana de *Antígona* nos es muy útil para captar uno de los aspectos centrales del espíritu de la tragedia clásica griega. Se trata, en principio, de la confrontación entre la ley divina y la ley humana, expresada en un enfrentamiento entre un sentido de la justicia y otro. *Nomos*, *Kratos* y *Diké*, en su ambigüedad radical, se encuentran asumidas no sólo desde perspectivas diferentes sino antagónicas. En *Antígona*, *nomos* es referida con iguales títulos de legitimidad tanto por Creonte como por la heroína; empero, para cada uno de ellos, posee un significado diferente. Mientras que para el rey es sencillamente la ley del Estado, para Antígona es la ley divina. Lo mismo acontece con *krátos*, que puede designar una autoridad legítima, pero también el mando despótico basado en la violencia pura. Resulta claro que para Antígona, el *krátos* de Creonte es del segundo tipo.⁷³ En cuanto a la *Diké*, nada más evidente que los dos sentidos encontrados que se escenifican en esta tragedia. La armonización es imposible y la destrucción de los portadores de los principios diferentes es inevitable. ¿Puede haber alguna conciliación?

La conciliación trágica

En un primer momento la imposibilidad de conciliación entre principios antagónicos parece un signo distintivo de la tragedia. Si se opta por ubicar a cuál de los dos principios le asiste la razón y la verdad, el final trágico se precipita. Cuando uno de los dos es negado o excluido, el otro se vuelve insostenible. Revisemos ahora la trilogía trágica que puede ser considerada como la reina del género en cuanto a su eminente sentido político. Se trata de la *Orestía* de Esquilo, formada por *Agamenón*, las *Coéforos* y las *Euménides*.

En esta trilogía se presenta un fragmento del deimón que persigue a la familia de los Atridas. Atreo era padre de Agamenón y hermano de Tiestes. Los hermanos habían disputado por el poder de su ciudad, Argos. Atreo ganó el trono y se lo heredó a su hijo Agamenón, quien fue el comandante en jefe de la guerra de Troya. Su esposa, Clitemnestra lo había esperado durante los diez años que duró la guerra pero, a diferencia

⁷² G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, trs. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, 7a. reimpr., 1987, p. 269.

⁷³ En *Las Suplicantes* queda expuesta la visión femenina del *krátos*. Las Danaides, egipcias de origen, buscan la protección del rey Pelasgo contra sus primos. Las Danaides "no ven en el *krátos* más que el otro aspecto y en su boca el vocablo adopta una significación contraria a la que le prestaba Pelasgo: no designa ya el poder legítimo de tutela que sus primos podrían eventualmente reivindicar a su respecto, sino la violencia pura, la fuerza brutal del varón, la dominación masculina que la mujer no puede sino sufrir". Jean-Pierre Vernant, "Tensiones y ambigüedades...", *op. cit.*, p. 34 nota.

de Penélope respecto de Ulises, su espera no había sido dócil, fiel y dulce, sino cargada de resentimiento y deseos de venganza. Y es que, Agamenón había sacrificado a su hija Ifigenia a petición de los dioses para obtener la ansiada victoria en la guerra de Troya. Seducida por Egisto, el hijo de Tiestes, Clitemnestra se había convertido en la mujer de quien de este modo creía recuperar lo que le pertenecía. Al mismo tiempo, la reina creía que aliada con Egisto culminaría su venganza. Mutua utilización. Por fin, un heraldo llegó a Argos para anunciar no sólo la victoria sobre Troya sino el pronto advenimiento del rey legítimo Agamenón. Clitemnestra lo recibe, más bien indiferente, pero lo hace pisar una alfombra roja que conducía al palacio. Ahí, la mujer asesina al rey y reclama la justicia de su acto por el sacrificio de Ifigenia.

En la segunda pieza de la trilogía, aparecen Orestes y Electra, los otros dos hijos del infeliz matrimonio. Orestes rinde un tributo en la tumba de su padre y, acicateado por Apolo, jura venganza de la única manera concebible: matando a su propia madre Clitemnestra. Electra apoya esta disposición de su hermano. El acto se consuma: Orestes mata a Egisto y a Clitemnestra. El coro canta que finalmente se ha hecho justicia: se ha castigado, proporcionalmente, el regicidio. Sin embargo, como el matricidio es un delito de sangre, las Erinias, diosas crípticas de poderes ancestrales, persiguen a Orestes y lo reclaman para sí.

En la tercera pieza, *Las Euménides* (o bondadosas) se produce una mutación absolutamente central para entender la conciliación posible en la tragedia y, con ello, el tipo de acuerdo o entendimiento característico de la política. Orestes es perseguido por las Erinias quienes exigen la reparación del matricidio. Acorralado, Orestes replica que él cometió un acto de justicia, la venganza por la muerte de su padre, al matar a Clitemnestra. Es entonces cuando interviene Atenea y propone la fundación de un tribunal humano para que juzgue acerca del crimen de Orestes, pues parece que tanto al matricida como a las Erinias les asiste la razón. Se forma el Areópago como tribunal supremo e imparcial. Empero, la votación termina empatada y, en consecuencia, no se resuelve el conflicto. Atenea, la diosa virgen, propone entonces una solución de compromiso. Orestes sería absuelto y, simultáneamente, las Erinias tendrían un espacio para ser honradas como bondadosas en el seno de la ciudad. Con ello, nadie pierde y a todos se les concede un lugar en el espacio de la ciudad. Solución magnífica y eminentemente política. No se elimina el conflicto, por supuesto, pero ahora se le ubica en un plano civilizado. Las diosas antiguas, guardianas de los castigos por los delitos más ominosos, y portadoras de los criterios y principios de justicia más arcaicos y profundos, tendrán un lugar en la nueva organización de la ciudad, pues todo orden requiere del terror, es decir, de la amenaza del castigo efectivo, para quien viole la ley.

"De hecho debemos notar que al crear el Areópago, es decir, al establecer el derecho regido por la ciudad, Atenea afirma la necesidad de otorgar un puesto, en la colectividad humana, a las fuerzas siniestras que encarnan las Erinias. La *phílla*, la amistad mutua, la *peítho*, la persuasión razonada no bastan para unir a los ciudadanos en una comunidad armoniosa. La ciudad supone la intervención de poderes de una naturaleza distinta y que actúan no por la suavidad de la razón, sino por la coacción y el terror. 'Hay casos', proclaman las Erinias, 'en los que el Terror es útil y, vigilante guardián de los corazones, debe tener permanentemente su sede en ellos'. Cuando instituye el consejo de jueces en el Areópago, Atenea repite palabra por palabra este mismo tema: 'Sobre este monte de ahora en adelante el Respeto (*Sébas*) y el Miedo (*Phobós*), su hermano, contendrán a los ciudadanos lejos del crimen... Que el Terror sobre todo no sea expulsado fuera de las murallas de mi ciudad: si no hay nada que temer, ¿qué mortal hará lo que debe?' Ni anarquía ni despotismo exigían la Erinias; ni anarquía ni despotismo, repite como un eco Atenea en el momento de establecer el tribunal. Al fijar esta regla como el imperativo al que su ciudad debe obedecer, la diosa subraya que el bien se sitúa entre dos extremos y que la ciudad descansa sobre el difícil acuerdo entre poderes contrarios que deben equilibrarse sin destruirse".⁷⁴

En conclusión, todo orden político encierra en su seno una tensión que, trágicamente, es irresoluble. Sin embargo, esto se puede pensar en dos dimensiones. Por un lado, la violencia y el terror no quedan esparcidos para ser usados por cualquiera, en cualquier momento y arbitrariamente, sino que quedan concentrados e institucionalizados desde la lógica de la ley y la efectividad del tribunal. Pero, por otro lado, un orden político que, por lo mismo, es civilizado y racional, contiene una entraña oscura, ominosa y agudamente irracional, que garantiza su consistencia y efectividad. Las diosas infernales y sus poderes nocturnos, permanecerán como una cualidad del orden político. Las Erinias se transformarán en Euménides pero su esencia de terror, violencia y sangre no cambiará. Actuará en un equilibrio de tensión permanente en armonía con las instituciones políticas, pero es un equilibrio trágico porque en cualquier momento puede quebrantarse.

§ 4. A modo de conclusión.

Con lo avanzado hasta aquí ya estamos en condiciones de recuperar el aspecto central de la tragedia que nos permite transportarla más allá de sus confines teatrales y ubicarla en una posición analítica para comprender su vínculo con la reflexión acerca de lo político. Es el sufrimiento lo que se halla en el centro de la trama trágica. El dolor compartido (la compasión) como resultado de un desencadenamiento involuntario de hechos donde está presente el sufrimiento, la sangre y, a menudo, la muerte, con independencia del carácter noble y de las buenas

⁷⁴ J-Pierre Vernant, "Tensiones y ambigüedades...", op. cit., pp. 28-29.

intenciones de los héroes, constituye lo más característico de la tragedia. Este aspecto está acompañado por el terror que sacude las conciencias de los que presencian la trama y que lleva a un estado de tensión unificador de los afectos y las pasiones con la capacidad reflexiva.

Globalmente, esta conjunción de procesos lleva a la catarsis, independientemente de que el final de la tragedia sea feliz o no. Las palabras griegas *eleos*, *phobos* y *catharsis*, vendrían a caracterizar, desde la *Poética* de Aristóteles, lo propio de la tragedia: compasión (pero no lástima), horror o terror y transferencia de tensiones para reposar, vendrían a ser la columna vertebral de la tragedia. Todo ello se produce porque los poetas construyen una trama articulada por un conflicto desgarrador e irreconciliable entre las virtudes, voluntad e intenciones del héroe por un lado, y el peso fatal y catastrófico de la propia lógica de las circunstancias que se desencadenan involuntariamente y precisamente como resultado de las características esenciales del héroe a las que no puede renunciar, por el otro lado.

En otro nivel, la tragedia es un dispositivo de relación entre el espectador y la trama escenificada. El espectador se hace mirada, que desde el drama, se mira a sí mismo. Comprendida en sí misma, la tragedia es una forma que adopta el drama. Se trata de una representación teatral, escrita en verso, en la que intervienen varios personajes, uno de ellos central, que intercambian sentencias que encierran, en general, lecciones de vida. El propósito básico de la tragedia es causar compasión y terror en el espectador y, con ello, servir de canal catártico. El espectador vive como propio el drama que ve; el sufrimiento, dolor y muerte del personaje se convierte en su propia experiencia subjetiva. La relación llega a tal punto de intensidad que la tragedia representada mira al espectador.

El carácter especial de la tragedia no consiste en que necesariamente el final tenga que ser infeliz; tampoco en el hecho de que juegue con los contenidos de angustia, dolor y muerte de algún personaje. Lo que hace que el drama sea trágico es que el espectador pueda vincular su propia subjetividad sensible y moral, con lo que ve actuar. Se trata de que él sea copartícipe del drama que presencia: que sienta, que sufra, que se conduela y, a fin de cuentas, que reflexione y ordene sus sentimientos. El buen drama, entonces, hace que el espectador se sienta él mismo actor. El resultado es que alivia sus pesares, o, al menos, alcance a presenciar de frente su conflicto interno.

En cuanto a la lección que ha dejado la tragedia para la política nos quedaremos con la manifestación del núcleo conflictivo que encierra la convivencia humana una vez dados descriptivamente, los aspectos vulnerables y los inconsistentes materiales con los que están hechos los hombres. La política se advierte como un arte terrenal orientado hacia el acuerdo de los diferentes, aunque pisa los minados campos de la naturaleza íntima de los sujetos.

Por último, el contenido de la tragedia vincula directamente los dos principios articuladores de lo político, a saber: el príncipe y el ciudadano. Pero siempre está presente la sombra del excluido del orden, a veces bajo la forma de la rebeldía en nombre de las leyes inmemoriales, divinas, y otras bajo el aspecto del extranjero al que se hace la guerra. Más aguda es la aparición del excluido como el saber que queda fuera del ámbito consciente; un plus de saber que no se sabe que se sabe y que, por lo mismo, queda fuera del orden, inaprensible para la ley y el orden político.

Capítulo II

Platón, o la política como sabiduría

"El mal, Teodoro, no podemos exterminarlo, pues debe haber siempre algo opuesto al bien, ni establecerlo entre los dioses. De modo que de acuerdo con tal necesidad vagabundea por estos andurriales bajo la naturaleza mortal. Por eso debemos procurar huir de aquí para allá cuanto antes. Y la huida es asemejarnos al dios en cuanto sea posible: tal semejanza consiste en ser buenos y justos con prudencia".

Platón, *Teeteto*.

Con Platón el espíritu griego alcanza uno de sus momentos culminantes. La gran guerra entre griegos narrada por Tucídides había terminado dejando entre sus saldos no sólo devastación, dolor y muerte, sino una extraña impresión de que una época luminosa había tocado su fin. Sócrates bebía la cicuta en 399 a. de C., y su muerte venía a representar un desgarramiento inocultable del espíritu de la palabra griega y una revelación monstruosa de los excesos que puede cometer un pueblo contra sí mismo. Su discípulo Platón recuperó la figura del gran maestro y, en ese acto, construyó uno de los pensamientos más prominentes de la historia. Ese pensamiento pareciera recoger los frutos más exquisitos del siglo de oro de la Grecia antigua, el llamado "Siglo de Pericles".

Es difícil caracterizar con una fórmula breve la filosofía de Platón. Es posible, en cambio, decir que se trata de una filosofía consecuente con aquella sentencia que se había hecho moneda corriente en la Antigüedad: desconfiar de las apariencias. En la senda de esta idea, Platón sostiene la existencia de un mundo inteligible, formado por las ideas puras, frente al mundo sensible, aquel en el que transcurre la vida ordinaria del hombre en la experiencia de las cosas, tangibles, terrenales y más inmediatas al imperio de los sentidos. La atención principal de Platón se dirigirá a la manera en que ambos mundos están vinculados, sobre todo en relación con la conformación de la vida comunitaria de los seres humanos. En el plano de lo político esto es de la mayor importancia. Frente a los sofistas, Platón representa la respuesta al relativismo político. Esto quiere decir que el discípulo de Sócrates mostrará las antinomias en que incurre todo

relativismo y reivindicará la existencia de la idea del bien, y con base en ello, de una política orientada por esta idea para la constitución de un Estado justo. La política queda asociada con el arte regio. El rey filósofo es un extremo. También cabe la posibilidad del legislador prudente. La política es un arte de gobierno. ¿Es una poiesis, una producción? Como arte, la política es directiva y ordenadora. No es semejante al arte del carpintero, del alfarero o del herrero. Por lo tanto no es un arte instrumental. El bien propio de la política no se produce sino que se practica: "En efecto: la que es realmente ciencia política no tiene por misión 'hacer' sino dirigir a las que están capacitadas para ese hacer, sabedora de cuál sea el momento oportuno o inoportuno para comenzar o llevar adelante los importantísimos negocios que surgen en las ciudades, mientras que la misión de las demás se reduce a cumplir lo que les fue ordenado".¹ De manera específica Platón dirá que la política en cuanto ciencia o arte se distingue de y dirige a otras artes con ella relacionada: la retórica, el arte militar y el arte de legislar. De esta manera, el filósofo de Atenas demarca el terreno de confrontación respecto de una visión de la política emparentada con el pragmático ejercicio del poder.

Por otro lado, frente al realismo político, Platón representa el recurso a la utopía. Desde ella, el realismo político equivale al pragmatismo, a la imposición del más fuerte (Trasímaco) y a la lógica del engaño y la búsqueda del placer (Calicles). Con todo esto, buscamos poner al descubierto las limitaciones del realismo político y las debilidades del relativismo. Todo el que argumenta tiene una idea de lo bueno, lo bello y lo justo. Entonces, el relativismo sólo tiene razón de ser si hay ideas absolutas. Finalmente, Platón representa la política de contenidos frente a la política de procedimientos.

§ 1. Los peligros del totalitarismo

Desde un horizonte político suele identificarse a Platón con la idea del «rey filósofo». Levantada como modelo, esta idea queda asociada, simultáneamente, con la impracticabilidad y con el totalitarismo. La figura del «rey filósofo», en efecto, es tan quimérica –se dice– como peligrosa. Quimérica porque, en la práctica, los avatares políticos son tan poco filosóficos que resultaría inútil o hasta risible un filósofo metido en la política. Peligrosa, porque el «amante de la sabiduría» ungido con el poder impondría su Verdad como la única válida y vigente en un Estado, lo que convertiría a la vida social en un infierno totalitario. Un filósofo dotado de los medios coercitivos para hacer vivir a los ciudadanos –devenidos, en realidad, súbditos– de acuerdo con la idea del bien,

¹ Platón, *El Político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, coleccion Clásicos Políticos, 1994, tr. Antonio González Laso, p. 81

independientemente del deseo o la voluntad de los que se hallan sujetos a su gobierno, resulta una imagen temible y fuertemente asociada con la ausencia de libertad (i.e. con la esclavitud). En la edad de la universalización de la libertad y de la igualdad, de la aceptación generalizada de la participación democrática como la vía civilizada de organización de los asuntos públicos, de los derechos humanos como marco limítrofe de la acción de los poderes, en fin, en la edad de los ciudadanos, el platonismo corre una suerte de desprestigio general. ¿Hay algo más antagónico a la democracia y la libertad que la fantasmagórica figura del «rey filósofo»? ¿Existe algo más contrario a la política de la época moderna fundamentada en la autonomía del ciudadano que la ridícula y absurda idea del «rey filósofo»? Así y todo, cuando se cae en la cuenta de que es el propio Platón quien da a su idea de rey filósofo una condición de arquetipo, irrealizable entonces, prevalece el juicio negativo y hasta repugnante acerca de la filosofía política del fundador de la Academia. Ello se debe a que, aún si se prescinde de la figura del rey filósofo, Platón continúa representando el reducto de una política totalitaria.

Quizá haya sido Karl Popper el que con mayor vigor ubicó en la filosofía de Platón la génesis teórica del totalitarismo. El pensador austriaco detecta en los diálogos del filósofo de Atenas, especialmente en los que tratan directamente sobre la organización del Estado, los elementos en los que descansa toda visión totalitaria de la vida social: a) la filosofía de las formas o esencias²; b) el ciclo histórico con caracteres de necesidad; c) la clase gobernante separada del resto de la población, tanto por su educación como por sus motivos de vida (los guerreros y los guardianes); d) el racismo; e) la labor pastoral del gobernante o de la clase gobernante. Dice Popper:

"En mi opinión, prácticamente todos los elementos del programa político de Platón pueden desprenderse de estas exigencias básicas (*¡Detened todo cambio político!* y *¡De nuevo a la naturaleza!*). Aquellos se fundan, a su vez, en su historicismo y deben combinarse con sus doctrinas sociológicas relativas a las condiciones necesarias para la estabilidad de la clase gobernante. Los principales elementos que debemos tener presentes son: (A). La división estricta de clases; la clase gobernante, compuesta de pastores y perros avizores, debe hallarse estrictamente separada del rebaño humano. (B). La identificación del destino del estado con el de la clase gobernante; el interés exclusivo en tal clase y en su unidad, y subordinadas a esa unidad, las rígidas reglas para la selección y educación de esa clase, y la estricta supervisión y colectivización de los intereses de sus miembros. De estos elementos principales pueden derivarse muchos otros, por

²"Utilizamos aquí la expresión *esencialismo metodológico* para caracterizar la opinión sustentada por Platón y muchos de sus discípulos, de que corresponde al conocimiento o 'ciencia', el descubrimiento o la descripción de la verdadera naturaleza de los objetos, esto es, de su realidad oculta o esencia". Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 3a. reimpr. 1989, tr. Eduardo Loedel, p. 45.

ejemplo, los siguientes: (C). La clase gobernante tiene el monopolio de una serie de cosas como, por ejemplo, las virtudes y el adiestramiento militares, y el derecho de portar armas y de recibir educación de toda índole; pero se halla excluida de participar en las actividades económicas, en particular, en toda actividad lucrativa. (D). Debe existir una severa censura de todas las actividades intelectuales de la clase gobernante y una continua propaganda tendiente a modelar y unificar sus mentes. Toda innovación en materia de educación, legislación y religión debe ser impedida o reprimida. (E). El estado debe bastarse a sí mismo. Debe apuntar hacia la autarquía económica, pues de otro modo, los magistrados, o bien pasarían a depender de los comerciantes, o bien terminarían convirtiéndose en comerciantes ellos mismos. La primera de las alternativas habría de minar su poder, la segunda su unidad y la estabilidad del estado. Creo que no sería incorrecto calificar este programa de totalitario. Y se halla fundado, ciertamente, en una sociología historicista".³

El extenso estudio que hace Popper de Platón no sólo parece contundente sino que ha impreso su huella en la reflexión política contemporánea. Muchos han coincidido con el pensador austriaco en su interpretación de Platón.⁴ Tal visión se reforzó en vista de los totalitarismos del siglo XX. Por lo que parece, el filósofo de Atenas es únicamente rescatable de manera negativa, en la medida en que nos puede alertar, por analogía con sus estados ideales, acerca de los síntomas totalitarios que pueden presentar los programas de acción política y de reforma social. La lección sería muy sencilla: evitar el esencialismo y, con ello, mantener separada la cuestión de la "verdad" respecto de los asuntos políticos. Igualmente, habría que apartar el componente jerárquico y diferencial de los gobernantes de raza pura respecto del resto de la población de un Estado; en una palabra, evitar el síndrome totalitario presente en la filosofía política de Platón. Y es que, en efecto, en los diálogos platónicos, se

³ *Ibid*, pp. 93 y 94.

⁴ "Para Arendt la continuidad que existe entre las concepciones del mundo metafísico-religiosas y las ideologías se debe, entre otras cosas, a que comparten el supuesto de que el conocimiento de la "Verdad" (una descripción verdadera del mundo) permite solucionar los problemas práctico-morales. Cuando Arendt se adentra en el estudio de la genealogía de este presupuesto, encuentra que la filosofía de Platón es uno de los primeros lugares en donde se desarrolla y fundamenta de manera sistemática y, además, se le relaciona directamente con la filosofía política. [...] En *La República*, diálogo en el que se aborda el tema de la mejor forma de gobierno, Platón expone el famoso 'mito de la caverna'. En él se narra la hazaña del filósofo que logra romper las cadenas que lo atan a este mundo de sombras, para salir de él y contemplar las 'ideas'. Según este relato es el sujeto que contempla la realidad, sin la interferencia de la pluralidad de intereses y opiniones, el que puede acceder a la "Verdad". Todo movimiento del cuerpo y del alma, toda acción y todo discurso deben cesar ante la contemplación de esa "Verdad". ¿Qué tiene que ver esta concepción del conocimiento con el gobierno de la sociedad?. El propio Platón nos da la respuesta a este interrogante cuando afirma que es el filósofo que ha contemplado la "Verdad" el mejor gobernante posible, ya que la posesión del conocimiento le permite encontrar la solución de los problemas a los que se enfrenta la sociedad". Enrique Serrano Gómez, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*. México, Grupo Editorial Interlínea, s/f, pp. 87 y 88.

desarrolla una visión que de inmediato otorgaría la razón a Popper y a otros tantos que han visto en el filósofo antiguo una visión peligrosamente totalitaria de la política. Sin embargo, sería en efecto muy totalitario pretender que una interpretación como la de Popper sea la única acertada, válida o verdadera; en todo caso, hay posibilidades de falibilidad y ello habría que tomarlo en cuenta. Es posible, efectivamente, otra interpretación de la filosofía política de Platón. Sin prejuicios ideológicos, la lectura de Platón puede ser muy provechosa, fructífera y fecunda. Mucho depende de cómo se emprenda la lectura e interpretación.

§ 2. La política del bien

La división platónica entre el mundo sensible y el mundo inteligible es la base filosófica para postular una política guiada por la idea del bien. Esto tiene dos implicaciones inmediatas. La primera es la réplica al relativismo de los sofistas. La segunda es la defensa de una política de contenidos y la subordinación de los procedimientos.

Es posible hallar en Platón un modelo de interpelación de la política que no necesariamente conduce al totalitarismo. Más allá de sus famosos mitos y sus alegorías ¿qué nos dice Platón? ¿Cuál es el mensaje político fundamental de ese gran filósofo no resignado ni indiferente respecto de los problemas de su tiempo, su lugar y su atmósfera intelectual y moral? ¿Acaso hoy podemos prescindir de la vinculación entre la ética y la política en un mundo que se ha hecho demasiado hostil para la vida humana? Por mi parte, pienso que es posible construir con los diálogos platónicos algo más que la férrea y ominosa máscara del poder totalitario. Dije "algo más" pero quise decir "algo pausadamente reflexivo" respecto de la fundamentación de la política. Se requiere, en consecuencia, un restablecimiento de la arquitectónica del pensamiento platónico.

La descripción del Estado ideal (en *La República* y en *Las Leyes*) que tanto ha llamado la atención, no es, en realidad, el aspecto más importante de la propuesta platónica. Es el más susceptible de ridiculización. Los muchos mitos y las bellas alegorías que emergen aquí y allá en los diálogos de Platón, son sobre todo ilustraciones y recursos estilísticos pero, en cuanto a contenido filosófico juegan más bien un papel subalterno. De este modo, la pregunta clave para analizar la visión política de Platón no es, como cree Popper, la del esencialismo metodológico expresado en la cuestión ¿quién debe gobernar? o ¿cómo debe ser el gobierno del Estado? sino una más sencilla y más elocuente: ¿Es enseñable la virtud? La articulación entre el «modo de ser» de los particulares y el régimen político correspondiente (hoy diríamos, la figura social dominante), vertebrada tal articulación sobre la base de la dicotomía «sabiduría/ ignorancia», sí constituye el aspecto fundamental de la idea de política de Platón. En consecuencia, no es sólo en los diálogos

estrictamente políticos donde encontramos el armazón del pensamiento político del filósofo de Atenas. Existe una coherencia interna que sitúa a la política en conexión con la constitución del ser humano en su particularidad (cuerpo y alma) y en función de la dicotomía «sabiduría/ignorancia». De esta manera, la política tiene una vinculación esencial e inmanente con el proceso pedagógico en sentido amplio. Por lo demás, el pensamiento político de Platón no es la expresión, manifestación o reflejo, de la política de su época y de su Estado; antes bien, ese pensamiento se sitúa en una tensión permanente con la política de su tiempo: la amonestación constante es su sino distintivo.

La política en la que piensa Platón es una política del bien. Se trata de una política que descansa en una ética de contenidos mínimos. ¿Es mejor que el cuerpo (humano) esté sano o esté enfermo? ¿Es mejor un cuerpo débil o un cuerpo fuerte? ¿Es mejor que el ser humano coma bien o coma mal? ¿Es mejor que los seres humanos actúen en función del *logos* o en función de sus pasiones? ¿Es mejor tener vicios o tener virtudes? ¿Es mejor un mando tiránico o un gobierno legal y político? En efecto, a Platón le resulta muy obvio no poner a discusión esos principios pues están inscritos en la naturaleza de las cosas. Lo que sí trata de demostrar es que, por alguna razón, no son realidad ni constituyen el contenido de la mentalidad colectiva de su época y de su querida Atenas.

En consonancia con la idea del bien, la política, en un sentido primario y general, es entendida como el arte de la convivencia en términos de respeto y justicia. Para explicar esta idea, Platón recurre a la bella fábula de Epimeteo y Prometeo: hubo un tiempo en que existían dioses pero no especies mortales. Cuando éstas fueron creadas, los dioses encomendaron a Prometeo y a Epimeteo que les repartieran las capacidades que a cada una de ellas era adecuada. Unas fueron dotadas con fuerza, otras con velocidad; el reparto se hizo equilibrando las capacidades. Después fueron dotadas para que pudieran subsistir a los climas y sus cambios. De este modo fueron cubiertas todas las capacidades de las especies carentes de razón, pero el hombre se encontraba

"desnudo, sin zapatos, al descubierto y sin armas; y ya se presentaba el día destinado en que el hombre debía salir de la tierra a la luz. Así, pues, sin saber qué salvación podría encontrar para el hombre, Prometeo roba a Hefesto y a Atenea la sabiduría artesanal junto con el fuego, pues era imposible que sin el fuego esa sabiduría pudiera adquirirse o ser útil a alguien, y de tal suerte la regala al hombre. De este modo, el hombre obtuvo la sabiduría para sobrevivir, pero no tenía el arte político, pues ése estaba con Zeus. Como a Prometeo ya no le era posible entrar en la acrópolis, la morada de Zeus, y aparte de ello, los centinelas de Zeus eran temibles, entra a escondidas en la casa común de Atenea y Hefesto —en la cual ejercían su arte—, roba el arte del fuego de Hefesto y el otro de Atenea, y los da al hombre; y a partir de ese momento, el hombre obtiene el bienestar de la vida; pero a Prometeo (a causa de Epimeteo), lo alcanzó más tarde, como se dice, el castigo por el robo. Puesto que el hombre participó de atributos divinos, en primer

lugar, de los seres vivos él sólo (por su parentesco con dios) creyó en los dioses y se puso a erigir altares y estatuas de los dioses; luego articuló rápidamente la voz y las palabras con arte e inventó moradas, vestido, calzado, mantas y alimento proveniente de la tierra. Equipados así, los hombres vivían al principio dispersos y aún no había ciudades; así pues, eran aniquilados por las fieras por ser en todos los sentidos más débiles que ellos, y si bien el arte artesanal era una ayuda adecuada para su alimentación, era insuficiente para la guerra contra las fieras, pues todavía no poseían el arte político, del cual el de la guerra es una parte. Buscaban entonces juntarse y salvarse construyendo ciudades; pues bien, una vez que se habían juntado, empezaron a cometer injusticia entre sí, precisamente por no tener el arte político, así que volviendo a dispersarse, perecían. Entonces Zeus, temiendo que nuestra especie fuese destruida en su totalidad, manda a Hermes llevar respeto y justicia a los hombres, para que esas virtudes fuesen los lazos armoniosos de las ciudades y mediadores de la amistad. Ahora bien, Hermes pregunta a Zeus de qué modo daría la justicia y el respeto a los hombres: ¿voy a repartir como están repartidas las artes? Ésas están repartidas así: uno solo tiene el arte de la medicina y es suficiente para muchos individuos, y con los demás expertos sucede lo mismo. ¿Entonces voy a poner así la justicia y el respeto entre los hombres o se los reparto a todos? A todos, dijo Zeus, y que todos participen, pues no podrían generarse ciudades si sólo algunos participaran de éstos, como es el caso de las demás artes; además, establece una ley de mi parte: quien no sea capaz de participar del respeto y de la justicia, sea matado como una enfermedad de la ciudad".⁵

De esta alegoría, citada *in extenso*, se desprenden varios elementos importantes no sólo en lo que se refiere al papel de los mitos y las alegorías de Platón (quien siempre distingue entre la "fábula" y el "discurso razonado") sino, sobre todo, en cuanto al significado general de la política asociada con el respeto y la justicia entre los seres humanos. Destaca en primer lugar la idea de que la política es un arte y, por lo tanto, implica cierto saber. No cualquier saber porque no es cualquier arte. Al ser el arte de la convivencia humana —que no excluye por supuesto la confrontación y la guerra— la política requiere la sabiduría de la justicia y el respeto para producir la armonía que requiere la convivencia. En segundo lugar, y contra la imagen más difundida, la sabiduría política está repartida por igual en todos los seres humanos. Es en este lugar en el que se presenta la necesidad de pensar acerca de las formas de adquirir este arte. Como todo arte hay que cultivarlo. ¿Cómo se cultiva el arte de la política? Aprendiendo la virtud. ¿Es enseñable —y por ende, aprendible— la virtud? La respuesta es, en todo caso, y hacia el final del diálogo, positiva. La virtud se enseña y se aprende. Se consigue aprendiendo a medir. De un modo inmediato, nos encontramos en el centro de la cuestión. La virtud se enseña y se aprende pero no basta con la buena

⁵ Platón, *Protágoras*, México, edit. UNAM, Colecc. Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, 1993, versión de Ute Schmidt Osmaniczik, pp. 17 y 18.

voluntad. El proceso de enseñanza aprendizaje de la virtud atañe, en un primer momento, al alma de los sujetos; posteriormente tendrá que ver con la constitución de un Estado.

Y es que, a ojos vistas, los seres humanos no siempre actúan racionalmente. A veces, incluso, hacen cosas que no quieren. Por esa razón cometen actos no virtuosos sino lo contrario. Caen en vicios y en hábitos que difícilmente pueden desincorporar de su alma. ¿Cuál es la causa de esto? Platón no duda: la ignorancia. La ignorancia específicamente en el arte de la medida. Saber medir implica conocer la justa medida de lo bueno y de lo dañino. El saber es la llave de la virtud. En la convivencia humana, el saber trae la virtud y, con ella, la concordia. Pero aquí se atraviesa una cuestión de la mayor importancia. ¿Por qué los seres humanos no son virtuosos? La respuesta de Platón es sencilla y contundente: por ignorancia. Se trata, empero, de una ignorancia *sui generis*. No se trata de aquella del no saber hacer cosas que se requieren para vivir. Se trata, en cambio, de la ignorancia de no saber medir lo bueno y lo justo sobre la base de la adecuada conducción de los placeres y los dolores. Aquí Platón hace una reflexión profunda de las motivaciones de la acción humana que bien puede asumirse como un análisis psicológico que pone en el centro de atención la relación de la persona consigo misma.⁶ Es, ni más ni menos, que del primer plano de la ética y será la primera dimensión de la política. Para entender esto es necesario echar un vistazo al diagnóstico platónico del alma humana.

§ 3. Una *polis* subjetiva

Platón considera que el alma humana está dividida como si se tratase de una *polis* subjetiva. En el diálogo *Fedro*, dice el filósofo: "Podríamos entonces decir que [el alma] se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere hay, en primer lugar, un conductor que guía el tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro todo lo contrario, como también su origen.

⁶ La relación de uno consigo mismo tiene dos momentos constitutivos. El primero es el de la relación del cuerpo con el alma: "Cuando el alma y el cuerpo están juntos, la naturaleza ordena que el uno obedezca y sea esclavo; y que el otro tenga el imperio y el mando. ¿Cuál de los dos te parece semejante a lo que es divino, y cuál a lo que es mortal? ¿No adviertes que lo que es divino es lo único capaz de mandar y de ser dueño; y que lo que es mortal es natural que obedezca y sea esclavo?". *Fedón*, Madrid, EDAF, 1984, versión de Patricio Azcárate, p. 91. Esta idea de la relación de mando y subordinación del alma sobre el cuerpo se repite una y otra vez en los distintos diálogos. Por otro lado está la relación de la parte superior del alma con la parte donde residen las pasiones.

Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo".⁷ Más adelante, agrega: "Tal como hicimos al principio de este mito, en el que dividimos cada alma en tres partes, y dos de ellas tenían forma de caballo y una tercera forma de auriga, sigamos utilizando también ahora este símil. Decíamos, pues, que de los caballos uno es bueno y el otro no. Pero en qué consistía la excelencia del bueno y la rebeldía del malo no lo dijimos entonces, pero habrá que decirlo ahora. Pues bien, de ellos, el que ocupa el lugar preferente es de erguida planta y de finos remos, de altiva cerviz, aguileño hocico, blanco de color, de negros ojos, amante de la glórica con moderación y pundonor, seguidor de la opinión verdadera y, sin fusta, dócil a la voz y a la palabra. En cambio, el otro es contrahecho, grande, de toscas articulaciones, de grueso y corto cuello, de achatada testuz, color negro, ojos grises, sangre ardiente, compañero de excesos y petulancias, de peludas orejas, sordo, apenas obediente al látigo y los acicates".⁸ La alegoría continúa exhibiendo la manera en que, en ocasiones, el corcel negro arrastra insolentemente al auriga y al corcel blanco por los caminos del vicio y la corrupción; entonces, el conductor, en razón de que el alma humana con la inteligencia ha visto, en algún momento de su peregrinar, el verdadero bien, tensa las riendas y corrige el camino.

Tenemos así un diagnóstico del alma humana y un pronunciamiento ético de su adecuada organización. La estructura tridimensional del alma humana tiene coherencia con la doctrina expuesta en el *Fedón*, el *Critón* y la *Apología de Sócrates*, según la cual el alma es inmortal. En otras palabras, el alma tiene algo de divino que liga a lo humano con el mundo de las ideas puras y, particularmente, con la más fundamental de ellas: la idea del bien. Sin embargo, no pertenece al ámbito de la necesidad sino al de la libertad el que los seres humanos, a un tiempo inteligentes y pasionales, conduzcan su vida según la idea del bien.

De la descripción platónica de la estructura del alma se desprende una relación del sujeto consigo mismo. En *Las Leyes*, Platón pone en boca de Clinias esta idea de la relación del sujeto consigo mismo: "Con relación a cada individuo, la primera y más brillante de las victorias es la que se consigue sobre sí mismo; como igualmente de todas las derrotas, la más vergonzosa y la más funesta es la de verse vencido por sí mismo; todo lo cual supone, que cada uno de nosotros vive dentro de sí en una guerra intestina".⁹ Esta guerra intestina es la que se produce entre dos de las partes constitutivas del alma: la parte pasional y la parte racional. El particular puede perder esta especie de guerra de uno consigo mismo y

⁷ Platón, *Fedro*, en: *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 2000, tr. Emilio Lledó Íñigo, p. 341 246b

⁸ *Ibid*, p. 356.

⁹ Platón, *Las leyes*, México, Porrúa, s/tr., 5a., 1991, p. 15

entonces será un sujeto intemperante, fuera de sí: actuará según sus pasiones. También es posible que, sin desconocer lo bueno y lo conveniente, no lo realice porque sus pasiones lo rebasen: "el ser vencido por uno mismo no es otra cosa que ignorancia, y el dominarse a sí mismo no es otra cosa que sabiduría", dice Platón en *El Protágoras*. La sabiduría, entonces, está asociada con un aprendizaje de la medida. Saber medir el peso específico de lo bueno y de lo malo, del placer y del dolor, es el arte que puede aprenderse para calibrar los actos a ejecutar. Enseñar y aprender a medir sí es posible, pero no es fácil. El contenido de la enseñanza pedagógica acerca de la virtud es, entonces, el bien, independientemente de los placeres y dolores que las acciones encaminadas al bien puedan producir.

Si la virtud es enseñable ¿cómo se puede aprender? ¿Quién está llamado a enseñarla? ¿De qué depende la transmisión? ¿Qué garantiza su aprendizaje? Es cierto que en algunos diálogos no existe una respuesta unívoca, contundente y definitiva. La razón de ello es que, si bien Platón no puede dejar de aceptar la gran lección de su maestro según la cual "virtud es conocimiento" y, en consecuencia, que la virtud sí se puede enseñar, también es cierto que el núcleo del proceso pedagógico de la virtud no depende únicamente del espacio particular construido por un buen maestro y un buen alumno. Hay que recordar que tanto Sócrates como Platón se cuidaron mucho de distinguir sus enseñanzas de las lecciones de los sofistas, y que una de las razones de esas diferencias (aparte de que los sofistas cobraban por sus clases) era que Platón y Sócrates no buscaban formar buenos oradores, versados en retórica, para destacar en la vida política de la ciudad, sino buenos pensadores, amantes del saber (no sabios) que organizaran su vida de una manera prudente y según la idea del bien.

¿Cómo se enseña y cómo se aprende a medir y, en consecuencia, a ejecutar una acción práctica en relación con los demás que sea justa y respetuosa? Conviene detenerse aquí en la manera en que Platón concibe el proceso de enseñanza y aprendizaje. No se trata de la imposición de una suerte de "Verdad" a la que haya llegado el filósofo de manera solipsista y ahora pretenda imponer desde el exterior y por la fuerza al discípulo o al gobernado. Esa es una de las razones por las cuales el discurso platónico adopta la forma del diálogo que, para el lector atento y no dogmático, es una invitación a reflexionar por propia cuenta y riesgo.¹⁰ En el *Teeteto*, Platón compara el oficio del que enseña la ciencia –y también la virtud, por extensión–, con el arte de comadrona.

¹⁰ Seguir los argumentos de Platón no es fácil, pero el solo hecho de atenderlos e ir tras sus huellas requiere un esfuerzo saludable para el pensamiento, un ejercicio que todavía hoy parece raro y poco cultivado.

"*Sócrates (S)*: ¿Es que no has oído, chusco que eres, que yo soy hijo de una comadrona famosa e imponente, de Fenareta? *Teeteto (T)*: Si he oído esto. *(S)*: Quizás hayas oído también que yo practico el mismo arte. *(T)*: Eso no lo he oído nunca. *(S)*: Entonces sábetelo que es así. Pero no se lo digas a nadie, pues la gente ignora, amigo mío que estoy en posesión de tal arte. Sí, eso no lo sabe nadie, de modo que de mí no hay quien lo propale [...] La cualidad principal de mi oficio es la posibilidad de verificar sea como sea si el pensamiento del joven alumbró una mentira, un malparto, o bien algo auténtico o fructífero. También aquí me ocurre precisamente como a las parteras: yo no alumbró sabiduría, y esto que muchos me reprochan que interrogo a los demás sin dar yo mismo respuesta acerca de nada porque yo no poseo sabiduría, en este punto me reprochan merecidamente. Y la causa es ésta: el dios me fuerza a ser comadrón, pero me ha impedido siempre que yo mismo alumbré algo. Yo no soy sabio en absoluto ni poseo un don así que haya salido naciendo de mi alma. Y los que me rodean de buen principio dan la impresión de ser unos ignorantes. Pero cuando avanza nuestra convivencia, da admiración ver cómo progresan todos ellos, aquellos a los que el dios lo concede, al menos según les parece a ellos y a los demás. Y una cosa hay clara: que de mí nunca han aprendido nada, sino que ellos por sí mismos han retenido y poseído muchas y bellas cosas".¹¹

En efecto, el proceso de enseñanza y aprendizaje de la ciencia y de la virtud no es labor de un maestro que sabe sino de un proceso dialógico que conduce hacia la sabiduría sin jamás alcanzarla. Esto, por lo demás, da respuesta a una cuestión que se había quedado pendiente en el *Menón*: si la virtud es enseñable ¿dónde están los maestros de la virtud? ¿Quiénes son esos maestros?¹² Es evidente que aquí encaja a la perfección el tema recurrente de la reminiscencia o *anámnesis*. Aprender es recordar. Como el alma es inmortal e infinita, la enseñanza de la virtud es estimular el recuerdo y, con ello, el discernimiento, es decir, la deliberación. Esta deliberación es también el arte de medir, sopesar, calibrar. No se trata de negar o reprimir a las pasiones, pues éstas también animan acciones virtuosas; se trata, antes bien, de conducir las, de guiarlas, en una palabra, de gobernarlas. Esto opera, en consecuencia, a nivel del sujeto particular, que, como hemos dicho, es el terreno primario de la ética y la primera dimensión de la política. No es, sin embargo, suficiente. Ello desbordaba el ámbito formal de la relación maestro / alumno y se ubicaba en la esfera de la organización de la polis. Por eso un alma virtuosa debía corresponder con una polis éticamente fundada.

§ 4. La pedagogía política

¹¹ Platón, *Teeteto*, Barcelona, Anthropos, Ministerio de Educación y Cultura, 1990, Edición, prólogo, traducción y notas de Manuel Balasch, p. 87.

¹² Platón, *Menón*, *Diálogos II*, Madrid, Gredos, tr. F.J. Olivieri, p. 330.

El tema pedagógico de la virtud es enlazado por Platón con la cuestión del Estado desarrollado en *La Politeia* (o *República*, como se le conoce más ampliamente), *El Político* y *Las Leyes*. El foco de atención se desplaza de la esfera pedagógica estricta a la más amplia de la política. El concepto que funciona como perno de engarce entre esas esferas es el de gobierno: gobernar no es dar órdenes, ejercer el poder, imponer la voluntad propia a la ajena; no es tampoco "favorecer a los amigos" ni "hacer mal a los enemigos". Gobernar es conducir sin negar ni fulminar el aspecto negativo presente en todas las cosas; es saber tejer hilos de distintas consistencias y resistencias; es saber medir: conducirse y conducir a los demás de acuerdo a la idea del bien. Gobernar no implica matar al corcel negro sino su adecuada conducción. En otras palabras, tanto en la vida del particular como en la vida estatal es el gobierno y no el mando tiránico lo que debe prevalecer.

Esta forma de plantear las cosas lleva a Platón por un sendero peligrosamente totalitario que, como hemos dicho, puso de relieve Karl Popper. Y es que, en efecto, ¿en qué consiste el bien y quién se puede arrojar el derecho de conocerlo? Esta cuestión es planteada y resuelta por Platón en su politeia ideal con la figura del rey filósofo. Si aquí se quedara el filósofo de Atenas no habría más que darle la razón a Popper. Empero, queda muy claro que lo que pretende Platón es "construir con el pensamiento" un Estado ideal pero *no para realizarlo*, sino para que funcione, en términos kantianos, como una idea regulativa de la razón práctica. La prueba de esto la proporcionan los otros dos diálogos directamente políticos: *Las Leyes* y *El Político*. En ellos, el filósofo ateniense destaca la idea de la diferencia de caracteres y, más aún, de la necesidad de leyes en las que todos se sientan reconocidos sin que les venga impuesta una forma de vida o una manera de pensar. Es cierto que esto no resuelve las aporías producidas por la necesidad del vivir juntos. Es que ellas provienen de ese mismo hecho estructural y no del planteo filosófico del gobierno de acuerdo con la idea del bien. Mucho se ha discutido, en distintas épocas y por distintos pensadores, acerca de estos asuntos. La cuestión, me parece, no ha sido resuelta todavía. Con esto y con todo, conviene dejar patente la idea central de esta breve referencia a Platón: la conducción gubernativa de las pasiones por parte del *logos* (el auriga con ayuda del corcel blanco) en la vida individual depende de un diálogo magisterial presidido por la búsqueda del bien. Y ello, a su vez, depende de una organización estatal alejada de la tiranía y desarrollada en la órbita del gobierno político.

§ 5. Una politeia ordenada por la idea del bien

Así las cosas, el segundo momento de la ética y la segunda dimensión de la política será precisamente el que atañe a las relaciones de los seres

humanos ente sí. Estas relaciones se dividen en dos: las que atañen a lo que sucede en el interior del Estado (del Yo al Otro hasta construir el Nosotros) y las que se producen entre los Estados (relación Nosotros con los Otros). Así, se pone en conexión lo que acontece en el interior de la persona con lo que sucede en el nivel general del Estado. Un régimen político basado en la virtud, producirá seres humanos virtuosos; en cambio, un régimen político corrompido, producirá animales humanos corruptos. Ahora sí ya se pueden entender de una manera diferente los célebres constructos detallados y minuciosos que elabora Platón con el pensamiento en sus dos diálogos más amplios: *La República* y *Las Leyes*. El énfasis en ambas utopías, está precisamente en el proceso de formación de seres humanos virtuosos, es decir, en la educación. Por supuesto, en estas descripciones hipotéticas es donde abundan los pasajes que han podido ser considerados como fuentes de una concepción de tipo totalitario. Lo más significativo, empero, es la manera en que Platón pretende vincular la sabiduría (contra la ignorancia) con un Estado bueno. ¿De qué sabiduría habla Platón? No es la que se refiere a los conocimientos facultativos sino la asociada con el arte de medir. Es la sabiduría práctica. La figura ideal pero, ya lo dijimos, irrealizable, es la del rey filósofo, pero en modo alguno es la única figura. Si bien es cierto que Platón prefiere el gobierno del rey sin leyes, lo más adecuado al mundo de los seres humanos, que están más cercanos del placer y el disfrute, las ganancias y las riquezas del cuerpo, es una forma mixta o combinada de gobierno donde las leyes juegan un papel fundamental. Tal gobierno se desprende del dominio adecuado de la sabiduría práctica. Es la ciencia del verdadero rey, o la ciencia del *gobierno real*. El que posee esta ciencia se llama persona real. La ciencia real es la ciencia de la política. ¿Es una ciencia como las otras? No, no lo es. La sabiduría del rey está más ligada a la ciencia teórica que al arte manual. La ciencia teórica se divide en dos: una parte es juzgadora y ordenadora; la otra es crítica; la una es directora y la otra cuidadosamente seguidora de aquella parte. La parte directora da las órdenes con vistas a la producción pero en lo relativo a los seres animados, especialmente a los seres humanos. Esta parte directora da órdenes que implican el cuidado humano no por la fuerza sino con la aceptación de buen grado de los que son los sujetos del cuidado.¹³ No tiene por qué pertenecer a una sola persona. Platón compara esta sabiduría política con el arte de tejer que consiste en entrelazar la trama con la urdimbre: "porque, en esto sólo consiste toda la tarea del real arte de tejer: jamás dejar que se aislen los caracteres ecuanímes de los enérgicos, antes bien, tensarlos con comunes pareceres, honores, glorias e intercambio de

¹³ "Y si llamamos tiránico al arte que actúa sobre seres obligados, mientras que al voluntario, al arte de cuidar rebaños de animales bípedos, cuando éstos lo aceptan de buen grado, le llamamos 'política', ¿no demostramos entonces que quien posee un arte y cuidado de tal naturaleza es verdaderamente rey y político?". Platón, *El Político*, op. cit., p. 35, 276e.

garantías, combinando con ellos un tejido flexible, y, como se dice, bien trabado, para así confiarles siempre en común las magistraturas de las ciudades [...] Digamos, pues, que aquí está el final de la tela tejida con recta urdimbre por obra de la acción política en el temple de los hombres enérgicos y los ecuánimes, una vez que, uniendo sus vidas por la concordia y amistad, los conjuga la ciencia real, logrando así el más espléndido y magnífico de todos los tejidos; y abrazando a los demás en las ciudades, sin excepción, a esclavos y hombres libres, los reúne estrechamente en esta trama, y sin dejarse atrás nada de cuanto conviene a la posible felicidad de una ciudad, la gobierna y preside".¹⁴ En efecto, la política como saber consiste en cierta forma de entrelazar a los seres humanos para procurar su convivencia. Los sujetos de la política no necesariamente son los reyes o los legisladores; también pueden ser los ciudadanos simples, comunes y corrientes. La condición, lo dijimos ya, es que se gobiernen a sí mismos –y mejor sabiamente que despóticamente– y, con base en ello, puedan comprender el sentido y fin de los asuntos comunes que implica su convivencia.

Es básico en este punto llamar la atención acerca de una distinción, a menudo descuidada y soslayada, o de plano desatendida, entre el *gobierno* y el *mando tiránico*. Nada más alejado de las pretensiones de Platón que la de favorecer la tiranía.¹⁵ Si hay algún tema recurrente en el filósofo de Atenas es precisamente el de la injusticia inherente de los mandos tiránicos. En el *Gorgias* y en *La República* se esfuerza en demostrar que no tienen razón Calicles y Trasímaco, respectivamente, cuando sostienen, el uno que "la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se les alimenta, constituyen la virtud y la felicidad"¹⁶, y el otro que "lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte".¹⁷ Efectivamente Platón dedica una buena parte de sus diálogos a examinar los argumentos de esa idea tan extendida como arraigada en el alma según la cual las leyes y el Estado están fundadas en la fuerza y en el logro de los máximos placeres. Su ética precisamente se despliega para demostrar que ello, si bien es la realidad de la época, conduce a la corrupción y, a fin de cuentas, a la infelicidad. No tenemos frente a nosotros, entonces, a un autor democrático (y tenía sólidas razones para no serlo) ciertamente, pero tampoco a uno identificado con la tiranía. La política por la que se pronuncia Platón es la política de la virtud. ¿Excesos totalitarios? Quizá, pero francamente menores en comparación con su intento de fundamentar éticamente la política. En este intento juega un papel básico, como hemos dicho, la distinción entre el gobierno regio (de donde se desprende la palabra y el concepto de

¹⁴ Platón, *Ibid.*, pp. 90-91 (310e y 311c)

¹⁵ Y es el poder tiránico lo más característico del totalitarismo.

¹⁶ Platón, *Gorgias, Diálogos II*, op. cit. tr. J. Calonge, p. 93,

¹⁷ Platón, *La República*, México, UNAM, Colecc. Nuestros Clásicos, 1978, p. 18.

régimen) y el mando tiránico. La ciencia real puede estar incluso en manos de muchos. Esta distinción se basa, es cierto, en la idea permanente de Platón de diferenciar entre esencia y apariencia, entre las luces de la sabiduría y el mundo de las sombras, la opinión vulgar y el auténtico saber. En efecto, para el sentido común no hay diferencia entre el rey y el tirano. Como ambos mandan, pareciera como si fueran lo mismo. El filósofo de Atenas sólo concede el título de rey y, en consecuencia, de político genuino, a quien no se impone por la fuerza sino que es aceptado de buen grado por los ciudadanos.¹⁸ La condición de este estado de cosas sería que los gobernados estén lo suficientemente regidos por el *logos* al grado de que se encuentren abiertos a la deliberación de lo que conviene o no para procurar su bien. El rey bueno que busca el beneficio de sus súbditos, independientemente de la voluntad, la deliberación y la opinión de éstos, es una de las posibilidades interpretativas de esta dimensión del pensamiento político de Platón, pero no es la única ni la más adecuada si tomamos en cuenta el sentido fundamental de la reflexión platónica. Es dable otra interpretación y consiste en asumir que no es suficiente que el rey sea bueno y que busque el bien de sus súbditos, pues en estas condiciones, ¿quién ha de definir lo que conviene y lo que no conviene, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo? Por la misma razón no es conveniente la democracia basada en la ignorancia generalizada. Para que el rey sea realmente rey y no sólo en apariencia, es decir, para que el gobierno sea real y no tiránico (y ello puede acontecer también con los gobiernos de muchos), es necesario que los ciudadanos sean virtuosos o que, por lo menos, estén abiertos para el aprendizaje de las virtudes según su propio despliegue interior del *logos*. De esta manera, la labor del político auténtico, genuino, legislador sabio o rey filósofo, se corresponde con la autoconstrucción del ciudadano libre y virtuoso. Es por ello que Platón da una solución *politeica* o de gobierno mixto, a la delicada cuestión de la ubicación del tipo de saber en que consiste la política y la sede de su actuación.

Ahora bien, conviene reparar en la manera en que Platón resuelve su idea de la política asociada con la virtud y la constitución del Estado basado en las leyes. Si la idea del rey filósofo es una quimera, acaso no lo

¹⁸ Sutílmemente ya desde el *Protágoras*, Platón había distinguido entre el poder (o gobierno) y la fuerza. El primero tiene que ver con la manera en que se produce la relación del alma consigo misma: ella puede reprimirse o gobernarse; el tipo general de esta relación sería "el poder". La fuerza estaría ubicada, más bien, en el nivel del cuerpo: señala la fuerza física y no la relación: "...no es lo mismo el poder y la fuerza, ya que lo uno, el poder, se genera del conocimiento, de la locura y del ánimo, pero la fuerza, de la naturaleza y de la buena crianza del cuerpo". *Protágoras*, *op. cit.* p. 53. Los asuntos relacionados con las leyes y con el gobierno del Estado tienen que ver con la cuestión del poder. Debe notarse que el poder tiene relación con el conocimiento —y entonces se generaría propiamente la relación de gobierno— y con la locura (*alokasia* y *akrasia*), —y entonces se produciría un poder craso de las pasiones sobre la razón.

sea aquella otra, más terrenal, del legislador prudente, figura bastante cercana a la atmósfera cultural griega después de las reformas estatales de Solón y Clístenes. El filósofo de Atenas hace un estudio descriptivo de las formas de gobierno y, a partir de ahí, perfecciona una solución. Existe solamente una idea de la buena forma de gobierno; las demás, serán imitaciones de esa excelsa forma que sólo existe en el pensamiento. ¿Por qué no asumir que se trata tan sólo de una muy kantiana "idea regulativa"? En el nivel de la práctica concreta, lo óptimo es la combinación o el tejido de los materiales diferentes para producir una unidad armoniosa, que no tiene por qué tener que significar obligatoriamente que quede extirpado el conflicto:

"Necesario es, entonces, por las trazas, que entre las formas de gobierno exista una sola recta en grado especialísimo, aquella en que puedan encontrarse los jefes dotados de su ciencia en realidad, no en apariencia tan sólo, ya ejerzan el mando según leyes o sin ellas, ya con el consentimiento de sus súbditos o sin él, ya sean pobres o gocen de riqueza; en estas últimas consideraciones no hay que tener absolutamente ninguna en cuenta al fijar cualquier norma de rectitud".¹⁹ Se puede considerar, entonces, que independientemente del número de gobernantes o de otros criterios (como el de libertad o violencia, riqueza o pobreza), el arte del gobierno es una ciencia. Los gobernantes deben usar la ciencia de medir y la justicia con miras a conservar el Estado y mejorar en lo posible su antigua condición inferior. Por ello, el tema de los regímenes políticos se subordina a la idea del Estado justo, al Estado de las buenas leyes. En esta misma línea, el ideal es que un varón real dotado de inteligencia y sabiduría detente el mando: "El timonel, velando siempre por el bien de su nave y sus marinos, sin fijar normas escritas, sino haciendo de su arte ley, conserva la vida a sus compañeros de navegación: ¿no surgirá también así y por idéntico modo un buen régimen político de aquellos que son capaces de tal mando, si ponen en práctica la fuerza de su arte como superior a las leyes? ¿Y no es cierto que hagan lo que hagan esos prudentes gobernantes, no cabe en ellos error, mientras observen la única y gran condición de guardar a sus conciudadanos distribuyendo entre ellos la justicia inteligente y sabiamente, y sean capaces de mejorarlos en la medida de lo posible?".²⁰

No hay nada que implique que la sabiduría política sea exclusiva del rey, del sabio, del legislador. Bien puede acontecer que pertenezca al mayor número de personas. Si la virtud está asociada con el gobierno, no hay por qué identificarla con una sola persona. Los gobernados pueden ubicarse también sabiamente como cuidadores o vigilantes.

§ 6. ¿Gobierno de las leyes o gobierno de los hombres? La excepción constitutiva

¹⁹ Platón, *El Político*, op. cit. p. 61 (293d)

²⁰ *Ibid*, p. 67 (297b)

Platón hace una interesante digresión acerca de la situación que se genera como consecuencia del ciego gobierno de la ley, sin que intervenga el prudente espíritu de la sabiduría política. Para exponer este catastrófico caso Platón vuelve a sus alegorías. Ahora pone su ejemplo de timoneles y médicos que se dedican a cometer todo tipo de maldades. Para que no pase esto, se supone que se convoca a una asamblea en que tomen parte "o bien todo el pueblo o bien sólo los ricos":

"por último permitir a los profanos y obreros de todas clases que emitan su dictamen sobre navegación y enfermedades [...] y las decisiones que hubiera tomado la multitud a este respecto, sean médicos o timoneles, sean simples profanos quienes contribuyan a darlas, las escribiremos en columnas y estelas, o bien sin escribirlas, las adoptaremos por costumbres nacionales, y por ellas nos guiaremos en adelante para siempre en nuestros viajes por mar y en los cuidados que administremos a los enfermos [...] Y cada año nombraremos jefes de la multitud, bien entre los ricos, bien entre el pueblo entero, a quien toque en suerte. Y los jefes designados mandarán según las leyes escritas, lo mismo en el gobierno de sus naves que en la cura de sus enfermos".²¹

Al año se les piden cuentas a quienes fueron los jefes. ¿Cuál es el problema de esta forma de organización? Sencillamente que el principio del gobierno queda extraviado en una red de procedimientos. Por eso se requiere prefigurar con el pensamiento un gobierno perfecto que participe de la idea del bien pero que, por lo mismo, queda situado por fuera de los gobiernos mixtos que son más adecuados para los hombres. Debe notarse que el trazado del Estado ideal y justo juega las veces de excepción constitutiva, punto de apoyo abstracto para que, desde él, como un punto de fuga, puedan ser comprendidos los Estados existentes y pueda pensarse en la posibilidad de reformarlos.

§ 7. El relativismo y la idea del bien

Platón se enfrenta al relativismo de los sofistas. En primer término su argumento reitera lo que ya había sostenido Demócrito: "si la tesis de Protágoras es que todas las proposiciones son sólo relativamente verdaderas o falsas, entonces la tesis debe ser aplicada a sí misma, y por lo tanto, hay una contradicción en suponer que la tesis sea general y absolutamente verdadera".²² Este argumento, *mutatis mutandis*, se podría aplicar también a quienes acusan a Platón de totalitario por el hecho de que defiende la existencia de la verdad frente a las opinión y al conocimiento razonado. De esta manera, la concepción política del ateniense haría entrar en una *contradicción performativa* a todo aquel

²¹ *Ibid*, p. 69 (298b).

²² Edward Hussey, "La época de los sofistas", *op. cit.* p. 17.

que adjudique a Platón una filosofía totalitaria y que tenga pretensiones de validez para lo que dice. Por ejemplo, los anti-totalitarios –como Popper o Arendt– pretenden validez para sus enunciados anti-totalitarios; se ponen, diríamos, de lado de la sabiduría –con todo y criterio de falibilidad– y no, obviamente, del lado de la ignorancia. Además cualquier versión reflexiva sobre la política quedaría involucrada dentro de las coordenadas platónicas, pues cualquiera que de política discorra lo hace para algún *fin* que considera es el «bien».

Conclusión

Nuestra incursión en el pensamiento de Platón, aunque breve y esquemática, nos ha permitido comprender dos dimensiones de lo político. En primer lugar, queda claro que la política es un saber respecto de la convivencia de los muchos ligada íntimamente con la justicia. Dicho con otras palabras, la política se refiere no sólo a la forma de la relación vertical entre gobernantes y gobernados, sino a que el contenido de esa relación sea la justicia planteada desde un horizonte ideal configurado como la idea del bien. De esta manera, habría una política recta y otra espuria: la primera se ajustaría a la idea del bien de todos, es decir, el rey gobernaría sin reprimir, conduciendo la nave del Estado de acuerdo con la justicia; en cambio, la política espuria, pudiendo mantener la forma de la relación de mando gobernantes / gobernados, se adecuaría al principio del poder del fuerte sobre el débil.

En segundo lugar, el procedimiento usado por Platón para plantear esta íntima vinculación de la política con la justicia, lo conduce a configurar un Estado ideal como un Estado justo. Vemos aquí una nueva dimensión de lo político: la operatividad y aún la necesidad de lo excluido como un recurso teórico imprescindible, de carácter trascendental, y que en Platón adquiere la figura abstracta del rey filósofo. En este caso, el excluido no es una persona sino un lugar abstracto, más allá de las condiciones empíricas de una comunidad política, que está ahí como dispositivo necesario para que pueda producirse la unidad armónica de un Estado justo.

Desde el punto de vista lógico, este lugar abstracto coincide con la idea del bien político, que no sería otro sino la reproducción de la unidad armónica de la comunidad política. El excluido sería el rey filósofo, que en tanto excluido, quedaría situado por fuera y por encima de las leyes, pero él mismo y por su propia condición de excluido, sería el lugar de la justicia en permanente búsqueda, pues el filósofo no es un sabio sino un amante de la sabiduría. Así, el rey filósofo, pensador permanente, buscaría gobernar con justicia de acuerdo con la idea del bien de todos, idea necesariamente abstracta puesta por fuera y por encima del devenir empírico.

Capítulo III

Aristóteles, o la política como ética

"Pero las cosas que son, no quieren ser mal gobernadas: *No es bueno que gobiernen muchos. Sea uno el que gobierne*".
Aristóteles, *Metafísica*.

§ 1. Introducción y planteo de los temas

Veinte años pasó Aristóteles en la Academia de Platón. Ingresó en ella cuando apenas tenía diecisiete años (367 a. C.) y permaneció ahí hasta cerca de los cuarenta (347 a. C.). Esta larga estancia en la escuela de Platón está cargada de valor: por un lado Aristóteles permanecerá indeleblemente marcado por los problemas que habían ocupado la reflexión de su maestro y del maestro de su maestro; por otro lado, en contraste, desarrolló su propio pensamiento marcando una notable distancia respecto del platonismo, tanto en la amplitud de los temas estudiados como en el modo mismo de abordarlos. El diálogo cedió su lugar al tratado: se sabe que los primeros escritos aristotélicos tenían la forma dialogada característica de su maestro y algunos de ellos reproducían el título mismo de los propios de Platón¹; pocos han podido ser reconstruidos, pero con ellos es suficiente para sacar a la luz el significativo dato de que el primer Aristóteles también quería exhortar a una vida buena dedicada a la contemplación y regida por la prudencia. En el *Protréptico*, reconstruido por Düring², Aristóteles señalaba:

"Tenemos que hacernos filósofos, si queremos atender correctamente los asuntos del Estado y organizar nuestra vida privada en una forma útil [...] Sea que la vida feliz consista en alegría y bienestar, o en la posesión de excelencia ética o en el ejercicio de la virtud de espíritu, en cualquiera de estos casos se tiene que filosofar; pues a una visión clara de tales cosas llegamos sólo por el filosofar [...] El filósofo es el único que imita exactamente las cosas mismas pues él es un contemplador de ellas y no de sus imitaciones [...] De todos los artesanos sólo el filósofo tiene cualidades tales, que sus leyes son permanentes y sus acciones justas y nobles.

¹ "Su forma literaria de diálogo y los mismos títulos, el Sofista, el Banquete, el Político, permiten deducir el carácter y la inspiración platónicos. De la mayoría de estas obras sólo conocemos el título y su cronología probable". Manucla García Valdés, "Introducción" a Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Madrid España, Gredos, 1984, p. 12.

² Ingemar Düring, *Aristóteles*, México, UNAM, tr. Bernabé Navarro, 1990, pp. 619-670.

Pues sólo él vive con la mirada constante hacia la naturaleza y hacia lo divino. Como un buen capitán de navío, amarra su vida a lo que es eterno y persistente, deja caer ahí el ancla y vive como su propio señor".

Resulta evidente la atmósfera platónica que envuelve estos pensamientos. Sin embargo, ya en los mismos fragmentos reconstruidos podemos ver que despuntan ciertos matices que caracterizarán al Aristóteles posterior:

"Ante todo, está bien que prevalezca un orden perfecto, cuando la mejor parte del alma, que domina en el más alto grado y es la más respetable, desarrolla su perfección. Cuanto más excelente es algo según su naturaleza, tanto más excelente es su perfección conforme a la naturaleza. Ahora bien, es más valioso lo que según su naturaleza es dominante y sobresale en grado superior, como, por ejemplo, el hombre en relación con las bestias. Así, también el alma es más valiosa que el cuerpo (pues ella es lo que domina en un grado superior). Y dentro del alma está más alto lo que tiene razón y facultad de pensar. Pues de esta clase es lo que ordena y prohíbe y dice lo que uno debe y lo que no debe hacer. Sea cual fuere la perfección de esta parte del alma, ella tiene que ser para nosotros y para todos absolutamente lo más digno de ser elegido".³

Aquí encontramos no sólo la repetición de lo ya adelantado por Platón sino el despunte de algo sutilmente diferente que tendrá una importancia notable, a saber: la idea de la naturaleza no como *Physis* sino como esencia o forma de las cosas, que todas ellas poseen en potencia y desarrollan en acto. Precisamente la diferencia entre acto y potencia, de tanta relevancia en toda la filosofía aristotélica, está ya presente en los fragmentos del *Protréptico*:

"Del hombre despierto decimos que vive en el sentido verdadero y propio; del que duerme lo decimos, porque posee la capacidad de cambiar al estado activo, que es la nota característica del estar despierto y de la percepción fáctica de las cosas. Con base en esto y atendiendo a esta distinción (entre potencialidad y actividad), estamos autorizados a decir que el que duerme, vive".⁴

Con estos sencillos ejemplos podemos ver que el pensamiento de Aristóteles representó la continuación del platonismo pero por caminos insospechados para el fundador de la Academia. En efecto, Aristóteles se diferenció de su maestro no sólo, como hemos apuntado, en el estilo de su exposición. El Tratado le da una forma más precisa y contundente a la exposición del pensamiento; con ello quizá se pierda en belleza pero indudablemente se gana en concisión. "Los tratados de Aristóteles significaron, pues, la creación de la prosa científica, de una prosa no dialogada ya, pero siempre abierta, como un torso inacabado, para ser

³ *Ibid*, p. 650

⁴ *Ibid*, p. 655

interferida por el pensamiento de cada posible lector, de cada dialogante que encontrase, en el espacio abstracto de la escritura, una forma de recuperar el espacio y el contexto concreto de la historia en el que ese lenguaje se formulaba".⁵ Y así como el tratado ocupó el lugar del diálogo platónico, la teoría de las ideas cedió el lugar a la más terrenal postulación de la empatía entre el logos de las cosas y el intelecto del sujeto cognoscente como base para conocer el mundo. Por lo demás, los intereses científicos de Aristóteles eran más amplios que los de Platón. El análisis empírico de los fenómenos naturales ocupó un lugar prominente en la escuela peripatética. Con todo, la preocupación por los problemas fundamentales de la vida de los hombres siguió siendo, como en Sócrates y en Platón, un eje cardinal de la reflexión aristotélica. El Estagirita, sin embargo, dará un giro extraordinario a las soluciones socráticas y platónicas referentes a la vida ética y particularmente a la vida política. No se contentará ya con la exhortación a los gobernantes para que guíen a sus pueblos de manera filosófica; en cambio, sí desarrollará un tipo de análisis de lo político muy a la manera del biólogo que observa los fenómenos del mundo natural. Este procedimiento no implicará, empero, que deje de lado la necesidad de una ética, traducida en el nivel práctico político, que lleve a los hombres a una vida virtuosa.

Estos ingredientes y condiciones hacen que el pensamiento de Aristóteles sea una referencia obligada en el intento de fundamentar filosóficamente un concepto de la política que vaya más allá de una mera curiosidad de anticuario. El pensamiento del filósofo nacido en Estagira, norte de Grecia, en 384 a. de C. sigue representando un vigoroso y notable modo de plantear los temas que envuelve la política y, sobre todo, de propuestas de solución que, reflexivamente asimiladas, pueden resultar sugerentes y actuales.

No hay duda de que el pensamiento de Aristóteles ha sido una referencia obligada de toda reflexión política. Ha sido levantado a modelo de una forma de entender el Estado y la política en virtud de sus prístinas características contrastantes respecto de otros modelos, por ejemplo el contractualista de Hobbes. Así, Norberto Bobbio ha escrito:

"...en la filosofía política anterior a la del derecho natural, había tenido vigencia durante siglos una reconstrucción del origen y del fundamento del Estado completamente diferente, y bajo todos los aspectos opuesta, en la que es posible (y útil) reconocer un modelo alternativo. Se trata del modelo que puede ser llamado por su autor justamente 'aristotélico', así como el opuesto puede ser llamado con igual derecho 'hobbesiano' [...] Desde las primeras páginas de la *Política*, Aristóteles explica el origen del Estado en cuanto polis o ciudad, valiéndose no de una construcción racional, sino de una reconstrucción histórica de las etapas a

⁵ Emilio Lledó Iñigo, "Introducción" a Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética eudemia*, Madrid, Gredos, tr. Julio Pallí Bonet, 1985, p. 13

través de las cuales la humanidad habría pasado de las formas primitivas de sociedad a las formas más evolucionadas hasta llegar a la sociedad perfecta que es el Estado. Las etapas principales son la familia (que es la forma primitiva de sociedad) y la aldea".⁶

Igualmente, el así llamado modelo aristotélico ha sido identificado con el organicismo en tanto que se ha considerado que para el filósofo de Estagira el Estado es un organismo con sus partes diferenciadas y sus leyes inherentes. De igual modo, si la ética de Kant ha sido el paradigma de la ética deontológica y formal, la de Aristóteles ha sido el modelo de referencia primaria de una ética teleológica y de contenidos.

Por supuesto, estas referencias al pensamiento de Aristóteles no sólo han sido descriptivas o clasificatorias sino que han podido tener implicaciones importantes. Una de ellas es la que afirmaría que en el aristotelismo tiende a perderse la libertad del individuo frente al bienestar de la comunidad. En efecto, como es una divisa fundamental de Aristóteles la afirmación según la cual el todo es anterior a la parte, de ahí se desprendería que el Estado es más importante que el sujeto individual. Si a esto se le agrega la confusión recurrente entre el "Estado" y el grupo gobernante, las consecuencias son fáciles de advertir: Aristóteles estaría fundamentando la idea del aplastamiento de la libertad individual por parte del Estado. Si a esta imagen se le adosa el calificativo de "idiota" que reserva el Estagirita para aquel individuo —debiera decirse 'antropóide'— que sólo se ocupa de sus asuntos, entonces parece confirmarse la certidumbre de que frente al Estado el individuo no cuenta o vale poco. Por lo demás, si la ética aristotélica se reduce a la postulación de una doctrina de las virtudes, eso lo hace vulnerable a la crítica de "falacia naturalista" y de déficit autocrático. Y como, además de todo, no era un autor favorable a la democracia, pronto se puede reducir su teoría ética y política al carácter de autoritario o, en el mejor de los casos, de aristocrático.

Por supuesto que un pensamiento generado en el siglo IV a. de C. ha dejado anclados en su tiempo histórico y cultural muchos de sus componentes. La Física y la Astronomía aristotélicas, por ejemplo, han sido rebasadas por el pensamiento científico de la época moderna.

"El primer paso en esta dirección lo dio Copérnico en la segunda mitad del siglo XVI al proponer el modelo astronómico heliocéntrico frente al geocéntrico de Aristóteles y Ptolomeo. Aun cuando en un principio la obra de Copérnico no produjo ninguna conmoción inmediata, su propuesta suponía un duro golpe al aristotelismo por dos razones fundamentales: en primer lugar, la teoría

⁶ Norberto Bobbio, "El modelo iusnaturalista", en: *Id. y Michelangelo Bovero, Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano marxiano*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. José Fernández Santillán, 1986, p. 56.

heliocéntrica se oponía directamente a la doctrina aristotélica del reposo y el movimiento naturales y con ello a la doctrina de los lugares naturales: el movimiento de la Tierra dejaba de ser hacia el centro del Universo, el Centro del Universo dejaba de ser el lugar natural donde la Tierra reposa inmóvil. En segundo lugar, la teoría heliocéntrica se oponía a la imagen aristotélica de un espacio de reducidas dimensiones, finito: si efectivamente se mueve la Tierra, su distancia a las estrellas ha de ser enorme ya que no se observan cambios en las posiciones de éstas. Algunos copernicanos afirmaron que el Universo es infinito. Este fue el caso de Giordano Bruno, que fue por ello condenado a muerte en 1600 [...] Con sus leyes acerca del movimiento de los planetas, Kepler vino a negar dos ideas importantes de la astronomía aristotélica: que el movimiento de los astros es circular y que su velocidad es constante a lo largo de todo su desplazamiento orbital. Las observaciones de Galileo con su telescopio desmintieron por su parte la inalterabilidad de los cuerpos celestes, comprometiendo seriamente la distinción radical establecida por Aristóteles entre las substancias sublunares y las celestes [...] El principio de inercia mostraría la inoperancia física del principio de que todo lo que se mueve es movido por otro. La ley de gravitación universal, en fin, llevaría al descrédito definitivo la idea de Aristóteles según la cual las leyes que rigen el movimiento en la Tierra no son aplicables al movimiento de los cuerpos celestes".⁷

¿Desacredita esto el pensamiento de Aristóteles en su conjunto? ¿En cuestiones de psicología, ética y política ha sido superado el pensamiento aristotélico? Si hemos de recuperar el pensamiento del Estagirita no es solamente porque se acostumbre, en todo estudio de teoría política, abrir un capítulo para dedicarlo al resumen de sus consabidas tesis políticas sino porque posee un núcleo racional que es todavía vigente para fundamentar lo político. Con otras palabras, una reconstrucción crítica del concepto de lo político debe remitirse necesariamente al pensamiento político de Aristóteles. Desde el cuadro de hipótesis que ha venido guiando este trabajo, la figura de Aristóteles es compleja: a) la evolución de su pensamiento político lo hace distanciarse del utopismo platónico; no obstante b) sobre la base de la utilización de su filosofía del acto y la potencia, y también, desde la óptica de su doctrina de las cuatro causas, piensa la política teleológicamente y, en consecuencia, asigna un fin al gobierno del Estado que no es otro sino la vida virtuosa de los ciudadanos. De este modo, Aristóteles sería un realista frente al utopismo y un anti-relativista frente al relativismo. Así, se obtiene una muy interesante combinación: se trataría de un realismo en cierto sentido que no abandonaría la idea del bien como eje rector de la actividad política. Esto se verá con mayor claridad cuando desarrollemos sus ideas acerca de la democracia y su teoría de la revolución. Sin embargo, sospechamos que hay una tensión muy fuerte en su pensamiento político. Es muy claro que

⁷ Tomás Calvo Martínez, "Introducción" en: Aristóteles, *Acerca del Alma*, Madrid, Gredos, 3a. reimpr. 1994, pp. 78-79

Aristóteles ubica a la política dentro de las ciencias prácticas y no dentro de las ciencias teóricas. ¿Rebrota el platonismo vía la educación?

§ 2. Coordenadas filosóficas

Comprender el pensamiento político de Aristóteles requiere, al menos, no pasar por alto sus tesis filosóficas más características. La doctrina de las cuatro causas, la diferencia entre potencia y acto, y su concepto de naturaleza, son referentes fundamentales para ubicar adecuadamente la propuesta aristotélica de la naturaleza humana y de la política como perteneciente a esa naturaleza.

Para Aristóteles, lo existente tiene cuatro causas: a) formal; b) material; c) eficiente; d) teleológica. "Pero de «causas» se habla en cuatro sentidos: de ellas, una causa decimos que es la *entidad*, es decir, la *esencia* (pues el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio); la segunda, la *materia*, es decir, el sujeto; la tercera, *de donde proviene el inicio del movimiento*, y la cuarta, la causa opuesta a esta última, *aquello para lo cual*, es decir, el bien (éste es, desde luego, el fin a que tienden la generación y el movimiento)".⁸

Muchos son los ejemplos que se usan tradicionalmente para explicar la utilidad de esta forma de plantear la comprensión intelectual de lo existente. Ahora bien, cuando se pone en el centro del estudio no cualquier ser (que puede ser el ser físico o el ser de lo creado artificialmente), sino el ser del humano en cuanto tal, las cuatro causas aristotélicas adquieren una gran relevancia. ¿Cuál es lo peculiar del ser humano? "Lo peculiar del ser del hombre es su in-acabamiento, su poder-ser. El ser del hombre, en su temporalidad, incluye lo dado ya, pero igualmente el proyecto no dado todavía, que es fundamento de las posibilidades que dentro de dicho ámbito adviniente y futuro se presentan".⁹

Por otro lado, es necesario comprender que Aristóteles desarrolla al menos dos sentidos del concepto de naturaleza. El primero, como es de esperar, se refiere a la *physis*, en tanto que mundo natural regido por el principio de la necesidad. El segundo, vinculado con el anterior, se refiere al nacimiento, como cuando argumenta la esclavitud por naturaleza como el nacer esclavo. Por último, y más importante, se encuentra el concepto de naturaleza en tanto esencia: "Ahora bien, la naturaleza es fin; y así hablamos de naturaleza de cada cosa, como del hombre, del caballo, de la casa, según es cada una al término de su generación. Por otra parte, aquello por lo que una cosa existe y su fin es para ella lo mejor; en

⁸ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, tr. Tomás Calvo, Martínez, 2000, p. 67, 983a 25.

⁹ Enrique Dussel, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Mendoza Argentina, Editorial Ser y Tiempo, 1973, p. 33.

consecuencia, el poder bastarse a sí mismo es un fin y lo mejor".¹⁰ Es esta la noción de naturaleza que nos interesa retener.

¹⁰ Aristóteles, *Política*, México, UNAM, tr. Antonio Gómez Robledo, 2a., 2000, p. 3.

§ 3. El telos político del hombre

Para Aristóteles el hombre es un animal viviente que tiene *logos*. De igual modo, la polis existe por naturaleza. En consecuencia, el hombre es un animal político. La implicación más importante de esto, es que el ser humano tiene, como una de sus dimensiones constitutivas esenciales, el ser político. Esto también quiere decir que la vida contemplativa y la vida política son vidas activas, mientras que la vida del placer y del lucro son vidas pasivas o pasionales. Esto es válido desde cierta perspectiva, pues Aristóteles también distingue entre la vida activa y la vida contemplativa.

En la *Política*, Aristóteles considera que "el todo es anterior a la parte" y, por lo tanto, que la polis o ciudad-estado es la unión orgánica no de individuos sino de familias y aldeas (o municipios) que se agrupan para la reproducción de la vida y para hacer posible la vida buena y virtuosa de quienes ahí habitan. En esta lógica, el Estado es un producto de la naturaleza, pero de la naturaleza entendida como la esencia constitutiva de los hombres en cuanto seres inmanentemente comunitarios que para poder vivir y ser lo que son requieren los unos de los otros. No debe olvidarse que Aristóteles levanta su construcción de lo político sobre los cimientos de su metafísica y de la descripción empírica de las ciudades.

Todos los seres, incluido el hombre, tienen una esencia constitutiva que los define como lo que son, que los hace ser lo que son. Si el hombre es hombre, lo es porque tiene *logos*, es decir, la facultad de articular lógicamente las ideas a través de las palabras y que se despliega en distintas maneras de saber: la *techne* o capacidad de producir algo, la *phrónesis* o prudencia, que implica saber establecer lo bueno y lo malo en relación a los demás hombres, la *epistémé* o ciencia en sentido estricto, el *nous* o inteligencia y, finalmente la *sophía* o sabiduría. Estos distintos niveles del saber caracterizan, para el Estagirita, al hombre en cuanto tal. Pero ninguno de ellos se puede desplegar si no es por la facultad lingüística de los sujetos que sólo pueden adquirir en el seno de la casa (*oikos*) en relación con otros seres humanos. El lenguaje y con él la posibilidad de pensar, de discernir, de evaluar, de establecer lo verdadero, lo justo y lo bello, es un resultado de la relación del hombre, desde que nace hasta que muere, con otros hombres. Por esta razón, el hombre, tomado de manera aislada, más que ser un individuo es un sujeto producto de su comunidad, la que lo alimentó, lo crió, lo educó y lo formó como un ser libre que puede determinar el rumbo que adquieren los asuntos comunes, es decir, que está capacitado para hacer política en sentido estricto. Este es el significado de la célebre expresión aristotélica de que el hombre es un animal político y también este es el supuesto desde el que hay que entender la idea según la cual el Estado es un producto de la naturaleza.

La reflexión política de Aristóteles debe ser situada, entonces, en la filosofía práctica. Las aseveraciones acerca de lo político no son, en primera instancia, descriptivas como las de la física o la biología; no son teóricas sino prácticas. Aristóteles distingue de una manera clara lo que corresponde a la función teórica respecto a lo que compete a la función práctica.

"El conocimiento científico, la ciencia, posee unos rasgos específicos que la distinguen de otras formas inferiores de conocimiento como la mera opinión, la conjetura o el conocimiento sensible. La ciencia es conocimiento de lo real y no meramente de las apariencias. Es, además, un conocimiento necesario y universal cuyo contenido es inmutable [...] una ciencia será más excelsa y más rigurosamente científica en la medida en que su objeto sea más real, más inmutable y necesario. De ahí que las ciencias teóricas sean más 'científicas' que las ciencias prácticas (la ética, por ejemplo), ya que el objeto de éstas (en el caso de la ética, la conducta humana) posee un grado de contingencia mayor".¹¹

De este modo, las ciencias teóricas se definirán como tales porque su fin exclusivo es la contemplación, y son la Física, las Matemáticas y la Teología. En cambio, las ciencias prácticas tendrán como fin la acción. "Se distingue ahora claramente entre un saber teórico, contemplativo, cuya exactitud está garantizada por la necesidad de su objeto, y un saber de tipo práctico (*phrónesis*), cuya exactitud resulta imposible a causa de la contingencia inherente a la conducta humana sobre la cual versa".¹² Además, en la clasificación aristotélica se encuentran las ciencias productivas, cuyo fin es la producción de objetos. "Desde ya debemos aclarar que práctico y práctica viene del griego *praxis*, e indica la relación hombre-hombre; en especial la relación política, o las relaciones sociales de producción. Mientras que *poiésis* y *poiético* viene de otra palabra griega (hacer, producir, fabricar), e indica la relación hombre-naturaleza, en especial la relación tecnológica, o todo el ámbito de las fuerzas productivas, la división del trabajo, el proceso de trabajo, etc.". ¹³

§ 4. De *Psyche* a *Polis*

Consideremos primero la definición de alma que adelanta Aristóteles en el tratado respectivo. Ahí dice:

el alma "es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado [...] es la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo. Supongamos que un instrumento cualquiera –por ejemplo, un hacha– fuera un cuerpo natural: en tal caso el 'ser hacha' sería su entidad y, por tanto, su alma, y quitada ésta no sería ya

¹¹ Tomás Calvo, *op. cit.*, pp. 38 y 39.

¹² *Ibid.*, pp. 63-64. Vid. Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, IX, (1048 b).

¹³ Enrique Dussel, *Filosofía de la producción*, Colombia, Nueva América, 1984, p. 13.

un hacha a no ser de palabra. Al margen de nuestra suposición es realmente, sin embargo, un hacha: es que el alma no es esencia y definición de un cuerpo de este tipo, sino de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo".¹⁴

Deducimos, entonces, que el alma es la cualidad suprema de los seres vivos. ¿Puede identificarse el alma con la vida? Sí, siempre y cuando se entienda a la vida como la síntesis de las facultades diversas que dan un sentido a la mera palpitación vital.

§ 5. El alma y sus facultades

Aristóteles concede que el alma tiene partes aunque este tipo de comprensión proviene más de su maestro Platón y se trata de una clasificación de dominio común. Para el Estagirita es problemático hablar de "partes" del alma y preferirá tratar sus facultades.

"El problema surge inmediatamente al preguntarnos en qué sentido ha de hablarse de partes del alma y cuántas son. Y es que en cierto modo parece que son innumerables y que no pueden reducirse a las que algunos enumeran en sus clasificaciones –las partes racional, pulsional y apetitiva o bien, según otros, las partes racional e irracional–. En efecto, atendiendo a los criterios con que establecen estas divisiones aparecen también otras partes dotadas de una diferenciación mayor que éstas de que acabamos de hablar ahora: así, la parte nutritiva que se da por igual en las plantas y en todos los animales y la parte sensitiva a la que no resultaría fácil caracterizar ni como racional ni como irracional. Está, además, la parte imaginativa que si bien se distingue en su esencia de todas las demás, sería muy difícil precisar con cuál de ellas se identifica o no, suponiendo que las partes del alma se den separadas. Añádase a éstas la parte desiderativa, que parece distinguirse de todas tanto por su definición como por su potencia; sin embargo, sería absurdo separarla; en efecto, la volición se origina en la parte racional así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional: luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo".¹⁵

Como vemos, lo que le interesa a Aristóteles es comprender el conjunto de facultades que constituyen al alma como entelequia del cuerpo natural que en potencia tiene vida. Y es que, en verdad, Aristóteles tiene a la vista la especificidad del alma humana. Como el alma humana es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente, ella será la sede de facultades que actualizan la vida, el sentir, el desear, y el razonar, que implica la capacidad lingüística y la deliberación, además de la elección y el principio del movimiento destinado a la ejecución de lo

¹⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, op. cit., p. 169.

¹⁵ *Ibid*, p. 244

deliberado y lo elegido. Pero no toda alma tiene todas estas facultades. Algunas de ellas las comparten todos los seres vivos; otras, en cambio, serán exclusivas de los seres humanos.

El alma, entonces, posee primariamente las facultades nutritiva (de la que participan las plantas) y sensitiva (que es común también a los animales). En la facultad sensitiva se encuentran los principios del dolor y el placer y "donde hay éstos, hay además y necesariamente apetito".¹⁶ La facultad sensitiva del alma, donde imperan los principios del dolor y el placer, es, entonces, la base del desarrollo de otra facultad, la desiderativa. La facultad de desear no es, empero, unitaria. Como el deseo (*órexís*) se refiere al fenómeno general de atracción y repulsión, es decir, a la búsqueda y huida de los objetos, es claro que no se desea siempre de la misma manera. Existen tres especies de deseos: el apetito *strictu sensu* (*epithymía*) que es el deseo de lo placentero y agradable; los impulsos (o pulsiones, en un lenguaje psicoanalítico) (*thymós*); la voluntad (*boúlesís*). Es de notar el interés aristotélico por establecer una distinción entre el apetito y los impulsos. El hambre y la sed son los ejemplos típicos del apetito. En cambio, los impulsos tienen una relación más estrecha con los sentimientos de ira, coraje, ambición y honor. La palabra griega "impulso" (*thymós*) tiene la misma raíz que usó Platón para formar la palabra política "timocracia", forma de gobierno en la que domina el principio del honor. El impulso, entonces, es un deseo basado en el sentimiento del honor, y, si cavamos más a fondo, se trata de un sentimiento anclado en la ambición de ser reconocido por los demás debido al coraje. Distinguiéndose de los impulsos, la voluntad (*boúlesís*) es un deseo que se diferencia de la búsqueda de los placeres y de los honores; se trata de un aspecto central de la constitución del alma porque ella va a prefigurar el principio del movimiento orientado desde un horizonte de sentido. Aristóteles localiza otra facultad del alma precisamente en el movimiento. Se trata de la facultad motora que constituye una suerte de puente entre el deseo y la acción. De esta manera, la facultad desiderativa del alma es la que causa el movimiento. Patricio Marcos explica:

"En los tratados esotéricos [...] se disciernen tres tipos de apetitos (*óreksis*) en la parte apetitiva del alma (*to orektikón*), sede de la *óreksis* o apetencia. Estos tres apetitos están enraizados en el sentido del tacto, el sentido del alimento propiamente dicho cuyo órgano es el corazón. Si la *óreksis* es el género del apetito, ¿cuáles son las tres especies que existen en el animal humano? En primer lugar está el apetito de lo placentero llamado en griego antiguo *epithymía*, voz que puede traducirse por deseo. En segundo lugar viene el *thymós*, designado también con el nombre de *orgué* (del que proviene el vocablo orgía), que atañen al apetito de venganza, el apetito de castigo; aunque las voces más comunes para referirse a ella sean las de arrebatado, ira, raptó, cólera, enojo, rabia. Finalmente se encuentra

¹⁶ *Ibid*, p. 173

el apetito de lo bello y lo noble, el anhelo, *boúlesis*. Deseo, pasión y anhelo son las tres especies del género y corresponden a los apetitos de lo placentero, de castigo y de lo bello, objetos distintos que dan cuenta de las diversas clases de *óreksis*".¹⁷

Además de las facultades sensitiva, desiderativa y motora, Aristóteles localiza la imaginación como otra facultad del alma, que va a caracterizar como un movimiento producido por la sensación en acto. Es claro que su reflexión se dirige específicamente a describir el alma humana. Y es en esta pista donde localiza la facultad discursiva y el intelecto como específicamente humanas.

A Aristóteles le va a interesar, sobre todo, la naturaleza de esta facultad del alma. Así:

"... el intelecto –siendo impasible– ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible [...] Así pues, el denominado intelecto del alma –me refiero al intelecto con el que el alma razona y enjuicia– no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir [...] Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas".¹⁸

La captación de las formas, empero, no debe confundirse con el hecho de sentir. Percibir sensiblemente y pensar no son lo mismo.

"Pues bien, es evidente que percibir sensiblemente y pensar no son lo mismo ya que de aquello participan todos los animales y de esto muy pocos. Pero es que tampoco el inteligir –me refiero a aquel en que caben tanto el inteligir con rectitud como el inteligir sin rectitud; el inteligir con rectitud está constituido por la prudencia, la ciencia y la opinión verdadera, y el inteligir sin rectitud por lo contrario de ellas– tampoco inteligir, digo, es lo mismo que percibir sensiblemente: prueba de ello es que la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, mientras que el razonar puede ser también falso y no se da en ningún animal que no esté dotado además de razón".¹⁹

Es crucial entender que ineligir no implica que se haga rectamente: puede haber error. Sobre esta base Aristóteles se percata no sólo de que el intelecto puede desarrollar su función con rectitud o sin rectitud sino también el principio del movimiento no es el intelecto. De ahí que caiga en la cuenta de que existe una diferencia entre un "intelecto teórico" y un "intelecto práctico".

¹⁷ Patricio Marcos, *Psicoanálisis antiguo y moderno*, op. cit., pp. 150-151

¹⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*, op. cit., pp. 230-231

¹⁹ *Ibid.*, p. 224

"El principio motor, en fin, no es tampoco la facultad intelectual, el denominado intelecto. En efecto, el intelecto teórico no tiene por objeto de contemplación nada que haya de ser llevado a la práctica ni hace formulación alguna acerca de lo que se ha de buscar o rehuir, mientras que, por el contrario, el movimiento se da siempre que se busca algo o que se huye de algo. Pero es que ni siquiera cuando contempla algún objeto de este tipo ordena la búsqueda o la huida: por ejemplo, muchas veces piensa en algo terrible o placentero y, sin embargo, no ordena movimiento alguno de temor –es el corazón el que se agita o bien alguna otra parte del cuerpo si se trata de algo placentero–. Más aún, incluso cuando el intelecto manda y el pensamiento ordena que se huya de algo o se busque, no por eso se produce el movimiento correspondiente, sino que a veces se actúan siguiendo la pauta del apetito, como ocurre, por ejemplo, con los que carecen de autocontrol".²⁰

En consecuencia, Aristóteles no sólo distingue entre el intelecto teórico y el intelecto práctico sino que señala la posibilidad de que el intelecto se equivoque o bien que el principio de la acción se encuentre en el apetito y en la pulsión. El intelecto práctico razona con vistas a un fin y requiere del deseo para producir el movimiento.

"Podemos derivar en consecuencia una distinción decisiva. El hecho de que el hombre sea el único animal capaz de actuar aparte de moverse, ya que la *praksis* resulta de la *proairesis* [elección o interpretación electiva]. Esta palabra la acuña el Estagirita para designar el punto terminal de toda deliberación; el proceso apetitivo acompañado de pensamiento por el que se elige (*haireitai*) una cosa y no otra; preferencia (*haireisis*) a partir de la cual se actúa esto y no estotro".²¹

La voluntad, entonces, implica un razonamiento, uno dirigido hacia la *práxis*, el movimiento con sentido deliberado y elegido. El razonamiento dirige el movimiento hacia un bien: "Y el bien realizable a través de la acción es el que puede ser de otra manera que como es".²² Sin embargo, el deseo puede contravenir el razonamiento, y se producirá un movimiento contra lo que indica el razonamiento. Este es el lugar adecuado para tratar la manera en que se desarrolla el razonamiento práctico y, en consecuencia, cómo se generan las virtudes de los seres humanos, y también es el lugar adecuado para tratar las patologías del alma.

§ 6. El razonamiento práctico y las virtudes

Hemos visto que en el proceso de delimitar y nombrar las facultades del alma, Aristóteles ha localizado al intelecto asociado a la facultad discursiva como lo propio de los seres humanos. Además, también hemos asistido a la distinción entre el intelecto teórico, que contempla a las cosas

²⁰ *Ibid.*, p. 245

²¹ Patricio Marcos, *Psicoanálisis antiguo...*, *op. cit.* p.151.

²² Aristóteles, *Acerca del alma*, *op. cit.* p. 247.

que no pueden ser de otra manera que como son, y el intelecto práctico cuyo objeto es la acción, es decir, la generación de un movimiento con un sentido determinado respecto de las cosas que pueden ser de otra manera. "A la primera vamos a llamarla científica y a la segunda, razonadora, ya que deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera. De esta forma, la razonadora es una parte de la racional".²³ La parte razonadora es el intelecto práctico y su núcleo sería la deliberación y la elección. ¿Cuál es la materia sobre la que se delibera y elige? He aquí el aspecto fundamental. En principio se delibera y elige sobre lo contingente, es decir, sobre lo que puede ser de una manera o de otra. En lo contingente el papel fundamental lo desempeña el movimiento con sentido de los seres humanos, es decir, la acción. En condiciones normales, la acción la genera la voluntad orientada por un razonamiento previo no del intelecto teórico sino del intelecto práctico. Sin embargo, es posible que los apetitos y las pulsiones o impulsos desborden a la voluntad razonadamente conformada y se genere una mala acción. El razonamiento práctico, entonces, tiene que deliberar y elegir acerca de cómo actuar mejor pero dadas ciertas condiciones: los apetitos y las pulsiones son fuerzas que han de ser gobernadas por la voluntad orientada por la razón. Si esto último acontece entonces se desarrollan las virtudes; si acaece lo contrario, se generan los vicios.

Aristóteles señala que hay dos clases de virtud, la dianoética y la ética. "La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de «costumbre»".²⁴ La primera sería algo así como el conjunto de virtudes intelectuales; la segunda abarca a las virtudes éticas.²⁵

Vamos a centrarnos en las virtudes éticas. Deliberación y elección son elementos centrales para generar las virtudes éticas. El presupuesto es que el hombre es principio de las acciones y que haya deliberación; ésta versa sobre lo que el hombre mismo puede hacer. El objeto de deliberación no es el fin sino los medios adecuados al fin; tampoco son cosas individuales sobre lo que se delibera. De esta manera, la virtud y el vicio quedan puestos como voluntarios. Está en nuestro poder ser virtuosos o ser viciosos. ("Nadie censura a los que son feos por naturaleza"). "Así pues, como se ha dicho, si las virtudes son voluntarias (en efecto, nosotros mismos somos concausantes de nuestros modos de

²³ Aristóteles, *Ética nicómaca*. *Ética eudemia*, Madrid, Gredos, tr. Julio Pallí Bonet, 2a. reimpr. 1993, p. 268.

²⁴ *Ibid.*, p. 158.

²⁵ Vid. Antonio Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1a. reimpr., 1986.

ser y, por ser personas de una cierta índole, nos proponemos un fin determinado), también los vicios lo serán por semejantes razones".²⁶

Las virtudes son, entonces, voluntarias, pero ¿son producto del esfuerzo individual? Podríamos decir que las virtudes son una mezcla de costumbre (de un pueblo) y del hábito (esfuerzo individual). Las virtudes son un justo medio entre el exceso y la carencia. ¿Cuáles son las virtudes que examina Aristóteles? La valentía, la moderación, la liberalidad, la magnificencia, la magnanimidad, la ambición, la mansedumbre, la amabilidad, la sinceridad, la agudeza, el pudor, la vergüenza, la justicia, la proporción y la equidad.

Para el Estagirita lo justo es la proporción, y hay dos tipos de justicia, a saber: la correctiva y la distributiva. Además, Aristóteles establece una distinción entre lo justo y lo equitativo: "lo justo y lo equitativo son lo mismo, y aunque ambos son buenos, es mejor lo equitativo. Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal y que hay casos en los que no es posible tratar las cosas rectamente de un modo universal".²⁷

§ 7. Las patologías del alma

Tras las huellas de su maestro Platón, también Aristóteles diferenció los caracteres de los seres humanos según si en ellos predominaban algunas facultades u otras. El desarrollo de las virtudes era el resultado del hábito y de las costumbres, como hemos dicho. Ahora bien: era posible que el sujeto fracasara en el desarrollo de las virtudes. Y es que, a decir verdad, Aristóteles siguió siendo platónico cuando se trataba de establecer una vinculación entre la virtud del sujeto y la condición, virtuosa o viciosa, del Estado. Es obvio que con la palabra "Estado" los griegos se referían (con el nombre de *Polis*) a la forma en que está estructurada la vida comunitaria desde el horizonte del carácter viviente y lingüístico de los sujetos; implicaba, claro está, las actividades necesarias para la reproducción material de la vida de todos los que formaban a la ciudad, pero su carácter peculiar radicaba en las instituciones públicas que enmarcaban y daban juego a la deliberación, elección y ejecución de los asuntos que podían ser de otra manera a como eran. Se formaba, así, un círculo entre la ciudad (o el Estado) y el sujeto particular: si el Estado estaba bien organizado el sujeto particular podría desarrollar sus virtudes; en cambio, si el Estado se conformaba soslayando la virtud política de la justicia, entonces los sujetos particulares se desproporcionaban y cedían a las facultades del

²⁶ Aristóteles, *Ética...*, cit., p. 192.

²⁷ *Ibid*, p. 263.

alma directamente relacionadas con el deseo de lo placentero y con las pulsiones. El sujeto se extraviaba en la desproporción. En lugar de gobernar su vida, era despóticamente mandado por sus deseos de placer y sus apetitos. Tenían lugar, entonces, las patologías del alma. El hombre incontinente, el continente y el intemperante (o licencioso) eran las manifestaciones patológicas de una manera alterada y desproporcionada en que se vinculaban los deseos y los instintos con la facultad racional práctica del gobierno.

Podríamos precisar las caracterizaciones aristotélicas de las enfermedades del alma. En primer lugar, el Estagirita hace siempre una diferencia entre el hombre que no puede contener la fuerza del deseo de placer y el impulso, y aquel que sí puede contenerse. El incontinente está afectado de *akrasía*. "El incontinente sabe que obra mal movido por la pasión, y el continente, sabiendo que las pasiones son males, no las sigue a causa de su razón".²⁸

"Observamos –continúa Aristóteles– una diferencia en el modo de ser del que tiene y no usa este conocimiento, de suerte que es posible tenerlo en cierto modo y no tenerlo, como es el caso del hombre que duerme, está loco o embriagado. Tal es, precisamente, la condición de aquellos que están dominados por las pasiones, pues los accesos de ira, los apetitos de placeres amorosos y otras pasiones semejantes perturban, evidentemente, al cuerpo y, en algunos casos producen la locura. Es evidente, por tanto, que debemos decir que los incontinentes tienen estos modos de ser".²⁹

Además, Aristóteles distingue dos tipos de incontinencia, a saber: la que se genera por no reflexionar suficientemente (se trata del que actúa impulsivamente o con arrebato), y aquella otra que se produce por debilidad: "La incontinencia es precipitación o debilidad; unos, en efecto, reflexionan, pero no mantienen lo que han reflexionado a causa de la pasión; otros, por no reflexionar, ceden a sus pasiones".³⁰

"De los hombres incontinentes, los que pierden el control de sí mismos son mejores que los que conservan la razón pero no se atienen a ella, porque estos últimos son vencidos por una pasión menos fuerte y no obran sin previa deliberación como los otros; en efecto, el incontinente se parece a los que se embriagan pronto y con poco vino o con menos que la mayoría. Es evidente pues, que la incontinencia no es un vicio (excepto, quizá, en cierto modo) porque la incontinencia es contraria a la propia elección, y el vicio está de acuerdo con ella; sin embargo, con respecto a las acciones, hay una semejanza".³¹

²⁸ *Ibid*, p. 291.

²⁹ *Ibid*, p. 296.

³⁰ *Ibid*, p. 307.

³¹ *Ibid*, p. 308.

Otra definición del incontinente es la que lo describe como aquel que, a causa de una pasión, pierde el control de sí mismo y obra contra la recta razón. A este sujeto "la pasión no lo domina hasta tal punto de estar convencido de que debe perseguir tales placeres sin freno; éste es el incontinente que es mejor que el licencioso y no es malo sin más, puesto que en él se salva lo mejor, que es el principio".³²

En claro contraste con el que se contiene y con los diversos tipos de incontinente, el intemperante o licencioso, cree que hace bien, que actúa bien, cuando sigue sus deseos y sus impulsos: "El licencioso, como hemos dicho, no es persona que se arrepienta; en efecto, se atiene a su elección; pero el incontinente es capaz de arrepentimiento. Por eso, la situación no es como cuando se suscitó la dificultad, sino que el uno es incurable, y el otro tiene curación".³³ Y es que el licencioso o intemperante está dañado esencialmente porque el mal se ha instalado en su propia forma de razonar. Él delibera pero no puede hacerlo con sensatez: "...mientras el intemperante yerra respecto de los placeres y los dolores, no sólo debido a los efectos que acarrea una imaginación y una sensibilidad destruidas, sino además porque no cuenta ya con capacidad alguna para saber, el incontinente también se equivoca en sus acciones aunque por una causa distinta, toda vez que su impotencia revela *akrasía*, incapacidad para ejercer lo que sabe. De ahí que, a pesar de que el incontinente cuente con conocimientos acerca de lo placentero y lo doloroso, de poco o nada le sirvan porque no puede actuar conforme a ellos, escapándole así su disposición para la *práxis*".³⁴

Ahora bien, el que es continente aparece como moderado pero en realidad está afectado de represión. El continente padece de *enkráteia*. "Puesto que muchas cosas son nombradas por analogía, también el término «continente» se aplica analógicamente al hombre moderado; en efecto, tanto el continente como el moderado son tales que no hacen nada contrario a la razón por causa de los placeres corporales; pero el primero tiene y el segundo no tiene malos apetitos, y el uno es de tal índole que no puede sentir placer contrario a la razón, mientras que el otro puede sentirlo, pero no se deja arrastrar por él. El incontinente y el desenfrenado también se parecen, aunque son distintos; ambos persiguen los placeres corporales, pero el uno cree que debe hacerlo y el otro que no debe".³⁵

En conclusión, el Estagirita ubica al incontinente como aquel carácter que sabe, por la razón práctica, lo que es bueno, pero no puede contenerse de actuar buscando los placeres del cuerpo o dándole un papel preponderante a sus impulsos. El continente actúa reprimiendo las pasiones: no cae en el vicio. En cambio, el licencioso o intemperante actúa

³² *Ibid*, p. 309.

³³ *Ibid*, p. 307.

³⁴ Patricio Marcos, *op. cit.*, p. 144.

³⁵ Aristóteles, *Ética...*, *cit.*, p. 311.

después de deliberar, pero al tener una imaginación y una sensibilidad destruidas, sigue lo que cree que le indica la razón. Podríamos decir que el incontinente es el perverso de nuestros días porque disfruta violando la ley, ya sea ésta la de la tradición, la de la razón práctica o la jurídica. Por ello, habría que notar que el imperativo de gozar, aunque lo obstaculice la ley, revela que la ley reposa en un fundamento oculto que es exactamente su inversión; de este modo, el imperativo de quien disfruta violando la ley está en el núcleo mismo de la instauración de la ley. En lenguaje aristotélico, esta condición sería la de una intersección entre la incontinencia y la intemperancia, lo cual constituiría una constatación de que, muchos siglos más tarde, Freud acuñaría con el concepto de "superyó" no sólo se rige por la ley moral instaurada, sino también por una parte perversa que le indica al "yo": ¡hazlo aunque viole la norma!

La patología más extrema sería la brutalidad, que se refiere a todas las formas excesivas de insensatez, cobardía, desenfreno y mal carácter. Frente a todos estos caracteres patológicos, Aristóteles hace emerger la figura del moderado, cuya nota característica es que no siente la necesidad de reprimirse. Por lo demás, también hay que notar que para Aristóteles, en principio, la virtud y el vicio son resultado de la elección. Sin embargo, es al menos posible que la acción sea viciosa sin que sea el resultado de la elección. Es decir, es posible una acción no determinada por la elección sino, diríamos, por la fuerza de las pasiones. Aquí sitúa Aristóteles el caso del incontinente, aunque señala que la incontinencia no es un vicio, precisamente porque el incontinente no elige hacer mal.

§ 8. La política aristotélica: mixturas y proporciones

La concepción de política de Aristóteles se concentra expresivamente en su exposición sobre las distintas formas de existencia que puede adquirir la polis. Estas distintas formas concretan institucionalmente la materia vital humana de la que está hecha la convivencia de los sujetos. La política no hace a los seres humanos sino que los recibe de la naturaleza³⁶ y los traslada a un nivel de convivencia específicamente político, caracterizado

³⁶ Que el hombre es un animal político quiere decir que el hombre es por naturaleza político. Pero aquí, como ya dijimos, naturaleza tiene el sentido de esencia definitoria. Esa característica distintiva está instalada siempre ya en el hombre, es decir, la posee por nacimiento pero en potencia. Para que llegue a actualizarse se requieren medios humanos, no de la naturaleza física. "Del mismo modo, en efecto, que a los hombres no los hace la política, sino que se sirve de ellos como los recibe de la naturaleza, así también es la naturaleza la que debe suministrar los medios físicos de subsistencia, tierra, mar o lo que fuere, correspondiendo luego al administrador disponer estos medios de modo conveniente. Porque no pertenece al arte textil el producir la lana, sino el servirse de ella y discernir cuál es la buena y apropiada y cuál la mala e inapropiada". Aristóteles, *Política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, tr. Antonio Gómez Robledo, 2a. 2000, p. 19 (1258a).

por una organización determinada de la polis. Ésta, instalada como tal en un nivel general y abstracto, adquiere una forma concreta de existencia cuando organiza sus magistraturas gubernativas, legislativas y judiciales, y da regularidad y pervivencia a esa organización. Entonces la polis, configurada por la unión de familias y aldeas o municipios para la satisfacción de las necesidades vitales, deviene politeia, forma concreta de constitución específicamente política de la polis. La politeia sería, entonces, la configuración política institucionalizada de la polis. Su carácter distintivo como espacio determinado es la relación entre hombres libres e iguales. En consecuencia, queda establecido un hiato entre la relación humana específicamente política y las demás relaciones entre seres humanos. La familia es una red de relaciones: amo / esclavo, marido / mujer, padre / hijos. La primera relación es de carácter despótico, es decir, el amo manda absolutamente sobre el esclavo, quien sólo es una corporalización de la voluntad del amo.³⁷ En cambio, las otras dos relaciones constitutivas de la familia no son despóticas sino políticas porque son entre libres e iguales; sin embargo, no son completamente políticas o políticamente perfectas porque se establece una jerarquía de grado entre el varón y la mujer, y entre el padre y los hijos, estructurada por la lógica de la necesidad. El hombre gobierna a la mujer como si fuera un magistrado en una politeia o de modo aristocrático, no despóticamente. Esto significa que la mujer en tanto libre posee la facultad deliberativa aunque ésta sea ineficaz. El padre gobierna a los hijos monárquicamente, pues éstos tienen la facultad deliberativa pero todavía no desarrollada. Estas relaciones de mando y obediencia constituyentes de la familia, decíamos, son políticas pero imperfectas: tienen el principio del gobierno (junto con su suplemento obsceno que es la relación despótica de esclavitud) pero atado todavía a la necesidad (la manutención y la reproducción biológica) y restringido a un espacio

³⁷ El esclavo "participa en la razón en cuanto puede percibirla, pero sin tenerla en propiedad", *Ibid*, p. 9 (1254b). En la tan debatida cuestión de la esclavitud, Aristóteles mueve su pensamiento en varios niveles. Uno primero, general y abstracto, es en el que define al esclavo como aquel que no se pertenece a sí mismo sino que pertenece a otro, es decir, que no puede gobernarse a sí mismo y requiere, entonces, para subsistir, el mando del amo. En otro nivel, establece que la esclavitud es por naturaleza en el sentido de nacimiento: habría esclavos por nacimiento y esto se manifestaría en su estructura corporal. Empero, este argumento es prácticamente desechado cuando, basándose en su distinción entre cuerpo y alma, señala que hay esclavos que tienen cuerpos de libres y "éstos, a su vez, sólo las almas" (*Idem*); el cuerpo deja de ser un factor fundamental para determinar la esclavitud. Si el cuerpo no es determinante, la atención se dirige al alma: "Hay algunos que son esclavos en todas partes, y otros que no lo son en ninguna" (*Ibid*, p. 10 1255a). ¿Por qué? Porque la esclavitud esencial está en el alma: es la virtud y el vicio lo que hace a unos libres y a otros esclavos (*Idem*). La esclavitud por "naturaleza" en el sentido de esencia constitutiva quiere decir que la comunidad humana requiere del trabajo forzado para reproducirse materialmente. De otro modo no se explicaría la célebre frase según la cual si las lanzaderas se movieran solas no habría necesidad de esclavos (*Ibid*, p. 6 1254a).

insuficiente para afectar de manera directa e inmediata la vida del conjunto de la polis.

El espacio propiamente político es el de la politeia donde libres e iguales establecen un vínculo de amistad y organizan de diferentes modos, sobre esa base solidaria, la relación gobernantes y gobernados. Así, politeia es sinónimo de constitución, y ésta es la forma concreta de organización de una polis. Por esta razón, Aristóteles hablará de distintas formas de politeia, significando con ello no tanto las distintas "formas de gobierno"³⁸ sino sobre todo las diferentes maneras de organización de los poderes públicos, es decir, de la institucionalización del vínculo entre gobernantes y gobernados.

Sobre la base de la distinción entre mando despótico y mando político o gubernativo, Aristóteles diseña una clasificación de formas de politeia en función de dos criterios: el número de gobernantes y el modo de gobernar. La introducción de este segundo criterio le lleva a establecer una diferenciación entre formas constitucionales rectas y formas desviadas, con lo que se pone en juego, nuevamente, el juicio sobre formas empíricas concretas deformadas, es decir, que no actualizan su potencia de virtud de acuerdo a la definición axiomática de los seres humanos y de su convivencia. Todo ser tiende a su conservación³⁹ y todo lo que existe se dirige hacia un bien.⁴⁰ Esta premisa vuelve a ponerse como fundamento, pero ahora para clasificar las formas de politeia y establecer sus deformaciones. Esta clasificación, empero, sólo es un punto de partida, pues la contribución de Aristóteles se destaca, sobre todo, en un plano más concreto: aquel en donde interviene la complejidad del carácter heterogéneo de la polis. El resultado será que en cada pueblo se da una forma adecuada de politeia y que lo mejor es una combinación de formas diferentes de politeia. Lo más curioso es que para que esta mixtura sea consistente requiere un elemento deformado. Lo bueno requiere incorporar en su bondad un elemento deformado, defectuoso, negativo o malo, para que tenga solidez. Esto no es de sorprender porque el propio establecimiento de la relación política incorpora la negación de la

³⁸ En sentido estricto sólo existe una forma de gobierno: la que se establece entre libres e iguales. Ésta se diferencia del mando o señorío despótico. Así, lo político, el carácter de ser político de una relación entre seres humanos, lo brinda la condición de libertad y de igualdad. La relación de mando y obediencia no siempre es política. "Hay un mando propio del señor [...] Hay, con todo, otro mando por el que se impera sobre los iguales en nacimiento y sobre los hombres libres (y es a éste al que llamamos mando político)". *Ibid.*, p. 73 (1277b)

³⁹ "... el bien de cada cosa es lo que asegura su existencia". *Ibid.*, p. 29 (1261b)

⁴⁰ Casi está de más repetir el célebre comienzo de la *Ética a Nicómaco*: "Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden". *Op. cit.*, p. 129 (1094a)

esclavitud (el ciudadano o polite es el libre por excelencia) al tiempo que la presupone y, al hacerlo, la afirma.

De acuerdo al criterio del número de gobernantes Aristóteles establece tres formas de constitución. Si gobierna uno se trata de una monarquía; si gobiernan unos cuantos es una oligarquía; si lo hacen muchos es una politeia. Como puede notarse, el género politeia se repite en una de sus especies. Lo mismo acontece con la oligarquía como veremos. Este criterio del número de gobernantes es empero insuficiente para caracterizar las distintas formas de constitución. Hace falta un criterio de cualidad que responda a la pregunta ¿cómo se gobierna? Ese criterio toma como base la distinción entre el mando despótico y el gobierno político, lo cual introduce la matriz desde la cual se juzgará las formas rectas y las formas desviadas de constitución. La clave se encuentra en el beneficiario de la relación de mando y obediencia:

"El señorío sobre el esclavo, por más que en realidad sea el mismo el interés del esclavo por naturaleza y del señor por naturaleza, con todo ello se ejerce primariamente en interés del señor, aunque accidentalmente también en el del esclavo, pues no es posible conservar el señorío si el esclavo viene a perecer. Por otro lado, el gobierno de los hijos, de la mujer (y de toda la casa, al que llamamos administración doméstica) , se ejerce en interés de los gobernados o por algún interés común a ambas partes, pero esencialmente en bien de los gobernados, como lo vemos en las demás artes –por ejemplo la medicina y la gimnasia– que sólo accidentalmente miran al bien de quienes las practican".⁴¹

En consecuencia, las formas rectas de constitución serán aquellas que establezcan la relación gobernantes y gobernados buscando primordialmente el bien de éstos últimos. Entonces no toda relación que se presenta con la apariencia de gobernantes y gobernados es auténticamente una relación política: se puede confundir con una relación de mando despótico que, como ya dijimos, no es política.

Las formas rectas de constitución son tres. Si manda uno es una realza; si mandan pocos es una aristocracia; si lo hacen muchos es una politeia. Las formas de constitución desviadas sólo en apariencia serían politeias aunque, en realidad, no son políticas: serían inclusive anti-políticas o a-políticas. Son también tres: la forma desviada de monarquía adquiere el nombre de tiranía; la forma torcida del gobierno de pocos es la oligarquía en sentido específico (como gobierno de los ricos), y la forma desviada de la politeia sería la democracia extrema. El siguiente cuadro agrupa las formas de constitución rectas y las desviadas:

⁴¹ Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 77 (1278b)

NÚMERO DE GOBERNANTES	RECTAS	DESVIADAS
Monarquía (Uno)	Realeza	Tiranía
Oligarquía (Pocos)	Aristocracia	Oligarquía
Politeia (Muchos)	Politeia	Democracia

Con todo, este es un esquema inicial. Aristóteles asciende en su nivel de concreción y se sitúa en un plano tal que establece distintos tipos tanto de monarquía como de oligarquía, de aristocracia y de democracia. Estos distintos tipos, además, quedarán ordenados de acuerdo con una escala que ubica a cada forma de constitución o a sus desviaciones como moderadas o extremas. De este modo, es posible pensar en la combinación de distintas formas de constitución que garantice una formación política consistente. En el plano de concreción que ahora plantea el Estagirita se toma en cuenta la polis como pluralidad por lo menos en dos sentidos: en cuanto que está constituida por muchos diferentes en función de la división del trabajo, y en cuanto a que esa multiplicidad también se divide en ricos y pobres. En el pensamiento de Aristóteles, lo que llamaríamos las clases sociales tienen una importancia política sustantiva. Pero la heterogeneidad de la polis no se refiere únicamente a su composición clasista. Como estamos ubicados en el nivel de la politeia, es decir, de la forma que adquiere la polis, la pluralidad se refiere también a los diversos elementos que tiene una forma política. Para Aristóteles todas las constituciones tienen tres elementos: el elemento deliberativo, el relativo a las magistraturas y, por último, la judicatura. Las formas de constitución, ahora, son puestas en otro horizonte de comprensión y, desde ahí, se van conformando los perfiles de una combinación que garantice la reproducción de la polis.

Al introducir este nuevo horizonte, Aristóteles se percató de que las distintas formas de constitución en realidad se combinan pero lo hacen en distintas proporciones. En consonancia con su teoría de la práctica (praxis), el Estagirita concibe que en una constitución hay un elemento deliberativo que discute no sobre lo necesario sino sobre lo que puede ser de un modo o de otro para la subsistencia y fortalecimiento de la polis. Este elemento delibera sobre la guerra y la paz, sobre las alianzas con otras poleis y su disolución, sobre las leyes que han de regir a la polis, sobre la pena capital, sobre el destierro, la confiscación de bienes y la rendición de cuentas de los magistrados. En contraste, las magistraturas, que bien podríamos llamar el poder gubernativo tienen funciones distintas a la deliberación y se encargan directamente de la ejecución de las decisiones tomadas por el poder deliberativo. La judicatura, en cambio, establece las penas a las violaciones de las normas de la polis. Las

formas de constitución, como puede derivarse fácilmente, dependen de quiénes y cómo tengan acceso a los distintos elementos de la politeia. Ahora, las formas desviadas de constitución estarán determinadas porque una de las clases, los ricos o los pobres, asuman los tres elementos de la politeia y los hagan funcionar de acuerdo a su particularidad de ricos o de pobres. La democracia extrema, por ejemplo, es el mando de la multitud sin leyes. Ahí, todos deciden sobre todo de manera directa. Estas son condiciones propicias para el imperio de los demagogos, por lo cual, esta democracia extrema sería una suerte de tiranía. Pero no todas las democracias son iguales. El principio general de la democracia es, en efecto, la igualdad: todos tienen derecho a decidir. De acuerdo con este principio se generan cuatro tipos de democracia. En el primero, el acceso a las magistraturas se determina sobre la base de una renta baja y gobiernan las leyes. En el segundo tienen posibilidad de participar en las magistraturas todos aquellos que tengan tiempo libre. En el tercer tipo todos los hombres libres tienen derecho a participar pero gobierna la ley. En el cuarto, todos gobiernan sin ley; es esta la democracia extrema. Sin embargo, las otras tres pueden ensamblarse con otras formas de constitución y el resultado ya no será una demagogia sino una politeia equilibrada.

La combinación adecuada para que una polis sea consistente es la de tres principios: virtud, riqueza y libertad. En consecuencia una constitución recta sería una mixtura del gobierno de los virtuosos (aristocracia) quienes se encargarían de las magistraturas más importantes, del gobierno de los muchos pero en su determinación de libres, es decir, de una democracia moderada, y del gobierno de los ricos (oligarquía en sentido específico). De este modo, todos participarían, de acuerdo con sus posibilidades y virtudes, en las distintas partes de la politeia: los libres y los ricos en el poder deliberativo, los aristócratas, los ricos y los libres en las magistraturas, aunque de modo diferenciado de acuerdo con la importancia de aquéllas, y los aristócratas en la judicatura.

Lo que importa resaltar es que Aristóteles establece una esfera como constituida por una combinación de determinaciones diferentes a la primaria representación clasista. Dicho con otras palabras, el Estagirita sublima la presentación de las clases en una re-presentación de virtudes combinadas. La politeia, como constitución de la polis, es consistente, fuerte, perdurable. La revolución queda suspendida. Empero hay una suerte de síntoma que se hace patente en la repetición del género en la especie un par de veces. ¿De qué se trata? ¿Se trata de una universalización de la particularidad griega? Sin duda, se trata de eso y en muchas partes de la obra aristotélica se manifiesta con suma claridad. Basta con mencionar su visión de los bárbaros y de las mujeres, no en cuanto a sus connotaciones morales, sino en cuanto a la estructura lógica del argumento que hace aparecer como necesario y justo que los griegos

manden sobre los bárbaros y los varones sobre las mujeres. Es la estructura lógica de la tautología: ¿por qué, quién y cómo se determina que los griegos manden sobre los bárbaros y los hombres sobre las mujeres? El varón griego que ha universalizado su particularidad ha determinado el juicio *porque sí*. Es un argumento autorreferencial pero en el nivel de la universalización. El argumento tiene la marca característica del mando despótico: el que emite la orden es el beneficiario de su cumplimiento o ejecución. De igual modo, el que emite el juicio se identifica con el lugar postulado como el modelo ideal de perfección. El argumento mismo, entonces, adquiere la forma del dicho del amo pues el beneficiario es él mismo, y no, como en la relación de gobierno, el que obedece, como en la auténtica relación pedagógica en la que el discípulo delibera la palabra del maestro pero sigue su propio camino.

Conclusión

Con Aristóteles nos hemos encontrado con una gran cantidad de elementos para ser recuperados en nuestra problematización de lo político. Quizá lo más destacable de la filosofía política del Estagirita, por lo menos para nuestros fines, sea la conjunción entre psicología, ética y política. La política, como actividad específicamente humana, queda tajantemente diferenciada del mando despótico del amo sobre el esclavo. El justo medio sirve de estrella polar de la práctica gubernativa auténtica asociada con la deliberación y la ejecución de lo deliberado, ambas orientadas por el principio de la virtud. La virtud política principal es la prudencia. Sobre este horizonte de interpretación se forma el concepto de politeia, que es una forma mixta de constitución. De manera particularmente clara, el principio del excluido juega un papel fundamental en todo el edificio aristotélico. Desde el punto de vista lógico, de manera muy clara aparece la necesidad de fijar un elemento incondicionado puesto por fuera de la relación. Considérese al respecto estas líneas:

"Todos, en efecto, hacen provenir todas las cosas a partir de contrarios. Ahora bien, ni el 'todas las cosas' ni el 'a partir de contrarios' son formulaciones correctas, y tampoco explican cómo provienen de los contrarios aquellas cosas en que se dan los contrarios. Pues los contrarios no actúan unos sobre los otros. Para nosotros, sin embargo, esta dificultad está perfectamente resuelta al existir un tercer término. Algunos, por su parte, ponen como materia al otro contrario, como los que hacen que lo Desigual sea materia para lo Igual, o lo Múltiple para lo Uno. Pero esto se resuelve también del mismo modo, pues la materia, que es una sola, no es contrario de nada. Además, puesto que el Mal mismo es uno de los elementos, todas las cosas participarán del mal, excepto lo Uno. Los otros, por su

parte, mantienen que ni el Bien ni el Mal son principios. Sin embargo, en todas las cosas el Bien es principio por excelencia".⁴²

Además de este planteo lógico del tercero como absoluto que se constituye en principio para pensar la relación de contrarios, hallamos en Aristóteles un nivel estrictamente político del excluido puesto como excepción constitutiva. Me refiero a la figura del esclavo, quien se constituye en condición de posibilidad de la libertad política. En el mismo nivel, el bárbaro y la mujer, funcionan como condiciones de posibilidad de la constitución del espacio político, con lo que se pone de manifiesto con singular claridad que una política virtuosa tiene como sustento una necesaria exclusión constitutiva.⁴³ Es el espacio del «otro», aquí puesto como esclavo, como mujer y como bárbaro.

⁴² Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., 1075 a, p. 487.

⁴³ Esta crítica ha sido desarrollada por Amparo Moreno Sarda, *La otra «política» de Aristóteles. Cultura de Masas y divulgación del Arquetipo Viril*, España, Icaria, 1988, 242 pp.

SEGUNDA SECCIÓN

REFERENTES MODERNOS

Capítulo IV

Maquiavelo: el príncipe y la técnica del poder

"Era una risa [la de Maquiavelo] que enmascaraba, sin resolver, el desdén contra la injusticia y el absurdo de un mundo donde quien manda no sabe proteger a los hombres y mujeres que están bajo su gobierno, en tanto que quien sabría gobernar y frenar la ambición y la crueldad de los hombres mediante buenas instituciones, buenas leyes y bien disciplinados ejércitos, no es tenido en cuenta porque es pobre, o porque no proviene de una familia noble, o porque no tiene amistades influyentes. Esta fue la condición de Maquiavelo: 'Nací pobre y aprendí antes a pasar dificultades que a gozar' ". Maurizio Viroli

§ 1. Técnica de poder y realismo

Una forma de comprender y practicar la política en el mundo moderno ha quedado adherida al nombre de aquel célebre pensador florentino, nacido en 1469, autor de un breve texto que ganaría una fama exorbitante al paso del tiempo, debida sobre todo a la crudeza y sencillez con las que revela los secretos del ejercicio del poder político. *El Príncipe*, en efecto, ha sido colocado por la tradición como la referencia obligada de los principios que rigen realmente, más allá de consideraciones morales, el mundo de lo político. La herencia de Maquiavelo, entonces, representa en primera instancia la separación entre la ética y la política, y en consecuencia, la fundamentación de una política que significa ante todo una técnica de ejercicio del poder en términos de una racionalidad estatal o imperial apoyada en una descripción no valorativa de la naturaleza humana y de las sociedades. El realismo político, que así le podríamos llamar a esta herencia, sobrepasa las obras e intenciones de Maquiavelo, y se coloca como uno de los aspectos esenciales para la comprensión de lo político.

En una primera instancia, superficial, pareciera como si el nombre de Maquiavelo y su herencia no sólo fueran ajenos sino antagónicos a una consideración de la política como actividad orientada al bien de los muchos reunidos. Esto se debe, sobre todo, a que el nombre de Maquiavelo y el significado del maquiavelismo se han reducido a una idea de la política como una práctica asociada con la maldad, la mentira, la simulación, la inmoralidad, el engaño, el recurso a la fuerza, la represión. Si nos quedamos con esta imagen de Maquiavelo y el maquiavelismo se

simplifica la tarea pero se pierde una oportunidad. Lo primero porque nada sería más fácil que desechar el legado de Maquiavelo aduciendo que no era un filósofo o que su forma de entender la política fracasó a final de cuentas o bien que una fundamentación ética de la política no requiere de un autor que separó la una de la otra. Lo segundo, es decir la pérdida de la oportunidad, se refiere a la incorporación de Maquiavelo y su herencia como un momento necesario de la comprensión crítica de la política, aquel momento indispensable para evitar la ingenuidad en el análisis pero también para describir en términos realistas tanto el funcionamiento de los Estados y los imperios como el momento político técnico instrumental de práctica de una posible política de la resistencia a la dominación.

Con todo, asumir la herencia de Maquiavelo exige una reconstrucción crítica del pensamiento de quien llegó a ser segundo canciller de la república de Florencia. Es posible realizar esta reconstrucción crítica desde el horizonte de interpretación del Otro excluido. Pensar la totalidad política desde el Otro se ha concretado en un procedimiento de análisis que consiste en señalar la importancia y al mismo tiempo las insuficiencias de los discursos más diversos. En nuestro caso señalaremos algunas vetas por las que se puede hacer esta reconstrucción crítica del pensamiento de Maquiavelo, desde la cual su herencia resultará altamente significativa para una reconstrucción crítica del concepto de lo político. En las líneas siguientes tan sólo señalaremos de manera esquemática algunos aspectos que podrían ser considerados para, posteriormente, desarrollar esta subsunción de la tradición política que simboliza Maquiavelo.

§ 2. El fin y los medios

Señalábamos arriba que ha prevalecido una imagen de Maquiavelo de sentido común o estándar. Se trata de una imagen terrorífica que lo hace el representante literario de la tiranía, la dictadura y el despotismo, y que lo ubica como el autor que dio origen a la consideración de la política como un terreno separado de la moral. Algunos lo han considerado como el auténtico fundador de la ciencia política moderna. Maquiavelo, se dice, separó la política de la ética y con ello dio origen a la manera moderna de estudiar la política (libre de valores) y además la manera de practicar la política prevaleciente en el mundo moderno, es decir, ajena a consideraciones morales teniendo en cuenta tan sólo el criterio de la efectividad de las acciones. De esta manera se construye la imagen de Maquiavelo y el maquiavelismo como sinónimos de *inmoralidad y razón de Estado*, condensados en la fórmula "*el fin justifica los medios*" que Maurice Jolly, en su famoso *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, puso en boca del pensador florentino y que ha servido para identificarlo. Es que las condiciones del mundo moderno fueron el terreno

propicio para el despliegue de una política configurada como técnica y desplegada estratégicamente para, sobre todo, generar y reproducir la hegemonía del poder estatal de un pueblo sobre otros. No es, entonces, exagerado sostener que la forma de entender la política de Maquiavelo es la que, ulteriormente, prevaleció sobre otras. La fama de Maquiavelo se la ha dado la posteridad. ¿Cómo llegó a constituirse esta hegemonía del maquiavelismo? Hay que reparar en que Maquiavelo fue también un historiador, y recuperó la historia de Roma antigua como el gran laboratorio del saber acerca de la política. Esto quiere decir que las directrices del mundo político moderno ya estaban dadas en la Roma antigua, sobre todo en su etapa imperial. La sagacidad, el despliegue total de la fuerza, la habilidad en el ejercicio del poder, cualesquiera fuesen los medios, coronada por el éxito, estaba ya presente en aquel pueblo que Hannah Arendt ha considerado como el más político de todos.

Ahora bien, si el "maquiavelismo" es identificado con esta noción de política como conflicto y lucha por la conquista y conservación del poder central en un Estado o de un Estado sobre otros, independientemente del contenido y de los medios a los que haya que recurrir, hay que señalar, entonces, que este "maquiavelismo" no fue inventado por Maquiavelo. Que las cosas de la política sucedan como dice el pensador florentino es algo contra lo cual combatieron, como hemos visto, Sócrates, Platón y Aristóteles. Se trata de la tradición que aquí hemos venido llamando «realismo político». La traición, el engaño, el ocultamiento de las intenciones, el cálculo estratégico, el crimen, el robo, el saqueo, el lucro, la conquista, etcétera, no fueron una creación del secretario florentino. Él fue tan sólo un eslabón en la cadena de una tradición. Es la tradición que considera a la política como el "arte de gobernar" en el que prevalece la racionalidad estratégica, es decir, la planificación de acciones que tienen en cuenta los fines independientemente de los medios a los que se recurra para cumplir esos fines, racionalidad aplicada al gobierno de una comunidad políticamente organizada.

§ 3. El príncipe republicano

Si se toma en consideración no sólo *El Príncipe* sino la obra maquiavélica en su conjunto, la imagen del autor cambia sensiblemente. Es cierto que en el famoso capítulo XV de *El Príncipe* el pensador florentino recomienda a su interlocutor que aprenda a "ser no bueno". Muchas lecciones de este tenor dirá Maquiavelo a lo largo de sus obras: un príncipe debe aprender a ocultar sus intenciones y a engañar, a castigar ejemplarmente las malas acciones, debe alejarse de los aduladores, debe ser más temido que amado por su pueblo aunque no conviene hacerse detestable, debe mantener el Estado rico y a los ciudadanos pobres,

etcétera. Es de sobra conocido este repertorio de recomendaciones. Sin embargo, basta citar unos párrafos de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* para que la imagen tradicional se desvanezca.

"...vemos que las ciudades donde gobierna el pueblo hacen en breve tiempo extraordinarios progresos, mucho mayores que los de aquellas que han vivido siempre bajo un príncipe, como sucedió en Roma tras la expulsión de los reyes y en Atenas después de liberarse de Pisístrato, lo que no puede proceder de otra causa sino de que el gobierno del pueblo es mejor que el de los príncipes".¹

"Ciertamente, me parecen desdichados los príncipes que, para asegurar su estado, tienen que tomar medidas excepcionales, teniendo a la multitud por enemiga, porque el que tiene como enemigos a unos pocos, puede asegurarse fácilmente y sin mucho escándalo, pero quien tiene por enemiga a la colectividad, no puede asegurarse, y cuanta más crueldad usa, tanto más débil se vuelve su principado".²

"... lo que hace grandes las ciudades no es el bien particular, sino el bien común. Y sin duda este bien común no se logra más que en las repúblicas, porque éstas ponen en ejecución todo lo que se encamine a tal propósito, y si alguna vez esto supone un perjuicio para este o aquel particular, son tantos los que se beneficiarán con ello que se puede llevar adelante el proyecto pese a la oposición de aquellos pocos que resultan dañados. Lo contrario sucede con los príncipes, pues la mayoría de las veces lo que hacen para sí mismos perjudica a la ciudad, y lo que hacen para la ciudad les perjudica a ellos".³

¿Qué sugieren estos pensamientos además de lo elocuente que resultan por sí mismos? Es obvio que no sólo estamos ante un Maquiavelo republicano en contraste con la imagen habitual; nos encontramos frente a un autor preocupado por entender la lógica de los asuntos políticos.

En efecto, en Maquiavelo encontramos una formulación muy sencilla y acaso elemental de la lógica de la política. Para él la política se refiere fundamentalmente a la actividad del gobernante. Esta actividad se despliega en varias materias: dar leyes, impartir justicia, ordenar el ejército, declarar la guerra y acordar la paz, organizar los recursos públicos, determinar el peso específico de los espacios privado y público, sobre todo en lo que concierne a la riqueza y los honores. Esta actividad, que es la política, requiere de una técnica, y ésta necesita de un "saber". Se trata del "saber político" que Maquiavelo hace cambiar de cuadrante respecto al saber político anclado en la tradición platónica y aristotélica. El saber político ya no es el del rey filósofo o el del gobernante prudente. Se trata, antes bien, de un saber técnico o artístico si se quiere, que

¹ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, tr. Ana Martínez Arancón, 1987, p. 170

² *Ibid.*, p. 79

³ *Ibid.*, p. 186.

consiste básicamente en poner en práctica un conjunto de habilidades, crudamente amorales, con el fin de preservar y acrecentar los estados. Esta técnica de la política, de la que Maquiavelo se considera un discreto depositario, se estatuye tanto sobre un naturalismo elemental que devela las bases psicológicas del comportamiento humano, como sobre un vigoroso voluntarismo, ambos parciales y por tanto insuficientes. Estas bases se traducen en dos componentes de la obra de Maquiavelo que, a veces con dificultades, son ensamblados en una teoría que intenta la coherencia. El primer componente sería la preocupación por la descripción de los hechos. El saber político debe basarse en una descripción de las cosas tal y como son. Esta descripción se refiere a la naturaleza humana, por un lado, y a los hechos históricos, por el otro.

En cuanto a la naturaleza humana dice Maquiavelo: "...es necesario que quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente".⁴ Este es un juicio que se extiende y universaliza: "...los hombres [...] nacen, viven y mueren siempre de la misma manera".⁵ Un dato adicional acerca de la naturaleza humana se resume en la siguiente frase: "... los hombres son impulsados principalmente por dos cosas: el amor y el temor, y así, tanto los gobierna el que se hace amar como el que se hace temer, aunque la mayoría de las veces es más seguido y obedecido quien se hace temer que quien se hace amar".⁶ Estos juicios acerca de la naturaleza humana permiten a Maquiavelo la generalización que localizaría una especie de ley universal en el desenvolvimiento de las sociedades:

"Se ve fácilmente, si se consideran las cosas presentes y las antiguas, que todas las ciudades y todos los pueblos tienen los mismos deseos y los mismos humores, y así ha sido siempre. De modo que, a quien examina diligentemente las cosas pasadas, le es fácil prever las futuras en cualquier república, y aplicar los remedios empleados por los antiguos, o, si no encuentra ninguno usado por ellos, pensar unos nuevos teniendo en cuenta la similitud de las circunstancias".⁷

Ahora bien, para la técnica política representa una mayor utilidad saber cómo son las cosas realmente y no basarse en buenos deseos acerca de cómo deberían ser.

"Siendo mi propósito –dice Maquiavelo– escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente;

⁴ *Ibid.*, 37

⁵ *Ibid.*, p. 67

⁶ *Ibid.*, p. 361

⁷ *Ibid.*, p. 127

porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son".⁸

Una de las manifestaciones más sugerentes de esta persistente ley de la conducta humana y del funcionamiento de las sociedades, es la noción maquiavélica de fortuna. Ésta es entendida a veces, en un sentido habitual, como suerte. Más sutilmente, la fortuna vendría siendo comprendida como la naturaleza de constitución y movimiento de las cosas. Sería algo parecido al *fatum* de los antiguos. Quizá donde con mayor claridad aparece esta percepción de la existencia de un movimiento universal que rige el movimiento de las sociedades, es el ciclo de las formas de gobierno que Maquiavelo copia literalmente de Polibio.⁹ Después de pasar revista a las distintas formas de gobierno, nuestro autor se percata de que de la monarquía regia se pasa a la tiranía, de ésta a la aristocracia, de la aristocracia a la oligarquía, de ésta a la democracia, y de ésta de nuevo a la monarquía.

"Y éste es el círculo en que giran todas las repúblicas, se gobiernen o sean gobernadas; pero raras veces retornan a las mismas formas políticas, porque casi ninguna república puede tener una vida tan larga como para pasar muchas veces esta serie de mutaciones y permanecer en pie. Más bien suele acaecer que, en uno de esos cambios, una república, falta de prudencia y de fuerza, se vuelva súbdita de algún estado próximo mejor organizado, pero si no sucediera esto, un país podría dar vueltas por tiempo indefinido en la rueda de las formas de gobierno".¹⁰

Como vemos, la noción de fortuna, emparentada con los conceptos modernos de "sistema" y "estructura", alude al decurso "natural" de los acontecimientos según una ley inmanente. La mejor forma de conocer los avatares de la fortuna es el tener noticia de la historia. El Maquiavelo historiador nos alerta acerca de lo importante que resulta el conocimiento de la historia como condición de posibilidad para la acción política técnicamente orientada.¹¹

Es en este horizonte donde hace su aparición el concepto maquiaveliano de *virtú*, con mucho el más importante de su pensamiento político. La *virtú* es una habilidad para disponer de los recursos necesarios para actuar y lograr imponerse, sobre todo en una situación

⁸ Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, México, Alianza, tr. Miguel Ángel Granada, 1989, p. 83

⁹ Se trata de la famosa anaciclosis. Polibio, *Historias*, Libros V-XV, España, Gredos, tr. Manuel Balasch Recort, Libro VI, p. 154 y ss. Sobre el tema *vid.* Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. José F. Fernández Santillán, 1987, Capítulo IV, pp. 44 y ss.

¹⁰ Nicolás Maquiavelo, *Discursos...*, *op. cit.*, p. 35

¹¹ José Luis Romero, *Maquiavelo historiador*, México, Siglo XXI, 3a., 1986, p. 63 y ss.

difícil, por la fuerza o la astucia. ¿Qué implicaciones tiene esto? La realidad se puede producir teniendo una técnica adecuada. Este es un elemento muy valioso de Maquiavelo: la acción, expresada como *virtú*, frente a la estructura y frente al sistema que se manifiesta como fortuna. La virtud ya no es, como era para Sócrates, conocimiento. La virtud es una habilidad para actuar sobre los hechos. Se trata del componente que podríamos llamar axiológico y prescriptivo del pensamiento político de Maquiavelo, que se traduce en un "deber ser" pero técnico, no ya para comprender los hechos sino para modificarlos. Los hechos se pueden modelar: tal parece ser una de las grandes lecciones que convierten a Maquiavelo en un teórico de la acción. Se trata de una acción revestida políticamente. La política se convierte así en el gran centro de poder, en el resorte y núcleo de la mutación en la lógica fatalista de la fortuna. "Maquiavelo —señala Meinecke— estaba convencido de que para dar a un Estado libre en decadencia la porción necesaria de *virtú* que ha de llevarlo a lo alto, no hay otro medio que la *virtú* creadora de un individuo, una 'mano regia', una podestá *cuasi* regia que tome al Estado en su mano y lo renueve".¹²

El cuadro se completa: el conocimiento de la realidad de las cosas, sintetizado en el saber acerca de la fortuna, es una condición para el desarrollo efectivo de la *virtú* que escenificaría un hombre de Estado y que se expresaría en una intervención en el decurso de los hechos coronada por la efectividad y el éxito. La *virtú* maquiaveliana poco o nada tiene que ver con la virtud socrática, platónica, aristotélica, estoica y cristiana. La virtud se acerca más a la moral agonal de los antiguos, al desdoblamiento de la capacidad viril para actuar con una orientación estratégica. Cuando Maquiavelo reflexiona acerca de las diferencias entre los tiempos antiguos y los tiempos modernos, señala que la religión ha sido un factor muy importante para el abandono moderno de la *virtú*:

"La religión antigua [...] no beatificaba más que a hombres llenos de gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos o los jefes de las repúblicas. Nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que a los activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas, mientras que la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres, y cuando nuestra religión te pide que tengas fortaleza, quiere decir que seas capaz de soportar, no de hacer, un acto de fuerza. Este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al paraíso, prefieren soportar sus opresiones que vengarse de ellas. Y aunque parece que se ha afeminado el mundo y desarmado el cielo, esto procede sin duda de la vileza de los hombres, que han interpretado nuestra religión según

¹² Friedrich Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, tr. Felipe González Vicén, 1983, pp. 34 y 35

el ocio, y no según la *virtú* porque si se dieran cuenta de que ella permite la exaltación y la defensa de la patria, verían que quiere que la amemos y la honremos y nos dispongamos a ser tales que podamos defenderla. Tanto han podido esta educación y estas falsas interpretaciones que no hay en el mundo tantas repúblicas como había antiguamente, y, por consiguiente, no se ve en los pueblos el amor a la libertad que antes tenían".¹³

Este sorprendente despliegue nietzscheano *avant la lettre* encaja perfectamente en la manera en que Maquiavelo entiende la articulación entre fortuna y *virtú*. El hombre de Estado no sólo requiere fuerza física; requiere, sobre todo, astucia para entender el momento adecuado del despliegue preciso y contundente de los medios del poder. Y ello requiere una técnica. En *La Mandrágora*¹⁴ Maquiavelo tratará de poner en escena el ensamblaje entre la fortuna, que es mujer casta, caprichosa e intrincada, y la *virtú*, habilidad del caballero viril que seduce y hace sucumbir a la veleidosa dama: a este hombre virtuoso rinde sus amores la fortuna. Por supuesto que aquí se pone de manifiesto el mundo simbólico del patriarcalismo falocéntrico, que en Maquiavelo adquiere, sobre todo, una traducción política con la figura del político virtuoso que sabe lo que debe hacer y escoge el momento adecuado para hacerlo.

Muy bien, pero ¿hasta dónde se pueden modelar los hechos? ¿Se puede tener la certeza del actuar correcto? ¿De qué depende una acción acertada? Como puede apreciarse no hay un conocimiento seguro para determinar la acción correcta. Maquiavelo propone uno: el conocimiento de la historia. Sin embargo, como sabemos, el relato histórico es una interpretación. En consecuencia, hay un factor hermenéutico que condiciona la lección de la historia y, en consecuencia, el horizonte de comprensión que sirve de presupuesto para la técnica política.

El hecho de que no se tenga en realidad la certeza de las posibilidades y los límites del actuar político correcto repercute directamente en la ambivalencia de los factores que fundamentan la descripción. De este modo se explica la oscilación permanente de la teoría política de Maquiavelo entre el republicanismo y el principado. Varias veces ha sido señalado que la obra más famosa de Maquiavelo atiende a la monarquía, pero que la más significativa desde el punto de vista del desarrollo del pensamiento político, atiende a la república. Dicho con otras palabras, *El príncipe* sería el tratamiento de la monarquía y representaría al Maquiavelo monárquico, mientras que los *Discorsi* representarían al Maquiavelo republicano que sería más auténtico, más genuino. Es cierto: no carece de importancia señalar que el autor de *El Príncipe* es también, como hemos visto, un republicano. Es igualmente relevante expresar, sin embargo, que su profesión de fe republicana no

¹³ Nicolás Maquiavelo, *Discursos...*, op. cit. pp. 188-189

¹⁴ Nicolás Maquiavelo, *La Mandrágora*, México, Rei, 1988.

menos que su papel de consejero del príncipe, descansan en su obsesión por el saber político. Dicho de otro modo: es accidental que prefiera el gobierno de muchos o que no considere moralmente problemático que un príncipe nuevo renueve todas las instituciones y no deje con vida a la anterior familia, grupo o clase gobernante. Lo que verdaderamente le importa es el saber político, la descripción de los hechos, y sobre todo el Estado, independientemente de la forma de gobierno. Vistas así las cosas, y percatándonos de que no hay tensión entre republicanismo y monarquismo, sino un desarrollo de la política como técnica desde un horizonte estatal, la verdadera tensión hay que ubicarla en el ensamblaje entre *virtú* y fortuna. Es necesario reservar un lugar en el concepto de lo político para la estrategia: saber cuándo y cómo actuar. Pero la política no se reduce a una técnica. La política de Maquiavelo se queda suspendida en el aire apenas se analiza desde un plano lógico. ¿Cómo adquirir la certeza de que se actúa correctamente? La respuesta de Maquiavelo es insuficiente. Sin embargo, nos ha enseñado un dispositivo para evitar la ingenuidad. Nos conduce a describir los hechos tomando como punto de partida la forma en que una sociedad se representa en seres humanos que actúan en términos de poder. Ahí veía Maquiavelo la profundidad de la labor del gobernante, de este artista de la política que nacía con el Renacimiento. Los materiales estaban a su disposición. Se trataba de pintar así un nuevo cuadro de la convivencia humana. Este nuevo arte que era la política tenía como meta la grandeza de la nación, la unificación del pueblo, la libertad entendida tanto como autonomía de la comunidad política estatal y también como superación de la naturaleza pusilánime, cobarde, soberbia y mediocre de los hombres. El príncipe o los gobernantes, entonces, debían actuar sobre la naturaleza humana para transformarla. El ejercicio del poder no era un fin en sí mismo sino, antes bien, un medio para fines que Maquiavelo consideraba más altos. Tenemos así esbozado el cuadro básico de una racionalidad estratégica en clave política. Esta racionalidad estratégica se constituye con dos tipos de relaciones sociales: una, de carácter simétrico, en tanto que todos comparten la misma naturaleza; otra, de carácter asimétrico entre el príncipe o los gobernantes y todos los demás. Así, todos se dejarían conducir por sus impulsos naturales pero el conspicuo gobernante actuaría reconduciendo, a veces con buenas armas, a veces con buenas leyes, las acciones de los gobernados. El juego medios-fines se cumple; igualmente se hace efectivo el juego estratégico de la conciliación de intereses dispares. No es casual que Maquiavelo se pronuncie por un gobierno mixto que articule las distintas partes de las que se compone un Estado. En esto también consistirá la técnica de la política que se acerca mucho, curiosamente, a la imagen del gobernante tejedor que Platón nos regaló en su diálogo sobre *El político*.

En este contexto general deben ubicarse las afirmaciones de Maquiavelo en el sentido de que el príncipe tiene que aprender a ser no bueno para conquistar y conservar el poder. Los medios pueden ser moralmente malos, incluso abiertamente reprobables desde una moralidad de la convicción. El poder se rige, antes bien, por los criterios de efectividad. Pero incluso así el poder no es un fin *per se*; su conquista y conservación, de fines devienen medios para los fines de la grandeza de la comunidad política.

Capítulo V

Políticas del contrato

Contractualismo es el nombre genérico que ha sido asignado a un conjunto de ideas organizadas sistemáticamente referidas a la vida política y estatal moderna. Estas ideas no pretenden describir las situaciones históricas concretas de los diferentes pueblos, naciones y Estados sino que apuntan a formular una interpretación; se sitúan, por tanto, no en el plano del relato histórico sino en el interpretativo y, a partir de ahí, también en el prescriptivo. Así entendido, el contractualismo es, ante todo, un gran modelo de interpretación de los fundamentos, esencia y fines de la vida política y especialmente de la existencia del Estado. Podemos afirmar con Norberto Bobbio y su escuela, que se trata de una fundamentación racional del Estado que, en cuanto tal, adquiere el estatuto de *modelo* interpretativo¹ o, como ha señalado José Rubio Carracedo, de un "constructo" del pensamiento:

"El modelo 'constructivo' [...] no asume que los principios o reglas de lo justo, lo bueno, o lo útil tengan una existencia objetiva independiente, de tal modo que su descripción pueda ser juzgada falsa o verdadera conforme a criterios verificadores. Por el contrario, el modelo 'constructivo' se basa en la racionalidad práctica, esto es, en la interpretación crítica de las preferencias, convicciones y conductas, tanto en el ámbito individual como en el 'público', mediante la 'construcción' (constitución) de su génesis normativa. De ahí que adopten generalmente la forma de un 'contrato social' o una 'posición original' fundacionales. Se trata de construir un modelo de racionalidad normativa a partir de las convicciones, preferencias o conductas comúnmente compartidas en un pueblo; pero la vigencia de, por ejemplo, una convicción fuertemente compartida no prejuzga su legitimación racional, sino que ésta se produce únicamente si aquélla se

¹ "Hablando de 'modelo' quiero dar a entender inmediatamente que en la realidad histórica un proceso de formación de la sociedad civil como el ideado por los iusnaturalistas jamás ha tenido lugar; en la evolución de las instituciones de las que ha nacido el Estado moderno se ha dado el paso del Estado feudal al Estado estamental, del Estado estamental a la monarquía absoluta, de la monarquía absoluta al Estado representativo; pero el Estado como un producto de la voluntad racional, como es al que se refiere Hobbes y sus seguidores, es una pura idea del intelecto". Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. José F. Fernández Santillán, 1986, pp. 52 y 53.

revela coherente con el modelo normativo elaborado mediante la construcción de los presupuestos en que se inscribe su existencia, construcción que los saca a la luz".²

Un modelo interpretativo no es, entonces, un retrato de la realidad empíricamente registrada por la conciencia sensible, sino una construcción analítica y sintética que elabora cuidadosamente el pensamiento dejando de lado un número indeterminado de datos fácticos. Sin embargo, la construcción del modelo no es arbitraria ni representa la simple idealización del deseo. Para que tenga utilidad teórica y práctica, un modelo debe fundamentarse en criterios lógicos y empíricos. Un modelo nunca se aplica a la realidad fáctica, pero su construcción debe tomar en cuenta los datos que esa realidad revela, so pena de perderse en la bruma de la utopía. Una utopía puede convertirse en un modelo de interpretación, siempre y cuando pase por el filtro analítico de la posibilidad lógica y empírica. De este modo, un modelo de interpretación idealiza situaciones fácticas al grado de convertirlas en imposibles empíricamente, pero cuidando en todo momento su posibilidad lógica dadas ciertas premisas. Por supuesto que esto se realiza sólo con el recurso a lo abstracto, es decir, aislando lo que se quiere estudiar respecto de sus condiciones empíricas de existencia. El pensamiento con pretensiones de validez científica hace uso recurrente de modelos, a partir de los cuales se examina la realidad fáctica.

En el estudio de los fenómenos humanos la construcción de modelos tiene una utilidad teórica y otra práctica. En cuanto a la primera conviene señalar que un modelo contribuye a describir los hechos, a establecer un orden de importancia dentro de las innumerables representaciones propias de la conciencia sensible; con este recurso es dable encontrar el fundamento de una situación o el nudo de factores que están produciendo un hecho. En cuanto a la utilidad práctica, el modelo tiene el propósito de adelantar contrafácticamente situaciones ideales que los sujetos actuantes tendrían que tomar en cuenta si quisieran llegar a resultados deseados. En este punto, no es vano insistir en que un modelo, al ser una idealización, es inalcanzable empíricamente; sin embargo, como cuida su posibilidad lógica puede, respetando las premisas que requiere, abrir caminos de posibilidad intermedios entre la realidad fáctica y la idealización modélica. Un modelo, en consecuencia, es indispensable para la razón práctica, ya sea ésta traducida a la racionalidad instrumental, a la racionalidad estratégica o a la racionalidad comunicativa. Dice Franz Hinkelammert:

"Esta construcción de mundos imposibles que alumbran a la formación de mundos posibles, no es sólo un problema de hoy sino que pasa visiblemente por toda la historia humana. El paraíso judío, la edad de oro de Platón, el cosmos griego, el cielo feudal medieval, son también mundos de este tipo de referencia a los cuales se forman

² José Rubio Carracedo, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, p. 7.

sociedades reales, pese a que ninguno de estos mundos tiene un significado empírico directo en el sentido de haber existido o que vaya a existir alguna vez. No obstante, siempre aparece paralelamente a tales mundos concebidos, la ilusión de su significado empírico; la ilusión de que hayan existido alguna vez o de que existirán alguna vez en el futuro. Su construcción es una necesidad, en tanto que su interpretación empírica es una necesidad en la medida que se busca su realidad empírica en el curso del propio tiempo empírico [...] Por consiguiente, la ilusión de poder realizar sociedades perfectas es una ilusión trascendental que distorsiona el realismo político. Tal ilusión trascendental se supera únicamente por una crítica que revele el carácter trascendental de los conceptos de perfección, pero sin pretender renunciar a ellos”.³

Y es que, en efecto, ya sea simplemente para describir la realidad o para proyectar una acción deseada, la construcción de modelos ha sido un recurso inmanente del pensamiento. No sólo la “edad de oro” de Platón, como dice Hinkelammert, sino la propia *República* es, conscientemente una construcción imaginaria que interpela a la realidad fáctica para señalar posibles vías de reforma. Incluso el realismo político más acendrado ha recurrido a modelos de interpretación en el plano teórico y en el práctico. Maquiavelo, como vimos en el capítulo anterior, dice que sus reflexiones no apuntan hacia repúblicas soñadas que jamás existieron ni existirán; sin embargo, a la hora de recuperar las lecciones de la historia romana de la antigüedad, traza la silueta de un príncipe ideal que actuaría de tal o cual modo dadas ciertas situaciones concretas y específicas.

Ahora bien: es importante advertir que un modelo se nutre de los más variados componentes procedentes de diversas fuentes. La fuente más importante para la construcción de modelos que dan cuenta del mundo humano ha sido la mitología. El mito cuenta una historia fantástica fácilmente accesible acerca de los orígenes de un pueblo y, con ello, señala directrices de acción para el presente de una manera breve y sencilla. El mito nutre al modelo, pero el pensamiento constructor depura al mito racionalizándolo. La otra fuente importante para la construcción de modelos ha sido la proyección idealizada de aspectos o momentos de la realidad fáctica. Con esto, quiero advertir que el modelo, en principio confeccionado para describir teóricamente la realidad empírica y para dotar de sustento a la acción práctica, puede derivar en una mitificación de la propia realidad que pretende analizar. De este modo el modelo se convierte en un relato legitimador. En consecuencia, el modelo tiene una tercera utilidad: la legitimación política. En este plano, el propio modelo se puede convertir en un factor de la política misma.

Con base en estas consideraciones podemos referirnos ahora al modelo contractualista. Como modelo interpretativo, el contractualista se distingue de otras maneras de interpretar la política y el Estado. De forma

³ Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José de Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones, 2^a, 1990, pp. 28-29.

destacada, se contrasta respecto del "modelo aristotélico", del teológico elaborado básicamente por Santo Tomás de Aquino y también del modelo "hegeliano". Lo que lo distingue y al mismo tiempo le da su carácter definitorio es el punto de partida que adopta, los elementos de los que se vale para fundamentar el Estado y los fines que asigna a las instituciones políticas de la sociedad.

En primer lugar, el punto de partida necesario del contractualismo es el individuo dotado de razón, de intereses, de autoconciencia de esos intereses y también de un conjunto de derechos inmanentes que le pertenecen por el simple hecho de ser: los derechos naturales.

Sobre este punto de partida, en segundo lugar, el contractualismo construye la idea de una situación hipotética en la que vivirían los seres humanos si sólo se les considerara bajo este acervo de característica básicas. A esa situación o condición se le llama "estado de naturaleza".

En tercer lugar, las condiciones en que se desenvuelve este "estado de naturaleza" hacen necesario el establecimiento de un acuerdo, convenio, pacto o contrato, que conduzca a una situación en la que, sin perder sus derechos naturales y sin menoscabo de la satisfacción de sus intereses, los hombres puedan disfrutar de una vida plena, segura y justa. El contrato proviene, entonces, del carácter racional de todos los individuos; por él se percatan de sus intereses y de la conveniencia de pasar a una nueva situación. Esta nueva situación se denomina, por contraste con el estado de naturaleza, estado civil, sociedad política o civil o llanamente "Estado".

Conviene señalar, entonces, como primera aproximación que el modelo contractualista tiene una premisa y tres elementos básicos componentes. Su premisa es el individuo racional con derechos naturales y sus tres elementos constitutivos son: a) el "estado de naturaleza", b) el contrato y c) el "estado civil". No se puede dejar de señalar que el contenido específico de estos elementos varía según el autor de que se trate; empero, estos son los momentos necesarios del modelo tomado como un todo y que lo distinguen respecto de otros.

Se pueden señalar ahora los contrastes principales que tiene el modelo contractualista respecto de otras construcciones teóricas. A diferencia del "modelo aristotélico" el contractualista toma como punto de partida al individuo y no a la comunidad; en este sentido, el contractualismo es individualista mientras que el modelo aristotélico es organicista.

El contractualismo considera que el Estado no es natural sino artificial. Esto significa que los autores contractualistas entienden que el Estado es una creación o artificio de la racionalidad propia de los seres humanos. De hecho, al contrario de la visión del Estado como organismo comunitario y natural, Thomas Hobbes considera que el Estado es una gran máquina inventada por los hombres para la protección de su vida, su libertad y sus propiedades.

En esta misma línea de divergencias, el contractualismo considera al Estado como una asociación de individuos racionales y no como una comunidad de familias, aldeas y pueblos como lo concibe la visión organicista. Es con base en el individuo, esto es, de la parte, que se constituye el todo, esto es, la asociación estatal, y no a la inversa como sucede en el modelo aristotélico.

Un elemento adicional que no se puede pasar por alto en la serie de diferencias del contractualismo respecto al modelo aristotélico, es el sentido ético de ambas proposiciones. Mientras que para el modelo aristotélico el fin o *telos* de la vida estatal es la necesaria reproducción de la vida pero sobre todo el establecimiento de las condiciones de posibilidad para una vida buena y virtuosa, el contractualismo pone el acento en que el fin de la asociación es la seguridad en el disfrute de la libertad y los bienes de los participantes en la asociación. Aspectos tales como la felicidad y la virtud, que para el modelo aristotélico son fundamentales para la comprensión de la vida política, en el contractualismo, sin ser negados, son remitidos a la vida privada de los sujetos; lo que se establece a través de la vida política son únicamente las condiciones de posibilidad (en este caso de seguridad) para que, cada quien a su modo, disfrute su vida privada como mejor le parezca.

Las teorías contractualistas surgieron en el horizonte de la ruptura de la concepción teocrática del mundo: ya no es aceptada la ley divina como guía de la vida de los hombres, se reemplaza el fundamento religioso por la razón natural. En este contexto surgen cuestionamientos claves que marcarán el desarrollo de la filosofía política.

Por nuestra parte, revisaremos a continuación tres modelos fundamentales de lo que llamamos políticas del contrato. Se trata de tres desarrollos clásicos propios de la época moderna: el de Hobbes, el de Spinoza y el de Kant.

A. Hobbes, o el lobo excluido

"...según el censor Marco Catón, era voz común en el pueblo romano, nada partidario de reyes por el recuerdo de los Tarquinios y por las ordenanzas de la ciudad, que todos los reyes eran del género de las bestias rapaces. Pero el propio pueblo romano, que había devastado casi todo el orbe de la tierra, desde los africanos y los asiáticos hasta los macedonios y los aqueos, y que había expoliado a otros muchos, ¿qué clase de bestia era? [...] Por cierto que con razón se han dicho estas dos cosas: *el hombre es un dios para el hombre, y el hombre es un lobo para el hombre* [...] Los dichos y hechos célebres de griegos y romanos han pasado a la historia no tanto por su razón como por su grandeza y, a menudo, por ese carácter de lobos que todos reprueban; y la historia arrastra a lo largo de los siglos tanto a los hechos públicos como a sus actores".

Thomas Hobbes, *El ciudadano*. 1646.

"Yo no aludo a los hombres, sino (en abstracto) a la sede del poder, como aquellas sencillas e imparciales criaturas del Capitolio romano, que con su ruido defendían a quienes estaban en él, no por ser ellos, sino por estar allí: pienso, pues, que no ofenderé a nadie sino a los que están fuera o a los que, estando dentro, los favorecen".

Thomas Hobbes, *Leviatán*, 1651.

§ 1. El auténtico hombre de los lobos

Si hay alguna teoría que sirva de referente apropiado del contractualismo es sin duda la de Thomas Hobbes. El filósofo inglés nació el 5 de abril de 1588 y murió el 4 de diciembre de 1679. Impregnado del espíritu científico de su época, el gran intento de Hobbes fue elaborar una ciencia sobre el comportamiento de los seres humanos en relación. Su horizonte de comprensión estuvo constituido, en lo esencial, por el nominalismo y las leyes físicas del movimiento. El nominalismo era una posición filosófica que sostenía que mediante las operaciones lógico-lingüísticas se unían las representaciones confusas y desordenadas que los sentidos reportan del contacto con el mundo exterior. La realidad natural es infinita de suyo y, para ser entendida, se requiere delimitarla definiéndola, es decir, poniéndole fines o límites a través de las palabras. "La tesis de que los instrumentos lógicos no provienen de una cierta realidad ontológica, sino que son el producto del poder y la facultad de la mente del hombre, propia de la lógica occamista, es

mantenida por Hobbes".⁴ En cuanto a la física que junto con la matemática fue siempre el referente típico de lo científico, Hobbes se plegó al principio según el cual no existe en el mundo más que una forma de realidad que es el movimiento de los cuerpos.⁵

La obra sistemática de Hobbes fue coherente con este horizonte de comprensión. En primer término trató de establecer las leyes de los cuerpos en general. Sobre esta base, pretendió determinar las leyes de la naturaleza humana y, finalmente, las leyes del ciudadano. Unas se derivaban de las otras. De esta manera, las leyes de la convivencia humana, es decir, del cuerpo artificial, construido, que es el Estado, eran el resultado de la operación de las leyes físicas de los cuerpos en general, sistematizadas por la geometría y la mecánica, y de las leyes de la naturaleza humana comprendidas por la fisiología y la psicología. Hay que advertir, sin embargo, que este orden lógico fue invertido en la redacción de los textos. Es de sobra conocido que Hobbes comenzó con la política y, desde ahí, emprendió el estudio de los cuerpos en general. En 1629 tradujo la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides; en 1640 compuso los *Elementos de Derecho Natural y Político*; en 1642 redactó el *De Cive* y en 1651 vio la luz el *Leviatán*. No fue sino hasta 1655 que escribió *De Corpore*. ¿Representa esta inversión del orden lógico algo significativo desde el punto de vista doctrinal? Podría pensarse que el interés fundamental de Hobbes era político antes que científico, pero esta respuesta soslayaría que el principal esfuerzo del pensador inglés se dirigió a fundamentar cada una de sus tesis políticas en supuestos considerados como científicos⁶. El asidero de este esfuerzo fue una diferencia crucial: la que existe

⁴ González Gallego, *Hobbes o la racionalización del poder*, España, p. 29. De hecho, la tesis de Guillermo de Ockham en su aspecto más radical indica que es posible un conocimiento verdadero de una cosa que podría no existir. "Esta hipótesis teológica basta para sembrar una duda radical sobre la unión del sujeto al objeto, sobre la causalidad objetiva, formal o eficiente, de la cosa sobre el sujeto en el acto de conocer, en una palabra, sobre la objetividad del conocer [...] Ninguna relación, en efecto, posee realidad para Ockham, y puesto que la causalidad es un modo de relación, tampoco la causalidad tiene más. Es imposible, por consiguiente, demostrar que una cosa exterior pudiera ser causa, en el sentido que fuese, del acto de conocer. Lo que funda, en efecto, el tema de la *notitia intuitiva rei non existentis*". André de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, España, Istmo, tr. Valentín Fernández Polanco, 2002, pp. 58-59.

⁵ En la primera parte de los *Elementos de derecho natural y político*, Hobbes examina la forma en que la mente, el cerebro o el alma recibe los estímulos de los objetos externos a través de los sentidos. Afirma, por ejemplo, que el ruido o el color no son cualidades de los objetos sino resultados subjetivos de los movimientos externos que repercuten en el cerebro. También revisa el recuerdo, la memoria y el sueño. Esta parte tiene el propósito, según parece, de examinar la manera en que se construye el conocimiento, pero también de explorar aquello que cae en el registro de la "naturaleza humana". Parece como si asistiéramos al punto central de un vértice.

⁶ Hobbes vivió la preparación y el estallido de la guerra civil inglesa que culminó con la ejecución del rey Carlos I en 1649. Esa guerra, inseparablemente política y religiosa, fue la expresión más dramática del problema teológico-político en su forma posmedieval. Esta expresión que encierra grandes períodos de violencia extrema, desembocan en tres cuestionamientos de gran importancia: 1. ¿Cuál es la función del rey. 2. ¿Qué sentido tiene la institución monárquica? y 3. ¿Cuál es el lugar de la religión en la definición del cuerpo político? Estas preguntas exigían

entre el conocimiento verdadero y el dogmatismo. Esta diferencia estaba basada en el diagnóstico según el cual los elementos principales de la naturaleza humana son la razón y la pasión. La razón funda el conocimiento matemático y está libre de disputas; la pasión, en cambio, funda el dogmatismo y en ella interviene el interés de los hombres. En el conocimiento de tipo dogmático, agrega Hobbes, no hay nada que no pueda discutirse. Por supuesto que esto implica que Hobbes pretende ponerse por fuera y por encima del conocimiento dogmático y hacer que su teoría quede "libre de disputas" porque estaría fundada científicamente. Quizá si se aplicara al propio autor sus sentencias sería fácil demostrar que sus verdades científicas sobre la vida política están ya políticamente mediadas. Pero dejemos por el momento esta cuestión para exponer el contractualismo de Hobbes y su correspondiente noción de política.

§ 2. Estado de naturaleza.

En Hobbes el estado de naturaleza es una hipótesis que posee dos dimensiones. Por un lado, alude a la "naturaleza humana" referida a lo que en todo tiempo y lugar caracterizaría a los hombres. En su determinación de animales los hombres desean todo lo que les agrada y huyen con miedo de lo que les causa dolor. Con todo, "las afecciones del ánimo que provienen de la naturaleza animal no son en sí malas, pero sí lo son a veces las acciones que de ellas provienen, a saber cuando son nocivas y contrarias al deber".⁷ De este modo, el hombre no es malo por naturaleza. Y, de acuerdo con el concepto de naturaleza de Hobbes, el hombre tampoco es político por naturaleza. Esto no significa que Hobbes desconozca que los seres humanos no podrían sobrevivir aisladamente: "... no niego que los hombres por naturaleza tiendan a asociarse unos con otros. Pero las sociedades civiles (*societales civiles*) no son meras agrupaciones (*congressum*), sino alianzas, y para conseguir las son necesarios la lealtad y los pactos [...] Por consiguiente, el hombre se hace apto para la sociedad no por naturaleza sino por educación".⁸ Para la construcción del Estado, entendido éste como una asociación, no es suficiente la mera naturaleza; es necesario el recurso a una constelación ética.

En cuanto ser natural el hombre busca el placer y evita el dolor. Esta dimensión del estado natural explica uno de los motivos por los cuales los

respuestas inmediatas. El filósofo inglés no podía esperar. El propio Hobbes señala que estaba siguiendo el orden lógico de su investigación cuando su patria, "unos años antes de estallar la guerra civil, hervía en discusiones acerca del derecho del poder y de la obediencia debida por los ciudadanos, precursores de la guerra que se avecinaba, lo cual fue la causa de aplazar lo demás y madurar y terminar esta tercer parte. Así sucedió que lo que iba a estar en último lugar apareciese en el primero cronológicamente; sobre todo porque pensaba que, al estar fundado en principios propios conocidos por la experiencia, no necesitaba de las anteriores". Thomas Hobbes, *El ciudadano*, España, Debate, tr. Joaquín Rodríguez Feo, 1993, p. 10.

⁷ *Ibid.*, p. 8.

⁸ *Ibid.*, p. 15.

hombres entran en conflicto. En el estado de naturaleza todos los hombres tienen derecho a todo. He ahí el aspecto fundamental del derecho natural hobbesiano que el autor define como "la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin".⁹ Esta libertad natural de los hombres los hace iguales en cuanto a sus posibilidades de alcanzar sus propósitos. "De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que los conduce al fin [...] tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro".¹⁰ Nace así, como consecuencia de la constitución natural de los hombres, pero también como resultado lógico del derecho natural, la guerra de todos contra todos. Por eso, la vida en el estado de naturaleza es "solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve".¹¹

Existe otra dimensión del estado de naturaleza que podríamos plantear como la situación abstracta en la que se hallarían los seres humanos fuera de toda sociedad, es decir, de no existir el orden estatal. Consecuencia lógica de la naturaleza humana, el modelo del estado de naturaleza es un estado de guerra de todos contra todos, bajo la premisa de que "el hombre es el lobo del hombre". Se entiende, entonces, que el estado de naturaleza está signado por la igualdad de los lobos entre sí. La mutua desconfianza sería la condición de la existencia humana de no haber una autoridad común, que toque las sensibles fibras del miedo, que someta a todos por igual.¹²

Conviene poner atención en que el estado de naturaleza en cuanto condición natural del hombre presenta un límite sintetizado en la ley natural.

⁹ Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. Manuel Sánchez Sarto, 1982, p. 106. Para Hobbes es muy importante distinguir entre el derecho natural, ya definido, y la "ley natural" que es "un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada". *Idem*. Así, el derecho natural queda asociado con la libertad y la ley natural con la prohibición.

¹⁰ *Ibid.*, p. 101.

¹¹ *Ibid.*, p. 103.

¹² Hobbes ubica tres razones principales del conflicto entre los seres humanos: la competencia, la desconfianza y el desdeseo de gloria. Desde una perspectiva crítica, C.B. Macpherson señala: "la cuestión a propósito de la cual la competencia y la desconfianza conducirían a una guerra de todos contra todos, es la civilizada cuestión de la tierra cultivada y las 'moradas convenientes'. [Así], la condición natural de la humanidad se halla en el interior de los hombres actuales, no aparte, en una época o en un lugar lejanos". *La teoría política del individualismo posesivo*, España, Fontanella, p. 33. Este autor es el representante clásico de toda una corriente de interpretación según la cual los conceptos abstractos de Hobbes tienen una referencia histórica concreta. Así por ejemplo, el estado de naturaleza no atendería a la abstracta y universal naturaleza humana sino, específicamente, a la naturaleza del hombre en el capitalismo. La guerra de todos contra todos no sería sino la competencia capitalista.

La ley natural que Hobbes considera suprema es la de la conservación de la vida y, por lo tanto, la búsqueda de la paz. Hobbes equipara la ley natural con la ley moral y a ambas con la ley divina. Así, la recta razón hace dictámenes que son las leyes naturales. La ley natural "es una cierta razón acerca de lo que se ha de hacer u omitir para la conservación, a ser posible duradera, de la vida y de los miembros [...] La primera y fundamental ley de la naturaleza es que hay que buscar la paz donde pueda darse; y donde no, buscar ayudas para la guerra".¹³

De este modo, y en síntesis, el estado de naturaleza representa la condición natural de los hombres llevada al plano de lo psíquico, desde donde se los caracteriza como orientados por el "afán de poder" que consiste en la natural codicia de todos por apropiarse de las cosas que procuran placer. Simultáneamente, el estado de naturaleza tiene inoculado un principio que permite salir de él, a saber: la razón natural que lleva a los hombres a buscar la paz, es decir, a evitar la muerte violenta. Es muy claro aquí que la razón se imbrica con el miedo y el resultado es de esperarse: los hombres, por naturaleza, comprenden la necesidad de establecer pactos para garantizar su seguridad y el disfrute de sus bienes.

§ 3. El pacto

Para que pueda darse el tránsito desde el estado de naturaleza a otro estado donde imperen el orden, la armonía y la paz, es decir, a un Estado civil, es necesario un pacto de todos con todos con el fin de formar un poder común, coercitivo, indispensable para garantizar la nueva situación así instituida:

"El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal,

¹³ Thomas Hobbes, *El ciudadano*, op. cit., p. 23.

nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es súbdito suyo".¹⁴

Si el estado de naturaleza era una situación de lobos en conflicto según la metáfora de Hobbes, la instauración del Estado civil implicaría la persistencia de un lobo situado por fuera y por encima del todo ciudadano. El lobo excluido concentraría el derecho de todos los demás a autogobernarse y, especialmente, su derecho a hacerse justicia por su propia mano frente a las injurias recibidas. El lobo excluido sigue siendo un lobo pero es en su carácter de excluido que todos los demás adquieren la cualidad de ciudadanos.

El pacto de Hobbes rompe con la tradición. No es un pacto entre Dios y su pueblo ni entre el monarca y sus súbditos. En estos pactos el elemento fundamental es la obediencia a cambio del cuidado y la protección. Desde una perspectiva lógica, en estos pactos se da la preexistencia tanto de Dios o del rey como del pueblo o de los súbditos. En contraste, Hobbes considera que el pacto es múltiple y entre iguales. Son muchos pactos recíprocos de todos con todos los que darán vida a la situación estatal. En el mismo movimiento se genera una figura abstracta que concentrará todo el poder. El Estado, obviamente, no es sólo esa figura abstracta sino la asociación de todos con todos cuyo núcleo es un referente abstracto que concretará el poder soberano.

El genio de Hobbes consiste, como señala Miguel Ángel Rodilla, en que ejecuta una hábil maniobra con la tradición. Recupera la vieja doctrina del pacto entre el rey y los súbditos para fundar un contractualismo moderno que fundamenta el poder absoluto del soberano. Por otro lado, se vale del lenguaje de la filosofía del derecho natural, para desarrollar la doctrina contraria, es decir, el positivismo jurídico. En suma, Hobbes retoma la tradición, pero en sus manos adquiere otras características y posee otras consecuencias. La doctrina pactista defendía la limitación del poder del rey y el derecho de resistencia de los súbditos frente al uso tiránico del poder. Pues bien, en el pensamiento de Hobbes, la doctrina pactista va a servir exactamente para deshacer cualquier limitación al poder del príncipe y para anular cualquier derecho de resistencia. Por otro lado, el programa iusnaturalista clásico se convierte en positivismo jurídico.¹⁵ El pacto hobbesiano, en consecuencia,

¹⁴ Thomas Hobbes, *Leviatán...*, op. cit., pp. 140-141.

¹⁵ Miguel Ángel Rodilla, "Estudio introductorio", en: Thomas Hobbes, *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, España, Tecnos, tr. Miguel Ángel Rodilla, 1992.

sintetiza la tradición pero la proyecta para dar cuenta de la naturaleza del Estado moderno.

§ 4. El Estado y la soberanía

Por supuesto, el elemento fundamental del Estado es el poder soberano con carácter absoluto que concentra los derechos que cada uno de los particulares poseía en el estado de naturaleza. Lo más característico del poder soberano es que condensa la violencia, elabora las leyes, las aplica y está facultado para ser el juez supremo.

"El compendio de esos derechos de soberanía, es decir, el uso absoluto de la espada en paz y en guerra, la elaboración y derogación de las leyes, la suprema judicatura y la decisión en todos los debates judiciales y deliberativos, el nombramiento de todos los magistrados y ministros, junto con los demás derechos inherentes a la misma, hace que *el poder soberano sea tan absoluto en la república como el que, antes de crearse la comunidad, tenía todo hombre de hacer o no hacer lo que consideraba bueno*".¹⁶

Sin este poder soberano absoluto es inconcebible el Estado. Pero debemos insistir en que el poder soberano no es el Estado sino uno de sus elementos constitutivos, el elemento fundamental. El Estado también es la asociación de los ciudadanos unidos mediante el pacto.

La primera consecuencia que brota de esta forma de entender al Estado es que la ciudadanía se constituye como tal únicamente frente a una figura negativa que sigue conservando su antiguo carácter, lo cual significa que la unidad de los ciudadanos ha de mantenerse sólo a condición de la presencia de un elemento excluido del conjunto, es decir, de un *no ciudadano*, cuyas características esenciales serán su carácter unitario y su poder absoluto. Esta figura del soberano puede encarnarse en una persona o en asamblea: ello se inscribe en otro nivel, más concreto, de la existencia del Estado. Por esta razón, el Estado puede adquirir la forma de una monarquía, la de una aristocracia o la de una democracia. El poder soberano, de cualquier forma seguirá siendo uno.

La segunda consecuencia que debemos extraer consiste en la comprensión de que la multitud de hombres alcanza la unidad, es decir, llega a ser un Estado, únicamente cuando es representada por una persona abstracta:

"Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la *unidad* del *representante*, no la unidad de los representados lo que hace la persona *una*, y es el

¹⁶ Thomas Hobbes, *Elementos de derecho natural y político*, España, Centro de Estudios Constitucionales, tr. Dalmacio Negro Pavón, 1979, p. 261

representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud".¹⁷

Con esto Hobbes invierte la lógica con la que estamos habituados a pensar la unidad del Estado y la cuestión de la soberanía. En efecto, es común pensar que el representante es siervo de los representados. En la lógica estatal desarrollada por Hobbes, en cambio, es la figura del representante la que, retroactivamente, da unidad al cuerpo de ciudadanos. Dicho con otras palabras, el Estado de los ciudadanos queda sostenido por un elemento no ciudadano que, simultáneamente, quedará puesto como soberano. El soberano, es decir, el no ciudadano o, si se quiere, el lobo excluido, dará las leyes y no se someterá a ellas:

"La primera señal infalible de la soberanía absoluta de un hombre o de una asamblea de hombres, consiste en que ninguna otra persona natural o jurídica tenga derecho a castigarles o a disolver esa asamblea. Pues quien no puede ser castigado legalmente, tampoco puede ser resistido legalmente; de modo que el que posee este derecho dispone de poder coercitivo sobre el resto de la comunidad y puede, por tanto, moldear y gobernar como le plazca sus acciones; lo cual equivale a soberanía absoluta. Por el contrario, quien puede ser castigado por otro dentro de una comunidad, o la asamblea que puede ser disuelta, no son soberanos".¹⁸

Si nos atenemos a la terminología hobbesiana diríamos que el soberano es un lobo particular puesto como universal. En sí mismo es como los otros. Sin embargo, ha quedado puesto como un lugar vacío susceptible de ser llenado por un personaje dinástico, por un monarca electo, por un aristócrata designado, por un comité de iniciados, por un grupo ministerial, por una élite gobernante, por un militar, por un oligarca, por un presidente, por un ministro. De cualquier modo, la figura del lugar vacío, metaforizada aquí como la del lobo excluido, denota un significante sin significado o cuyo único significado es servir de referencia a todos los otros: para que todos queden puestos como ciudadanos requieren una figura única, un denominador común, cuyo rasgo específico es el que no sea un ciudadano. Es una figura abstracta y nadie en concreto. Es lo de menos quién ocupe ese lugar. De todo esto, lo más importante aquí es el proceso de generación de esa excepción constitutiva, es decir, cómo es que un elemento particular se convierte en el común denominador excluido puesto como universal. Para Hobbes hay dos vías para instaurar un Estado: por pacto, contrato o convenio, o por adquisición y conquista. En la fuente del primero está una combinación de miedo y razón; en la del segundo está la violencia originaria. A la primera vía el filósofo inglés le concedió el título de político; en cambio, la segunda no era política sino despótica. Basta con recordar que tanto el estado de naturaleza

¹⁷ Thomas Hobbes, *Leviatán...*, op. cit., p. 135.

¹⁸ Thomas Hobbes, *Elementos...*, op. cit., p. 266

como el propio pacto son ficciones, para percatarse de que la instauración de un orden estatal es siempre el resultado de la imposición violenta de principios, criterios y verdades, de un particular sobre el resto de particulares, para instaurarse como universal.

"En el estado de naturaleza, donde cada hombre es su propio juez y difiere de otros en lo referente a los nombres y apelativos de las cosas, de forma que de esas diferencias surgen disputas y alteraciones de la paz, resulta imprescindible encontrar una medida común para todo lo que pueda ser objeto de controversia; como, por ejemplo, a qué debe llamarse recto, a qué bueno, a qué virtud, a qué poco, a qué *meum* y *tuum*, a qué una libra a qué un cuarto, etc. Pues los juicios privados pueden diferir en esas cosas produciéndose la controversia. Esta medida común es, según algunos, la recta razón; con cuya opinión estaría de acuerdo si pudiera encontrarse o saberse tal cosa *in rerum natura*. Pero, generalmente, los que apelan a la recta razón para decidir una controversia se refieren a la suya propia. Por tanto, al ver que no existe la recta razón, resulta necesario que ocupe su lugar la razón de algún hombre o la de algunos; pero ese hombre u hombres son aquel o aquellos que tienen el poder soberano, según ya hemos probado. En consecuencia, las leyes civiles constituyen para todos los súbditos la medida de sus acciones, las que determinan si son justas o injustas, beneficiosas o perjudiciales, virtuosas o viciosas; de forma que el uso y definición de todos los nombres sobre los que no se esté de acuerdo y que inclinen a la controversia debiera establecerse según esos criterios".¹⁹

Desde esa posición de universalidad se construye retroactivamente el orden estatal. Por eso, es el poder soberano del Estado el que dicta lo que ha de ser considerado como verdadero, bueno y justo. Por eso también es el poder soberano del Estado el que en tanto verdadero autor (autoridad) hace retroactivamente a los ciudadanos en cuanto tales. Si en un primer momento los autores (los individuos pactantes) hicieron al soberano (actor, representante), en el momento crucial la relación se invierte y el actor crea retroactivamente a los ciudadanos:

"Así, el *yo* autor aparentemente 'de partida', el que, si creemos a la ficción del contrato a la Hobbes, fue al encuentro de su vecino para sellar con él el acuerdo inicial, aquél a quien quisiéramos creer más cercano a un 'yo' pleno y entero de donde provendría todo lo que siguió, ese 'yo' es, él, *una perfecta ficción*. Apenas entrevista, ya ha desaparecido. Porque no estuvo allí mas que el tiempo de iniciar un pacto que, acordado una línea más lejos, lo transformó subrepticamente en algo que no está muy alejado de la 'cosa autorizada'. Una vez que el *representante* común ha sido emplazado, aquél que es necesario seguir llamando el *yo* autor está marcado con una alteridad interna, un *repliegue* que ya no lo abandonará, ese repliegue que lo vincula con el *yo* soberano con el cual forma *una persona ficticia*"²⁰.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 366-367.

²⁰ Guy Le Gaufey, *Anatomía de la tercera persona*, México, Epeeel, tr. Silvia Pasternac, 2000, p. 130.

Aquí se desarrolla el razonamiento del uno excluido de la serie para que el conjunto tenga coherencia. Dicho con otras palabras, para que exista el Estado es necesario que uno de los ciudadanos se salga del conjunto ciudadano y conserve, concentrado, el estado de guerra. Esta conservación concentrada del estado de guerra es otra forma de llamar al poder soberano absoluto.

Dos tiempos, uno lógico y otro cronológico, confluyen para mostrar que la fuente de la ley no es legal, y que la base de un orden estatal racional es la no razón de la violencia. Es el mandamiento lo que hace al pecado; es la ley lo que constituye al crimen. Pero en esta lógica, es la ley misma un crimen particular puesto como universal, frente al cual los crímenes particulares llegan a ser efectivamente particulares. En suma, el Estado civil no es otra cosa sino el estado de guerra llevado al extremo de su negación. El estado de guerra se conserva pero condensado en la figura del soberano y situado por fuera de la asociación.

§ 5. Soberano absoluto y relativismo

Es muy importante señalar que la filosofía política de Hobbes encierra una contradicción fundamental en su propia formulación. Por una parte desarrolla una minuciosa descripción de la naturaleza humana que lo lleva a considerar, como hemos visto, que el estado natural de los hombres es el de la guerra de todos contra todos. En congruencia con esto, formula la idea del pacto como forma racional de salir del estado de naturaleza. Por otra parte Hobbes admite que el buen funcionamiento del pacto requiere de atributos morales, específicamente, de la lealtad y del respecto a los pactos. Los pactos deben ser cumplidos. Con todo, al parecer esto no es suficiente. Hobbes no se fía. Entonces recurre a pensar la necesidad de un poder único absoluto cuya sola presencia obligue a cumplir los pactos. En estas condiciones ¿es la razón o es verdaderamente el miedo el que sostiene en última instancia al Estado?

Pero no está aquí la contradicción a la que me refería que es más perniciosa porque está instalada en el corazón mismo de la fundamentación de Hobbes. El filósofo inglés sostiene, como hemos visto, que hay dos modos de instaurar el Estado: por pacto y por conquista. Si es por pacto el procedimiento de constitución del Estado es político. Si es por conquista, se entiende que por violencia, entonces el procedimiento es despótico. Ahora bien: ya dijimos que tanto el estado de naturaleza como el pacto son ficciones, construcciones teóricas que tienen la intención básica de poner orden lingüístico a la empiria o realidad fáctica, es decir, a los hechos. Pero si son ficciones toda la realidad fáctica se inscribe en el orden del despotismo y no de la política, salvo retroactivamente, cuando se despliega un discurso que justifique y legitime una situación de hecho. Esto se demuestra con claridad si nos referimos a lo que podríamos llamar el relativismo de Hobbes, es decir, el

reconocimiento de que en política lo verdadero, lo bueno y lo justo se instaura por la fuerza desde el poder soberano del Estado:

"si alguien [...] mostrase con los más firmes argumentos que no hay doctrina alguna auténtica de lo justo y lo injusto, de lo bueno y lo malo, fuera de las leyes establecidas en cada Estado, y que no hay que preguntar a nadie a no ser a quienes el poder supremo ha encargado la interpretación de sus leyes, si una acción ha de ser justa o injusta, buena a mala, ese tal no sólo mostrará el camino real de la paz sino las sendas tenebrosas y oscuras de la sedición, que es la cosa más útil que pudiera pensarse".²¹

Así las cosas, es el que tiene el poder quien configura la verdadera dimensión del orden estatal y, con él, lo que ha de entenderse por bueno y justo. En el orden de lo político lo que vale es no la sabiduría o la verdad sino el poder de imponer la ley y su cumplimiento:

"No es la sabiduría sino la autoridad la que hace la ley [...] nadie puede hacer una ley sino el que tiene el poder legislativo. Que el Derecho haya sido afinado por hombres graves y doctos, entendiendo por tales a los profesionales del Derecho, es algo manifiestamente falso; puesto que todas las leyes de Inglaterra han sido hechas por los reyes de Inglaterra, consultando a la nobleza y los comunes del Parlamento, de los cuales ni siquiera uno de cada veinte era un docto jurista [...] No es, pues, la palabra de la ley, sino el poder de quien tiene la fuerza de una nación lo que hace efectivas las leyes. No fue Solón quien hizo las leyes atenienses, aunque fuera él quien las ideó, sino el supremo tribunal del pueblo; ni los juristas romanos los que hicieron el Derecho imperial de la época de Justiniano, sino Justiniano mismo".²²

Podríamos decir, entonces, que el orden estatal es comprendido, en lo esencial, como una convención articulada lingüísticamente desde una cúspide de poder. En consecuencia, esta vida política estatal no depende de verdades científicas ni de la sabiduría de los gobernantes, sino de que las leyes, ordenanzas y normas de los soberanos sean asumidas por los gobernados como adecuadas, necesarias, justas, buenas y, entonces, dignas de ser obedecidas. La expresión más elocuente de este relativismo, queda expuesta cuando hace el tratamiento de las distintas formas de gobierno. Para él, rompiendo con la tradición, no hay seis sino sólo tres formas de gobierno: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Que clásicamente hayan sido tratadas otras tres formas de gobierno obedece a un juicio de relatividad:

"Existen otras denominaciones de gobierno, en las historias y libros de política: tales son, por ejemplo, la *tiranía* y la *oligarquía*. Pero estos no son nombres de otras formas de gobierno, sino de las mismas formas mal interpretadas. En efecto, quienes están descontentos bajo la *monarquía* la denominan *tiranía*; a quienes les desagrada la

²¹ Thomas Hobbes, *El ciudadano*, op. cit., p. 7.

²² Thomas Hobbes, *Diálogo...*, op. cit., pp. 10-11.

aristocracia la llaman *oligarquía*; igualmente, quienes se encuentran agraviados bajo una *democracia* la llaman *anarquía*, que significa falta de gobierno".²³

Las denominaciones negativas de los tres tipos de gobierno se deben, indica Hobbes en *El ciudadano*, a que "los hombres acostumbran significar con los nombres no sólo las cosas sino a la vez las propias *pasiones*, como el *amor*, el *odio*, la *ira*, etc.; de donde resulta que lo que uno llama *democracia* otro lo llama *anarquía*; lo que uno llama *aristocracia*, otro *oligarquía*, y al que uno llama *rey*, otro le llama *tirano*. Por eso con estos nombres no se designan formas distintas de gobierno sino *distintas opiniones* acerca del gobernante".²⁴

La política, diremos interpretando las lecciones de Hobbes, es una confrontación lingüísticamente articulada por la legitimidad del mando en una asociación estatal. En ella no existen los juicios de valor absoluto sobre la bondad o la justicia sino, a lo sumo, opiniones devenidas hegemónicas con validez relativa en tanto se mantenga el orden, es decir, en tanto no estalle la guerra civil, la vuelta al estado de naturaleza donde la lucha de opiniones y de sentidos por las palabras se expresa de manera violenta, situación en que la palabra se trueca por el fusil y la elocuencia por la aniquilación del enemigo. Es la fuerza organizada estratégicamente la que la que construye un orden legal, desde una posición privilegiada, desde fuera del orden creado. La metáfora de esa posición es, precisamente, la del lobo excluido.

²³ Thomas Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, p. 151.

²⁴ Thomas Hobbes, *El ciudadano*, *op. cit.*, p. 69.

B. Spinoza, o la pasión gobernada

§ 1. Ética: pasiones y potencia

Como sugiere Eduardo Grüner el debate acerca de si Spinoza fue o no un auténtico pensador contractualista es interminable.²⁵ Si hemos de tratarlo aquí como perteneciente al contractualismo no es sólo por la indudable preeminencia de la idea de «pacto» en su filosofía política sino, sobre todo, porque al pronunciarse en favor de un Estado democrático pone en evidencia la lógica subyacente de toda política que pretenda fundamentarse en un acuerdo racional de las partes contratantes. Me adelanto a señalar que aunque Spinoza tiene una vocación democrática en favor de la idea de la «multitud» como formadora del Estado, su agudo análisis de la naturaleza humana, su desconfianza ante el vulgo y, sobre todo, su recurso al pacto, le hacen plegarse a la lógica de la unidad estatal como la forma más racional de convivencia y la garantía de libertad. Y entonces, ello demuestra que todo contractualismo, por muy democrático que sea, apunta a la estructuración de una política unificadora supresora de la diversidad, que, sin embargo, toma como punto de partida.

Para analizar la contribución de Spinoza (1632-1677) revisaremos en primer lugar su ética, sobre cuya base trataremos de avanzar en la comprensión de su política.

Como toda ética, la de Spinoza trata acerca de la relación entre la naturaleza humana y la manera en que la razón puede orientar las acciones de los individuos. La ética de Spinoza está expuesta "según el orden geométrico", es decir, queda sustentada en definiciones, axiomas, proposiciones, demostraciones, lemas, postulados y escolios. Cada frase queda, así pues, fundamentada desde el punto de vista lógico, aunque no son infrecuentes las referencias a la experiencia.

Lo primero que caracteriza a la ética de Spinoza se desprende de su principio filosófico según el cual la sustancia es una y consta de una infinidad de atributos: *Deus sive Natura* (Dios, es decir, la Naturaleza) representa la fórmula spinoziana para caracterizar a la sustancia. De ahí se deriva la concepción del alma y el cuerpo como dos manifestaciones distintas de la sustancia. La sustancia es una, pero se presenta de distintos modos o atributos. Esta visión tiene importantes consecuencias. En primer lugar, la existencia de los hombres particulares es accidental: no pertenece a la esencia del hombre en cuanto tal, que éste o aquel hombre exista. En segundo lugar, formas de sentir que entran en el orden del cuerpo son elevadas a modos de

²⁵ Eduardo Grüner, "El Estado: pasión de multitudes. Spinoza versus Hobbes, entre Hamlet y Edipo", en: Atilio A. Boron (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Argentina, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 3a., 2003, p. 155.

pensar y quedan vinculadas con las ideas formadas a partir de los objetos que esas ideas refieren.

"Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que se designan con el nombre de afectos del ánimo, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea aunque no se dé ningún otro modo de pensar. [...] Sentimos que cierto cuerpo es afectado de muchos modos. [...] No sentimos ni percibimos ninguna cosa singular aparte de los cuerpos y los modos de pensar".²⁶

Es de llamar la atención de inmediato que Spinoza conciba los afectos del ánimo como modos de pensar. Ello es posible, como señalábamos arriba, porque el pensador holandés concibe que la sustancia pensante y la sustancia extensa son una sola y misma sustancia, comprendida, ya bajo este, ya bajo aquel atributo. Así también, el modo de la extensión y la idea de este modo es una y la misma cosa, pero expresada de dos modos diferentes. Ya concibamos la naturaleza bajo el atributo de la extensión, ya bajo el atributo del pensamiento, o bajo otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de las causas, esto es, que se siguen las mismas cosas unas de otras.

Según Spinoza, la idea es lo primero que constituye el ser del alma humana. El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión existente en acto, y nada más. El hombre consta de alma y cuerpo. El alma humana percibe la naturaleza de muchísimos cuerpos junto con la naturaleza de su propio cuerpo, porque, a fin de cuentas, alma y cuerpo son sólo dos modos de la extensión. En esta tesitura, Spinoza concibe que *el alma humana percibe no sólo las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de estas afecciones*. En consecuencia, el alma humana no se conoce a sí misma, sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo. La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo externo. Cuando el alma humana percibe las cosas según el orden de la naturaleza (según la presentación fortuita de las cosas, determinada externamente), no tiene ni de sí misma ni de su propio cuerpo ni de los cuerpos externos un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado.

Ahora bien, según Spinoza percibimos muchas cosas y formamos nociones universales. ¿Cómo se da este proceso? En primer lugar, las cosas singulares nos son representadas por los sentidos mutiladas, confusas y desordenadas para el entendimiento: "suelo llamar tales percepciones conocimiento por experiencia vaga". En segundo lugar, al escuchar o leer

²⁶ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica, tercera reimpr. 1985, tr. (del latín) Oscar Cohan, 273 pp. La primera edición en español es de 1958. La primera edición en latín es de 1677.

palabras (es decir, signos) recordamos a las cosas mismas y formamos de ellas ciertas ideas semejantes a aquellas por las cuales imaginamos las cosas. "A estos dos modos de considerar las cosas, las llamaré, en adelante, conocimiento del primer género, opinión o imaginación". Por último, tenemos nociones comunes, es decir, ideas adecuadas de las propiedades de las cosas: "este modo lo llamaré razón y conocimiento del segundo género".

Importa ahora referirse a la manera en que Spinoza concibe los afectos en cuanto modos de pensar, cuestión clave para comprender la potencia del alma para gobernar y reprimir los afectos. Tres definiciones se imponen como necesarias. ¿Qué significa obrar? "Obramos cuando en nosotros o fuera de nosotros sucede algo de que somos *causa adecuada*, esto es, cuando de nuestra naturaleza se sigue en nosotros o fuera de nosotros algo que puede entenderse clara y distintamente por ella sola". ¿Qué significa padecer? "Padecemos cuando en nosotros sucede algo o de nuestra naturaleza se sigue algo de lo que no somos sino *causa parcial*". ¿Qué son, entonces, los afectos? "[Son] las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones".²⁷

En síntesis, el alma y el cuerpo son una y la misma cosa, concebida ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. El orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es por naturaleza simultáneo con el orden de las acciones y pasiones del alma. Bajo la premisa de esta unidad de alma y cuerpo, es fácil definir el cuerpo como extensión pensante y el alma como pensamiento extenso.

Se abre paso así, el concepto spinoziano de apetito, central en esta reformulación de la condición humana destinada a fundamentar un nuevo orden social distintivamente secularizado. Para Spinoza el concepto de apetito se basa en la premisa según la cual la potencia de cada cosa consiste en perseverar en su ser. Cuando esta potencia se refiere al alma, se llama voluntad; cuando se refiere a la unidad de alma y cuerpo se denomina, precisamente, apetito. El deseo se refiere a que los hombres son conscientes de su apetito. "El deseo es apetito con conciencia de él [...] El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a obrar algo por una afección cualquiera dada en ella".

Spinoza ubica *tres afectos primarios: placer (alegría), dolor (tristeza), deseo*. "Entiendo, pues, aquí bajo la denominación de deseo todos los esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que según la diversa disposición del mismo hombre son diversos y no raramente tan opuestos unos a otros, que el hombre es arrastrado en diversos sentidos y no sabe hacia dónde inclinarse".²⁸ Adviene entonces una confusión. Se genera un cortocircuito entre la pasión y el cuerpo: "Un afecto que se dice pasión del

²⁷ *Ibid.*, p. 104.

²⁸ *Ibid.*, p. 155.

ánimo, es una idea confusa por la cual el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y por la cual, una vez dada la idea, el alma misma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra".²⁹ De este modo, se produce la servidumbre humana, es decir, el sometimiento de los seres humanos a sus pasiones. "A la impotencia humana para gobernar y reprimir los afectos la llamo servidumbre; porque, el hombre sometido a los afectos no depende de sí, sino de la fortuna, bajo cuya potestad se encuentra de tal manera que a menudo está compelido, aun viendo lo que es mejor, a hacer, sin embargo, lo que es peor".³⁰ Una confusión, entonces, es la matriz explicativa de la servidumbre humana ante las pasiones.

¿Por qué se genera esta confusión que conduce hacia la servidumbre, es decir, a la situación de impotencia para gobernar y reprimir los afectos? Spinoza reconoce que las pasiones son inherentes a la existencia de los seres humanos: no hay modo de eludirlos. Para gobernarlos o reprimirlos se requiere, primero, comprender que la ley de la naturaleza marca el principio de que cada cosa persevera en su ser: he ahí la *potencia* de cada cosa. Spinoza define, en consecuencia, lo bueno como el conjunto de medios que permiten acercarse al modelo de preservación del ser, y, obvio, lo malo, como aquello que impide reproducir ese modelo. Lo bueno sería, entonces, lo útil para la conservación de nuestro ser, esto es, lo que aumenta o favorece nuestra potencia de obrar; lo malo sería lo perjudicial para esa conservación, es decir, lo que disminuye o reprime nuestra potencia de obrar. Sin embargo, el conocimiento de lo bueno y de lo malo no se da automáticamente. Debido a que los hombres, por serlo, están sometidos a las pasiones, son vulnerables a padecer mutaciones de las que no es causa adecuada. En consecuencia, por sus pasiones los seres humanos pueden padecer efectos que entran en contradicción con su propia conservación. Para gobernar las pasiones no es suficiente conocer lo bueno y lo malo: se requiere vincular lo bueno y lo malo con los afectos correspondientes. Es que un afecto no puede ni reprimirse ni quitarse "sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir".³¹ Se trata de un proceso por el cual se hace consciente un afecto al vincularlo con la alegría o con la tristeza. "El conocimiento de lo bueno y lo malo no es nada más que el afecto de la alegría o la tristeza en cuanto somos *conscientes* de él"³². De esta manera, dada la premisa de que lo bueno es lo útil para la conservación de nuestro ser, esto es, lo que aumenta o favorece nuestra potencia de obrar, y lo malo es lo perjudicial para esa conservación, es decir, lo que disminuye o reprime nuestra potencia de obrar, se concluye que el verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo no reprime ningún afecto por sí mismo sino sólo en la medida en que es reconocido por la razón como un afecto.

²⁹ *Ibid.*, p. 170.

³⁰ *Ibid.*, p. 172.

³¹ *Ibid.*, p. 180.

³² *Ibid.*, p. 181. El subrayado es mío.

"Con esto creo haber mostrado la causa de que los hombres sean conmovidos más bien por la opinión que por la razón verdadera y de que el verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo suscite conmociones del ánimo y ceda a menudo a todo género de concupiscencia; de donde ha nacido el dicho del Poeta: *Veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor* [se refiere a Ovidio, *Metam.* VII, 20 ss]. El *Eclesiastés* también parece haber tenido el mismo pensamiento cuando dijo: *Quien añade ciencia, añade dolor*. Y no digo esto con el fin de concluir de aquí que sea más excelente ignorar que saber o que entre el necio y el inteligente no haya ninguna diferencia en cuanto al gobierno de los afectos, sino porque es necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza, para que podamos determinar lo que puede y lo que no puede la razón en cuanto al gobierno de los afectos; y he dicho que en esta parte trataré de la sola impotencia humana. Pues he decidido tratar por separado de la potencia de la razón sobre los afectos".³³

Una vez que Spinoza ha mostrado que el hombre es un ser natural y que, por ende, está sujeto a la posibilidad de que sus pasiones lo rebasen, ahora dará cuerpo a su ética en cuanto tratamiento de las posibilidades de la razón. Es importante señalar que, según Spinoza, la razón no puede exigir nada que sea contrario a la naturaleza. Lo que exige la razón es que cada cual se ame a sí mismo, que busque lo que realmente es útil para él y que apetezca todo lo que lo conduce a la perfección. Ello debe entenderse en el sentido de la conciencia de orientarse en sus acciones por el principio de la conservación de su ser. Así, el fundamento de la virtud es el esfuerzo o potencia en conservar el ser, y la felicidad no consistirá sino en esta conservación. Por ello, la virtud debe ser apetecida.

Dadas estas condiciones, se desprende de la propia naturaleza humana lo inevitable de la necesidad de cosas externas y de establecer relaciones de intercambio con los otros. Pero aquí Spinoza en lugar de transitar por la vía que lleva a la fundamentación filosófica de la competencia mercantil como natural, se desvía hacia la concepción de la potencia comunitaria como el cimiento más sólido y más acorde con los hombres.

"En efecto, si, por ejemplo, dos individuos enteramente de la misma naturaleza, se unen el uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez para sí lo útil común a todos; de lo cual se sigue que los hombres que son gobernados por la razón, esto es, los hombres que buscan lo que les es útil bajo la guía de la razón, no apetecen nada para sí que no deseen para los demás hombres y, por tanto, son justos, leales y honestos".³⁴

³³ *Ibid.*, p. 187.

³⁴ *Ibid.*, pp. 188-189.

En efecto, todo esto acontecería si los hombres pudieran siempre guiarse por la razón. Sin embargo, esto no sucede salvo hipotéticamente. De hecho, Spinoza suspendió, en 1665, la redacción de su *Ética* para elaborar su *Tratado teológico-político*, "una de cuyas cuestiones principales es: ¿por qué el pueblo es tan profundamente irracional?, ¿por qué se enorgullece de su propia esclavitud?, ¿por qué los hombres luchan por su esclavitud como si se tratase de su libertad?, ¿por qué es tan difícil, no ya conquistar, sino soportar la libertad?, ¿por qué una religión que invoca el amor y la alegría inspira la guerra, la intolerancia, la malevolencia, el odio, la tristeza y el remordimiento?"³⁵. Es probable que cuando Spinoza tuvo claridad acerca de estas cuestiones, haya reanudado la redacción de su *Ética* en el punto en que se presentaba la conexión entre la ética y la política. Retomemos la argumentación.

Si los hombres pudieran siempre gobernar conscientemente sus pasiones, serían dueños de sí, superarían la servidumbre y formarían una comunidad estatal racionalmente constituida, con una forma claramente democrática. Sin embargo, como parte de la naturaleza, los hombres no sólo se guían por la razón sino que se hallan sometidos a los afectos, que suelen superar a la potencia y a la virtud. Así, aún cuando necesitan de la ayuda mutua, los hombres son arrastrados por las pasiones:

"Por tanto, para que los hombres puedan vivir en concordia y ayudarse, es necesario que renuncien a su derecho natural y se den mutuamente la seguridad de que no obrarán nada que pueda redundar en perjuicio ajeno. Pero de qué manera puede suceder esto, a saber, que los hombres sometidos necesariamente a los afectos, inconstantes y volubles, puedan darse seguridad unos a otros y tener fe unos en otros, es evidente por [lo siguiente]: que ningún afecto puede ser reprimido sino por un afecto más fuerte que el afecto que se quiere reprimir y contrario a éste y porque cada cual se abstiene de hacer daño a otro por el temor de sufrir un daño mayor. Con esta ley, pues, podrá establecerse una sociedad, con tal que ésta reivindique para sí el hecho que tiene cada cual a vengarse y a juzgar de lo bueno y de lo malo; y que tenga sí la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de mantenerlas, no con auxilio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de amenazas. Pero esta sociedad, consolidada por las leyes y la potestad de conservarse, se llama Estado, y los que son protegidos por su derecho, ciudadanos. Por lo cual entendemos fácilmente que en el estado natural no se da nada que sea bueno o malo por el consenso de todos, puesto que todo aquel que se halla en estado natural, solamente mira por su utilidad, y según su índole, y en cuanto tiene en cuenta sólo su utilidad, decide lo que es bueno y lo que es malo, y no está obligado por ninguna ley a obedecer a nadie, sino sólo a sí mismo. Y, por tanto, en el estado natural no puede concebirse el delito, pero sí en el estado civil, donde por consenso común se decide lo que es bueno y lo que es malo y donde cada cual está obligado a obedecer al Estado. El delito no es, pues, nada más que

³⁵ Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, España, Tusquets, tr. Antonio Escotado, 2001, p. 18.

la desobediencia, que por eso es castigada en virtud del solo derecho del Estado; y, por el contrario, la obediencia se le computa al ciudadano como un mérito, ya que por esto mismo se le juzga digno de gozar de las ventajas del Estado. Además, en el estado natural nadie es por consenso común dueño de cosa alguna, ni en la Naturaleza se da nada que pueda decirse que es de este hombre y no de aquel otro, sino que todo es de todos; y, por ende, en el estado natural no puede concebirse ninguna voluntad de conceder a cada cual lo suyo o de arrebatarse a alguien lo que es suyo; esto es, en el estado natural nada sucede que pueda llamarse justo o injusto; pero sí en el estado civil, donde por consenso común se decide lo que es de éste y lo que es de aquél. De donde resulta claro que lo justo y lo injusto, el delito y el mérito son nociones extrínsecas, mas no atributos que expliquen la naturaleza del alma".³⁶

He citado en extenso porque me interesaba que quedara clara, por las propias palabras de Spinoza, la fundamentación contractualista del origen del Estado, dada la premisa según la cual los hombres no siempre se guían por la razón. Debemos percatarnos que aquí Spinoza identifica sociedad y Estado, y esta identificación se logra a través del contraste con el estado natural. Es en la condición estatal donde tiene sentido el delito, el castigo y la propiedad. En la asociación estatal, una vez establecido el poder unitario coactivo, que los hombres pueden vivir en concordia, armonía y libertad. "El hombre que es guiado por la razón es más libre en el Estado donde vive según el decreto común, que en la soledad donde sólo se obedece a sí mismo [...] El hombre que es guiado por la razón desea, pues, para vivir más libremente, observar las leyes comunes del Estado".³⁷

Es preciso señalar que con esta fundamentación del Estado, Spinoza se enfrenta a los dilemas propios del contractualismo. En efecto, los hombres, a un tiempo racionales y pasionales, se someten al acuerdo común de vivir en sociedad y con ello garantizar su libertad. Empero ¿cómo se organiza, en concreto, el sistema institucional que garantiza el óptimo funcionamiento del pacto estatal? Para responder a esta pregunta es necesario recurrir a la política del pensador holandés.

§ 2. Política: unidad soberana y democracia

Llegados a este punto conviene detenerse en los aspectos centrales de la política de Spinoza. Ello nos permitirá elucidar el inevitable retorno a la unidad estatal que implica el contractualismo, por más que en otro plano, sea favorable a la democracia. Advertimos, entonces, la existencia de dos niveles en la problematización de la política y del Estado. Uno estaría constituido por el proceso de génesis de la unidad estatal; otro, más concreto, atendería a la formas diversas que puede adquirir aquella unidad estatal.

³⁶ Baruch Spinoza, *Ética...*, *op. cit.* pp. 204-204.

³⁷ *Ibid.*, p. 231.

Spinoza sigue a Maquiavelo al pretender estudiar a los seres humanos tal y como son y no partir de cómo deberían de ser. Además, el filósofo holandés se inscribe en la tradición iusnaturalista, y sostiene, entonces, que el derecho natural está determinado por la potencia de cada cual. Razón y pasión forman, como hemos visto, un binomio indisoluble. Esta constitución humana contiene de suyo tanto el recurso a la razón como el poder de las pasiones. Tal constitución describe tanto el derecho natural de cada cual como el libre juego de las pasiones. No hay, sin embargo, una inclinación natural al gobierno de la razón. Más bien, la condición natural de los hombres consiste en lo que podríamos llamar la hegemonía pasional: "cada cual se deja llevar por su deseo y ocupa su pensamiento con la avaricia, la gloria, la envidia, la cólera, etc., de tal modo que ningún lugar queda para la razón".³⁸ De este modo, los hombres quedan situados como "enemigos por naturaleza". En el "estado natural" se produce una lucha de todos contra todos y los hombres apenas pueden ser autónomos. Dada esta situación y para organizar su convivencia en paz, armonía y seguridad, han de formar, entre todos, un derecho común que tiene la capacidad de obligar al individuo. El Estado queda puesto como este derecho definido por el poder de la multitud. Cada uno transfiere a la sociedad o al Estado, que son sinónimos, todo el poder que tiene. Así, el Estado reúne el derecho de la naturaleza en todas las cosas, es decir, "el soberano imperio al cual debe someterse cada uno, ya sea libremente, ya por miedo al último suplicio".³⁹

Ahora bien, ¿por qué los hombres deciden abandonar el estado de naturaleza y entrar en un estado civil? De acuerdo con las premisas lógicas del modelo contractualista, la respuesta sugiere que habría un despliegue de racionalidad para que los hombres juzguen que es conveniente vivir en una asociación estatal. La solución de Spinoza es un poco diferente: "Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, *no porque la guíe la razón*, sino algún *sentimiento común*, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, por una *esperanza* o un *miedo* común o por un anhelo de vengar un mismo daño".⁴⁰ Y he aquí que Spinoza sostiene que "los hombres tienden por naturaleza al Estado político". No es que los hombres sean políticos por naturaleza, como sostenía Aristóteles. Se trata, antes bien, de entender que la condición natural de los hombres, racional y pasional, los conduce hacia la construcción del Estado político. Si los hombres se guiaran por la razón, si desearan con más vehemencia lo que les es más útil "no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la fidelidad". Esto no es así, y, en consecuencia, "hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como

³⁸ Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, España, Sígueme, tr. Emilio Reus y Bahamonde, 1976, p. 280.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ Baruch Spinoza, *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986, traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez, p. 122. Los subrayados son míos.

los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, vivan según el dictamen de la razón".⁴¹

En este nivel, Spinoza concibe que la multitud construye al Estado. Mediante un acuerdo unánime se otorga a alguien el derecho de encargarse de los asuntos públicos.

"Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía".⁴²

Hay que señalar que el pacto fundador del Estado es por sí mismo democrático. Ese es un primer nivel de conceptualización de la democracia en Spinoza. En este nivel la democracia queda definida como el derecho de la sociedad.

"Verdaderamente se llama democracia este derecho de la sociedad, que por esta razón se define: *Asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden*. De lo cual se deduce que la suma potestad no está obligada por ninguna ley, y que todos deben obedecerla en todo. En esto, expresa o tácitamente, deben convenir todos cuando han transferido todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho en la sociedad misma".⁴³

Sin embargo, es otro nivel el de la democracia como una específica forma política que adquiere el sistema institucional que concrete o encarne aquel derecho concentrado en el poder del Estado. Sobre decir que en este segundo nivel, el de la forma política, el mismo derecho de la sociedad denominado Estado puede adquirir otras manifestaciones, específicamente la monarquía o la aristocracia.

El Estado, entonces, es democrático en su constitución, pero el poder que concentra es uno y ha de ser efectivo. Por más democrático que sea un Estado no deja de ser un Estado y, por lo tanto, no deja de tener atributos centrales que lo definen en cuanto tal. Su poder tiene que ser un poder efectivo. Si no es obedecido, en cuanto poder no tiene ningún sentido. De ahí desprendemos que el recurso a la democracia entendida como la potencia de la multitud unificada que ha decidido vivir bajo la forma estatal es un referente abstracto para fundamentar la existencia del Estado. Lo que de

⁴¹ *Ibid.*, p. 123.

⁴² *Ibid.*, p. 94.

⁴³ Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, op. cit., p. 281.

manera más notoria revela esta alusión a la democracia como recurso filosófico es que Spinoza no deja de considerar que el pacto fundador del Estado no es una consecuencia necesaria del razonamiento de los hombres, sino el resultado de una combinación de razón y miedo que, inclusive, reserva un sitio a la fuerza o a la necesidad, para que pueda constituirse. No hay que perder de vista tampoco que el pacto puede ser explícito o tácito. Todo esto nos lleva a concluir que Spinoza es conducido, por la propia lógica de su análisis de la naturaleza humana, hacia la fundamentación de la necesidad de la unidad estatal, cuya característica esencial es el poder soberano absoluto. Para Spinoza, el Estado se puede desgarrar si concede a alguno o algunos de sus súbditos la potestad de vivir según su propio sentir. En la condición estatal, todos han de someterse al poder soberano, lo que se traduce en la ausencia de privilegios y en la anulación de la impunidad. Cuando alguna persona o grupo de personas tiene(n) privilegios, es decir, se rigen por normas, usos y costumbres diferentes de las del Estado, y esas normas significan no obedecer a las leyes del Estado para obtener ventajas sobre otros, entonces hay impunidad y, en consecuencia, se destruye el Estado, y los hombres vuelven al estado de naturaleza. Para mantener la condición estatal la obediencia al poder soberano deviene la premisa suprema. En este sentido, "aunque un súbdito estime que las decisiones de la sociedad son inicuas, está obligado a cumplirlas". Esto dice el democrático Spinoza. Y es que él está pensando y fundamentando teóricamente la necesidad de la existencia del Estado, independientemente de la forma política que haya de adquirir.

De este modo, el elemento más importante de la asociación estatal es la suprema potestad. Spinoza habla en plural y se refiere a "las supremas potestades de un Estado" como el alma misma del derecho concentrado de la sociedad. Ellas y sólo ellas tienen el derecho a decidir qué es bueno y qué es malo, qué es equitativo y qué inicuo, qué deben hacer u omitir los súbditos; sólo a ellas les compete el derecho de dictar las leyes, de interpretarlas en los casos particulares; sólo a ellas compete el derecho de declarar la guerra y de establecer las condiciones para la paz. Como vemos, al igual que Hobbes, Spinoza concibe la necesidad de la concentración del poder y del derecho como la característica definitoria de la condición estatal de vida.

Con todo, el Estado tiene límites: "No pertenece a los derechos de la sociedad todo aquello a cuya ejecución nadie puede ser inducido con premios o amenazas". Nadie puede renunciar a la facultad de juzgar. Tampoco nadie puede ser obligado a realizar acciones que la naturaleza humana abomina. En esta tesitura Spinoza se plantea si la suprema potestad puede "pecar" o cometer alguna infracción de tipo moral y si está sujeta a las leyes. Como buen iusnaturalista, Spinoza ubica a la ley natural concretada en el recurso a la razón, como el límite del derecho de la sociedad: "...la sociedad peca cuando hace algo contrario al dictamen de la razón".⁴⁴ En concreto, ¿qué actos están

⁴⁴ Baruch Spinoza, *Tratado político*, op. cit., p. 114.

vedados para el poder soberano del Estado? "Asesinar a los súbditos, expoliarlos, raptar a las vírgenes y cosas análogas transforman el miedo en indignación y, por tanto, el estado político en estado de hostilidad".⁴⁵ Conviene hacer énfasis en que estos límites del poder soberano del Estado están puestos por las leyes de la naturaleza pero no opera en cuanto a las leyes civiles. Según el derecho civil, sólo quien detenta el poder supremo es el intérprete de las leyes. Él puede violar los contratos o leyes, cuando "el bien común así lo exige".⁴⁶ El poder soberano del Estado, entonces, no está sometido a las leyes que él mismo elabora; inclusive puede recurrir a la violación si es necesario para mantener la seguridad y la paz, pues, a fin de cuentas, "...el Estado político, por su propia naturaleza, se instaure para quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias".⁴⁷

Pero la forma de vida que el Estado representa no sólo brinda seguridad y paz sino que se convierte en la condición de la libertad. Spinoza procura contrastar el estado de servidumbre respecto de la libertad engendrada en la forma estatal de vida. La servidumbre consiste en no depender de sí sino de otro. Ya hemos visto que la forma primaria de servidumbre se produce cuando en un sujeto no gobierna la razón sino las pasiones. En contraste, la libertad consiste en guiarse por la razón y no, como podría pensarse, dar rienda suelta a los apetitos. La libertad está ligada a la autonomía y consiste en ser causa de sí. En cambio, la no libertad es la heteronomía, es decir, la dependencia respecto de otro. Si el Estado se armoniza con la libertad puede entenderse que las relaciones de servidumbre son superadas y los hombres viven en situación de paz, seguridad y libertad. Según estas premisas el Estado no sería manifestación del dominio sino de racionalidad y libertad. Lo interesante de esto brota cuando nos preguntamos, desde el horizonte de interpretación de Spinoza, acerca de la coexistencia del Estado y las relaciones de dominación propias de la servidumbre. Si ocurre tal coexistencia es necesario que nos preguntemos acerca de lo que habría fallado. ¿Por qué aún en situación estatal persiste la servidumbre?

Veamos la manera en la que Spinoza concibe las relaciones de poder entre los hombres.

"Tiene a otro bajo su potestad, quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio. Quien tiene a otro bajo su potestad de la primera o la segunda forma, sólo posee su cuerpo, pero no su alma; en cambio, quien lo tiene de la tercera o la cuarta forma, ha hecho suya tanto su alma como su cuerpo,

⁴⁵ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 116

⁴⁷ *Ibid.*, p. 103.

aunque sólo mientras persiste el miedo o la esperanza; pues, tan pronto desaparezca ésta o aquél, el otro sigue siendo jurídicamente autónomo".⁴⁸

Este párrafo nos ofrece no sólo las distintas posibilidades y dimensiones de las relaciones de poder establecidas entre los seres humanos; también nos proporciona la clave para entender la compatibilidad entre las relaciones de poder y la condición estatal. En efecto, la concepción spinoziana del vínculo entre la razón y las pasiones permite suponer prefiera vivir en relación de servidumbre antes de hacerse causa de sí⁴⁹; además, como el pacto fundador del Estado puede ser tácito y a él pueden los individuos ser llevados por el miedo, la fuerza o la necesidad, podemos concluir que la situación estatal es perfectamente compatible con el poder y la servidumbre. Pero entonces, la situación estatal y la política en ella desarrollada, supuestos de la libertad, se cimientan en la servidumbre renegada, escondida o reprimida. La confesión de este carácter es que, a fin de cuentas, el poder soberano del Estado sólo tiene límites en la ley natural pero no en el marco del derecho civil. Nuevamente, al igual que en el caso de Hobbes, encontramos en Spinoza la lógica de la política estatal: un poder particular puesto como absoluto da expresión ilusoriamente invertida de la multiplicidad de las relaciones de servidumbre.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁹ Spinoza nos proporciona un criterio de raigambre aristotélica para distinguir entre servidumbre y libertad. "Si el fin de la acción no es la utilidad del agente mismo, sino la del imperante, entonces el agente es siervo e inútil para sí". Y con más precisión: "Siervo es el que está obligado a obedecer los mandatos del dueño, que sólo se refieren a la utilidad del que manda; hijo el que hace aquello que le es útil por mandato del padre; y súbdito, finalmente, aquel que hace, por mandato del poder supremo, lo que es conveniente para el interés común, y por lo tanto para él". Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, op. cit. p. 283.

C. Kant, o una política a priori

"La verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral, y, aunque la política es por sí misma un arte difícil, no lo es, en absoluto, la unión de la política con la moral, pues ésta corta el nudo que la política no puede solucionar cuando surgen discrepancias entre ambas. [...] toda política debe doblar su rodilla ante el derecho, si bien cabe esperar que se llegará a un nivel, aunque lentamente, en que la política brillará con firmeza".

Immanuel Kant

§ 1. Lo trascendental necesario

El pensamiento kantiano es imprescindible para la demarcación de un concepto de lo político que no esté referido a la experiencia del poder. La forma en la que Kant concibe la separación entre los datos de la experiencia y las condiciones formales del conocimiento más allá de la experiencia, plantea al menos la posibilidad de pensar la política y lo político desde una perspectiva trascendental.⁵⁰ Esta posibilidad se concreta en la construcción de tres niveles en la ubicación de lo político. El primero, sumamente abstracto, ubicaría lo político en el terreno de la razón práctica y, con ello, dentro de las coordenadas de la ética plasmada en el imperativo categórico. La libertad de la voluntad formalmente limitada y puesta en armonía con los imperativos categóricos, establecería lo político como el lugar de la construcción de un orden racional de convivencia humana basada en la libertad positiva de todos, en la consideración de todos como fines en sí mismos y en el establecimiento de la paz tanto en el interior de cada Estado como en las relaciones interestatales. Este sería el nivel de la política éticamente formulada. Aquí tendrían su lugar las condiciones de posibilidad de la elaboración de la ley, planteada en términos de la labor del legislador orientado por la lógica del «como si». Un segundo nivel, más concreto, plantearía a lo político como la doctrina ejecutiva del derecho, que implicaría, claro está, la organización del respaldo coercitivo de la ley y su aplicación. Existiría, por último, un tercer nivel, referido a la realidad humana determinada antropológicamente y psicológicamente y expresada en la insociable socialidad, en su fuste torcido y en la necesidad de un amo.

El interés principal que despierta la reflexión política kantiana radica, pues, en la desvinculación de la política respecto de determinaciones

⁵⁰ "...Las máximas políticas no deben partir del bienestar y de la felicidad que cada Estado espera de su aplicación, no deben partir, por tanto, del fin que cada Estado se propone, no deben partir de la voluntad como supremo principio de la sabiduría política (aunque principio empírico) sino del concepto puro del deber jurídico, sean cualesquiera las consecuencias físicas que se deriven (partir del deber, cuyo principio está dado *a priori* por la razón pura". Immanuel Kant, *La paz perpetua*, España, Tecnos, Colecc. Clásicos del Pensamiento, tr. Joaquín Abellán, 2a., 1989, p. 58.

empíricas de carácter antropológico o psicológico y su incardinación en el terreno de la razón práctica. Para comprender esto es necesario exponer el esfuerzo kantiano por hacer que la razón pudiera determinar la voluntad para la acción humana en las relaciones intersubjetivas. El orden político sería el resultado de la razón, específicamente del uso práctico de la razón. Frente al imperio de lo empírico, de los hechos políticos tal y como se presentan a los sentidos, del llamado realismo político, Kant estaría de lado de la posibilidad de un orden racional de derecho y de política.⁵¹ Tiene razón Kolakowsky ⁵² cuando señala que hoy necesitamos a Kant porque la vida social está en peligro. Requerimos, en efecto, a un pensador que, reivindicando la razón, plantee la posibilidad de una convivencia humana desde una ética trascendental, pero sin ingenuidades. Y ello tiene especial interés y significado para una fundamentación racional y positiva de la política, lo que se convierte en la condición de posibilidad de su reivindicación.

§ 2. Un hombre frugal

Immanuel Kant nació el 22 de abril de 1724 en la ciudad prusiana de Königsberg. En 1733 ingresó en el *Collegium Friedericianum* que dirigía Franz Albert Schultz. Ahí recibió una formación clásica, sobre todo en latín. La atmósfera cultural del colegio se tradujo en una notable admiración del joven Kant hacia los autores romanos antiguos. En 1740 ingresó en la Universidad de su natal Königsberg. Había ya abandonado la casa materna y vivía con su amigo Wlömer en una pequeña habitación que, con grandes penas, podía pagar con los ingresos que, eventualmente, obtenía de las clases particulares que impartía. En esos años su única diversión era el billar pero, al parecer, no era un buen jugador. En la Universidad de Königsberg recibió Kant la indudable influencia del joven y erudito profesor Martin Knutzen. En 1746 murió su padre y él abandona la universidad. En ese año escribe «Pensamientos acerca de la verdadera valoración de las fuerzas vivas»; mientras tanto, continúa con su labor docente particular. En 1755 deja de ser preceptor privado y regresa a la Universidad de Königsberg para concluir los estudios que había abandonado y graduarse. Lo hace con un trabajo escrito en latín: «Sobre el fuego». El 12 de junio de 1755 obtuvo el grado de Doctor en Filosofía. El 27 de septiembre de ese mismo año, Kant presentó el trabajo *Principios fundamentales del conocimiento metafísico*, con el que obtuvo el

⁵¹ "Nuestros políticos [...] aseguran que se ha de tomar a los hombres tal como son y no como los 'sabiondos' ajenos al mundo o los soñadores bienintencionados imaginan que deben ser...". Immanuel Kant, "Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor", en: *Id. Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, Colecc. Clásicos del Pensamiento, trs. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, 1987, p. 81.

⁵² Leszek Kolakowsky, *La modernidad siempre a prueba*, México, Vuelta, tr. Juan Almela, 1990, pp. 66 y ss.

nombramiento de profesor auxiliar de filosofía en la Universidad de Königsberg. Al año siguiente consiguió el segundo premio de la Academia de Ciencias con el trabajo «Sobre la evidencia de los postulados de la teología y la moral naturales». En 1764 rechazó una cátedra de poesía en la Universidad de Berlín. En 1770 Kant ingresó, finalmente, a la Universidad de Königsberg como profesor de las cátedras de lógica y metafísica. Con esto inicia una etapa de relativa tranquilidad para Kant. Ahora puede dedicarse a la construcción de su sistema. Según las clasificaciones más recurrentes del pensamiento kantiano, nos hallaríamos en plena fase "pre-crítica", caracterizada por un paciente trabajo de reflexión acerca de las posibilidades y límites de la metafísica en las coordenadas del pensamiento moderno desarrollado, sobre todo, por Descartes y Hume. Esta reflexión no perdió de vista nunca a los antiguos⁵³, pero no se trataba para Kant, tan sólo de revitalizarlos y declarar su vigencia; antes bien, había que recuperar la filosofía antigua pero ya en el nuevo escenario inaugurado por Descartes y Copérnico, y continuado por Hume y Rousseau. En ese mismo año, es decir en 1770, Kant presentó un trabajo que ya perfila el contenido de su labor madura fundamental. Se trata del ensayo «Sobre la forma y los principios del mundo de los sentidos y del mundo de la inteligencia». Tenía 46 años –la edad óptima para empezar a alcanzar la sabiduría, según los antiguos. Y, en efecto, en este trabajo Kant llama la atención acerca de la necesidad de establecer una neta distinción entre dos tipos de conocimiento: el conocimiento sensible de las cosas tal como aparecen (los fenómenos) y el conocimiento intelectual de las cosas tal como ellas son (los noúmenos o cosas en sí). Con esto Kant se percata de que el conocimiento de las cosas en sí está exento de todo elemento sensible. Todo parecía indicar que a partir de 1770 Kant iniciaría un período de intensa actividad en cuanto a publicaciones se refiere; nada más lejos de la realidad. Lo que en verdad ocurrió fue que se sumergió en una reflexión tan profunda como prolongada: se trató del así llamado "decenio del silencio", abierto en ese año y concluido exitosamente con la publicación de la *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica de la razón pura*) en 1781. A partir de ahí, entonces sí, se precipitaron las obras más importantes de Kant, cual frutos maduros o tormentas de una atmósfera cargada durante muchos años de reflexión: es el llamado periodo crítico que se extiende hasta aproximadamente 1793. En este periodo Kant publica los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (1783), las «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita» (1784), «Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?» (1784), la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* (1785), los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (1786). En 1787 publica la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*; al año siguiente (1788) publica la *Crítica de la razón práctica* y, finalmente, en 1790, publica la *Crítica del*

⁵³ Vocablos como "categoría", "trascendental", "analítica" y "dialéctica", tan importantes en el sistema kantiano, proceden de la tradición aristotélica.

juicio. Con esta obra se da por terminada la publicación de las famosas "tres críticas". Sin embargo, no concluye la intensa producción kantiana. En 1793 publica *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Al año siguiente da a conocer su opúsculo «El fin de todas las cosas». En 1795 escribe y publica «La paz perpetua». Finalmente en 1797 ve la luz la *Metafísica de las costumbres*. Aunque no hay unanimidad respecto de la conclusión del período crítico de la obra de Kant, es claro que ya en las postrimerías del Siglo de las Luces y a principios del nuevo siglo XIX, Kant se dedica a defender su sistema (por eso, este periodo ha sido llamado el de la "fase defensiva") y sus obras (la mayoría se relacionan con los temas de sus lecciones universitarias) parecen tan sólo cifrar en distintas esferas, lo alcanzado por el pensamiento kantiano en su tres célebres "Críticas". Immanuel Kant deja de existir el 12 de febrero de 1804 después de un proceso de lamentable deterioro de sus fuerzas físicas e intelectuales.

§ 3. Coordenadas metafísicas

En 1781 se publica la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*. La significación de esta obra es de sobra conocida: así como el heliocentrismo de Copérnico representó una mutación radical en la conciencia humana respecto del universo físico, la primera gran obra de Kant vendría a implicar una «revolución copernicana» en el terreno de la construcción del conocimiento. Se trataba, ni más ni menos, de un cambio de método en el modo de pensar (*die veränderte Methode der Denkungsart*) según la expresión de su autor. ¿En qué consiste este cambio de método? Ante todo, en establecer la posibilidad de un conocimiento a priori y, en consecuencia, en traspasar los límites de la experiencia.

Kant establece una distinción primaria entre el conocimiento puro y el conocimiento empírico. Kant acepta que todos nuestros conocimientos *comienzan* con la experiencia pero agrega de inmediato que no todos *proceden* de ella. Entonces se pregunta si hay algún conocimiento independiente de la experiencia y de toda impresión sensible. Este conocimiento se llamará a priori y deberá ser distinguido del empírico en lo que se refiere a las fuentes respectivas. En el conocimiento empírico las fuentes son a posteriori, es decir, que las tiene por la experiencia. Kant define como conocimientos a priori no aquellos que de un modo u otro dependen de la experiencia sino los que son absolutamente independientes de ella.

En realidad, los objetos de la experiencia no pueden ser captados como «cosas en sí» sino como fenómenos. En cuanto tales se reglan por nuestra manera de representar.

Espacio y tiempo son formas de la intuición sensible y también condiciones de la existencia de las cosas en cuanto fenómenos. No podemos tener conocimiento de las cosas en sí, sino en cuanto son objeto de la intuición sensible, es decir, sólo somos capaces de conocer las cosas en cuanto

fenómenos. De aquí que “todo conocimiento especulativo posible de la razón debe limitarse únicamente a los objetos de la experiencia”.⁵⁴

El interés primordial de Kant se orienta, entonces, a examinar cuidadosamente el proceso de conocimiento. El primer paso en esta dirección consiste en percatarse de que no hay generación de conocimiento si se permanece en el terreno de la experiencia. De hecho, el conocimiento basado en la experiencia revela la existencia de una estructura de pensamiento previa a la experiencia pero también independiente de toda experiencia. Se trata de la forma del juicio, que consiste en un entrelazamiento entre el sujeto y su predicado. Kant encuentra dos tipos de juicios, los analíticos y los sintéticos. Los primeros son aquellos en los que el enlace del sujeto con el predicado se concibe por identidad. En estos juicios el predicado no añade nada al concepto del sujeto: sólo descomponen al sujeto en conceptos parciales comprendidos y concebidos (aunque tácitamente) en el mismo sujeto. Se obtienen por análisis o descomposición. Por eso son analíticos. En cambio, los juicios sintéticos se caracterizan porque el enlace entre el sujeto y el predicado se establece sin identidad. Añaden al concepto del sujeto un predicado que no estaba de ninguna manera pensado en aquél y que no hubiera podido ser extraído por ninguna descomposición. Por eso se llaman sintéticos.

Los juicios de la experiencia y los matemáticos son todos sintéticos. Por ejemplo: $7 + 5 = 12$. Tiene la apariencia de un juicio analítico pero es sintético porque el concepto de suma entre dos números no necesariamente es doce. La ciencia de la naturaleza (física), contiene como principios juicios sintéticos, pero además, a priori, es decir, producidos independientemente de la experiencia. Una de las principales ideas de Kant consiste en pensar que debe haber conocimientos sintéticos a priori también en la metafísica.

He aquí el lugar de lo trascendental como el terreno de los conocimientos sintéticos a priori: “Llamo trascendental todo conocimiento que en general se ocupa no de los objetos, sino de la manera que tenemos de conocerlos, en cuanto que sea posible a priori”.⁵⁵ Así, lo metafísico corresponde a lo que un concepto presenta como dado a priori, mientras que lo trascendental se refiere al *principio* que puede mostrar la posibilidad de los conocimientos sintéticos a priori. Captar los objetos externos presupone la existencia de un plano trascendental de percepción. Es el plano de la estética trascendental. Hacer las conexiones entre lo percibido, es decir, poner orden a lo captado por los sentidos tiene también una consistencia trascendental. Es el plano de la lógica trascendental. Aquel conocimiento en que la relación es inmediata con el objeto y “para el que todo pensamiento sirve de medio” se llama intuición (*Anschauung*). La intuición es posible porque el objeto afecta de un cierto modo al espíritu. “Se llama sensibilidad la capacidad (receptiva) de

⁵⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, España, Orbis, 2 volúmenes, trs. José del Perojo y José Rovira Armengol, s/f, p. 92.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 108.

recibir la representación según la manera como los objetos nos afectan. Los objetos nos son dados mediante la sensibilidad...".⁵⁶ Pero es el entendimiento el que concibe y forma los conceptos. Aquí Kant introduce la sensación, que define como el efecto de un objeto sobre nuestra facultad representativa, al ser afectada por un objeto. Kant llama empírica a la intuición que se relaciona con un objeto por medio de la sensación.

En esta tesitura, nuestro filósofo advierte la importante diferencia entre el fenómeno, la materia y la forma de los objetos. *Fenómeno* es la intuición empírica de un objeto indeterminado. *Materia* del fenómeno es aquello que en él corresponde a la sensación. *Forma* a lo que hace que lo que hay en el fenómeno de diverso o heterogéneo pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Por un lado la materia de los fenómenos sólo puede dárse nos a posteriori. En cambio, la forma debe hallarse ya preparada a priori en el espíritu para todos en general, y por consiguiente, puede ser considerada independientemente de toda sensación. La intuición pura se encuentra a priori en el espíritu. Y precisamente Kant llama Estética Trascendental a la "ciencia de todos los principios a priori de la sensibilidad". En esta ciencia se considera aisladamente la sensibilidad para "quedarnos sólo con la intuición pura y con la forma de los fenómenos, que es lo único que la sensibilidad puede dar a priori".⁵⁷ Las dos formas puras de la intuición sensible que se configuran como principios del conocimiento a priori son, como hemos visto, el espacio y el tiempo. El espacio no es un concepto empírico, sino una de las *condiciones de posibilidad de la representación de cosas exteriores* en contraste y unidad de unas con respecto a otras. Se trata de uno de los fundamentos necesarios de los fenómenos externos. "La primitiva representación del espacio es, pues, una intuición a priori y no un concepto", dirá Kant. El tratamiento del espacio en el nivel trascendental afirma su realidad en relación a toda experiencia externa posible y, en cuanto tal, es algo que sirve de fundamento a las cosas en sí. De este modo, lo que llamamos objetos externos no son sino meras representaciones de nuestra sensibilidad.

Dadas estas consideraciones preliminares es posible ahora comprender que el conocimiento emane de la sensibilidad y del entendimiento. Kant define la sensibilidad como la capacidad que tiene nuestro espíritu de recibir representaciones. En contraste, el entendimiento sería la facultad que tenemos para producir nosotros mismos representaciones. Así, el entendimiento es la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible. Para Kant sin sensibilidad no nos serían dados los objetos y sin entendimiento ningún objeto podría ser pensado. Por eso, es necesario sensibilizar los conceptos y hacer inteligibles las intuiciones. "El entendimiento no puede percibir y los sentidos no pueden pensar cosa alguna.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 114.

Solamente cuando se unen, resulta el conocimiento".⁵⁸ En síntesis diremos que los elementos de todo nuestro conocimiento son la intuición y los conceptos. La intuición y los conceptos son puros o empíricos. La intuición pura contiene únicamente la forma por la que es percibida alguna cosa. El concepto puro únicamente contiene la forma del pensamiento de un objeto en general.

De esta manera y resumiendo, podemos decir que para Kant la estética es la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general al paso que la lógica sería la ciencia de las leyes del entendimiento en general. La lógica puede ser considerada desde dos puntos de vista: 1. Como lógica general, comprende las reglas absolutamente necesarias del pensar como operaciones generales del entendimiento. 2. Como lógica aplicada, comprende las reglas para pensar rectamente sobre ciertos objetos determinados y desarrolla las operaciones particulares del entendimiento. En cuanto lógica pura, se abstraen todas las condiciones empíricas bajo las que ha sido aplicado nuestro entendimiento; en cuanto aplicada, la lógica marca las reglas del uso del entendimiento bajo condiciones empíricas y subjetivas. La lógica que es general y pura tiene por único objeto principios a priori (no importa si el contenido es empírico o trascendental). Se separa de la lógica general aquella parte que constituye la teoría pura de la razón de la parte que constituye la lógica aplicada. Sólo la parte de la lógica general que constituye la teoría pura de la razón es una ciencia. Ahora bien: esta parte, la lógica general pura, en cuanto es general sólo se ocupa de la forma del pensamiento y no le importa ni la materia ni la diversidad de los objetos; en cuanto pura, no tiene ningún principio empírico y no toma nada de la psicología: todo debe ser en ella completamente cierto a priori. Así pues, la lógica pura y trascendental excluye todos los conocimientos cuyo contenido es empírico. "Sólo puede tener el nombre de trascendental el conocimiento del origen no empírico de esas representaciones y de la manera con que pueden referirse a priori a objetos de la experiencia [...]. La diferencia de lo trascendental y lo empírico pertenece, pues, tan sólo a la crítica de los conocimientos y en nada respecta a la relación de estos conocimientos con sus objetos".⁵⁹

De este modo, la lógica trascendental es la ciencia pura del entendimiento y del conocimiento racional, por el que pensamos objetos completamente a priori. Esta ciencia es posible sólo para el caso en que existan conceptos que se refieran a priori a objetos no como intuiciones puras o sensibles, sino únicamente como actos puros del pensar. Estos son conceptos, pero conceptos cuyo origen no es empírico: "Semejante ciencia que determina el origen, extensión y valor objetivo de esos conocimientos, se deberá llamar lógica trascendental, puesto que sólo se ocupa con las leyes del entendimiento y de la razón; pero sólo en la medida en que es referida a priori

⁵⁸ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 135.

a objetos y no, como la lógica general, a los conocimientos empíricos y puros de la razón sin distinción alguna".⁶⁰

Ahora bien; es importante cuestionarse aquí acerca del problema de la verdad del conocimiento en el plano de la lógica trascendental. En principio, Kant admite como supuesto que la verdad es la conformidad del conocimiento con su objeto. Sin embargo, lo que más le interesa es encontrar un criterio general y cierto de todo conocimiento posible, con lo cual desplaza el problema de la verdad hacia el terreno de lo trascendental y no lo refiere, en consecuencia, a la materia o a los contenidos. Para nuestro autor encierra una contradicción querer buscar un criterio universal para la verdad del conocimiento según la materia.

"Es asimismo evidente, por lo que al conocimiento respecta en cuanto a la forma (prescindiendo de su contenido), que una lógica, al tratar de la leyes generales y necesarias del entendimiento, expondrá también por esas mismas leyes criterios generales para la verdad [...]. Pero esos criterios sólo respectan a la forma de la verdad, es decir, al pensar en general, y si por este concepto son exactos, a la vez son insuficientes; porque, aunque un conocimiento conforme completamente con la forma lógica (es decir, que no esté en contradicción consigo mismo), puede muy bien suceder que no lo esté con el objeto".⁶¹

A ello Kant agrega: "El criterio puramente lógico de la verdad, a saber la conformidad del conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón, será pues la condición *sine qua non* es decir, negativa, de toda verdad, pero más lejos, no puede ir la lógica, ni tampoco hallar piedra alguna de toque que le indique el error que sólo alcanza al contenido y no a la forma".⁶² Esta parte de la lógica se llama analítica porque descompone en sus elementos la obra formal del entendimiento y la razón. Entonces, la lógica analítica sí toca a la verdad pero negativamente: "Es menester juzgar y comprobar la forma de todo conocimiento según estas reglas, antes de examinar su contenido, para ver si en relación al objeto contiene alguna verdad positiva".⁶³ No basta, pues, con la forma pura del conocimiento para decidir sobre la verdad material (objetiva) del mismo: "Nadie puede aventurarse con la lógica sola a juzgar objetos; ni a afirmar nada, sin haber antes hallado, e independientemente de ella, manifestaciones fundadas, salvo al pedir enseguida a las leyes lógicas su uso y encadenamiento en un todo sistemático, o mejor aún, el someterlas simplemente a esas leyes".⁶⁴ Ahora bien: si se quieren obtener conocimientos objetivos de la mera lógica se comete "un verdadero abuso", dice Kant. La dialéctica será, entonces, la lógica general pero tomada por organon. En este sentido la dialéctica será

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 136.

⁶² *Idem.*

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ *Idem.*

entendida como la “lógica de la apariencia”. En cambio la Analítica Trascendental será la lógica de la verdad.

Si recapitulamos podemos decir que la lógica es la ciencia de la leyes del entendimiento en general. La lógica general comprende las reglas del pensar. Esta lógica puede ser pura o aplicada. En la aplicada entran en juego condiciones empíricas y subjetivas. La lógica pura tiene como único objeto principios a priori, independientemente de si el contenido es empírico o trascendental. La lógica general y pura, en cuanto a que es general se ocupa de la forma del entendimiento y en cuanto pura quiere decir que no tiene ningún principio empírico. Cuando esto último acontece, la lógica es trascendental y se divide en analítica y dialéctica. La analítica trascendental trata de los elementos del conocimiento puro del entendimiento y de los principios. Es analítica porque descompone en sus elementos toda la obra formal del entendimiento. Kant realizará, por último, una crítica de la dialéctica como lógica de la apariencia.

Como primera división de la lógica trascendental, la analítica trabaja con conceptos puros y no empíricos, que no pertenecen ni a la intuición ni al sensibilidad sino al pensar y al entendimiento. Además los conceptos deben ser elementales y no derivados o compuestos. El cuadro será completo y abarcará todo el campo del entendimiento puro. Es necesario indicar que la analítica funciona con juicios. Un juicio es el conocimiento mediato de un objeto, esto es, la representación de una representación del objeto. De este modo, el entendimiento es la capacidad de juzgar.

El espacio y el tiempo contienen una enorme diversidad de elementos de la intuición pura a priori. Sólo pueden ser recibidas las representaciones de los objetos mediante la condicionalidad receptiva de nuestro espíritu. Para hacer de esta diversidad de representaciones de los objetos un conocimiento es necesario que esa diversidad haya sido “reconocida, recibida y enlazada de cierta manera”. A esta operación la llama Kant «síntesis». Esta operación, cuando se la considera en general, la ejecuta la imaginación. “Pero es una función que pertenece al entendimiento, y que es la única que nos procura el conocimiento propiamente dicho, el llevar esta síntesis a conceptos”.⁶⁵ De lo que se trata es de poder pensar los objetos. La síntesis pura es resultado de entrelazar la diversidad de representaciones y formar con ellas conceptos. La síntesis, pues, pertenece al entendimiento. El conocimiento consiste en llevar la síntesis a conceptos.

§ 4. De la razón especulativa a la razón práctica.

Con todo, la razón especulativa es impotente en el campo de lo suprasensible. Sin embargo, es posible entrar en este terreno con la razón, pero ha de tratarse de la razón práctica: “existe una aplicación práctica y absolutamente

⁶⁵ *Ibid.*, p. 145.

necesaria, de la razón pura (la aplicación moral) en donde se extiende inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad, y para lo que en nada necesita del auxilio de la razón especulativa, por más que deba, empero, guardarse no oponérsele, a fin de no caer en contradicciones consigo misma”.⁶⁶

Kant endereza sus esfuerzos a establecer una frontera muy nítida entre la razón teórica y la razón práctica. Es que, en efecto, no todos los objetos en nuestro pensamiento son objetos de conocimiento de acuerdo con los principios de la razón teórica. Kant indica que conocer un objeto exige que podamos demostrar su posibilidad ya sea por el testimonio de la experiencia o a priori por la razón. Existen conocimientos cuyos objetos no pueden ser dados por la experiencia, sino que se emancipan de ella y “parece que extienden el círculo de nuestros juicios más allá de sus límites”. Esos conocimientos atañen a las ideas de Dios, la Libertad y la Inmortalidad. Estas ideas son necesarias y universales pero no pueden ser conocidas por la razón teórica. Su pertinencia y necesidad deben ubicarse en el terreno de lo práctico. Es un hecho que estas ideas son inaccesibles para la razón especulativa porque ésta sólo alcanza a los objetos de la experiencia, transformando en fenómeno todo aquello a lo que se aplica. Y sin embargo, aquellas ideas son necesarias para el uso práctico de la razón. Sólo planteando de manera firme estos límites de la razón especulativa es posible la razón en el terreno práctico tomando como eje articulador la idea de libertad y fundando la moral. “Para la moral sólo se necesita que la libertad no esté en contradicción consigo misma, y al menos puede ser concebida sin ser indispensable un mejor conocimiento y por tanto no presenta ningún obstáculo al mecanismo natural de la acción misma (tomada en otra relación), [y entonces] la ciencia de la moral puede perfectamente conservar su lugar, así como la física el suyo”.⁶⁷

Han quedado establecidos el ámbito y los límites de la razón teórica. Dicho con otras palabras, del «es» no se deriva el «deber ser». Sin embargo, la moral también entra en la férula de la razón; se trata, empero, de la razón práctica que se maneja, de todos modos, con los principios a priori de la razón. En este terreno, la razón indica imperativos categóricos con los cuales se regularán las acciones humanas. Tal imperativo categórico se formula de tres maneras:

- a) «Actúa siempre sólo según aquella máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que sea ley universal».
- b) «Actúa de modo que la humanidad, tanto en la propia persona como en la de cualquier otro, sea siempre tomada como fin, nunca como puro medio».
- c) «Actúa de modo que la voluntad por su máxima se tenga a sí misma como legisladora universal».

⁶⁶ *Ibid.*, p. 92.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 93.

En estos tres principios se sintetiza la moralidad kantiana derivada de la razón práctica, la cual, a su vez, parte de los límites de la razón teórica.

§ 5. La razón práctica y la ley moral

Una vez que hemos recuperado los momentos fundamentales de la crítica de la razón en su uso teórico debemos examinar ahora el papel de la razón en su uso práctico. Se trata de comprender la manera en que Kant, en diferentes obras, fundamenta críticamente el papel de la razón como determinante de la acción de los seres humanos. A diferencia de la *Crítica de la Razón Pura*, ahora ya no se trata de examinar el proceso de conocimiento de los objetos en cuanto fenómenos dados, sino de determinar el lugar que puede tener la razón como fundamento de las acciones humanas que, por su propia consistencia, son el resultado de la voluntad llevada al plano del arbitrio. La atención se dirige ahora a establecer los límites y las posibilidades de la razón como fuente de la voluntad y, en consecuencia, de la acción de los sujetos. En su uso práctico "la razón se ocupa de los motivos determinantes de la voluntad, la cual es una facultad que o bien produce objetos correspondientes a las representaciones o por lo menos se determina a sí misma para lograrlos (sea suficiente o no la potencia física), es decir, determina su causalidad".⁶⁸

Este es un terreno que tradicionalmente hacía referencia a las inclinaciones, necesidades, pasiones e impulsos que, se suponía, poseían por naturaleza los seres humanos. Pues bien, la peculiaridad de la propuesta kantiana consistió en que pretendió abordar el estudio de las acciones humanas desde una perspectiva trascendental, es decir, desde fuentes no empíricas sino puras: a priori. Si ahora la razón produce sus propios objetos, la voluntad queda puesta como centro propulsor de las acciones y, en esta medida, queda abierta a la posibilidad de ser determinada por la razón. Explícitamente Kant señala que este no es un ámbito del «ser» de las cosas sino del «deber ser».

El despliegue de la voluntad en acciones tiene un principio subjetivo, interior, que comanda la acción. El principio subjetivo de actuar es una máxima. Para que la razón pueda determinar la voluntad es necesario que apunte hacia la máxima de la acción, es decir, al principio subjetivo. La máxima se ha de ajustar a una ley que provenga de la razón y que sea similar a una ley de la naturaleza. Si la máxima es subjetiva la ley ha de ser objetiva y universal. Es objetiva y no subjetiva porque no atiende al resorte inmediato de la acción sino que le viene impuesta a la voluntad por la razón. Es universal porque su ámbito de validez abarca a todo ser racional. La razón, entonces, se constituye a sí misma en razón práctica. Kant expone con claridad la

⁶⁸ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Argentina, Losada, tr. J. Rovira Armengol, 5a., 1990, p. 18.

complicada interconexión de la facultad de desear con el arbitrio y con la forma en que la razón, en su sentido práctico, puede determinar la voluntad.

"La facultad de desear según conceptos se llama facultad de *hacer u omitir a su albedrío*, en la medida en que el fundamento de su determinación para la acción se encuentra en ella misma, y no en el objeto. En la medida en que esta facultad está unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción, se llama *arbitrio*; pero si no está unida a ella, entonces su acto se llama *deseo*. La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación –y, por tanto, el albedrío mismo– se encuentra en la razón del sujeto, se llama *voluntad*. Por consiguiente, la voluntad es la facultad de desear, considerada, no tanto en relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de determinación del arbitrio a la acción; y no tiene ella misma propiamente ningún fundamento de determinación ante sí, sino que, en cuanto ella puede determinar el arbitrio, es la razón práctica misma".⁶⁹

De esta manera la razón práctica es la voluntad fundada racionalmente y traducida en arbitrio, que constituye el resorte previo de la acción.

Ahora bien; para que todo el mecanismo funcione se requiere que la razón enuncie una ley a la que ha de ajustarse la acción si ésta ha de considerarse específicamente humana. Nos referimos, desde luego, a la ley moral que es a priori y formal. Es a priori porque la ley moral se formula con independencia del mundo empírico; es formal y no material porque sólo importa la forma en que la razón se constituye en fuente de la voluntad.

Según Kant todos los conceptos morales tienen su asiento y origen completamente a priori, en la razón, y no pueden ser extraídos de ningún conocimiento empírico. El rasgo principal de la ley moral, además de su universalidad y su formalidad, es que debe mandar incondicionalmente. Actúa moralmente quien emprende una acción por deber y nada más. Si alguien hace algo mirando un fin utilitario, es decir, para conseguir alguna habilidad o un placer, no actúa moralmente. Sólo lo hace aquel que realiza lo que debe *porque sí*. La ley moral, entonces, obliga incondicionalmente. Por ello, adopta la forma de imperativo categórico.

Kant distingue entre los imperativos que mandan una acción con vistas a un fin de aquellos otros que enuncian lo que ha de hacerse tan sólo por deber. Los primeros se llaman hipotéticos; los segundos, categóricos. La ley moral, obvio, adquiere la forma de imperativo categórico. Si fuera hipotético ya no sería moral.

La ley moral revela que el ser racional es libre. Dicho con otras palabras, la ley moral muestra que el ser humano no está sólo sometido a las leyes de la naturaleza sino que puede actuar más allá de las constricciones que implica el mundo físico y su condición de ser orgánico. Se dirá que el actuar del ser humano en cuanto tal ya significa libertad, aun si esa acción no se

⁶⁹ Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, España, Tecnos, trs. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Colecc. Clásicos del Pensamiento, 1989, p. 16.

conduce por la ley moral. Para Kant esto no es así. En efecto, la libertad es la condición de la ley moral, porque sólo si se es libre se puede elegir actuar en función de la ley moral. Al mismo tiempo, la ley moral es la condición bajo la cual los seres humanos son auténticamente libres. ¿No hay aquí una antinomia? Kant aclara que la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral y la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad.⁷⁰ Dicho de otro modo, la ley moral es la condición a través de la cual los seres humanos adquieren conciencia de su libertad. Ello es así porque la ley moral es conceptuada como auto-legislación. Se trata de una relación de la voluntad consigo misma en cuanto determinada sólo por la razón. Es que la voluntad "es pensada como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes".⁷¹ Y entonces, la voluntad es libre sólo cuando se ajusta a la ley moral obtenida racionalmente como resultado de una voluntad universalmente legisladora. La clave para la comprensión de esta libertad positiva es el concepto de autonomía. Dice Kant:

"Y no es de admirar, si consideramos todos los esfuerzos emprendidos hasta ahora para descubrir el principio de la moralidad, que todos hayan fallado necesariamente. Se veía al hombre atado, por su deber a leyes: mas nadie cayó en pensar que estaba sujeto a su *propia* legislación, si bien ésta es *universal*, y que estaba obligado solamente a obrar de conformidad con su propia voluntad legisladora, si bien ésta, según el fin natural, legisla universalmente. Pues cuando se pensaba al hombre sometido solamente a una ley (sea la que fuere), era preciso que esta ley llevase consigo algún interés, atracción o coacción, porque no surgía como ley de su *propia* voluntad, sino que esta voluntad era *forzada*, conforme a la ley, por *alguna otra cosa* a obrar de cierto modo. Pero esta consecuencia necesaria arruinaba irrevocablemente todo esfuerzo encaminado a descubrir un fundamento supremo del deber. Pues nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción por cierto interés, ya fuera este interés propio o ajeno. Pero entonces el imperativo había de ser siempre condicionado y no podía servir para el mandato moral. Llamaré a este principio el de la autonomía de la voluntad, en oposición a cualquier otro, que por lo mismo, calificaré de *heteronomía*".⁷²

Es necesario señalar cómo llega Kant a este concepto de autonomía. En primer lugar, debido a que indaga la posibilidad de un principio práctico supremo y un imperativo categórico respecto de la voluntad, tiene que hallar lo incondicionado y absoluto referido al hombre y a su voluntad. Lo que satisface esta expectativa es, desde luego, el hombre mismo en cuanto racional. Es así que Kant llega a la noción de que el hombre es un fin en sí mismo. El concepto de fin en sí mismo cumple con el requisito de ser un principio objetivo y universal. Las cosas tienen precio, los hombres dignidad. Por eso, el

⁷⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, op. cit., p. 8.

⁷¹ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, Colección Sepan Cuántos, 1990, p. 43.

⁷² *Ibid.*, p. 47.

imperativo práctico señala "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio".⁷³ Los seres humanos en cuanto fines en sí mismos constituyen un reino de los fines, en cuanto enlace sistemático de los seres racionales considerándose como fines en sí mismos y no sólo medios y cuya peculiaridad es que se legislan a sí mismos. El reino de los fines auto-legislado es una idea. Se trata de un plano trascendental que sirve de base para resaltar la autonomía como el rasgo esencial de la libertad y, en consecuencia, de la ley moral.⁷⁴ En suma, la ley moral es la condición de posibilidad de la conciencia de la libertad porque es puesta por la propia voluntad en un ideal reino de los fines.

Con base en estas premisas Kant llega a la formulación del imperativo categórico que es único "y es como sigue: obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal".⁷⁵

Como hemos dicho, la máxima de la acción es un principio subjetivo. El imperativo categórico señala la necesidad de que la máxima se convierta en ley universal como resultado del querer, propio de la voluntad. En este principio de "poder querer" que la máxima de la acción se convierta en una ley universal está el espacio de la auto legislación como inmanente del imperativo categórico. Por supuesto que la ley moral implica constricción, pero ella no es el resultado de la imposición de una fuerza ajena y extraña al ser racional, sino el producto de su propia voluntad. Hay constricción porque las inclinaciones y necesidades de los seres humanos los llevan a pretender eludir, desconocer o acomodar la ley moral. Pero la ley moral, como hemos dicho, manda incondicionalmente y se traduce en el concepto del deber. "Si las máximas no son por su propia naturaleza necesariamente acordes con ese principio objetivo de los seres racionales universalmente legisladores, entonces la necesidad de la acción, según ese principio, se llama constricción práctica, esto es, *deber*".⁷⁶ Y es que, en efecto, la ley moral se cumple por deber, lo cual ya encierra de suyo que el ser humano ha de sobreponerse a sus inclinaciones y necesidades naturales que lo llevan a los extravíos de la razón. La ley moral auto impuesta pone al hombre como ser autónomo y, entonces, libre, pero en un terreno a priori, trascendental.

En otro plano, Kant considera que el hombre se caracteriza por su insociable socialidad, es decir, por su carácter constitutivamente conflictivo.⁷⁷

⁷³ *Ibid.*, pp. 44-45.

⁷⁴ Vid. Norberto Bobbio, "Kant y las dos libertades", en: *Id.*, *Estudios de historia de la filosofía*, España, Debate, 1985.

⁷⁵ Immanuel Kant, *Fundamentación...*, *op. cit.*, p. 39

⁷⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁷ "El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente

Esta insociable sociabilidad, sin embargo, es lo que lleva a los seres humanos a constituir un orden civil que los regule. Es que "el hombre es un animal, el cual cuando vive entre los de su especie necesita un señor [...] que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre".⁷⁸ En este otro plano, como se puede ver, se abre la necesidad de un lugar de mando desde el que se pueda obligar a los hombres a actuar de determinada manera. Y es que "a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto". Dadas estas condiciones psicológicas y antropológicas de los seres humanos, empíricamente registradas, se advierte la necesidad del establecimiento de un orden legal respaldado por la coerción, soberano e irresistible. Debe notarse que Kant enfrenta aquí el problema de la vinculación entre el nivel trascendental de la ley moral y el nivel empírico de la existencia humana. Este vínculo, construido con los materiales del contractualismo, es el ámbito de lo político.

§ 6. Razón práctica, política y Estado

Kant emprendió el esfuerzo de fundamentar la moralidad y la juridicidad siendo consecuente con la separación entre lo empírico y lo trascendental. El resultado fue una doctrina metafísica que enmarca las acciones humanas en cuanto morales, jurídicas y políticas. Nos encontramos de inmediato en un nivel más concreto de la problematización de la razón en cuanto fundamento de determinación ya no sólo de la acción humana en general sino de la acción que específicamente implica la relación entre un ser racional y otro. El sujeto de esta acción relacional es una persona. "Persona es el sujeto, cuyas acciones son imputables. La personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales [...], de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras)".⁷⁹

Es importante advertir que el marco general en el que se inscribe la concepción kantiana del deber jurídico y, en consecuencia, la organización de la vida política y estatal de un pueblo, es la legislación moral. Kant no separa simplemente de manera dicotómica moralidad y juridicidad; antes bien, lo que hace es inscribir lo jurídico como un subconjunto de la legislación moral. Sin embargo, la diferenciación entre la legislación ética y la jurídica se mantiene en tanto una es interior y otra exterior y también en cuanto una posee móviles incondicionados y otra puede tenerlos condicionados. "Toda legislación (prescriba acciones internas o externas, y éstas, bien *a priori* mediante la mera razón, bien mediante el arbitrio ajeno) comprende dos

con disolver esa sociedad". Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, op. cit., p. 8.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁷⁹ Immanuel Kant, *La Metafísica de las...*, op. cit., p. 30.

elementos: *primero*, una ley que representa *objetivamente* como necesaria la acción que debe suceder, es decir, que convierte la acción en deber; *segundo*, un móvil que liga *subjetivamente* con la representación de la ley el fundamento de determinación del arbitrio para la realización de esa acción; por tanto, el segundo elemento consiste en que la ley hace del deber un móvil [...] La legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil, es *ética*. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, es *jurídica*".⁸⁰

De estas consideraciones Kant desprende que todos los deberes por el simple hecho de serlo pertenecen a la ética. Sin embargo, "no por eso su *legislación* está siempre contenida en la ética, sino que la de muchos de ellos está fuera de ella".⁸¹ Los deberes que formalmente quedan fuera de la ética son, claro está, los deberes jurídicos. Éstos se expresan en una legislación externa basada en el concepto de libertad, pero ahora entendida en el plano de la coexistencia de los muchos. De ahí, Kant enuncia la ley universal del derecho como sigue: "obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal".⁸² La libertad, entonces, implica, contra lo que pudiera pensarse inmediatamente, coacción. Pero se trata de una coacción recíproca y universal. Dicho con otras palabras, no hay libertad sin derecho y no hay derecho sin coacción: "derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa".⁸³

Como lo que ahora es objeto de examen es la coexistencia de las personas la regulación de sus relaciones en términos de libertad pasa a un primer plano. El primer aspecto que Kant analiza es la posesión y la propiedad de los objetos externos. La ocupación y la compra es la forma de hacer valer un objeto como propio. Kant, enfrascado como está en las determinaciones a priori de los fundamentos del derecho, se percata de que el atributo de algún objeto exterior como "tuyo" o "mío" no pertenece a la relación de la persona con el objeto sino, antes bien, a la relación de una persona con todos los demás. Lo relevante de poseer algo no se encuentra en lo empírico de la

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁸¹ *Ibid.*, p. 24.

⁸² *Ibid.*, p. 40.

⁸³ *Ibid.*, p. 42. Es que la libertad sólo puede existir realmente si se la piensa como determinada por el derecho. "El *derecho* es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el *derecho público* es el conjunto de *leyes externas* que hacen posible tal concordancia sin excepción. Ahora bien: dado que toda limitación de la libertad por parte del arbitrio de otro se llama coacción, resulta que la constitución civil es una relación de hombres *libres* que (sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su unión con otros) se hallan, no obstante, bajo leyes coactivas; y esto porque así lo quiere la razón misma, y ciertamente la razón pura, que legisla *a priori* sin tomar en cuenta ningún fin empírico". Immanuel Kant, *Teoría y práctica*, España, Tecnos, Colecc. Clásicos del Pensamiento, trs. Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, 1986, p. 26.

utilización, el disfrute o goce del objeto sino en el reconocimiento de todos de que algo es de alguien. Esto es crucial para entender las razones por las que Kant acude a las categorías contractualistas en la fundamentación de la necesidad de un Estado con poder soberano como garantía de la libertad.

El estado de naturaleza corresponde a la estructura del derecho privado. En el estado de naturaleza hay un sentido de posesión pero sólo provisionalmente. Sólo en el estado civil el sentido de lo tuyo y lo mío adquiere un carácter perentorio:

"... antes de la constitución civil (o *prescindiendo* de ella) tiene que admitirse como posible un mío y tuyo exterior, y a la vez el derecho de obligar a cualquiera con el que podamos relacionarnos de algún modo, a entrar con nosotros en una constitución, en la que aquello pueda quedar asegurado. Una posesión, en espera y preparación de tal estado, que sólo puede fundarse en una ley de la voluntad común, y que, por tanto, está de acuerdo con la *posibilidad* de esta última, es una posesión *jurídica provisional*, mientras que la que se encuentra en un estado *efectivo* sería una posesión *perentoria*. [...] En una palabra: el modo de tener algo exterior como suyo en el *estado de naturaleza* es la posesión física, que tiene para sí la *presunción* jurídica de poder convertirlo en jurídico al unirse con la voluntad de todos en una legislación pública, y vale en la espera como jurídico *por comparación*".⁸⁴

El "estado de naturaleza", entonces, viene a ser un supuesto a priori para caracterizar una situación en la que hay un sentido jurídico de la posesión pero sólo provisional. Este sentido de lo jurídico está fundado en la posesión de las cosas exteriores pero no está amparado ni respaldado por ninguna autoridad común y pública que lo garantice de forma permanente. Dada esta situación de provisionalidad, que es también de inseguridad frente a la violencia, el propio concepto del derecho y no la experiencia histórica, conduce a formular un postulado jurídico necesario para pasar a un estado o situación jurídica perentoria. "Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público; *en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico*, es decir, a un estado de justicia distributiva. La razón para ello puede extraerse analíticamente del concepto de derecho en las relaciones externas, por oposición a la violencia".⁸⁵

No es, entonces, un hecho de la experiencia el que los hombres requieran establecer entre sí relaciones jurídicas. Kant concibe el derecho desde la intersubjetividad. Luego entonces, pone el centro de atención en la relación inevitable entre las personas. Esta relación está determinada por el sentido de lo tuyo y lo mío. Antes de que se establezca un estado legal público,

⁸⁴ Immanuel Kant, *La Metafísica de las...*, op. cit., pp. 70-71.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 137.

"los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno lo que le parece justo y bueno por su propio derecho sin depender para ello de la opinión de otro. Por tanto, lo primero que el hombre se ve obligado a decidir, si no quiere renunciar a todos los conceptos jurídicos, es el principio: es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con todos los demás (con quienes no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción externa legalmente pública; por tanto, entrar en un estado en el que a cada uno se le determine *legalmente* y se le atribuya desde un *poder* suficiente (que no sea el suyo, sino uno exterior) lo que debe ser reconocido como suyo; es decir, que debe entrar ante todo en un estado civil".⁸⁶

Es fácil advertir que el propio concepto de Derecho lleva, analíticamente, a la necesidad de pasar a un estado o situación civil cuyo rasgo distintivo sea la existencia de una autoridad común. Lo que queda sancionado en el estado civil debe existir ya previamente en el estado de naturaleza. "Así pues, si en el estado de naturaleza tampoco hubiera *provisionalmente* un mío y tuyo exteriores, tampoco habría deberes jurídicos sobre ello y, por consiguiente, tampoco mandato alguno de salir de aquel estado".⁸⁷ El mandato para salir del estado de naturaleza adquiere un carácter jurídico para que lo tuyo y lo mío adquieran realidad jurídica permanente. De aquí se desprende que en el estado de naturaleza hay deberes jurídicos. Y es un deber jurídico salir del estado de naturaleza e ingresar en un estado civil. En el estado de naturaleza hay reconocimiento legal de la adquisición, pero es sólo provisional. Inclusive, en esta situación de naturaleza existen asociaciones legítimas, por lo que al estado de naturaleza no se le opone la sociedad en general, sino la situación civil:

"El estado no-jurídico, es decir, aquel en que no hay justicia distributiva, es el estado natural. A él no se opone el estado *social* [...], que podría llamarse estado artificial, sino el estado *civil* de una sociedad sometida a la justicia distributiva; porque en el estado de naturaleza también puede haber sociedades legítimas (por ejemplo, la conyugal, la familiar, la doméstica en general y otras), para las que no vale la *ley a priori*: «debes entrar en este estado», mientras que del estado *jurídico* puede decirse que todos los hombres que pueden contraer relaciones jurídicas entre sí (incluso involuntariamente) *deben* entrar en este estado".⁸⁸

Hay un sentido de obligación para abandonar el estado de naturaleza y entrar en el estado civil o jurídico. Es que es necesario unificar, en función de una voluntad universalmente legisladora, el sentido de justicia para que lo tuyo y lo mío adquiera un carácter perentorio. La construcción de un estado jurídico es necesaria y es una obligación entrar en él para que, retroactivamente,

⁸⁶ *Ibid.*, p. 141.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 136.

prevalezca la justicia como condición de posibilidad de la libertad. De esta manera, Kant define la situación o estado jurídico como

"aquella relación de los hombres entre sí, que contiene las condiciones bajo las cuales tan sólo cada uno puede *participar* de su derecho, y el principio formal de la posibilidad del mismo considerado desde la idea de una voluntad universalmente legisladora, es la justicia pública que, en relación con la posibilidad, la realidad o la necesidad de la posesión de objetos (como materia del arbitrio) según leyes, puede dividirse en *justicia protectora, justicia conmutativa y justicia distributiva*".⁸⁹

Sólo en una situación jurídica puede haber justicia. Como buen contractualista, Kant considera que el paso del estado de naturaleza al estado civil o jurídico se genera a través de un contrato originario.

"El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado –aunque hablando con propiedad, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad– es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*), y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora".⁹⁰

Tenemos ya los tres elementos característicos del contractualismo: el estado de naturaleza, el contrato originario y el estado civil o jurídico. La peculiaridad del contractualismo de Kant consiste en que estos tres elementos constitutivos son considerados explícita y conscientemente como ideas de la razón sin ningún elemento empírico que los condicione. El estado de naturaleza es una situación hipotética que muestra muy claramente la condición de provisionalidad y, por ende, de inseguridad, en que se encontrarían los hombres de no existir un poder público único y soberano que garantice, ante todo, la propiedad. Kant identifica el estado de naturaleza con el derecho privado y al hacerlo muestra no sólo la necesidad del derecho público para que el privado tenga plena consistencia sino también para salir al paso de la cuestión acerca de cómo es que puede existir en el propio seno del estado de naturaleza un mandato para salir de él, un mandato racional. Al otorgar juridicidad, aunque parcial, al estado de naturaleza, Kant ubica como un mandato jurídico racional el resorte para salir de él.

En cuanto al contrato social o pacto originario Kant señala repetidas veces y en distintas obras, que sólo existe en la razón y no tiene ningún referente histórico.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 135-136

⁹⁰ *Ibid.*, p. 146.

"Respecto de este contrato llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*, en tanto que coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más, legítima), en modo alguno es preciso suponer que se trata de un *hecho* (incluso no es posible suponer tal cosa); poco más o menos como si, para considerarnos ligados a una constitución civil ya existente, ante todo hubiera que probar primero, partiendo de la Historia, que un pueblo, en cuyos derechos y obligaciones hemos ingresado como descendientes, tuvo que verificar realmente alguna vez un acto semejante y legarnos de él, sea de palabra o por escrito, una información segura o cualquier documento. Por el contrario, se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considera a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública".⁹¹

De esta manera, el contrato originario es un referente ideal de cómo debería ser el estado civil y, en ese sentido, indica la unidad de la voluntad de todos como principio de legitimidad de la constitución civil. Sobre estas bases, Kant establece un concepto de Estado procediendo estrictamente a priori. Este concepto queda sustentado, así, en la libertad, en el derecho, en la auto-legislación y en la voluntad unida de todos.

"Un Estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes a priori, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí misma de los conceptos del derecho externo en general, su forma es la de un Estado en general, es decir, el Estado en la idea, tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma (*norma*) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad (por lo tanto, en lo interno). Cada Estado contiene en sí tres poderes, es decir, la voluntad universal unida en una triple persona (*trias política*): el poder soberano (la soberanía) en la persona del legislador, el poder ejecutivo en la persona del gobernante (siguiendo la ley) y el poder judicial (adjudicando lo suyo de cada uno según la ley) en la persona del juez (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*)".⁹²

El Estado es un referente abstracto, a priori, para pensar la condición bajo la cual es posible la libertad en comunidad. Estrictamente hablando, el Estado, en cuanto unión civil, no es una sociedad, sino que existe una jerarquización: "La misma unión civil no puede denominarse adecuadamente sociedad; porque entre el soberano y el súbdito no existe una relación propia de socios; no son compañeros sino que están subordinados uno a otro, no coordinados, y

⁹¹ Immanuel Kant, *Teoría y práctica*, op. cit. pp. 36-37. Vid. también: "Reflexiones sobre filosofía del derecho", en: *Kant (Antología)*, España, Península, edición de Roberto Rodríguez Aramayo, p. 95 y ss.

⁹² *Ibid.*, p. 142.

los que se coordinan entre sí han de considerarse precisamente por eso como iguales, en la medida en que se encuentran sometidos a leyes comunes. Por tanto, aquella unión no es una sociedad, sino más bien la produce".⁹³ Hay que destacar el hecho de que para Kant es el Estado el que produce la sociedad retroactivamente y a priori de acuerdo con la idea de una voluntad universalmente legisladora.⁹⁴ Esta idea funciona sólo a condición de que se conserve la libertad en su sentido positivo. El presupuesto de esa libertad es, como vimos más arriba, el carácter autolegisador de la voluntad, pero en este caso se trata de la voluntad unida del pueblo expresada en la idea del Estado necesariamente conceptuado como relación entre los que mandan y los que obedecen. Para garantizar que el Estado se articule con la libertad es necesario, entonces, pensar en una organización institucional republicana entendida ésta como la coexistencia de los tres poderes unificados. La idea del Estado implica a los tres poderes. Esos tres poderes comprenden la relación de un soberano universal, que es el pueblo unido mismo, con el conjunto de individuos del pueblo como súbditos, es decir, la relación del que manda (*imperans*) con el que obedece (*subditus*).

Debe notarse el claro influjo de Rousseau en esta propuesta de la relación del pueblo consigo mismo, pero Kant la despliega en tres dimensiones distintas. Según el autor de las tres *Críticas*, el estado civil en cuanto Estado jurídico se funda en tres principios a priori, que enuncia de la siguiente manera:

- a) La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre;
- b) La igualdad de cada uno con respecto de cualquier otro, en cuanto súbdito;
- c) La independencia de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano.

Se trata de tres dimensiones necesarias de la existencia humana en una situación política. Puesto al revés: la existencia política de los seres humanos se funda en la libertad, la igualdad y la independencia, concretándose entonces en una existencia trinitaria: hombre, súbdito y ciudadano.

La existencia política se fundamenta en la libertad de cada uno en armonía con la libertad de todos: es el principio del derecho. La igualdad de todos en cuanto súbditos también constituye uno de los principios de la

⁹³ *Ibid.*, p. 137.

⁹⁴ Esta jerarquización es compatible con la que existe en el reino de los fines. Éste no es una comunidad santa sino una estructura jerárquica entre el jefe y los súbditos. "El ser racional debe considerarse siempre como legislador en el reino de fines posible por libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya como jefe. Mas no puede ocupar este último puesto por sólo la máxima de su voluntad, sino nada más que cuando sea un ser totalmente independiente, sin exigencia ni limitación de una facultad adecuada a la voluntad". Immanuel Kant, *Fundamentación...*, *op. cit.* p. 48

existencia política. He aquí que brilla con toda su fuerza la excepción constitutiva como una de las características esenciales de la existencia política:

"Cada miembro de la comunidad tiene derechos de coacción frente a cualquier otro, circunstancia de la que sólo queda excluido el jefe de dicha comunidad (y ello porque no es un miembro de la misma, sino su creador o conservador), siendo éste el único que tiene la facultad de coaccionar sin estar él mismo sometido a leyes de coacción. Pero todo cuanto en un Estado se halle bajo leyes es súbdito, y, pro tanto, está sometido a leyes de coacción lo mismo que todos los demás miembros de la comunidad; sólo hay una excepción (ya se trata de persona física o moral), la del jefe de Estado, el único a través del cual puede ser ejercida toda coacción jurídica. Pues si también éste pudiera ser coaccionado, no sería entonces el jefe de Estado, y la serie de la subordinación se remontaría al infinito. Mas de haber dos (dos personas libres de coacción), ninguno de ellos se hallaría bajo leyes coactivas, y el uno no podría cometer injusticia contra el otro; lo que es imposible".⁹⁵

El otro elemento de la trinitaria existencia política es la independencia de cada ciudadano en cuanto colegislador. Ninguna voluntad particular puede ser legisladora para una comunidad. "La ley pública que determina para todos lo que les debe estar jurídicamente permitido o prohibido, es el acto de una voluntad pública, de la cual procede todo derecho, y, por tanto, no ha de cometer injusticia contra nadie. Más a este respecto, tal voluntad no puede ser sino la voluntad del pueblo entero (ya que todos deciden sobre todos y, por ende, cada uno sobre sí mismo), pues sólo contra sí mismo nadie puede cometer injusticia".⁹⁶

Para Kant, entonces, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora. Sin embargo, no hay que perder de vista que, en estas condiciones, el pueblo en cuanto súbdito debe obedecer irrestrictamente al poder soberano. Es así que Kant niega todo derecho de resistencia al pueblo considerado en esta su dimensión de súbdito.

"Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de sedición (*seditio*), aún menos de rebelión (*rebellio*), ni mucho menos existe el derecho de atentar contra su persona, incluso contra su vida (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*), como persona individual (monarca), so pretexto de abuso de poder (*tyrannis*)".⁹⁷

Desde el punto de vista lógico para que el pueblo pudiera resistir el mando del soberano, tendría primero que formarse como pueblo; ello implica que primero habría de darse el pueblo una constitución civil cuya nota distintiva es

⁹⁵ Immanuel Kant, *Teoría y práctica*, op. cit. pp. 28-29.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁹⁷ Immanuel Kant, *La Metafísica...*, op. cit., p. 152.

el poder soberano legislador. Conceptualmente, el pueblo considerado como súbdito sólo obedece.

"La razón por la que el pueblo debe soportar, a pesar de todo, un abuso del poder supremo, incluso un abuso considerado como intolerable, es que su resistencia a la legislación suprema misma ha de concebirse como contraria a la ley, incluso como destructora de la constitución legal en su totalidad. Porque para estar capacitado para ello tendría que haber una ley pública que autorizara esta resistencia del pueblo; es decir, que la legislación suprema contendría en sí misma la determinación de no ser la suprema y de convertir al pueblo como súbdito, en uno y el mismo juicio, en soberano de aquel al que está sometido; lo cual es contradictorio".⁹⁸

A este argumento, Kant agrega otro que echa mano del criterio según el cual algo es juzgado de acuerdo con la universalización de la máxima: "...el poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia (es irresistible) y no hay comunidad jurídicamente construida sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior, pues ésta acontecería conforme a una máxima que, universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general".⁹⁹

Sólo desde la perspectiva de una voluntad universalmente legisladora, abstracta, el pueblo puede ser soberano. Y Kant le da un giro teológico a esta idea al indicar que "toda autoridad viene de Dios", lo que no es, por supuesto, una constatación histórica. Se trata, antes bien, de un principio práctico de la razón. "De aquí se sigue, pues, el principio: el soberano en el Estado tiene ante el súbdito sólo derechos y ningún deber (constrictivo). Además, si el órgano del soberano, el *gobernante*, infringiera también las leyes, por ejemplo, procediera contra la ley de la igualdad en la distribución de las cargas públicas, en lo que afecta a los impuestos, reclutamientos, etc., es lícito al súbdito *quejarse* de esta injusticia, pero no oponer resistencia".¹⁰⁰

Con todo esto tenemos aquí expuesta de manera muy clara y particularmente congruente la idea de que la constitución de un pueblo en cuanto Estado pasa por la consideración abstracta y a priori de una voluntad universalmente legisladora que se expresa en la soberanía de la voluntad unida de todos. Un pueblo llega a constituirse en Estado de modo retroactivo sólo si organiza un poder soberano unificado que sólo tenga derechos y ningún deber. Ese poder soberano unificado es el pueblo pero considerado como una idea de la razón. El siguiente es un párrafo crucial:

"Los tres poderes del Estado, que resultan del concepto de *comunidad* en general (*res publica latius dicta*), no son sino relaciones de la voluntad unida del pueblo, que procede a priori de la razón, y una idea pura de un jefe del Estado, que tiene realidad práctica objetiva. Pero este jefe (el soberano) es sólo un *producto mental* (que

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ Immanuel Kant, *Teoría y práctica*, op. cit., p. 40.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 150.

representa al pueblo entero) mientras falte una persona física que represente al supremo poder del Estado y proporcione a esta idea efectividad sobre la voluntad del pueblo. La relación de la primera con la última puede concebirse, pues, de tres modos diferentes: o bien uno manda en el Estado sobre todos, o algunos, que entre sí son iguales, unidos mandan sobre todos los demás, o bien todos juntos mandan sobre cada uno, por tanto, también sobre sí mismos; es decir, la *forma del Estado* es o bien *autocrática* o bien *aristocrática* o bien *democrática*".¹⁰¹

He querido detenerme en esta cita porque resulta sumamente reveladora del sutil deslizamiento operado en la concepción kantiana de lo trascendental y lo empírico como horizonte para ubicar al Estado y la política. Resalta, en primer lugar, el concepto de res publica en sentido lato como comunidad atravesada por relaciones entre constructos abstractos y a priori. En segundo lugar, la voluntad unida del pueblo es una idea de la razón construida a priori y que se une con una idea pura de un jefe del Estado. Explícitamente Kant dice que el soberano es un producto mental. Este producto mental representa al pueblo. Ese producto mental queda puesto ahí, en un horizonte trascendental; la idea pura de un jefe del Estado queda a la espera de una persona física cuyo significado consiste en darle efectividad o realidad efectiva no sólo a esta idea pura sino a la propia voluntad del pueblo. La relación que da consistencia al Estado es establecida, entonces, entre dos conceptos a priori: la voluntad unida del pueblo, por un lado, y el lugar abstracto o idea pura de un jefe de Estado, por el otro, independientemente de que esta idea se concrete en una persona física. Cuando esta idea pura de un jefe de Estado, concentra todos los poderes, es decir, manda por sí sólo tenemos una autocracia. Cuando esa idea pura se concreta en algunos notables que, como legisladores, constituyen al soberano, lo que tenemos es una aristocracia. Por último, la forma democrática de Estado se caracteriza por dos procesos: primero ha de unificarse la voluntad de todos para formar un pueblo y luego ha de formarse una comunidad de ciudadanos "y después poner a la cabeza de esa comunidad al soberano, que es esta voluntad unida misma". Esto se aclara cuando nos percatamos que Kant ha hecho la típica diferenciación entre el soberano y el gobernante: el primero da la ley, el segundo está obligado por ella. Cuando hablamos de forma de Estado nos referimos a quién ha de ser el legislador supremo, es decir, el soberano. Pero se trata de figuras abstractas elaboradas a priori para captar con el pensamiento la estructura esencial del Estado. Todo Estado entonces, implica la voluntad unida del pueblo como idea de la razón, y el soberano como producto mental. Se trata, en síntesis, de una vinculación entre ideas de la razón práctica. Kant retoma la cuestión de las formas de Estado pero ahora le dará una exposición mucho más clara y, ciertamente, mucho más crítica de la democracia:

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 176.

"Para que no se confunda la constitución republicana con la democrática (como suele ocurrir) es preciso hacer notar lo siguiente. Las formas de un Estado (*civitas*) pueden clasificarse por la diferencia en las personas que poseen el supremo poder del Estado o por el *modo de gobernar* al pueblo, sea quien fuere el gobernante. Con la primera vía se denomina realmente la forma de la *soberanía (forma imperii)* y sólo hay tres formas posibles, a saber, la soberanía la posee *uno solo* o *algunos* relacionados entre sí o *todos* los que forman la sociedad civil conjuntamente (*autocracia, aristocracia y democracia*, poder del príncipe, de la nobleza, del pueblo). La segunda vía es la forma de gobierno (*forma regiminis*) y se refiere al modo como el Estado hace uso de la plenitud de su poder, modo basado en la constitución (en el acto de la voluntad general por el que una masa se convierte en un pueblo): en este sentido la constitución es o *republicana* o *despótica*. El *republicanismo* es el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo; el despotismo es el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como su voluntad particular. De las tres formas de Estado, la democracia es, en el sentido propio de la palabra, necesariamente un *despotismo*, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra uno (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad".¹⁰²

Las formas de Estado constituyen para Kant la letra de la legislación originaria del Estado civil. El espíritu del contrato originario, en un nivel más concreto, implica que el poder constituyente adecue la forma de gobierno a la idea de una república pura, que es la única constitución legítima y estable, "en la que la ley ordena por sí misma y no depende de ninguna persona particular; éste es el fin último de todo derecho público, aquel estado en que a cada uno puede atribuírsele lo suyo perentoriamente".¹⁰³

§ 7. Conclusión

La principal contribución de Kant a la formulación del concepto de la política es su comprensión desde un horizonte trascendental. Esto significa haberla ubicado sobre principios a priori: la libertad concretada en el derecho. De esta manera, la política queda, simultáneamente, sustentada y limitada por el Derecho. La política, entendida como el arte de gobernar a los hombres, no monopoliza toda la sabiduría práctica sino que queda limitada por el derecho y al mismo tiempo se convierte en la práctica ejecutiva del mismo.

"Es claro que si no hay libertad ni ley moral basada en ella, sino que todo lo que ocurre o puede ocurrir es simple mecanismo de la naturaleza, la política es toda la sabiduría práctica (como el arte de utilizar el mecanismo natural para la gobernación de los hombres) y el concepto de derecho deviene un pensamiento vacío. Pero si se cree necesario vincular el concepto de derecho a la política y elevarlo incluso a condición

¹⁰² Immanuel Kant, *La paz perpetua*, op. cit. pp. 18-19.

¹⁰³ Immanuel Kant, *La Metafísica de las...*, p. 179.

limitativa de ésta, debe ser posible, entonces, un acuerdo entre ambas. Ahora bien, yo puedo concebir un político moral, es decir, un político que entienda los principios de la habilidad política de modo que puedan coexistir con la moral, pero no un moralista político, que se forje una moral útil a las conveniencias del hombre de Estado".¹⁰⁴

¹⁰⁴ Immanuel Kant, *La paz perpetua*, op. cit., p. 48.

Capítulo VI

Hegel: el Estado racional y el príncipe hereditario

"Del hecho que el príncipe del Estado racional pueda ser cualquiera, no se sigue que su poder sea subalterno, sino todo lo contrario: porque su poder es el poder principal de semejante Estado, el príncipe puede ser cualquiera [...] Se podría decir que el poder del príncipe hegeliano es el *poder absoluto de un monarca no absoluto*".

Bernard Bourgeois.

"El monarca es un cuerpo extraño dentro de la trama del Estado; la mediación racional 'no da cuenta' de él. No obstante, precisamente como tal, es el elemento a través del cual se constituye la totalidad racional. Allí está el secreto de la mediación dialéctica de los elementos sociales por la totalidad racional del Estado. Esta mediación sólo puede ser generada por la vía de un residuo 'irracional' de naturaleza no mediada, es decir, por el estúpido hecho biológico del cuerpo del monarca".

Slavoj Žižek

En una reconstrucción crítica del concepto de lo político, la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel constituye una de las estaciones de paso más importantes y significativas. Es, inclusive, indispensable. La razón fundamental de ello es que Hegel emprende un portentoso intento por conciliar, en una unidad orgánica y armónica, los momentos característicos de aquello que llamamos mundo moderno y que son significativamente contradictorios y suelen aparecer, *prima facie*, como incompatibles.

La Revolución francesa, el crecimiento y desarrollo de las relaciones mercantiles y capitalistas, el supremo valor de la libertad individual entendida tanto en su sentido positivo como en su significado negativo, además de la imperiosa necesidad de la construcción de un orden secularizado, vienen a plantear un reto de gran magnitud a los pensadores políticos. ¿Cómo conciliar el poder político y la libertad individual? ¿Cómo evitar el terror? ¿Qué hacer para que el interés privado no subyugue al interés público? ¿Cómo construir un orden político capaz de garantizar el orden sin que ello signifique el sacrificio del individuo?

Hegel toma en sus manos este reto que lanza la vida moderna y lo hace armado con la dialéctica que le permite desarrollar una comprensión en espiral de los distintos momentos constitutivos de lo político. Esa forma de comprender lo político es original y vigente porque el recurso a la negación, supremo aspecto del pensar dialéctico, permite incorporar como necesarios y al mismo tiempo insuficientes, los aportes teóricos anteriores adelantados por

distintas corrientes de pensamiento y diversos autores. Será la superación (*die Aufhebung*) dialéctica, a través de la doble reflexión, lo que le permitirá a Hegel desarrollar tres niveles de existencia de lo político, pero no separados sino orgánicamente entrelazados. De este modo surgirá la comprensión de lo político como un proceso que inicia con la familia, continúa con la sociedad civil y el Estado, y se realiza en definitiva, históricamente, como forma de organización mundial.

Los materiales con los que Hegel emprenderá su labor se los da su propia época. No obstante, él se percató de que es preciso recurrir a la historia, en especial, al modelo político de la Antigüedad griega concretado en la *polis*. No se trata, claro está, de trasladar el modelo e implantarlo en la vida moderna; antes bien, el esfuerzo consiste en utilizarlo de manera creativa como esquema ensamblador de los individuos modernos y sus nuevas instituciones. En suma, se trata de proyectar, dadas las condiciones modernas, una *politeia* que, como la antigua, garantice la armonía social.

§ 1. La mirada filosófica de Hegel

La compleja filosofía hegeliana pretende describir el proceso del pensar como un encadenamiento de momentos necesarios que se cumplen no sólo en el pensamiento sino también en las acciones de los sujetos y en su interacción. De este modo, el pensar no sólo es el ejercicio reflexivo abstracto y aislado de un sujeto cognoscente sino el proceso de la experiencia de vida. El pensar es pensar-se a través de la vida con los demás. La conciencia se constituye como autoconciencia y procede desde la experiencia sensible hasta el concepto. No se trata solamente de la relación externa de un sujeto con un objeto, sino de la auto-posición del sujeto como su propio objeto a través de los otros sujetos.

En manos de Hegel el Yo cartesiano es, antes que una premisa, un resultado. De manera precisa es un resultado histórico, en el sentido de historia viviente y en el sentido de devenir histórico. Ya Fichte había relativizado al Yo cartesiano y al Yo kantiano, y lo había puesto como resultado de la intersubjetividad. Dice Fichte:

"...si pongo un ser fuera de mí como persona, debo admitir necesariamente de él que pone lo mismo que yo o, lo que aquí es igual, debo adjudicarle la posesión real y el uso de los órganos diferenciados entre sí, debo admitir *para él* la existencia real de un mundo sensible así determinado [...] Yo me he *hecho* por primera vez un ser racional en la *realidad* (*Wirklichkeit*), no según la *facultad*. Si esa acción no hubiera ocurrido, yo nunca habría llegado a ser efectivamente racional. Mi racionalidad depende, según esto, del albedrío, de la buena voluntad de otro, de la casualidad, y toda racionalidad depende de la casualidad. Esto no puede ser, porque, en primer lugar, yo no soy independiente como persona sino sólo un accidente de otro, que, a su vez, es un accidente de un tercero, y así al infinito. Esta contradicción no se puede resolver de otra manera que suponiendo que el otro ya está forzado en esa influencia originaria, forzado como ser racional, esto es, por consecuencia ligado a actuar sobre mí como ser racional, y en concreto, está forzado por *mí* a hacerlo, por tanto, suponiendo que en esa

primer influencia *originaria*, en la cual yo dependo de él, a su vez él ya es dependiente de mí, en consecuencia, que esa relación originaria es ya una acción recíproca. Pero antes de esa influencia *no soy en absoluto un Yo*, no me he puesto, pues el ponerme a mí mismo está condicionado por esa influencia, y sólo por ella es posible".¹

Surge así, en efecto, la idea del Yo como relación que, por serlo, plantea múltiples dificultades. En primer lugar, para Fichte el otro no se puede deducir del Yo. La solución fichteana es la multiplicación de la idea del Yo:

"El *yo-puro* = el *yo-absoluto* constituyen para Fichte el punto hacia donde converge toda relación del *sujeto absoluto*, como *siendo* (el yo-individuo de cada persona). Pero este yo-puro-absoluto viene siempre impulsado por el *yo-práctico*, el cual, actuando desde el sujeto-inteligencia, lleva siempre en sí la supremacía del ser y de los valores y contiene en sí una actuación ilimitada desde una actividad libre. Fichte establece también un yo-teórico dentro de su sistema. En este caso tanto el *yo-teórico* como el *yo-absoluto-puro* han de ser concebidos sólo como *centros suprapersonales del conocimiento y de la acción*. Se trataría sólo como de una yoidad genérico-transcendental en relación con los valores suprasensibles, a los que tenemos que añadir los campos y los ámbitos del no-yo (naturaleza y sociedad)".²

El Yo cartesiano, decíamos, se había relativizado y, con ello, se le había adjudicado a la *relación* el papel fundamental en el proceso constitutivo de los sujetos.

La mejor manera que encuentra Hegel para comprender este proceso constituyente de los sujetos es el desarrollo de un complejo procedimiento del pensar que denominó «dialéctica». La dialéctica es una manera de conducir el pensamiento, es una manera de razonar. Lo peculiar del pensar dialéctico no consiste únicamente en mirar los objetos desde todos los ángulos posibles y, por ello, en ver todas sus dimensiones, niveles, lados y conexiones internas sacando a la luz todas sus determinaciones posibles; lo peculiar, decía, está sobre todo, en que ese proceso del pensar es, al mismo tiempo, un pensarse a sí mismo. El propio pensamiento se piensa a sí mismo pensando los objetos que en un primer momento aparecen como exteriores. Al pensarse de esta manera, el pensamiento se transforma y jamás vuelve a ser lo que era antes de emprender el reto del pensar. Por eso, el razonar de cierta manera lleva implícito el vivir de cierta manera.

Si se razona de cierta manera se empuja a la configuración de la realidad, es decir, se conduce al mundo fenoménico a que adopte su realidad a partir de lo razonado. Esto se debe, sobre todo, a que pensar lo real implica, en

¹ Johann Gottlieb Fichte, *Para una filosofía de la intersubjetividad. Parágrafos 5 y 6 de la Fundamentación del Derecho Natural según Principios de la Doctrina de la Ciencia*, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, tr. Virginia López-Domínguez, 1993, pp. 29-30.

² Manuel Riobó González, *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, Barcelona, Herder, 1988, p. 70.

primer término, atraparlo con el lenguaje, y, en consecuencia, configurarlo retroactivamente. "El lenguaje no es solamente un sistema de signos ajeno a los significados, sino también el universo existente del sentido, y este universo es tanto la interiorización del mundo como la exteriorización del yo, doble movimiento que es necesario comprender en su unidad. La naturaleza se revela como Logos en el lenguaje del hombre, y el espíritu, que no hace más que aparecer de una manera contingente en el rostro y en la forma humana, encuentra su expresión perfecta sólo en el lenguaje".³ Así, la conciencia, configurada lingüísticamente, se constituye a sí misma⁴, y en el mismo proceso, constituye al mundo en cuanto humano. La labor del filósofo, en consecuencia, no se orienta a describir las cosas "tal y como son", sino que, como con su pensamiento le otorga racionalidad a las existencias, su trabajo filosófico constituye a la realidad en tanto complejo fenoménico comprendido, es decir, puesto en orden a través de los conceptos.

La clave para entender esto es la distinción que hace Hegel entre el mundo de los fenómenos empíricos meramente existentes, y la realidad. La realidad es el resultado del pensamiento que pone orden conceptual al mundo de los fenómenos. Hegel no dice cómo deben ser las cosas, sino, antes bien, cómo deben ser comprendidas.⁵ De esta manera, lo que propone es un proceso de construcción conceptual de la realidad, que es el único modo en que los fenómenos empíricos alcancen la cualidad de realidad. Es en este sentido en el que debe entenderse la frase impactante cuya fama corre en paralelo con los equívocos a los que se ha prestado: "Lo que es racional es real, y lo que es real es racional" ("*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*"). En efecto, si no se confunde lo empírico con lo real, entonces se está en condiciones de entender que el mundo de los fenómenos sólo cuando es filtrado, es decir, acomodado o puesto en orden por la actividad del pensamiento, alcanza su completud o su consistencia real. Entender esto significa ante todo recuperar una de las lecciones más antiguas de la filosofía: no confiar de las apariencias y penetrar con el pensamiento los fenómenos

³ Jean Hyppolite, *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, México, edit. Universidad Autónoma de Puebla, trs. María Cristina Martínez Montenegro y Jesús Rodolfo Santander Iracheta, 1987, p. 32.

⁴ "En Hegel, la conciencia no se concibe como inalterable desde el principio. Antes al contrario, en el proceso lingüístico la conciencia se está produciendo continuamente". Josef Simon, *El problema del lenguaje en Hegel*, España, Taurus, tr. Ana Agud, 1982, p. 107.

⁵ Aplicado al conocimiento del Estado, esto queda expuesto de la siguiente manera: "Este tratado, pues, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional*. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido". Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Barcelona, EDHASA, 1988, tr. Juan Luis Vermal, Prefacio, p. 52. Versión alemana: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Frankfurt, Suhrkamp, parágr. 188 y ss.

para llegar a constituir la vinculación entre la esencia de las cosas y sus formas fenoménicas de aparición. En este sentido, Hegel explica:

"De lo que se trata, entonces, es de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, en la medida en que con su realidad entra al mismo tiempo en la existencia exterior, se despliega en una riqueza infinita de formas, fenómenos y configuraciones, y recubre su núcleo con la corteza multicolor en la que en un primer momento habita la conciencia, pero que el concepto atraviesa para encontrar el pulso interior y sentirlo también palpar en las configuraciones exteriores".⁶

En términos generales, entonces, lo que se propone Hegel es nada menos que construir conceptualmente la realidad a través de un lenguaje filosófico que exprese cierta manera de conducir el pensamiento, desde las impresiones *prima facie* de los fenómenos a través de los sentidos, hasta su comprensión conceptual.

¿Cómo opera esta manera de pensar? De lo que se trata es de desarrollar todas las determinaciones incluidas en un vocablo o palabra que represente lingüísticamente un fenómeno o un conjunto de fenómenos que, previamente, han impresionado los sentidos. La palabra se transforma de este modo en un concepto. Hegel recurre a los tres momentos necesarios que tienen que ser ubicados para que un concepto tenga sentido, es decir, fundamento, contenido y finalidad (*telos*). Los tres momentos de los conceptos son el momento de la inmediatez o el "en sí" (*an sich*), el momento del extrañamiento o el "para sí" (*für sich*), y la síntesis superadora, el en-sí-para-sí: las cosas son puestas por su propio desarrollo lógico, desde sí mismas, es decir, desde sus propias implicaciones contenidas en el hecho de ser lo que son.

La clave para que todo esto funcione es, como se ve, la comprensión del tercer momento, la síntesis superadora. Ella contiene a los dos momentos anteriores, pero en una situación especial: como negación y, simultáneamente, como su auténtica afirmación. Hegel llama a este momento de la síntesis superadora *Aufhebung*. La palabra alemana *Aufhebung* ha sido traducida habitualmente como «superación». Es necesario entender bien el significado de esta palabra porque nos proporciona la llave para comprender la dialéctica hegeliana en su conjunto. *Aufhebung* quiere decir al mismo tiempo negación o eliminación y conservación, pero en un nivel superior: algo es levantado y llevado a una posición superior; al ser levantado es negado en el lugar y significado que tenía antes. En el nuevo nivel, lo que ha sido levantado se conserva y, simultáneamente, conserva su negación. Al conservar su negación, vuelve a ser lo que era en un principio, pero ahora enriquecido por el momento de lo negativo, que lo afirma en lo que es: ha sido superado. Este

⁶ G.W.F. Hegel, *Ibid.*, Prefacio.

procedimiento es del pensamiento pero, al mismo tiempo, lo es de los objetos mismos. Las cosas existen realmente tan sólo porque son comprendidas por un pensamiento que las piensa, les otorga sentido y las ubica en lo que son: la mera existencia no es realidad si las cosas no han sido penetradas, vivificadas, realizadas por el pensamiento.

§ 2. Un sistema que comprenda el todo

La pretensión hegeliana de construir la realidad con el pensamiento tiene que conducirlo al diseño de un sistema completo que abarque el pensar de todo el universo de fenómenos, tanto los naturales como los humanos. Y es que el proceso de pensar no sólo concierne a la facultad cognoscente sino que se imbrica con el propio proceso de vida. El sistema de Hegel, en consecuencia, tiene las partes que reflejan la pretensión de unidad del pensar y el vivir. De todas maneras, todas las partes forman una unidad. El sistema tiene tres características principales: es dialéctico, es triádico y es jerárquico. Es dialéctico porque cada una de las partes por las que se constituye es una totalidad en sí misma donde se encuentra sintetizado el conjunto de sistema, pero en una particular forma de desenvolverse, y tiene a la negatividad como principio motor; al mismo tiempo, cada parte se convierte, en su devenir, en otra parte distinta que, simultáneamente, conserva sus características anteriores. Es triádico, en primer lugar porque se constituye por tres partes: a) lógica; b) naturaleza; c) espíritu. Es triádico, en segundo lugar, porque su estructura traduce los tres momentos necesarios de la auto-constitución de las cosas, a los que antes hemos aludido: el ser en sí, el ser para sí, y el ser-en-sí-y-para-sí. Con otras palabras, los tres momentos son el de la inmediatez, el del extrañamiento y el del retorno superador. Los dos primeros momentos son necesarios pero insuficientes. Cuando se llega al nivel de la superación, la comprensión del ser empuja a trascender hacia un nivel más elevado.

Para comprender el movimiento que rige el sistema, podemos atenarnos a la explicación que el propio Hegel pergeñaba en términos metafóricos:

"La planta, por ejemplo, no se pierde en un simple cambio sustraído a toda medida. De su embrión, en el que por el momento no se ve nada, brotan una serie de cosas, todas las cuales, sin embargo, se hallan ya contenidas en él, aunque no desarrolladas todavía, sino de un modo encubierto e ideal. La razón de ese brotar a la existencia es que el embrión no puede resistirse a dejar de ser un ser en sí, pues siente el impulso de desarrollarse, por ser la viviente contradicción de lo que solamente es en sí y no debe serlo. Pero este salir fuera de sí se traza una meta y la más alta culminación de ella, el final predeterminado es el fruto; es decir, la producción de la semilla, el retorno al

estado primero. El embrión sólo aspira a producirse a sí mismo, a desdoblarse lo que vive en él, para luego retornar a sí mismo y a la unidad de que partió".⁷

Empero, este proceso no es infinito, sino que constituye un sistema que se cierra en sí mismo. Esto requiere que el sistema sea jerárquico, es decir, que haya un nivel supremo, universal, que ya no requiera ser superado y que, al mismo tiempo, contenga en sí mismo la totalidad de sus momentos anteriores. Ese último nivel es Dios, o, si se quiere, la Idea de Dios construida por el filósofo. "La idea [dirá Hegel] es lo verdadero *en sí y para sí*, la *unidad absoluta del concepto y de la objetividad*. Su contenido ideal no es otro que el concepto en sus determinaciones; su contenido real es solamente la exposición del concepto que éste da en forma de existencia exterior, y esa figura incluida en la idealidad del concepto en su [fuerza o] poder, se mantiene a sí en la idea".⁸

De hecho, el sistema es la expresión estructurada de la Idea en momentos existenciales diferentes. Los tres momentos que constituyen estructuras del sistema filosófico hegeliano son la lógica, la naturaleza y el espíritu. Si se toma el sistema en su conjunto, cada uno de estos momentos constituye una fase del despliegue de la idea. De este modo, la lógica sería el momento de la inmediatez (ser en sí), la naturaleza sería el momento del extrañamiento (ser para sí), y el espíritu sería el momento de la síntesis superadora (ser-en-sí-y-para-sí). Sin embargo, lo peculiar del sistema hegeliano es que cada uno de los tres momentos del sistema en su conjunto implica a los otros dos:

"todas las partes del sistema implican la Lógica que [...] es ella misma todo el Sistema en el elemento de la forma; [...] la lógica refleja situaciones de inmediatez, de extrañamiento y de superación [...] Las articulaciones internas de la filosofía del espíritu objetivo: derecho, moralidad, eticidad (así como las articulaciones internas de cualquier otra parte del Sistema), y las subdivisiones ulteriores que llegan hasta el interior de los párrafos singulares, presentan siempre los tres momentos de la dialéctica".⁹

La lógica abarca el proceso de pensar el pensamiento. No hay contenidos empíricos y esto dificulta enormemente la comprensión. La lógica hegeliana piensa como objeto al pensamiento mismo: desnuda la manera en que opera el pensar dialéctico, y lo hace pensando dialécticamente. También podría decirse que la lógica significa la reflexión de la Idea sobre sí misma pero vacía de

⁷ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, Tomo I, tr. Wenceslao Roces, 4a. reimpr. 1985, p. 27.

⁸ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, España, Alianza Universidad, tr. Ramón Valls Plana, 1997, § 213, p. 283.

⁹ Mario Rossi, *Il sistema hegeliano dello Stato*, Milano, Feltrinelli, 1976, p. 14.

contenido. Se trata del momento de la inmediatez. El pensar dialéctico hegeliano se va a llenar de contenido cuando toma por objetos los de la naturaleza y los del espíritu. En los objetos de la naturaleza el pensar lógico, se piensa como extrañado de sí; se piensa como existiendo en un mundo que no puede controlar porque no es el resultado de su voluntad. Sólo en el nivel del espíritu el pensar lógico se restaurará como un pensar de sí mismo pero ahora ya lleno de contenido. El pensar lógico vuelve a sí pero ahora ya contiene subsumida a la naturaleza que ha espiritualizado. "La más pura forma en que la Idea se revela es el pensamiento mismo: así es la Idea considerada en la lógica. Otra forma es la de la naturaleza física. La tercera, por último, la del espíritu en general".¹⁰

El mundo del espíritu es el mundo humano. Espíritu es inteligencia, y por lo tanto, condición de posibilidad de la existencia del mundo en tanto mundo humano. En última instancia espíritu significa voluntad y libertad.

Si tomamos como base la distinción clásica entre la libertad positiva y la libertad negativa¹¹, podríamos decir que la idea de libertad de Hegel no significa solamente ausencia de constricción para la acción ni solamente ausencia de obstáculos para el desenvolvimiento del arbitrio. Dicho con otras palabras, no es sólo la idea de la libertad negativa. Tampoco es solamente la idea de la libertad como obediencia a la ley que uno mismo se ha dado, esto es, la idea de la libertad positiva. Si hemos de ponerle un nombre, la libertad hegeliana sería una libertad racional, cuya cualidad específica sería que sintetizaría a las otras dos libertades. Esto quiere decir que un sujeto es libre sólo comunitariamente y sólo históricamente. La libertad implica conocer el mundo y conocerse a sí mismo. "El mandamiento supremo, la esencia del espíritu, es conocerse a sí mismo, saberse y producirse como lo que es".¹²

Además el proceso de auto-conocimiento del espíritu es histórico. "La historia universal –dice Hegel– es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu, en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, [y] la conciencia de sí mismo".¹³

En el espíritu la idea adquiere su momento culminante. Lo humano, conceptualmente considerado, y el espíritu, son sinónimos. "El mundo comprende en sí la naturaleza física y la psíquica [...] Pero lo sustancial es el espíritu [...] El reino del espíritu es el creado por el hombre [...] El terreno del espíritu lo abarca todo; encierra todo cuanto ha interesado e interesa todavía

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, España, Alianza Universidad, tr. José Gaos, 4a. 1989, p. 61.

¹¹ La libertad positiva, como hemos visto en los capítulos precedentes, atiende al principio según el cual sólo se debe obedecer a la ley que uno mismo se ha dado. Vid. Isaiah Berlin, "Dos conceptos de la libertad", en: Anthony Quinton (comp.), *Filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, Colecc. Breviarios No. 239, tr. E.L. Suárez, 1974, pp. 216-233.

¹² G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, op. cit., p. 76

¹³ *Idem*.

al hombre. El hombre actúa en él; y haga lo que quiera, siempre es el hombre un ser en quien el espíritu es activo".¹⁴ El espíritu también se conforma y divide en una tríada: espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. Si el espíritu atañe a todo lo humano, este es el lugar adecuado para encontrar la idea de política de Hegel.

§ 3. Espíritu

La palabra «espíritu» (*Geist*) nos remite al conjunto de relaciones que se establecen entre los seres humanos en una situación histórica determinada. Es indudable que el uso del término, por lo menos en su sentido político y sociológico, se remite a Montesquieu quien en el título de su obra principal introdujo la referencia a algo que sustenta a las leyes y que se refiere, sobre todo, a las directrices reales que guían los comportamientos de los seres humanos. Montesquieu refirió el concepto de «espíritu» a las relaciones que las leyes "pueden tener con las distintas cosas".¹⁵ ¿De qué "cosas" habla Montesquieu? Esas cosas con las que las leyes entran en relación y constituyen al «espíritu» son los caracteres físicos de los países, el clima, la calidad del terreno, la situación geográfica, el tamaño, el género de vida de los pueblos, el grado de libertad que permite la constitución, la religión de los habitantes, sus inclinaciones, su riqueza, su número, su comercio, las costumbres y maneras. Podríamos decir, entonces, que el espíritu se refiere, en un sentido general, al modo humano de habitar el mundo de manera específica, diferencial e históricamente determinada.

Sin embargo, con todo y que Hegel reconoce la importancia del pensamiento de Montesquieu, no es el concepto de espíritu del barón francés idéntico al hegeliano. La diferencia específica entre ambos conceptos es que el de Hegel contiene un elemento racional fundamental. Para Hegel el elemento de la autoconciencia, resultado de la reflexión racional, es lo definitorio del espíritu. La esencia del espíritu así entendido es, en consecuencia, la libertad desplegada, concretada en ciertas instituciones socio-estatales y vuelta a sí como arte, religión y filosofía. El espíritu es subjetivo, objetivo y absoluto.

En la medida en que es en el espíritu objetivo donde se desarrolla la comprensión dialéctica de las relaciones entre los seres humanos, será necesario orientar la atención a los tres momentos que componen y realizan esta auto-posición del espíritu como extrañado de sí. Se trata de los momentos del derecho, la moralidad (*Moralität*) y la eticidad (*Sittlichkeit*).

§ 4. Derecho

¹⁴ *Ibid.* p. 59

¹⁵ Charles-Louis de Secondat Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, Colecc. Clásicos del Pensamiento No. 3, tr. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, 1a. reimpr. 1987, p. 11.

El derecho constituye una esfera de la existencia de la libertad. Se trata de un nivel primario e inmediato. Aquí, el ser humano adquiere personalidad jurídica a partir de tres atributos: la propiedad, el contrato y la injusticia. Estos atributos son determinaciones de la libertad en la esfera jurídica. En un primer momento, los seres humanos son libres en tanto pueden expresar su voluntad en un objeto externo sobre el que deciden. Su "yo quiero" propio, es decir, su voluntad inmediata se manifiesta en la posesión de una cosa. La posesión de algo alude a la dimensión del "tener" una cosa; en cambio, la propiedad significa, como en Kant, una relación entre sujetos: implica el reconocimiento de los demás de que una cosa es de alguien. Así, la propiedad se constituye en una relación jurídica.

¿Cómo se accede a la posesión de una cosa? De manera inmediata tomar posesión de una cosa significa que se establece un vínculo entre el cuerpo de la persona y el objeto; puede decirse que el cuerpo se dirige a la cosa y la abraza: se la apropia corporalmente. Es la manifestación más material y más empírica del tomar posesión, pero se trata de una dimensión primaria, inmediata y elemental. En cambio, el segundo momento, que a su vez es una segunda manera de tomar posesión de una cosa, es la "elaboración". Por supuesto que la elaboración implica el trabajo propio incorporado en la cosa. Podría decirse que en este nivel Hegel se hace eco de la reflexión de John Locke, según la cual es el trabajo lo que da derecho a la propiedad. En efecto, mediante la elaboración, las cosas pasan a ser posesión de las personas. Sin embargo, Hegel introduce una reflexión muy significativa que marca una distancia importante respecto de la vinculación clásica entre trabajo y propiedad. El ser humano es, ante todo, un ser natural que alcanza el nivel de sujeto libre no de manera inmediata sino a través de un proceso de elaboración de sí mismo: "Según su existencia inmediata, el hombre es en sí mismo algo natural, exterior a su concepto. Sólo por medio del cultivo de su propio cuerpo y espíritu, esencialmente cuando su autoconciencia se aprehende como libre, se toma él en posesión y deviene propiedad de sí mismo y frente a los otros".¹⁶ El cultivo de sí mismo es, entonces, indispensable para que el hombre se pertenezca, es decir, para que sea libre. Esto significa que el hombre no puede llegar a ser libre si no se ha construido a sí mismo, si no se ha cultivado. Pero aquí se corre un peligro: al estar separados el hombre natural, su concepto universal y el hombre en tanto resultado de su propia elaboración, es posible que éste último adquiriera la forma de la cosa. Hegel hace una reflexión acerca de la posibilidad de vender la fuerza de trabajo: "Conocimientos, ciencias, talentos, etcétera, pertenecen sin duda al espíritu libre y no son algo exterior, sino interior a él, pero al mismo tiempo el espíritu puede darles por medio de la exteriorización una existencia exterior y enajenarlos, con lo cual se los pone bajo la determinación

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho...*, op. cit., § 57, p. 121.

de cosas".¹⁷ De este modo, las habilidades, capacidades, talentos, aptitudes, etcétera, se pueden vender sin que esto implique la venta del ser humano en cuanto tal. Hegel, como buen moderno, rechaza las justificaciones de la esclavitud y la servidumbre, cualesquiera que sean, porque ellas siempre parten de la consideración del hombre natural y no del concepto del hombre en tanto proceso de devenir libre.

La toma de posesión alcanza realidad sólo bajo la tercera forma que completa a las dos anteriores: a través del signo. Podríamos decir que es a través de lo simbólico que específicamente una cosa queda representada como posesión de una persona. "El concepto de signo es precisamente que la cosa no vale por lo que es sino por el significado que se le atribuye".¹⁸

La propiedad no sólo implica tener posesión de la cosa sino también poder usarla, consumirla, destruirla, y, con ello, satisfacer una necesidad. El uso de la cosa, su consumo, entra, entonces, en el concepto de propiedad. Aquí, en consonancia con la Economía Política de la época, Hegel desarrolla sus nociones del valor y del dinero. Al ubicar en este nivel tales nociones, parece que Hegel hace corresponder el valor de las cosas con su valor de uso y no con el trabajo invertido en su producción: "En el uso la cosa es individual, determinada cualitativa y cuantitativamente y en relación con una necesidad específica. Pero esta utilidad específica, al estar determinada *cuantitativamente*, resulta *comparable* con otras cosas de la misma utilidad; del mismo modo, la necesidad específica a la que sirve es, al mismo tiempo, *necesidad en general*, y comparable por lo tanto en su particularidad con otras necesidades, con lo que también la cosa es comparable con las que son para otras necesidades. Esta *universalidad* suya, cuya determinación simple surge de la particularidad de la cosa de manera tal que al mismo tiempo hace abstracción de su cualidad específica, es el *valor* de la cosa, en el que se determina su verdadera sustancialidad y es objeto de la conciencia".¹⁹ Como vemos, Hegel no ha asumido la teoría del valor trabajo.

El tercer momento de la propiedad, donde ella alcanza su perfección es el de la enajenación: sólo si la persona puede vender una cosa es realmente propietario de ella. No todo es enajenable. No son enajenables las "determinaciones sustanciales, que constituyen mi propia persona y la esencia universal de mi autoconciencia, tales como mi personalidad en general, la universal libertad de mi voluntad, la eticidad, la religión".²⁰ Estos momentos determinantes de lo humano, sin embargo, pueden quedar en una situación enajenada cuando prevalecen relaciones de poder entre los hombres, que existen si alguien concede pleno poder a otro para que éste decida "qué actos debo cometer y prescriba y determine qué es para mí una obligación de

¹⁷ *Ibid.*, § 43. Obs., pp. 108-109.

¹⁸ *Ibid.*, § 58. Agregado, p. 123.

¹⁹ *Ibid.*, § 63, p. 127.

²⁰ *Ibid.*, § 66, p. 130.

conciencia, qué es la verdad religiosa, etcétera". Es esta una situación que niega la libertad y, por tanto, niega la determinación de lo humano en cuanto tal.

La idea de enajenación de los bienes empuja al desarrollo de la idea del contrato, segundo momento general del derecho abstracto. La idea de «contrato», según Hegel, no puede ser puesta como fundamento del Estado. La naturaleza del Estado no radica "en una relación contractual, se lo considere como un contrato de todos con todos o de todos con el príncipe o el gobierno. La intromisión de estas relaciones y en general de las relaciones de la propiedad privada en las cuestiones del Estado ha provocado las mayores confusiones en el derecho público y en la realidad. Así como en épocas pasadas los derechos y deberes del Estado fueron considerados como propiedad privada de individuos particulares y reivindicados frente al derecho del príncipe y el Estado, así en una época más reciente se consideró que los derechos del príncipe y del Estado eran objeto de contrato y estaban fundados en él, que eran una mera comunidad de voluntades surgida del arbitrio de quienes están unidos en un Estado. Ambos puntos de vista son muy diferentes, pero tienen en común que *trasladan la determinación de la propiedad privada a una esfera totalmente diferente y de una naturaleza más elevada*".²¹

El contrato posee fuerza y aplicación en una órbita mucho más limitada: es una determinación jurídica que se refiere al intercambio de cosas o de cualidades personales puestas como si fueran cosas. En el contrato están presentes los momentos del acuerdo y la ejecución. Es aquí donde la voluntad recibe una forma expresa y pone las condiciones de su realización. Sin embargo, un contrato puede o no cumplirse. La posibilidad del incumplimiento lleva al tercer momento de la idea del derecho, a saber: la injusticia. En efecto, en la injusticia la voluntad se pone a sí misma en un momento negativo respecto del derecho. Se comete injusticia cuando la voluntad decide no cumplir los términos del acuerdo a los que ha llegado con otra voluntad. La injusticia adquiere la forma de injusticia de buena fe, cuando se confunde lo injusto con lo justo; de fraude, cuando, aún sabiendo lo que exige el derecho se decide aparentar que se cumple con él cuando en realidad se le viola. Finalmente, la injusticia adquiere la forma de violencia y delito, cuando explícitamente la voluntad se propone actuar en contra del derecho.

La posibilidad de cometer injusticia, bajo la forma más perfecta de ella que es la violencia y el delito, constituye, dialécticamente, la afirmación más sólida del derecho como expresión de la libertad. En otras palabras, la libertad se da una forma jurídica, pero al mismo tiempo, en el concepto mismo de derecho ya va implícita la posibilidad de su violación como resultado del despliegue de la voluntad. En consecuencia, se llega a un punto de tensión entre la libertad y el derecho. Es necesario que esta tensión se plantee en otro

²¹ *Ibid.*, § 75. Las cursivas son mías.

nivel, superior. ¿Por qué la voluntad decide violentar el derecho? Para responder adecuadamente a esta pregunta es necesario enfrentar conceptualmente la relación entre el actuar y los enunciados que expresan lingüísticamente cómo debe ser la acción. Esto implica también establecer una relación entre los impulsos naturales para actuar, y sus mediaciones de carácter moral. Se trata, en suma, de examinar la moralidad, segundo momento constitutivo del espíritu objetivo.

§ 5. Moralidad

Para nuestro tema es esta una cuestión fundamental porque a partir de esta reflexión se puede plantear la relación entre la moral y la política, y entre la moral y el Estado. También aquí se abre la posibilidad de comprender la relación entre el universo de las pasiones y la moral en el terreno de la política.

En principio, Hegel hace suya la célebre distinción kantiana entre lo jurídico y lo moral. La diferencia básica es que el derecho obliga a la acción coercitivamente, aunque Hegel señala que esto es así sólo por medio del rodeo de la injusticia. En otras palabras, el derecho adquiere el rasgo de forzoso o coercitivo, sólo si es violado, es decir, sólo si se comete injusticia. En cambio, la moral carece de esta parte forzosa. Las leyes del Estado, dice Hegel, no pueden extenderse al ámbito moral: "Las leyes del Estado no pueden, pues, pretender extenderse al carácter de cada uno, pues en lo moral soy para mí mismo y la fuerza no tiene ningún sentido".²²

Ahora bien, desde el punto de vista filosófico y sistemático, la diferencia fundamental entre el derecho y la moral consiste en que en el primero, el ser humano natural adquiere personalidad jurídica, alcanza el nivel de persona, por su constitución en tanto propietario que puede establecer relaciones contractuales cuyo contenido está dado por la enajenación de una cosa. Su determinación en tanto persona se la da la existencia de una cosa y un proceso exterior a él. En cambio, en la moral la persona va a transitar hacia su condición de sujeto en la cual la relación determinante se va a establecer no con una cosa, sino consigo mismo, pero ahora en función de lo que debe hacer respecto de los demás. La esfera de la moralidad, en consecuencia, es la de la libertad de la voluntad pero operando en el terreno de lo subjetivo.

Como vemos, hay aquí dos frentes para analizar. El primero está caracterizado por un vínculo del sujeto consigo mismo establecido en función de los parámetros de su actuar, parámetros que él mismo determina. El segundo de los frentes alude a la dinámica de la relación del sujeto moral para con los otros.

El problema que se desprende a continuación consiste en determinar los criterios que norman la acción para juzgar lo que es moralmente bueno y

²² *Ibid.*, § 94. Agregado, p. 156.

moralmente malo. Hegel lleva el argumento con mucho cuidado. Analiza el propósito del actuar y la responsabilidad o culpa que le corresponde al sujeto por el hecho de que lo que se propone hacer no necesariamente se concreta porque hay muchas circunstancias que condicionan el éxito. Entonces se percata de la fuerza de las circunstancias externas que modifican la ejecución del propósito concreto de la acción. Esas circunstancias no siempre aparecen con claridad en la conciencia: es prácticamente imposible controlarlas todas. Esto le muestra a Hegel la limitación de basar el punto de vista moral en el propósito. Se traslada, en consecuencia, a la intención (*Absicht*): "El tránsito del propósito a la intención consiste en que no sólo debo saber mi acción singular, sino lo universal que está unido a ella. Lo universal que aparece de esta manera es lo querido por mí, mi intención".²³

Ya instalado en el terreno de la intención Hegel analiza la manera en que la voluntad dirige la acción no sólo en función de criterios singulares del sujeto sino sobre todo desde el horizonte de la universalidad. ¿Por qué? Viene aquí una respuesta lógica: "la verdad de lo singular es lo universal, y la determinación de la acción no es por sí un contenido aislado en una singularidad exterior, sino un contenido universal que contiene en su interior una conexión múltiple. El propósito, en cuanto parte de un ser pensante, contiene no sólo la singularidad, sino esencialmente este lado universal: la intención".²⁴ Desde el punto de vista lógico, entonces, la acción singular se conecta automáticamente con lo universal, y pasa al terreno de los criterios universales para determinar la acción moralmente buena. Se desprende, en consecuencia, la necesidad de plantear el tema del *bien* en cuanto tal.

En esta indagación Hegel enfrenta las formulaciones del bien de diversas tradiciones éticas. No hay mucho que agregar a lo que ha sido planteado siempre. La ética del placer le parece a Hegel unilateral, porque el placer depende de la sensibilidad de cada cual. Más importante es el punto de vista que juzga la acción como buena si se encuentran razones, enunciadas lógicamente, que la sustenten como tal. Hegel llama "probabilismo" a esta posición, que hoy podemos ubicar también como característica del relativismo moral. El denominador común de estas posiciones es que renuncian a encontrar criterios universales de la acción. Hegel reacciona arguyendo que se requiere lo universal para que lo particular tenga sentido. Y es que se actúa en un mundo objetivo no determinado unilateralmente por la voluntad del sujeto singular:

"...dado que la acción es una alteración que debe existir en un mundo real y quiere por lo tanto ser reconocida en él, debe ser adecuada a lo que tiene validez en ese mundo. Quien quiere actuar en esa realidad, precisamente por ello debe someterse a sus leyes y reconocer el derecho de la objetividad. Del mismo modo, en el Estado, en cuanto

²³ *Ibid.*, § 118. Agregado, p. 182.

²⁴ *Ibid.*, § 119. p. 183.

objetividad del concepto de la razón, la responsabilidad judicial no se limita a lo que uno considera o no conforme a su razón, a una consideración subjetiva de la justicia o de la injusticia, de lo bueno o de lo malo, ni a las exigencias que se hagan para satisfacer la propia convicción. En este terreno objetivo el derecho de apreciación tiene validez como apreciación de lo legal o ilegal, del derecho vigente, y se limita a su significado más próximo, el de conocer, en el sentido de estar enterado, lo que es legal y obligatorio. Con la publicidad de las leyes y la universalidad de las costumbres el Estado quita al derecho de apreciación su lado formal y la contingencia que todavía tiene para el sujeto desde el punto de vista en que ahora nos hallamos".²⁵

De este modo Hegel da una respuesta al relativismo y, por supuesto, hace explícita su confianza en que el ser humano puede encontrar lo verdadero. Por supuesto, esto lo lleva directamente al pórtico de la ética kantiana: "la afirmación de que el hombre no puede conocer lo verdadero y sólo se relaciona con fenómenos –lo mismo que otras representaciones semejantes–, le quita al espíritu, junto con su valor intelectual, todo valor y dignidad éticos".²⁶ De este modo, continúa Hegel su esgrima con la ética kantiana.

Frente a Kant, nuestro filósofo adopta una doble posición. En primer lugar le reconoce sus méritos en cuanto plantea la necesidad del cumplimiento del deber por el deber mismo, y no, como sucede en otras éticas, por la utilidad que pueda reportar. Sin embargo, por otro lado, Hegel va a dirigir todas sus fuerzas a superar la ética kantiana porque, a su juicio, se queda varada en un formalismo vacío que, a fin de cuentas, se basa en insuficiencias lógicas:

"Anteriormente pusimos de relieve el punto de vista de la filosofía kantiana, porque al plantear la conformidad del deber con la razón representa una perspectiva elevada, pero ahora hay que poner al descubierto su carencia: la falta de toda articulación. En efecto, la proposición: 'considera si tu máxima puede ser tomada como principio universal', sería muy buena si ya dispusiéramos de principios determinados sobre lo que hay que hacer. Si exigimos de un principio que sea también determinación de una legislación universal, se le supone entonces un contenido, que, cuando está presente, conduce fácilmente a la aplicación. Pero en este caso no está presente ni siquiera el principio mismo y el criterio de que no debe haber contradicción no produce nada, porque allí donde no hay nada tampoco puede haber contradicción".²⁷

Ya desde el periodo de Jena, Hegel había criticado duramente la ética kantiana. El aspecto fundamental de esta crítica con pretensiones de superación era que el formalismo kantiano encerraba su negación, es decir, que implicaba, de manera no explícita, el reconocimiento de contenidos materiales:

²⁵ *Ibid.*, § 132, Observación, pp. 195-196.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Ibid.*, § 135, Agregado, pp. 199-200.

"...el mismo Kant [...] ha reconocido exactamente que la razón práctica renuncia a toda materia de la ley y que sólo puede convertir en ley suprema, la *forma* de la *aptitud* de la máxima del libre arbitrio. La máxima del libre arbitrio tiene un contenido e incluye en sí una determinación; en cambio, la voluntad pura está libre de determinaciones; la ley absoluta de la razón práctica consiste en elevar aquella determinación a la forma de la unidad pura, siendo la ley la expresión de esta determinación, asimilada a la forma. [...] Pero la materia de la máxima sigue siendo lo que es, una determinación o una singularidad; y la universalidad que le da acogida en la forma, constituye también una unidad analítica a secas; pero si se expresa en una proposición pura la unidad que se le confiere como lo que es, entonces la proposición o bien es analítica o constituye una tautología".²⁸

La proposición formal del imperativo moral llama, pues, a una acción que necesariamente tiene contenidos lo que significa que tiene una dimensión analítica y no sólo sintética a priori. Pero si es analítica, entonces, tendrá que pasar por la experiencia, lo que entraría en contradicción con los presupuestos del formalismo.

Como vemos, Hegel desarrolla un razonamiento crítico del formalismo del imperativo moral, apuntando al corazón de todo formalismo: su vinculación con los necesarios contenidos materiales. La verdad del conocimiento hace referencia necesaria a los contenidos de los enunciados. Por ende, sería imposible el conocimiento si no se atiende a los contenidos. Esto, llevado a la formulación kantiana de la razón práctica, perfila la crítica hegeliana al imperativo moral: cualquier contenido del imperativo moral implicaría "una heteronomía del libre arbitrio", pues la acción moral necesariamente tiene contenidos, es una acción concreta y no abstracta, material y no sólo formal, singular y específica. En consecuencia, cualquier contenido de la acción moral se tendría que mantener separado de la forma del enunciado de la ley:

"...para poder expresar este formalismo en una ley, se requiere que se ponga alguna materia, alguna determinación que constituya el contenido de la ley, y la forma que le adviene a esta determinación es la unidad o la *universalidad concreta*: para que una máxima de tu voluntad haya de valer simultáneamente como principio de una legislación universal, esta ley fundamental de la razón pura práctica dice que se ponga alguna determinación que integre el contenido de la máxima de la voluntad particular como concepto, como *universal concreto*. Pero cada determinación posee aptitud para ser recibida en la forma del concepto y ser puesta como una cualidad, y, de esta manera, no hay nada en absoluto que no pueda llegar a convertirse en una ley ética".²⁹

²⁸ G.W.F. Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*, Madrid, Aguilar, tr. Dalmacio Negro Pavón, 1979, p. 34.

²⁹ *Ibid.*, p. 36. Las cursivas son mías.

Conviene destacar aquí que Hegel descubre la necesidad de plantear dialécticamente el formalismo universal en conciliación con la materia o contenido particulares, específicos y concretos. En suma, Hegel encuentra el espacio de un universal concreto, el cual se convierte en un elemento central no sólo de su dialéctica, sino también y sobre todo de su pensamiento superador de la moralidad kantiana. En esta tesitura, Hegel acusa a la ética kantiana de incongruencia lógica. Desde la perspectiva de la crítica de la razón práctica lo real procede de la acción orientada por el imperativo categórico. En consecuencia, hay una identificación de lo ideal, es decir, del imperativo moral deducido de la razón, con lo real, es decir, el mundo de las cosas confeccionado o construido de acuerdo con el imperativo de la acción. Sin embargo, el mundo no se configura necesariamente desde el imperativo moral; puede perfectamente estar construido con base en acciones y conductas no morales. De la posibilidad de actuar de un modo no moral, depende la libertad de la voluntad para actuar moralmente.

“En lo que se llama la razón práctica, sólo hay que conocer, por tanto, la Idea formal de la identidad de lo ideal y lo real y, en estos sistemas, esta idea debería constituir el punto de la indiferencia absoluta; pero aquella Idea no procede de la diferencia ni lo ideal adviene a la realidad, pues, a pesar de que lo ideal y lo real cósmico son idénticos en esta razón práctica, lo real, sin embargo, permanece opuesto sin más ni más. Esto real está, en lo esencial, puesto fuera de la razón, de modo que la razón práctica –cuya esencia se concibe como una relación de causalidad referente a lo múltiple– consiste sólo en la diferencia respecto a lo mismo, es decir, a lo real, como una identidad que ha sido absolutamente afectada por una diferencia, pero que no brota del fenómeno. Esta ciencia de lo ético, que habla de la identidad absoluta de lo ideal y lo real, no actúa, pues, de acuerdo con sus palabras, sino que su razón ética constituye, en verdad, y en su esencia, una no-identidad de lo ideal y lo real”.³⁰

Debemos notar, además de todo, que Hegel ya sugiere que el ascenso a la universalidad ya se desprende de la propia lógica de la existencia de los objetos del mundo, no porque éstos tengan un movimiento inmanente fuera del pensamiento del sujeto, sino porque al pensarlos en su existencia se desarrollan sus propias condiciones contradictorias que los harán ascender al plano de lo universal. En este sentido, afirma Hyppolite, “el ser mismo que se pone y se dice a través del discurso, y las formas de este discurso han de ser consideradas de acuerdo al sentido de ellas y no aisladas como reglas formales exteriores al contenido de las mismas. El pensamiento del pensamiento es especulativamente pensamiento del ser, tanto como el pensamiento del ser es un pensamiento del pensamiento”.³¹

En síntesis, dentro de las coordenadas hegelianas, el formalismo kantiano cree resolver la cuestión moral plantándose en un horizonte

³⁰ *Ibid.*, p. 30.

³¹ Jean Hyppolite, *op. cit.* p. 65.

universal, y sin embargo, no consigue una conciliación con la acción singular concreta. Todo el conjunto de acciones concretas singulares queda, por decirlo así, desconectado de lo universal. Hegel no puede conformarse con esto y orientará su esfuerzo a buscar el universal concreto en un nivel superior que aquel de la moralidad kantiana. Y lo que encontrará serán tres formas sociales orgánicamente entrelazadas: la familia, la sociedad civil y el Estado. A este conjunto le llamará Hegel eticidad.

§ 6. Moralidad y Eticidad

Desde el horizonte dialéctico hegeliano la eticidad constituye el tercer momento del espíritu objetivo. En el despliegue del espíritu nos encontramos en la culminación del «para-sí», es decir, del extrañamiento del espíritu respecto de sí mismo: el espíritu sale de sí y queda puesto como un otro frente a sí mismo; se produce la primera reflexión del espíritu a través de su extrañamiento. La eticidad, en tanto tercer momento del espíritu objetivo es el punto de inflexión de la espiral dialéctica: con él quedan puestas las condiciones para el desarrollo del espíritu absoluto (arte, religión y filosofía).

La eticidad es el momento de la síntesis del derecho y la moralidad, lo que significa que en ella se cumple el proceso de la reflexión de la reflexión, es decir, del «ser-en-sí-y-para-sí» del espíritu en tanto objetivo, en tanto relación del ser con el otro. Así, la eticidad representa la constitución de un «nosotros» en tanto unidad común que ha superado las diferencias de los sujetos propias del derecho y de la moralidad. El derecho hace de los sujetos personas jurídicamente determinadas, con derechos y obligaciones mutuas, vinculadas sólo externamente por los principios de la posesión, la propiedad, el contrato y la injusticia. El derecho es el «ser-en-sí» de la vida social de los seres humanos porque ahí los individuos quedan puestos como abstractas personas jurídicas que se relacionan pero sólo de modo externo en tanto poseedores, propietarios y contratantes. La moralidad, como momento de la primera reflexión de la vida social, introduce una nueva dimensión en las relaciones de las personas jurídicas: el deber ser puesto por la razón y orientado fundamentalmente a la acción respecto del otro es ahora el que domina la relación de los seres humanos entre sí. Pero la moralidad misma, en la lógica de su desarrollo, exige la apertura hacia un nuevo nivel superior en el que la relación de un ser humano con el otro no dependa unilateralmente del cumplimiento del deber ser ni de la abstracta obediencia al deber jurídico por el temor a la pena o el castigo. En la esfera de la eticidad los sujetos se realizan complementándose: forman, auténticamente, una comunidad ética.

La originalidad de la introducción de la esfera de la eticidad se puede apreciar con mayor claridad si se reflexiona acerca del posible desencuentro entre los dictados de la conciencia moral y el orden social establecido. Hegel está lejos de atribuir racionalidad a lo meramente existente: es posible que lo existente no responda a su concepto, y ello puede ocurrir con mayor

dramatismo en el terreno del derecho, de la moral y del Estado. La conciencia moral tiene, por sí misma, la forma de lo interior abstracto. Bajo esta forma subjetiva, la conciencia moral sólo tiene certeza de sí misma, y por ello, no necesariamente se concreta en el mundo objetivo. "Esta subjetividad, en cuanto abstracta autodeterminación y certeza pura sólo de sí misma, *disuelve* en sí toda determinación del derecho, del deber y de la existencia, pues es el poder que para cada contenido *juza* y determina exclusivamente desde sí qué es lo bueno, y al mismo tiempo el poder al cual debe su realidad el bien que en un primer momento es sólo representación y *deber ser*".³²

La descripción de la conciencia moral no podía ser más exacta. Por su propia naturaleza, la conciencia moral se plantea lo bueno en el terreno de la universalidad, partiendo de que "ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buen voluntad*".³³ Sobre esta base, el formalismo plantea el imperativo categórico, pero lo hace en contraposición a un mundo dado con el que no se encuentra identificado y, además, se plantea precisamente para atravesarlo con su tenaz llamado. Este "mundo de la vida" está formado por instituciones jurídicas, morales y políticas, es decir, por instituciones normativas que rigen la conducta de manera objetiva. Sin embargo, la conciencia moral se plantea el bien y el deber ser en términos abstractos, y en consecuencia, se puede producir un desgarramiento entre ese abstracto deber ser, resultado de la reflexión propia de la conciencia moral, y el orden existente del mundo de la vida. En esas condiciones, Hegel señala:

"La autoconciencia que ha llegado a esta absoluta reflexión sobre sí se sabe en ella como lo que no puede ni debe ser dañado por ninguna determinación presente y dada. Como configuración general en la historia (en Sócrates, los estoicos, etcétera), la dirección de buscar en el interior de sí y de saber y determinar a partir de sí mismo lo que es justo y bueno, aparece en épocas en las que lo que rige como tal en la realidad y las costumbres no puede satisfacer a una voluntad superior; cuando el mundo de la libertad existente le ha devenido infiel, aquella voluntad ya no se encuentra a sí misma en los deberes vigentes y debe tratar de conquistar en la interioridad ideal la armonía que ha perdido en la realidad. Cuando la autoconciencia aprehende y adquiere de esta manera su derecho formal, todo depende de cómo está constituido el contenido que ella se da".³⁴

Cuando la conciencia moral ejerce su reflexión, todo lo existente tiene que ser negado, limitado y señalado como no absoluto. Esto pertenece a la naturaleza misma de la reflexión. Esta actividad negativa de la subjetividad describe sólo un primer momento de la conciencia moral, pues "la subjetividad debe desarrollarlos [los elementos negados del derecho y el deber] nuevamente a

³² *Ibid.*, § 138, p. 202.

³³ Immanuel Kant, *Fundamentación...*, *op. cit.*, p. 21.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Principios...*, *op. cit.*, § 138, Observación.

partir de sí. Todo lo que surge en la eticidad es producido por esta actividad del espíritu". Así las cosas, queda claro, en primer lugar, que no todo lo existente se le aparece a la conciencia moral como racional. Esto necesariamente es así en un primer momento. Como resultado de la reflexión, sin embargo, un orden normativo puede resultar racional (al menos es esa una posibilidad) o bien, puede ser ubicado como vacío y carente de espíritu. En este caso sería *injusto* si el fundamento abstracto de la conciencia moral no se desarrolla en el terreno de la eticidad. Hay épocas, sin embargo, en que el individuo queda relevado de esta responsabilidad y tiene permiso de huir hacia su interior:

"Por lo tanto, si por un lado es justo diluir el derecho y el deber en la subjetividad, por otro es injusto si este fundamento abstracto no se desarrolla a su vez. Sólo en épocas en las que la realidad se ha convertido en una vacía existencia inconsistente y carente de espíritu le puede ser permitido al individuo huir de la realidad hacia su vida interior. Sócrates surgió en la época de la decadencia de la democracia ateniense, diluyó lo existente y huyó hacia sí para allí buscar lo justo y lo bueno. También en nuestra época sucede en mayor o menor grado que ya no se respeta lo existente y que el hombre quiere que lo vigente sea su voluntad, lo reconocido por él".³⁵

Con estos párrafos de Hegel queda difuminada la idea de que para el filósofo alemán todo orden normativo existente queda justificado como históricamente necesario. Al mismo tiempo, queda plenamente asentado el lugar de la moralidad que busca lo universal y que, en ese proceso de indagación, se enfrenta, necesariamente, con los órdenes normativos existentes. Sin moralidad no hay eticidad. Con todo, sigue quedando abierta la cuestión acerca de cómo se produce el juicio sobre la racionalidad o no de los órdenes normativos vigentes y cómo queda sustentada la legitimidad de las instituciones establecidas. ¿Sigue siendo el filósofo el que está autorizado para determinar si las instituciones corresponden o no al espíritu? ¿La racionalidad de las instituciones se juega en el terreno de la opinión?

Con todo esto se abre una posibilidad analítica más penetrante: se trata de ubicar esta disputa, que materializaría el desencuentro descrito por Hegel, en el terreno dialógico e inclusive en el terreno del diálogo comunicativo, pero comprendiendo que este territorio es fácil presa del entendimiento y no de la razón, de la apariencia y no de la esencia, y, por lo tanto, de lo simbólico. Para tratar esta múltiple problemática es necesario pasar a la exposición hegeliana de la eticidad en su despliegue como familia, sociedad civil y Estado.

§ 7. Tres momentos de política: familia, sociedad civil y Estado

³⁵ *Idem.*, agregado, p. 203.

La familia es la primera esfera de la vida social en la que los seres humanos tejen relaciones que van más allá del formalismo del derecho y de la ley moral. Se trata de lazos intrínsecamente afectivos. El afecto deviene hábito y costumbre: las relaciones marido y mujer, y padres e hijos, se rigen por el respeto y la asunción de imperativos que no provienen de la razón sino de la herencia difusa transmitida por generaciones anteriores. He ahí el primer momento de la eticidad.

El segundo momento es el de la sociedad civil. Por su importancia actual conviene que nos detengamos un poco en su tratamiento. El filósofo de Stuttgart construye un concepto *sui generis* de sociedad civil que, por un lado, recupera la tradición y, por otro lado, le da un contorno y un contenido diferentes. Ya hemos visto que el concepto de sociedad civil tiene un lugar esencial en el contractualismo. En general, la sociedad civil era la esfera construida por el contrato entre los individuos, y en este sentido fue siempre un sinónimo de la sociedad política o comunidad estatal. Se oponía y diferenciaba, eso sí, al estado de naturaleza, según la tradición contractualista; al estado ferino, según la visión historicista de Vico; a la esfera doméstica, en fin, según la más antigua tradición anclada en Aristóteles. En Hegel, en cambio, la sociedad civil es una esfera diferenciada tanto de la de la familia, que la antecede, como de la del Estado, que la procede. Esta separación tiene significativas implicaciones:

"Hegel separa la esfera política del Estado del ámbito de la 'sociedad' que ahora se ha vuelto civil. Y ahí la expresión 'civil', al contrario de su significación primitiva, adquiere un sentido primariamente 'social' y ya no se emplea, al contrario de lo que sucedía aún en el siglo XVIII, como sinónimo de 'político'. [...] Lo que Hegel, con el concepto de 'sociedad civil' puso en la conciencia de la época fue nada menos que el resultado de la revolución moderna: la aparición de una sociedad despolitizada mediante la centralización de la política en el Estado de los príncipes o en el revolucionario y el desplazamiento del punto de gravedad en la economía, que precisamente por este tiempo experimentó la sociedad con la revolución industrial, con la 'economía de Estado' o 'nacional'. Solamente dentro de este proceso se separaron en el seno de la sociedad europea su constitución 'política' y la 'civil', las cuales antes, en el ámbito clásico del lenguaje de la política, habían significado una misma y sola cosa: *communitas civilis sive politica*, según decía Tomás de Aquino, '*civil or political society*' todavía en John Locke".³⁶

Desde el punto de vista lógico especulativo, la sociedad civil cumple el segundo momento de la eticidad, lo cual significa que es la puesta en escena de la existencia exterior, objetiva, y para sí, de la vida ética que tiene su unidad primaria o en sí en la familia. Precisamente la sociedad civil va a cumplir el papel de puente entre la familia y la superior esfera del Estado. En tanto

³⁶ Manfred Riedel, "El concepto de la 'sociedad civil' en Hegel y el problema de su origen histórico", en: AAVV, *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, Edición de Gabriel Amengual Coll, 1989, pp. 205 y 214

segundo momento de la eticidad, el aspecto de exterioridad que cumple la sociedad civil se concreta en la existencia de una relacionalidad múltiple y compleja entre particulares, iguales entre sí, que aquí alcanzan la determinación de ciudadanos en tanto burgueses. Estos particulares dan rienda suelta a su interés particular emparentado con la subsistencia, el bienestar, el placer y el goce. Al hacerlo, liberan toda su individualidad, sus diferencias de aptitud, de nacimiento, de suerte, y todo su complejo pasional que aquí sólo va a estar gobernado por la racionalidad operante en esta esfera. La universalidad aquí, se alcanza sólo de manera abstracta, en la medida en que cada uno de estos ciudadanos burgueses, al perseguir su bienestar particular produce la satisfacción del interés general. Esto es así porque cada uno necesita pasar por una relación múltiple con los demás para conseguir con éxito su propia satisfacción. La relacionalidad múltiple propia de la sociedad civil es un terreno dominado por las necesidades, el arbitrio contingente y el gusto subjetivo. Así, "la sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas".³⁷ Sin embargo, este momento es necesario en tanto reafirma la libertad de la subjetividad que, según Hegel, fue desconocida por el mundo antiguo y sólo vio la luz con la religión cristiana. Desde el punto de vista lógico, este paso desgarrador o de escisión del espíritu, es necesario para que alcance realidad efectiva (*Wirklichkeit*). La unidad que se produce en la sociedad civil está dominada por la necesidad (*Bedürfniss*) y no por la libertad, y por tanto, es una unidad elevada al nivel de la universalidad sólo exterior, porque cada quien busca su beneficio y de este modo se produce automáticamente el beneficio de todos. Esta universalidad exterior tiene que ser superada y en esta superación el espíritu va a conquistar su existencia objetiva. ¿Cómo se consigue esta superación? Este es uno de los aspectos más importantes del desarrollo del espíritu que plantea el pensador alemán. De hecho nos va a indicar la manera en que la libertad se pone por encima de la necesidad que domina a la sociedad civil. De este modo nos va a describir los contornos del Estado racional.

El fin racional, dice Hegel, consiste en que la candidez natural, el primitivismo del saber y del querer, la inmediatez e individualidad sean elaboradas y transformadas. Esta elaboración y transformación, se consiguen mediante la formación cultural (*Bildung*) y suponen un arduo trabajo de liberación (*Befriedigung*). "Esta liberación es en el sujeto el duro trabajo contra la mera subjetividad de la conducta contra la inmediatez del deseo, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y la arbitrariedad del gusto. [...] por medio de este trabajo de la formación cultural la voluntad subjetiva

³⁷ G.W.F. Hegel, *Principios...*, op. cit., § 185, p. 262.

alcanza en sí misma la objetividad en la cual únicamente es capaz y digna de ser la realidad efectiva de la idea".³⁸

Se puede comprender que es la formación cultural, en alemán *Bildung*, la que puede elevar la particularidad a la universalidad no bajo la forma de la necesidad, pues eso se hace, digamos automáticamente, sino bajo la forma de la libertad de modo consciente y racional.

La esfera de la sociedad civil se va dividir, como es de suponerse, en tres aspectos, aunque, a decir verdad, Hegel desarrolla cuatro momentos constitutivos: a) sistema de necesidades; b) administración de justicia; c) policía-administración, y corporación.

a) Sistema de necesidades.

A partir de la lectura marxiana de Hegel se redujo la sociedad civil al sistema de las necesidades. Esto dio como resultado múltiples equívocos. Hegel está lejos de reducir la sociedad civil al sistema de las necesidades pero sí reconoce que este es uno de sus momentos fundamentales que ha sido estudiado por la Economía Política.

El sistema de las necesidades se constituye por la dialéctica entre la necesidad subjetiva y las cosas exteriores capaces de satisfacerla; la mediación en esta relación dialéctica la proporciona el trabajo. En efecto, el trabajo reelabora a la naturaleza y la hace adecuada a la satisfacción de las necesidades humanas. Esta elaboración da a las cosas su valor y su utilidad, dice Hegel, asumiendo, como no lo había hecho antes cuando analizó la propiedad, la teoría del valor trabajo de Ricardo. El trabajo se multiplica en función de las habilidades y capacidades de los múltiples particulares involucrados en la producción. Se produce la división del trabajo y con ella la necesidad de dependencia y relación recíproca de los seres humanos. Se produce de este modo un patrimonio social, una riqueza construida por el trabajo de todos. ¿De qué depende la participación de cada cual en la distribución de esa riqueza o patrimonio como la llama Hegel? Básicamente de la diversidad en el desarrollo de las condiciones corporales y espirituales. "Esta diversidad se muestra en esta esfera de la particularidad en todas direcciones y en todos los estadios, y unida con las demás contingencias y arbitrariedades de otro origen, tiene como consecuencia necesaria la *desigualdad de los patrimonios* y las habilidades de los individuos".³⁹ Esta desigualdad es una consecuencia lógica de la igualdad al derecho objetivo de la particularidad: como todos son iguales en tanto tienen el mismo derecho a realizarse individualmente como mejor les parezca y puedan, resultan desiguales en la apropiación de riqueza. Así, la desigualdad social queda

³⁸ *Ibid.*, § 187, observación, p. 265.

³⁹ *Ibid.*, § 200, p. 274.

explicada por Hegel como el resultado de las capacidades y aptitudes de cada ciudadano burgués.

A esta desigualdad en el monto de las riquezas se agrega, para abonar la complejidad social, y colateralmente, las fuentes del conflicto, la formación de las clases sociales, determinadas en función de la división del trabajo. Existen tres clases sociales: la dedicada a las labores agrícolas y a la vida rural o clase sustancial o inmediata; la clase industrial formal o reflexiva, que se dedica a la industria y el comercio, y, finalmente, la clase universal que, liberada del trabajo inmediato, se dedica a las labores del Estado.

La clase sustancial tiene una inclinación inercial a la eticidad inmediata basada en las relaciones familiares y en la confianza. Además, mantiene siempre el modo de vida patriarcal y, dado el tipo de su actividad, está más inclinada al sometimiento.

La clase industrial reelabora el producto natural y depende de su trabajo, de la reflexión y el entendimiento así como de su mediación con el trabajo y las necesidades de otros. Esta clase se subdivide internamente en clase artesanal, clase fabril y clase comercial. Esta clase, a diferencia de la clase sustancial, está más inclinada a la libertad.

Finalmente, la clase universal se ocupa de los intereses generales de la situación social: su interés privado encuentra satisfacción en su trabajo por lo general y, en consecuencia, se le tiene que garantizar una retribución para su actividad.

b) La administración de justicia.

El segundo momento de la sociedad civil es la traducción del derecho en ley y su aplicación a casos particulares. En esto consiste la administración de justicia que se concreta en la aplicación de la ley para los casos de litigio entre particulares relacionados con la propiedad y los contratos, con los delitos de orden penal, y, finalmente, con aquellos aspectos exteriores de la institucionalización de la relación ética familiar.

La aplicación de la ley supone, primero, que la ley sea conocida por todos y, segundo, que los juicios en los que se determina la sentencia en casos particulares, sean también públicos. La administración de justicia no es, entonces, sólo un asunto entre particulares atomizados, sino una cuestión de interés público. Esto demuestra que, al interior de la sociedad civil, ya se cumple con la constitución de lo universal en sus diferentes momentos: en el sistema de las necesidades, mediante la lógica universalizadora del mercado; ahora, en la administración de justicia, mediante la aplicación de la ley a casos particulares bajo el criterio de la igualdad de todos los sujetos jurídicos y sobre la base de la publicidad de las leyes y los juicios. Sin embargo, todavía faltan elementos para la constitución auto-consciente y racional de la universalidad, que sólo se va a conseguir en el Estado político, y en un nivel más completo, en la historia universal.

Con todo, es necesario percatarse de que, con la administración de justicia, la sociedad civil hegeliana se va conformando como un Estado de derecho: al incluir en ella la labor de los tribunales y los jueces, además de la publicidad de sus actividades, Hegel se sitúa en la tradición identificar sociedad civil y Estado, pero con la salvedad de que se trata de un Estado jurídico que no es suficiente para completar el concepto racional del Estado. La sociedad civil es, pues, Estado jurídico.

Por su propia naturaleza, la administración de justicia, que hace de la sociedad civil hegeliana un Estado jurídico, es un terreno de contingencia, contradicción y apariencia. Este carácter se traduce en que la aplicación de la ley no puede estar basada en la verdad efectiva de las cosas, sino en la verosimilitud y en la certeza como convicciones subjetivas de los jueces. En otras palabras, lo que impera en la administración de justicia es la verdad jurídica y la contingencia del criterio de los jueces para la aplicación de las sentencias, en el caso del derecho penal, y de los acuerdos, en el caso de los contratos.

Con la administración de justicia, decíamos antes, se entiende a la sociedad civil como un Estado jurídico: la unificación de lo universal con la particularidad subjetiva se cumple, pero todavía en un sentido abstracto. Hegel todavía va agregar otros dos momentos, la policía y la corporación, para completar a la sociedad civil, lo cual la va a colocar como un Estado jurídico de carácter social con representación corporativa. He ahí la sociedad civil hegeliana.

c) La policía y la corporación

En lo que atañe a la sociedad civil, Hegel forma una tríada pero en realidad son cuatro los elementos incluidos. El tercer momento está formado por dos aspectos: el poder de la policía-administración y la corporación. Lo que une en un solo momento estos dos elementos es que, a partir de ellos, se atemperan las consecuencias más funestas que, estando dentro de los marcos de las leyes, ya no puede enfrentar el mero funcionamiento del sistema de necesidades ni la sola administración de justicia. Se trata, sin embargo, de dos elementos que difieren entre sí por su conformación institucional y por su forma de funcionamiento.

Al primero de estos elementos Hegel lo llama el poder de policía. Es sabido que el filósofo alemán recupera el sentido clásico del término policía y lo ubica, entonces, como la organización, reglamentación, en suma, como la administración interna de un Estado. Esta policía / administración se va a encargar, en primer término, de los servicios públicos que, por su monto, dimensión o complejidad, rebasan la capacidad de los particulares. Se trata de aquello que es común y que inclusive funciona como condición de posibilidad instrumental para que se desenvuelva con éxito el interés privado. La policía administración, entonces, se encarga en primer lugar de dotar de servicios

públicos a los particulares tomando a éstos en cuanto conjunto. Pero su labor no se detiene ahí.

Como los individuos son ya ahora hijos de la sociedad civil, ésta tiene obligaciones para con ellos. La educación ya no sólo compete a la familia, sino también a la sociedad civil en tanto que se convierte en una condición general del buen funcionamiento del conjunto de la sociedad civil. El poder de policía / administración también se encarga de este bien público.

Otra de las tareas de esta policía / administración consiste en tomar con los pobres "el lugar de la familia, tanto respecto de sus carencias inmediatas como de su aversión al trabajo, su malignidad y los demás vicios que surgen de esa situación y del sentimiento de su injusticia".⁴⁰ Y es que Hegel hace una distinción entre la pobreza y la formación de la plebe. El poder de la policía tiende a difuminar las condiciones de conversión de la pobreza en la plebe. El rasgo característico de la plebe es que se trata de una masa que ha perdido el pudor, el honor, la dignidad, el ánimo para trabajar, el sentimiento del derecho: es más una actitud que una condición económica o social. El surgimiento de la plebe, entonces, se puede evitar con una adecuada dirección del poder de policía. Pero si bien el surgimiento de la plebe se puede evitar, la pobreza misma de donde aquella puede emerger, es un resultado inevitable de la propia dinámica de la sociedad civil. La pobreza, según Hegel, tiene una primera determinación elemental que descansa en condiciones contingentes como la habilidad, las cualidades físicas, etcétera. Pero hay otra pobreza, la que podríamos llamar la pobreza moderna, que es creada por el propio funcionamiento de la sociedad civil:

"Cuando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella el *progreso de la población* y de la *industria*. Con la *universalización* de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades, y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta la *acumulación de riquezas*, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia. Pero, por otro lado, se acrecienta también la *singularización* y *limitación* del trabajo particular, y con ello la *dependencia* y *miseria* de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil".⁴¹

En consecuencia, el poder de policía toma a su cargo esta consecuencia colateral del propio desarrollo de la sociedad civil y garantiza la subsistencia de los necesitados. Desde una perspectiva de conjunto, el poder de policía atempera las consecuencias inherentes al desarrollo de la sociedad civil tomando a su cargo aquellos aspectos de la conflictividad social que desbordan la lógica jurídica de este Estado externo. La acción fundamental de la policía /

⁴⁰ *Ibid.*, § 242, p. 307.

⁴¹ *Ibid.*, § 243, p. 308.

administración es la previsión y, en consecuencia, la garantía del cumplimiento de la universalidad en medio del imperio de la particularidad. Como vemos, en la formulación hegeliana, el Estado de bienestar se encuentra en situación germinal. Y ello, sobre todo, porque concibe que todos los individuos en tanto hijos de la sociedad civil tienen derechos, el primero de ellos a la subsistencia. El poder de policía es el instrumento institucional que agrega este contenido social al Estado de derecho.

Por su parte la corporación es como una segunda familia. También ella cuida el bienestar pero no del conjunto de la comunidad sino únicamente de los miembros identificados como grupo relacionado con la esfera de la producción y diferenciado respecto de otras corporaciones. La corporación se explica como el espacio de eticidad de la clase que carece de una eticidad inmediata o natural. La clase sustancial lo tiene en la familia, y la clase universal lo tiene de manera inmediata en el cumplimiento de su función. La clase industrial, en cambio, tiene que construirlo, digamos, artificialmente. Ese constructo es la corporación que va a otorgar fuerza, dignidad y honor a las profesiones. La corporación no es el simple gremio y no va a tener privilegios. Va a tener ciertamente una existencia reconocida y sancionada para que pueda hacer valer su carácter ético de vinculación con lo universal.

Quedan así, puestas las condiciones para el advenimiento del Estado como coronación de la eticidad. De todos modos, vale la pena recapitular el significado de la sociedad civil en su conjunto.

La sociedad civil se va a distinguir de la sociedad política básicamente por las diferentes determinaciones que la libertad va a adquirir en cada una de estas esferas. La sociedad civil es, ante todo, la esfera del interés privado y de la particularidad. En esta esfera, los hombres organizan su vida colectiva sobre la base del interés particular. Se trata, en un primer momento del "sistema de las necesidades" que se conforma por la dialéctica entre el trabajo y las necesidades. El trabajo implica diferenciación. La división del trabajo va a producir a las clases sociales, pero también miseria por un lado y riqueza por el otro lado.

La sociedad civil o burguesa, en tanto asociación de los propietarios privados, afirma, pero también desgarrar a la comunidad de los seres humanos. Lo común que permanece es que todos buscan la satisfacción de su interés privado. El sentido ético de la sociedad civil estaría en peligro si no existiera, en su seno, la organización de un sistema primario de justicia, con sus jueces y tribunales para proteger la propiedad privada y para resolver querellas particulares; también estaría en peligro si no se formara una segunda familia unificadora de los que tienen intereses privados pero comunes: la corporación. Por último, estaría en peligro sin la policía, entendida en su sentido primigenio de organización y reglamentación interna de un Estado. Todo esto está dispuesto para preservar el ejercicio de la libertad individual y garantizar la satisfacción de las necesidades.

§ 8. El Estado y la política

"El Estado [dice Hegel] es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la idea ética". También señala que el Estado es "el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*", que "es lo racional en sí y para sí", que "es la totalidad ética", que es "la realización de la libertad", que es "un organismo", "el espíritu que está en el mundo", la "voluntad divina en cuanto espíritu presente que se despliega en una figura real y en la organización de un mundo", "el mundo que se ha dado el espíritu", "un gran edificio arquitectónico", "jeroglífico de la razón", "Dios real" [*wirklichen Gott*]. ¿Qué quiere decir exactamente Hegel cuando trata al Estado?

Si la sociedad civil es un Estado exterior, de la necesidad y del entendimiento, el Estado propiamente dicho, al situarse como un momento superior respecto de la sociedad civil, suprime y afirma en otro nivel los momentos constitutivos de esta esfera. No será, entonces, un Estado exterior sino también pondrá a sus ciudadanos en relaciones recíprocas de carácter interno; no será tampoco sólo un Estado de la necesidad sino de la libertad, y no será, finalmente, sólo un Estado del entendimiento sino de la razón. En esta tesitura, habría que advertir que, en términos de la dialéctica hegeliana, la sociedad civil cumple el momento del extrañamiento de la eticidad, momento necesariamente incompleto, unilateral y parcial, aunque ciertamente necesario porque pone las condiciones de la reunificación superadora que adviene con el Estado. Se entiende, entonces, que el Estado sea ante todo unificación ética racional, necesaria y no contingente, basada en la libertad y no en el libre arbitrio. De este modo, el Estado hegeliano tiene como características fundamentales la reunificación, la relación ética y la racionalidad.

¿Quiere decir esto que cualquier Estado existente es un Estado ético y racional? De ninguna manera. Hegel nunca identifica existencia con realidad. Hay Estados que no responden a su concepto:

"El Estado es efectivamente real [*wirklich*] y su realidad [*Wirklichkeit*] consiste en que el interés del todo se realiza en los intereses particulares. La realidad efectiva [*Wirklichkeit*] es siempre la unidad de la universalidad y de la particularidad, el desprendimiento de la universalidad en la particularidad que aparece como si fuera independiente, aunque es llevada y mantenida exclusivamente por el todo. Si algo no presenta esta unidad, no es *efectivamente real*, aunque haya que admitir su *existencia*. Un mal Estado [*schlechter Staat*] es un Estado que meramente existe; también un cuerpo enfermo existe, pero no tiene una realidad verdadera".⁴²

A esto hay que agregar que no todos los Estados que han existido históricamente significan eticidad y racionalidad de manera simultánea. La clave de la existencia de un Estado ético y racional, como vemos, es la

⁴² *Ibid.*, § 270, agregado, p. 347.

unificación de la universalidad y de la particularidad expresada en la identificación de derechos y deberes: "El Estado, en cuanto algo ético, en cuanto compenetración de lo sustancial y lo particular, implica que mi obligación respecto de lo sustancial sea al mismo tiempo la existencia de mi libertad particular, es decir que en él deber y derecho estén *unidos en una y la misma relación*".⁴³

Pero entonces ¿cómo se produce un Estado ético y racional? Hegel dice que el Estado no es un producto artificial [*"Der Staat ist kein Kunstwerk"*]: no se le puede crear como resultado de la voluntad arbitraria de un hombre o de un grupo de hombres. Su constitución es el producto de muchísimo tiempo. Sólo cuando la racionalidad se ha vuelto costumbre se produce un Estado en sentido estricto. Por lo tanto, es en las costumbres en las que existe el Estado de manera inmediata, pero es en la autoconciencia del individuo en que el Estado existe mediatamente. La autoconciencia no es sólo el resultado de la reflexión sino de la vida. Y se trata de un vivir histórico. Para llegar a la autoconciencia son necesarios los desgarramientos que se producen al salir de sí mismo y tomar el riesgo del vivir. La reflexión sobre esos desgarramientos produce el recogimiento del yo en sí mismo, y, en consecuencia, la autoconciencia. Pero este extrañarse de sí mismo que conlleva tomar el riesgo del vivir es un proceso histórico y no sólo individual. Su dinámica propia, al parecer, queda más allá de la voluntad del individuo. Esto se traduce en que el Estado ético y racional no es una construcción del esfuerzo de la voluntad individual:

"Únicamente es Estado si está presente en la conciencia, si se sabe como objeto existente. Respecto de la libertad, no debe partirse de la individualidad, de la autoconciencia individual, sino de la esencia de la autoconciencia, pues esta esencia, sea o no sabida por el hombre, se realiza como una fuerza independiente en la que los individuos son sólo momentos. Es el camino de Dios en el mundo que constituye el Estado; su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad. Para concebir la idea del Estado no es necesario observar Estados e instituciones determinados, sino considerar la idea misma, ese Dios real".⁴⁴

Hegel nos advierte, entonces, que sus esfuerzos teóricos se van a encaminar hacia la conceptualización de la idea del Estado y no al análisis de los Estados empíricamente existentes. Independientemente de los Estados existentes, la idea del Estado contiene tres momentos: a) el Estado en tanto organismo como constitución y derecho político interno; b) la relación del Estado individual con otros Estados; c) la historia universal, como poder absoluto frente a los Estados individuales. Nuestro autor concederá su atención principal al primero de estos tres momentos.

⁴³ *Ibid.*, § 261, observación, p. 327.

⁴⁴ *Ibid.*, § 258, agregado, pp. 323-324.

Para Hegel, en primer lugar, el Estado es un organismo, es decir, un cuerpo que tiene miembros incapaces de subsistir aisladamente. La organización de estos miembros, sus relaciones recíprocas, sus tareas y funciones, conforman la constitución del Estado. Una constitución es la organización de los poderes del Estado de acuerdo con lo universal y lo racional. "La función de la constitución es la de hacer posible no sólo la coordinación de las partes en el todo sino la existencia misma del todo (que ya sea lógica o históricamente es antes que sus partes). El Estado es un organismo cuya forma de organización es la constitución".⁴⁵

Ahora bien: ¿cómo se conforma una constitución? Un Estado ético y racional no es el resultado de la mera voluntad, sino de la unificación histórica de la universalidad y la particularidad. Para que esta unificación sea posible se requiere que exista la libertad individual separada de la universalidad, y ello sólo acontece en el mundo moderno. De ahí se desprende que sólo el mundo moderno estará en condiciones de producir al Estado propiamente tal. La unificación de individualidad libre y universalidad requiere que las personas privadas se conviertan en personas sustanciales, es decir, que las personas tengan su autoconciencia esencial en las instituciones, en cuanto éstas representan lo universal en sí de los intereses particulares. Estas instituciones son, en su conjunto, la constitución.

La constitución tiene un momento subjetivo que Hegel llama convicción política (*politische Gesinnung*); tiene también un momento objetivo llamado "organismo del Estado", que es el Estado propiamente político. Entre estos dos momentos se produce una relación de mutua dependencia. La convicción política, que Hegel también llama patriotismo, es un obrar racional de acuerdo con las instituciones. No debe confundirse con la opinión, sino que debe ser entendida como una certeza que está en la verdad. La convicción política es la confianza, es decir, "la conciencia de que mi interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés y el fin de otro (aquí el Estado) en cuanto está en relación conmigo como individuo. De esta manera, este otro deja inmediatamente de ser un otro para mi y yo soy libre en esta conciencia".⁴⁶ Esta confianza se traduce en que el sujeto considera la cosa pública como su propio fin y fundamento sustancial.

La convicción política se nutre del complejo institucional de la constitución política, que es concebida como un organismo cuyos miembros son los *distintos poderes* y sus relaciones mutuas. Esto significa que las instituciones están interiorizadas en los individuos pero no meramente como asumidas a-criticamente sino asimiladas racionalmente. El sujeto se percata de que satisfacer su interés particular presupone el interés general, y ello no depende sólo de su perspicacia individual sino que es resultado de la formación cultural [*Bildung*] de los sujetos, lo cual es un producto histórico.

⁴⁵ Norberto Bobbio, *Studi hegeliani*, Turín, Giulio Einaudi, 1981, p. 63.

⁴⁶ *Ibid.*, § 268, p. 332.

Permítaseme citar *in extenso* uno de los párrafos más abstrusos pero, al mismo tiempo, más concisos del pensador alemán, en cuanto punto nodal de la complejidad de su concepto del Estado:

"Que el fin del Estado sea el interés general como tal y que en ello radique, como en su sustancia, la conservación de los intereses particulares, constituye: 1) su *realidad abstracta* o sustancialidad; pero ella es 2) su *necesidad* [Notwendigkeit], en cuanto se divide en las *diferencias* conceptuales de su actividad, las cuales, por aquella sustancialidad, son igualmente determinaciones *fijas* y reales: los poderes. 3) Pero esta sustancialidad es precisamente el espíritu que se sabe y se quiere porque ha *pasado por la forma de la formación cultural* [durch die Form der Bildung hindurchgegangene]. El Estado *sabe* por lo tanto lo que quiere, y lo sabe en su *universalidad*, como algo *pensado*; por eso obra y actúa siguiendo fines sabidos, principios conocidos y leyes que no son sólo *en sí*, sin también para la conciencia; del mismo modo, si se refiere a circunstancias y situaciones dadas, lo hace de acuerdo con el conocimiento que tiene de ellas".⁴⁷

Con estas palabras, Hegel expone la naturaleza del Estado como unidad de carácter ético que se sabe, porque los individuos que lo conforman son conscientes de que su existencia individual y la satisfacción de sus intereses particulares, están basadas en la existencia de lo general, lo cual conduce a una obediencia consciente. Esto, sin embargo, no es resultado del deseo, el capricho o el arbitrio de los sujetos, sino, antes bien, de la formación cultural, conquistada a través del conocimiento del devenir histórico. La constitución del Estado, en efecto, es un producto de la historia. Sería un esfuerzo infructuoso querer imponer una constitución *a priori* a un pueblo, como pasó con Napoleón cuando quiso dar una constitución más racional a los españoles, según consigna Hegel. La constitución es la organización del Estado. Considerada en su relación para consigo misma, la constitución es la formación y relación de los poderes del príncipe, del gubernativo y del legislativo. De este modo se produce al Estado propiamente político.

El poder del príncipe (*Die fürstliche Gewalt*)

El Estado debe ser concebido como un gran edificio racional, en cuya unidad las partes alcanzan su realidad al sintetizar en su seno a las otras partes y al saberse también sustentadoras de la totalidad. Se consigue así la visión del Estado como unidad orgánica donde las partes diferenciadas alcanzan el estatuto de miembros indispensables para que la unidad funcione y que, por ese mismo carácter, no podrían subsistir de manera aislada.

Esta unidad del Estado está condensada en el monarca. De hecho, para Hegel el monarca es el momento cumbre del Estado porque significa la realización de la unidad de la particularidad y la universalidad en un individuo

⁴⁷ *Ibid.*, § 270, p. 334.

de carne y hueso. Esto no quiere decir que el poder del monarca hegeliano sea absoluto pues esto significaría que, en el nivel de la cumbre del Estado, estaría dominando el arbitrio, el deseo, el capricho o la mera particularidad. El poder del monarca no es absoluto porque, aunque sea el momento culminante del Estado, sus decisiones están enmarcadas en una compleja red institucional que lo hacen ser cúspide. Es irrelevante que, como persona natural, quien desempeñe el papel de monarca sea limitado o poco inteligente. Si el Estado está bien constituido, los rasgos de la persona que desempeñe la función del monarca son inocuos. Pero además, el poder del príncipe no es absoluto ni arbitrario porque las decisiones que adopta no dependen de su arbitrio sino de un aparato técnico constituido por individuos y cuerpos consultivos superiores que se encargan de conocer los contenidos, circunstancias, fundamentos legales y oportunidad, y de presentarlos a la consideración de la persona del príncipe.⁴⁸ Con todo esto puede entenderse que el poder del príncipe describe sobre todo el momento en que el Estado es verdaderamente una unidad. Debe notarse, sobre todo, que el poder del príncipe no alude a sus rasgos personales sino al *lugar* abstracto, a la *función* y a la *figura* necesaria de un monarca puesto en el lugar más alto de la pirámide estatal. Lo que llama la atención es que Hegel determina biológicamente a la persona, es decir, lo ubica como un rasgo irracional del Estado racional. Esto desconcertó a muchos lectores pregresistas de Hegel. Sin embargo, hay que poner atención en el significado profundo de la instancia del monarca hegeliano. En este punto, la explicación de Slavoj Žižek es sumamente esclarecedora:

“...el acto del monarca es de naturaleza puramente formal: su marco está determinado por la constitución política, y el contenido concreto de sus decisiones le es propuesto por sus consejeros, de modo que 'a menudo, lo único que tiene que hacer es firmar con su nombre. Este nombre es importante. Es la última palabra, más allá de lo cual no se puede ir'. Con esto queda todo dicho. El monarca funciona como un significante 'puro', un significante-sin-significado; toda su realidad (su autoridad) reside en su nombre, y precisamente por esta razón su realidad física es totalmente arbitraria y puede quedar librada a las contingencias biológicas del linaje. El monarca encarna entonces la función del significante amo en su mayor pureza; es el Uno de la excepción, la protubernacia 'irracional' del edificio social, que transforma la masa amorfa del 'pueblo' en una totalidad concreta de costumbres”.⁴⁹

El que el Estado sea una unidad orgánica se resume en el concepto de soberanía que Hegel aclara poniéndolo en relación con el monarca. La soberanía es la cualidad del Estado, no del pueblo. La soberanía alude a la idealidad de la unificación orgánica de un pueblo institucionalizada en los

⁴⁸ Vid. Bernard Bourgeois, "El príncipe hegeliano", en: A.V. *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, op. cit., pp. 289 y ss.

⁴⁹ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Argentina, Paidós, tr. Jorge Piatigorsky, 1998, p. 116.

poderes y condensada en el monarca. Esta unificación orgánica tiene dos lados. La soberanía interior corresponde a esta unificación estatal interna que es de carácter orgánico: los poderes no son independientes sino que forman parte de una unidad. La soberanía exterior significa la unidad compacta del Estado respecto de otros Estados.

Ahora bien: ¿por qué el pueblo no es el soberano? Dice Hegel que sólo si se toma la expresión "pueblo" en el sentido de Estado, puede considerarse que el pueblo es soberano. Pero si, en cambio, se entiende la soberanía del pueblo como un principio alternativo de la soberanía del monarca, se estaría cometiendo un error lógico, pues se pondría el énfasis en la voluntad arbitraria, *a priori* contrapuesta, tanto del príncipe (lo que sería despotismo) como del pueblo (oclocracia). Dicho con otras palabras, no tiene por qué concebirse la voluntad del príncipe como diferente de la voluntad del pueblo, pues ambos llegan a ser lo que son, únicamente en cuanto puestos en una relación orgánica llamada *Estado* y que corresponde a la superación de la mera voluntad arbitraria y, en consecuencia, a la configuración de la unidad racional de lo particular y lo universal. Dice Hegel:

"...el sentido más usual en el que se ha comenzado a hablar en los últimos tiempos de soberanía del pueblo [*Volkssouveränität*], es el que la *opone a la soberanía existente en el monarca*. Tomada en esta contraposición, la soberanía del pueblo es uno de los tantos conceptos confusos que se basan en una caótica representación del *pueblo*. El pueblo, tomado *sin* sus monarcas y *sin* la *articulación* del todo que se vincula necesaria e inmediatamente con ellos, es una masa carente de forma que no constituye ya un Estado y a la que no le corresponde ninguna de las determinaciones que únicamente existen en un todo *formado* [*in sich geformten*] y organizado: soberanía, gobierno, tribunales, autoridades, clases, etcétera. Al surgir en un pueblo el momento que corresponde a una organización, a la vida del Estado, aquél deja de ser la indeterminada abstracción que se denomina con la palabra 'pueblo' en la representación meramente general".⁵⁰

La soberanía del Estado adquiere la forma de la soberanía del monarca y se condensa en la expresión YO QUIERO, no como una enunciación del arbitrio de una persona sino como la exposición individualizada del querer del Estado específicamente moderno, pues "este 'yo quiero' constituye la gran diferencia entre el mundo antiguo y moderno, y debe por lo tanto tener su existencia propia en el gran edificio del Estado".⁵¹

¿Cómo se determina quién ha de ser el monarca? La respuesta hegeliana es inequívoca: se llega a ser monarca por nacimiento. Hegel se apresura a advertir que esta determinación se desprende de la lógica misma del momento monárquico del Estado, y no puede tener, en consecuencia, un mero carácter biológico. "Este tránsito del concepto de la autodeterminación

⁵⁰ *Ibid.*, § 279, observación, pp. 364-365.

⁵¹ *Idem.*, agregado, p. 367.

pura a la inmediatez del ser y por lo tanto a la naturalidad, es de naturaleza especulativa y su conocimiento pertenece por consiguiente a la filosofía lógica".⁵² El momento supremo del "YO QUIERO" que condensa la unificación estatal bajo la figura de un individuo debe ser lo suficientemente independiente de los otros poderes y de la hegemonía de lo particular en aras de la estabilidad del Estado. En la unidad sintetizada en la figura del monarca "reside la *unidad real* del Estado, que sólo por esta *inmediatez* interior y *exterior* es sustraída a la posibilidad de ser rebajada a la esfera de la *particularidad*, al arbitrio, a los fines y propósitos que reinan en ella, a la lucha de las facciones por el trono, y al debilitamiento y destrucción del poder del Estado".⁵³ Así las cosas, la naturaleza hereditaria y no electiva de la monarquía hegeliana hace que la unificación de lo particular y lo universal adquiera una forma institucionalizada y efectiva.

En el desarrollo del argumento acerca de la racionalidad de la monarquía hereditaria por nacimiento, Hegel acomete la crítica del principio electivo. En un reino electivo, donde domina el principio según el cual el derecho a gobernar proviene de la elección junto con la posición de que el monarca es el funcionario supremo del Estado, en realidad se difumina el Estado, porque en estas visiones se entiende a la voluntad como capricho, opinión y arbitrio de la multitud:

"Que el reino electivo [*Wahlreich*] es por el contrario la peor de las instituciones se desprende incluso para el raciocinio abstracto de sus *consecuencias*, que para él serán sólo *posibles* o *probables*, pero que en realidad residen esencialmente en esa institución. En un reino electivo, la naturaleza de la situación por la que la voluntad *particular* se convierte, en última instancia, en lo decisivo, transforma la constitución en una *capitulación electoral*, es decir en una entrega del poder del Estado a la discreción de la voluntad particular, de la que surge la transformación de los poderes particulares del Estado en propiedad privada, el debilitamiento y la pérdida de la soberanía del Estado, y por consiguiente la disolución interior y el aniquilamiento externo".⁵⁴

Al no ser electivo sino estar determinado por el nacimiento, el monarca sintetiza una evolución histórica que recupera el principio patriarcal pero en el nivel más elevado posible que es la cumbre de un Estado orgánicamente entendido. El poder del príncipe de un Estado orgánicamente instituido logra condensar la totalidad de la constitución y de las leyes, y esto se perfecciona, a fin de cuentas, en la relación exterior del Estado, unificado e individualizado en la figura del monarca, con respecto de los otros Estados. En efecto, al poder del príncipe hegeliano le corresponde "inmediata y exclusivamente" comandar las fuerzas armadas, mantener las relaciones con otros Estados a través de

⁵² *Ibid.*, § 280, observación, p. 367.

⁵³ *Ibid.*, § 281, p. 369.

⁵⁴ *Ibid.*, § 281, observación, p. 370.

embajadores, declarar la guerra, concertar la paz y celebrar todo tipo de tratados con el exterior.

El poder gubernativo [*Die Regierungsgewalt*]

El poder gubernativo se encargará de cumplir y aplicar las resoluciones del príncipe. También cuidará las leyes existentes y las instituciones del fin común. Este poder está integrado por funcionarios ejecutivos y autoridades superiores reunidos en órganos consultivos. Trabajan en forma colegiada y podríamos decir que su labor esencial es la traducción de los intereses particulares en interés general. Son nombrados por el príncipe. Dada la naturaleza de su tarea los individuos llamados a ser funcionarios deben tener conocimientos y capacidad probada; deben tener, además, una formación ética e intelectual para desarrollar las virtudes necesarias de su labor como la impassibilidad, la equidad y la serenidad de conducta. Se trata de la clase universal, cuyo interés particular es inmediatamente el interés universal. Constituyen la parte principal de la clase media y están liberados del trabajo manual para poder dedicarse únicamente a los asuntos del Estado. ¿Constituyen en conjunto una aristocracia? No, por la misma razón por la cual el príncipe no es absoluto: por la constitución orgánica del Estado, es decir, por la existencia de instituciones "por arriba" y "por abajo" que enmarcan su desempeño en un entramado complejo de intereses deviniendo intereses comunes y aun universales.

El poder legislativo (*Die gesetzgebende Gewalt*)

El poder legislativo que diseña Hegel tiene un carácter *sui generis*. No se trata de una asamblea representativa de los ciudadanos electa por sufragio y encargada de hacer las leyes del Estado. En contraste, se trata de un cuerpo que contiene en su seno una asamblea representativa de los estamentos, organizada en dos cámaras, junto con el poder gubernativo y el poder del monarca. La tarea de legislar corresponde a los tres poderes en armonía. De otra manera se pondría en riesgo la unidad del Estado. Aquí, más que en otros aspectos, se hace patente que la división hegeliana de los poderes es una división orgánica que busca la armonía del conjunto y no la limitación mutua. Montesquieu había escrito: "Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder".⁵⁵ Hegel responde: "La representación [*Vorstellung*] de la llamada independencia de poderes lleva en sí el error fundamental de que los poderes deben limitarse

⁵⁵ Ch. Louis de Secondant Montesquieu, *op. cit.* p. 106.

mutuamente. Con esta independencia se elimina la unidad del Estado, que es lo que hay que buscar ante todo".⁵⁶

Para que se preserve la unidad del Estado y, al mismo tiempo, pueda existir una representación adecuada de la sociedad civil en el terreno de lo universal, es necesario un diseño institucional con rasgos diferentes al sistema típico del liberalismo y la democracia. Es necesario, entonces, que todos los momentos constitutivos de la sociedad civil y de su devenir Estado, se concreten en instituciones y representaciones determinadas. Dadas estas condiciones, lo conveniente para que lo particular alcance la universalidad concreta, es decir, para que alcance el grado de politicidad, es que existan las instituciones políticas representativas de los intereses particulares pero en las que sea posible, a través de la deliberación y la decisión colectiva, alcanzar conscientemente lo universal. El poder legislativo constituye este momento necesario de la racionalidad consciente como esencia del Estado.

El poder legislativo tiene su núcleo en la asamblea de los estamentos de carácter bicameral. La primera cámara está formada por la clase sustancial, específicamente por los que son propietarios. El mayorazgo, institución jurídica que evita que se pueda vender una parte del patrimonio familiar que pasa de generación en generación a través del hijo varón mayor, adquiere una significación política: la propiedad así garantizada acredita a la parte culta de la clase sustancial para su participación en aquella cámara del poder legislativo. La cámara de los propietarios de tierra es tan sólo una de las dos partes de la asamblea de los estamentos; la otra parte es la cámara de diputados, representativa no de los ciudadanos como multitud atomística, sino de las asociaciones y corporaciones del elemento móvil y cambiante de la sociedad civil, es decir, de los artesanos, los industriales y los comerciantes. Se prescinde en este caso de la elección, y los diputados serán designados por las propias asociaciones de la sociedad civil que han sido reconocidas por el poder gubernativo.

Lo que garantiza que la asamblea de los estamentos no sea un simple foro donde se expongan los intereses privados de cada clase sino se asuma lo universal es que en este poder legislativo va a participar también el poder gubernativo, es decir, la clase universal que tiene su particularidad precisamente en la defensa de lo universal. Pero además, el príncipe y sus cuerpos consultivos también tienen un lugar en el poder legislativo: a fin de cuentas la sanción última de las decisiones que ahí se tomen la tiene que dar el monarca que asienta su firma. Con esto queda completo el edificio institucional que, según Hegel, garantiza la unificación de lo particular y lo universal.

Las sesiones de la asamblea de los estamentos en sus dos cámaras tienen que ser públicas. Esa publicidad (*Öffentlichkeit*) es el mejor medio de educación del pueblo, dice Hegel. De esta manera adquiere forma concreta el

⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Principios de la...*, op. cit., § 300, agregado, p. 385.

principio del Estado racional como voluntad que sabe lo universal en sí y para sí. Como complemento de esta publicidad de los debates de la asamblea de los estamentos, Hegel, no sin matices de desprecio y resignación, otorga un lugar a la opinión pública (*öffentliche Meinung*), menos como un medio de educación que como una forma necesaria que adquiere la subjetividad para la catarsis. Y es que la opinión pública "es el modo inorgánico en el que se da a conocer lo que un pueblo quiere y opina"; está basada más en prejuicios que en verdaderos razonamientos pero conforma lo que se conoce como "sano entendimiento común"; está sujeta a la contingencia del opinar, y por tanto, a la ignorancia, a la falsedad y al error. Sin embargo, Hegel está lejos de despreciar como bloque a la opinión pública. Y es que en ella está "todo lo falso y todo lo verdadero" simultáneamente. Corresponde a la labor hermenéutica de los grandes hombres discernir lo uno de lo otro, encontrar lo verdadero y, con ello, darle forma, contenido y expresión a la esencia de su tiempo y a la realización de su época. De cualquier manera la opinión pública es más o menos desdeñable cuando el poder legislativo funciona bien como momento orgánico del Estado.

La soberanía exterior

La organicidad del Estado estaría incompleta si no incorporara en su determinación como unidad el momento de lo negativo, que significa la exclusión de lo que está más allá de su ámbito de pertenencia y que lo va a mantener como unidad tan sólo como el contraste necesario (lo exterior) que lo afirma en su unidad orgánica como uno. El Estado orgánico es un individuo y, como tal, se distingue de los demás Estados. La individualidad del Estado se condensa en el monarca, y en la cualidad que define tanto al Estado como al monarca: la soberanía. En efecto, Hegel considera que la independencia y la autonomía del Estado respecto del exterior es uno de los momentos esenciales del Estado. Tal cualidad adquiere realidad efectiva en la individualidad concreta del monarca, pero sobre todo en la disposición para la guerra. Si se confunde el Estado con la sociedad civil la guerra resulta inexplicable porque ella sería concebida como el resultado contingente de la irracionalidad, el dominio de las pasiones de los poderosos, las injusticias, los humores de los pueblos, etcétera. Como, en cambio, el Estado es diferente de la sociedad civil, la guerra y específicamente la disposición para la guerra, constituyen momentos esenciales del concepto de Estado como organicidad ética. En el Estado, lo contingente, es decir, las razones inmediatas de la guerra, adquieren la forma de necesidad. Aquí la cuestión de la necesidad tiene el sentido de necesidad filosófica, pues es necesario para concebir adecuadamente la idea del Estado, que la unidad que él representa se mantenga como tal frente al exterior. En la guerra se manifiesta la realidad efectiva de la existencia del Estado como una comunidad que es en sí pero también para sí. En la guerra, la particularidad, la libertad individual y la

propiedad, se ponen en juego. Se arriesga todo, incluso la vida, pero no por un fin contingente, particular o egoísta, sino por la universalidad del Estado. De las guerras, dice Hegel, salen fortalecidos los pueblos, y, además, "naciones que en sí mismas son incompatibles, conquistan con la guerra exterior la paz interna".⁵⁷ Con la idea filosófica de la guerra hace su aparición una nueva clase que Hegel no había ubicado con anterioridad. Se trata de la clase del valor militar, el ejército permanente, que tiene como tarea particular la defensa del Estado. Esta clase se va a unir orgánicamente, entonces, a las otras clases de la sociedad civil, y, por supuesto, a la clase universal, también llamada aquí clase estatal [*Staatsstand*].

Las relaciones entre Estados.

Pertenece a la idea del Estado el momento de su relación con los otros Estados. Se trata de una relación de mutuo reconocimiento como entidades autónomas. La relación entre Estados autónomos, independientes y soberanos carece de un árbitro, pretor o tribunal superior, que pueda decidir sobre la justicia de las conductas de esas comunidades. Por esta razón las relaciones entre los Estados se mantienen en la permanente fragilidad propia del estado de naturaleza. Si los Estados no llegan a acuerdos, sus disputas se decidirán inevitablemente por la guerra. Esta específica naturaleza de las relaciones entre Estados y la consecuente inexistencia de un poder superior que pueda decidir sobre ellos, abre la puerta a la consideración hegeliana de la historia universal como el único pretor supremo que, como tribunal universal, tiene el supremo derecho de decidir sobre los Estados, los pueblos y los individuos.

Conclusión

Una vez que hemos revisado a grandes rasgos la teoría política de Hegel estamos en condiciones de sostener que para el filósofo de Stuttgart la política no queda circunscrita a un sector o una esfera específica de las relaciones sociales. Es claro que la política queda comprendida como la actividad racional del Estado. En este sentido, lo político sería el proceso de despliegue racional del espíritu en cuanto consciente de sí. Este proceso se concreta en tres niveles de existencia, a saber: la familia, la sociedad civil y el Estado político. Si nos atenemos a la relación dialéctica que da vida a estas instituciones podemos decir que el Estado contiene en su seno la afirmación y la negación de la familia y la sociedad civil. En términos del concepto de lo político, esto significa la definición de un proceso que llega a concretarse únicamente en el nivel del Estado, y dentro de éste, en la figura del monarca. Ese momento último y definitorio de la existencia estatal, en tanto

⁵⁷ *Ibid.*, § 324, agregado, p. 410.

condensación de la soberanía, es un referente necesario de carácter autocrático para que pueda existir la pluralidad de la sociedad civil. Podemos argüir, entonces, que por más democrática, liberal y republicana que sea la vida política de un pueblo, su unidad en cuanto Estado queda garantizada por la existencia de la figura del monarca, situado, como en Hobbes, por fuera de la multiplicidad de los intereses particulares. Sólo a condición de la existencia de este momento último, es posible la vida política de un pueblo. Hegel nos ha revelado, con todo esto, que lo político tiene, siempre, un momento autocrático de constitución.

LIBRO SEGUNDO

LO POLÍTICO: CONFLICTO, ACUERDO Y EXCLUSIÓN

Capítulo VII

La política como lucha: Max Weber

"Es un tremendo error creerse que la *política* de un gran Estado no es, en el fondo, otra cosa que el autogobierno de una mediana ciudad cualquiera. Política es *lucha*".¹ De esta manera clara, concisa y directa, Max Weber, a no dudar uno de los grandes clásicos del pensamiento político del siglo XX, cimbra las coordenadas de su comprensión de la política. Es de notar que esta comprensión quedará dirigida esencialmente a la política en el Estado moderno, lo que significa que sus múltiples tratamientos del mundo premoderno y oriental harán las veces de medios de contraste necesarios para resaltar la naturaleza y características de la política y la estatalidad modernas. Nuestra cita también revela que la política es lucha y que está referida al Estado, especialmente a un Estado complejo propio de la época moderna.

El centro de gravedad para la comprensión de la política y el Estado moderno es el concepto de dominación (*Herrschaft*) con el que Weber trata de dilucidar los procesos relacionales recíprocos pero no simétricos que se encuentran en la base de la constitución social.

§ 1. Comprensión y tipos ideales.

En términos del estudio de la política Weber es un heredero de la tradición realista. Su preocupación metodológica por mantener separados los juicios de hecho respecto de los juicios de valor, no sólo es una de sus lecciones fundamentales sino también una vía privilegiada para tratar lo político ubicándose más allá de los intereses y las pasiones, más allá de los juegos de poder, característicos de la política misma. Esta separación necesaria del que analiza la política desde una perspectiva científica respecto del propio campo de estudio, ubica a Weber como un fino representante del realismo político. El realismo en política quiere decir que se pone el acento en la descripción de los hechos tal y como son o, para ser más precisos, tal y como pueden ser comprendidos; sobre esa

¹ Max Weber, "Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica política de la burocracia y de los partidos", en: *Id. Escritos Políticos*, edición y tr. De Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 1991, p. 139 n.

base, el deber ser representa otro ámbito del discurso, sobre cuya base se configurarán prácticas políticas distintas. Por supuesto, Weber no inventó ni inició la perspectiva realista de la política. Antes bien, él es un heredero de una añeja tradición que se caracterizó por marcar una distancia considerable respecto de las utopías y los idealismos de toda cepa, para describir crudamente los hechos "tal y como son". Como prominente representante contemporáneo de esta tradición, Max Weber no se hace ilusiones ni se deja arrastrar por el romanticismo; tampoco hace concesiones a la retórica del optimismo. Con toda la fuerza y crudeza de la que es capaz, el pensador alemán señala que la política, en esencia, es un asunto de poder. Es conveniente analizar la manera en que Weber despliega su fundamentación de esta idea.

§ 2. El Estado como relación social

En primer término podemos considerar que Max Weber refiere la política al Estado. A la vez, en la base de su concepción del Estado se encuentra su teoría de la dominación. Para él lo fundamental de la dominación es la aceptación del mando por parte de quienes, en una relación social, obedecen. Digamos que el énfasis está hecho en la aceptación que se expresa como obediencia. El concepto de Estado se desprende de la lógica de la dominación. Sin embargo, a contracorriente del lugar común que siempre retoma de Weber una visión del Estado en apariencia clara y precisa, hay que señalar que la formulación del concepto de Estado queda atrapada en el equívoco.

En primer lugar, Weber define al Estado como "aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio [...] reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima".

"El Estado moderno sólo es definible sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física. 'Todo Estado está fundado en la violencia', dijo Trotsky en Brest-Litowsk. Objetivamente esto es cierto. Si solamente existieran configuraciones sociales que ignorasen el medio de la violencia habría desaparecido el concepto de 'Estado' [...] La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es su medio específico. [...] Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el 'territorio' es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima".²

En esta definición de Estado, lo sustancial está en la violencia física pero sobre todo en su monopolio. Cabe preguntarse: ¿quién o quiénes poseen ese monopolio? Si es monopolio quiere esto decir que no todos lo poseen

² Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, tr. Francisco Rubio Llorente, 7a., 1981, p. 83.

sino que se concentra tan sólo en algunos. Pero, según la definición de Weber, es una comunidad humana la que ostenta tal monopolio. Si es toda una comunidad humana asentada en un territorio determinado, entonces ese monopolio pertenece a todos los miembros de esa comunidad humana. Si, a su vez, todas las otras comunidades humanas asentadas en sus respectivos territorios poseen sus respectivos monopolios, entonces la expresión que define al Estado tiene validez sólo en la medida en que el monopolio se refiera a otros monopolios.

En segundo lugar el Estado es definido como "una relación de dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima", violencia que está legitimada de diferentes maneras.

"El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de *dominación* de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, de la que es vista como tal). Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados *acaten* la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan. ¿Cuándo y por qué hacen esto? ¿Sobre qué motivos internos de justificación y sobre qué medios externos se apoya esta dominación?

En principio (para comenzar por ellos) existen tres tipos de justificaciones internas, de fundamentos de la *legitimidad* de una dominación. En primer lugar, la legitimidad del 'eterno ayer', de la *costumbre* consagrada por su inmemorial validez y por la consuetudinaria orientación de los hombres hacia su respeto. Es la legitimidad 'tradicional', como la que ejercían los patriarcas y los príncipes patrimoniales de viejo cuño. En segundo término, la autoridad de la *gracia* (Carisma) personal y extraordinaria, la entrega puramente personal y la confianza, igualmente personal, en la capacidad para las revelaciones, el heroísmo u otras cualidades de caudillo que un individuo posee. [...] Tenemos, por último, una legitimidad basada en la 'legalidad', en la creencia en la validez de preceptos legales y en la 'competencia' objetiva fundada sobre normas racionalmente creadas, es decir, en la orientación hacia la obediencia a las obligaciones legalmente establecidas". "... la obediencia de los súbditos está condicionada por muy poderosos motivos de temor y de esperanza [...] y, junto con ellos, también por los más diversos intereses".³

Aquí el Estado ya no es una comunidad sino una relación de dominación. Pueden conciliarse, sin embargo, ambos conceptos. Una comunidad puede ser de dominación, pero el monopolio de la violencia física legítima ya no pertenecerá a toda la comunidad sino sólo a una parte de ella, precisamente a los dominadores. Por su parte, los dominados acatarán por su parte de manera condicionada el mando de quienes dominan.

Por último, el Estado es definido como una asociación de dominación:

³ *Ibid.*, pp. 84-86

"el Estado moderno es una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación y que, a este fin, ha reunido todos los medios materiales en manos de su dirigente y ha expropiado a todos los funcionarios estamentales que antes disponían de ellos por derecho propio, sustituyéndolos con sus propias jerarquías supremas".⁴

Conviene concluir, en consecuencia, que para Weber el Estado posee fundamentos sociales pero, a fin de cuentas, se traduce en una relación monopólica de la violencia física legítima de parte de quienes tienen el mando político.

§ 3. Racionalización y burocratización: ¿qué política?

El punto de partida de Max Weber es lo que podríamos llamar la teoría de la acción social: "Por 'acción' debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un *sentido subjetivo*".⁵ La acción social se caracteriza porque ese sentido está referido a otros.⁶ Este sentido no tiene un carácter "objetivamente justo" o "verdadero" metafísicamente fundado. Una acción es racional si su conexión de sentido se comprende intelectualmente. Luego entonces, no todas las acciones humanas son racionales. A partir de esta idea de la acción social, Weber desprende su visión de racionalidad, al tiempo que ubica lo que no es racional:

"La acción social, como toda acción, puede ser: 1) *racional con arreglo a fines*: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como 'condiciones' o 'medios' para el logro de *fines* propios racionalmente sopesados y perseguidos. 2) *racional con arreglo a valores*: determinada por la creencia consciente en el valor -ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma como se le interpreta- propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor. 3) *afectiva*, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales, y 4) *tradicional*: determinada por una costumbre arraigada".⁷

⁴ *Ibid.*, p. 92

⁵ Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, trs. José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Imaz, Eduardo García Maynes y José Ferrater Mora, 7a. reimpr. 1984, p. 5.

⁶ La acción social siempre es, según Weber, individual. Las formaciones colectivas como el Estado, la nación, la sociedad anónima, el ejército, etcétera, sólo son entrecruzamientos de acciones individuales con sentido.

⁷ Max Weber, *Economía y Sociedad*, *op. cit.*, p. 20.

Lo racional, entonces, es la acción humana con sentido, es decir con coherencia, comprendida intelectivamente, y que no tiene como fundamento la afectividad ni la tradición. Sólo es racional la acción social cuyo sentido lo inspire o un valor o un fin. De este modo se constituye el actuar racional con arreglo a valores, por un lado, y a fines, por el otro. Ahora bien: en cuanto proceso, la acción social racional deviene racionalización. "Weber llama racionalización a toda ampliación del saber empírico, de la capacidad de predicción, y del dominio instrumental y organizativo sobre procesos empíricos".⁸

Como se sabe, para Weber el desarrollo de la racionalidad con arreglo a fines o instrumental o teleológica, es producto de Occidente.⁹ Se realizó como consecuencia de la crisis de las imágenes religiosas del mundo y encontró un motor fundamental en la ética protestante que secularizó y tradujo en términos de conducta cotidiana (trabajo metódico, ahorro, ascetismo) al cristianismo.¹⁰ Se construyó así un Occidente racional con sus tres elementos característicos: la empresa capitalista, la administración burocrática y el Derecho. La lógica interna de estas tres instancias se articula racionalmente de acuerdo a fines. Hay que advertir, sin embargo, que para Weber la racionalización ocupó las más diversas esferas de la vida humana. Muy importante es el ámbito del conocimiento donde la racionalización se tradujo en la comprensión científica del mundo. Incluso el arte no fue ajeno a este proceso de racionalización. "Pero es el racionalismo ético y jurídico los factores centrales para el nacimiento de la sociedad moderna".¹¹ La culminación de ese proceso de desencantamiento del mundo es ciertamente un mundo racionalizado pero que, para Weber, acaba por volverse una jaula de hierro.

Si conectamos la racionalidad con la política con base en el planteo weberiano, es posible establecer dos niveles de despliegue de la racionalización en el ámbito político. Un primer nivel estaría constituido

⁸ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, T. I, Madrid, Taurus, tr. Manuel Jiménez Redondo, 1987, p. 216.

⁹ "Si bien esta racionalidad es una consecuencia universal de la evolución de las imágenes del mundo, sólo en Occidente adquiere esos rasgos particulares que constituyen la preocupación fundamental de la obra de Weber; sólo en el Occidente moderno se consuma plenamente el proceso de desencantamiento y penetra en las distintas esferas de la lógica de la razón instrumental, la elección racional de los medios, el cálculo preciso de los instrumentos, para alcanzar ciertos fines. La racionalidad instrumental, como forma de pensamiento y práctica es, de alguna manera, el eje articulador de la nueva concepción del mundo, un nuevo sentido monístico de la acción que tiende, además, a hacerse universal. Su sentido expansivo no sólo la lleva a abarcar todas las áreas de la vida sino también todas las dimensiones geográficas, a medida que ese modo técnico-racional de pensamiento revela su enorme eficacia". María Dolores París, "Weber: racionalidad y política", en: Gerardo Ávalos Tenorio y María Dolores París (coords. y comps.), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, 1996, p. 266.

¹⁰ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premiá, 7a. 1987.

¹¹ Jürgen Habermas, *op. cit.* p. 219

por la actividad política en cuanto tal, que Weber define como "la aspiración (*Streben*) a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen".¹² Se teje así un ámbito de confrontación, de lucha, de guerra, cuyo medio específico es la violencia y cuya dinámica está marcada por el enfrentamiento entre diversas posiciones valorativas. En este nivel de la política la racionalidad que opera es aquella que se estructura de acuerdo a valores. Un segundo nivel de la racionalidad en política es el que atañe a la configuración del aparato administrativo del Estado moderno. Es este uno de los complejos institucionales en que Weber ve materializadas las estructuras de conciencia modernas "y en que ve desarrollarse casi en estado puro los procesos de racionalización social".¹³ Los funcionarios del Estado, ajenos a la lucha política, quedan obligados a actuar en forma racional con arreglo a fines. El aparato estatal sanciona el derecho e institucionaliza en la administración pública una racionalidad con arreglo a fines.¹⁴

Tenemos así dos momentos racionales diferenciados constitutivos de la esfera política. Los dos son racionales pero uno lo es de acuerdo a valores –la política propiamente dicha– y el otro lo es de acuerdo a fines –la administración del aparato estatal.

Podríamos entonces establecer que el ámbito de la política se estructura sobre la base de la racionalidad estratégica¹⁵ y se constituye con los dos tipos básicos de racionalidad descritos por Weber. En la política así entendida, estarían involucrados tres tipos de relaciones entre los sujetos:

a) una relación horizontal y simétrica por el poder que se establece de acuerdo a valores;

¹² Max Weber, *El político y el ...op. cit.*, p. 84. "Por política entenderemos solamente la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación política, es decir, en nuestro tiempo, de un Estado". p. 82.

¹³ J. Habermas, *op. cit.* p. 286

¹⁴ Dejo de lado aquí la esfera del Derecho que para Weber es uno de los ámbitos más importantes de la racionalización del mundo moderno. Fue grande su desconcierto cuando el derecho se comenzó a desformalizar para dar cabida a intereses materiales particulares cuya inclusión en los cuerpos jurídicos constitucionales (del tipo de derechos sociales) se convertiría en un medio de la estabilidad política. Vid. Jürgen Habermas, "Derecho y moral. Dos lecciones", en: David Sobrevilla (comp.) *El derecho, la política y la ética*, México, Siglo XXI-UNAM, 1991.

¹⁵ Como resulta obvio, el término "estrategia" proviene de la tradición militar y tiene que ver con la concepción de la política como confrontación por el poder cuyo medio específico es la violencia. "La estrategia es el uso del encuentro para alcanzar el objetivo de la guerra [...] La estrategia traza el plan de la guerra y para el propósito mencionado, añade las series de actos que conducirán a ese propósito; o sea, hace los planes para las campañas separadas y prepara los encuentros que serán librados en cada una de ellas". Karl von Clausewitz, *De la guerra*, Tomo I, México, Diógenes, p. 144.

b) una relación vertical y asimétrica entre quienes detentan el poder y aquellos que lo disputan y que también se establece de acuerdo a valores.

c) una relación vertical entre la administración burocrática de los especialistas y los simples ciudadanos; ésta se establece de acuerdo a fines.

Así, el actuar estratégico racional propio de la política se sintetiza en la intersección de estas tres relaciones. Conviene advertir que el presupuesto de toda esta racionalidad estratégica es que los individuos racionales están de tal forma constituidos que el conflicto entre ellos es inevitable. Es un presupuesto que, como hemos dicho, caracteriza a la tradición del realismo político.¹⁶

§ 4. Las tensiones de la comprensión de la política como lucha.

Veamos ahora cómo entiende Weber la política y cómo conecta con ella la racionalidad. En primer término, para nuestro autor la política es el terreno de los valores. Los valores luchan entre sí para la construcción de un sentido. Y ello se traduce precisamente en una lucha política cuyo medio específico es la violencia y, en consecuencia, la posibilidad de la guerra. Así, la política no es ajena a la racionalidad, pero ésta se estructura de acuerdo a valores. Sin embargo, en la medida en que los valores impulsan acciones, éstas se pueden llevar a cabo atendiendo sólo a la realización de los valores mismos pero también midiendo y evaluando las consecuencias de las acciones. Es así que la racionalidad teleológica puede penetrar en el ámbito de la política. Cálculo y elección de fines y medios en una estrategia de lucha por el poder. Pero todo ello es sólo una posibilidad. Es en este punto en el que Weber relaciona la política y la ética.

La salida weberiana a la relación entre ética y política en un mundo desencantado parece ser la postulación de la ética de la responsabilidad en contra y por encima de la ética de la convicción. El cálculo de las consecuencias de las acciones, en especial de las acciones políticas, conduce a una evaluación del tipo medios-fines. En política una ética de la convicción implicaría desentenderse de las consecuencias de las acciones, pues a esta ética le preocupa simplemente actuar en correspondencia con el imperativo categórico. En contraste, el cálculo de las consecuencias de las acciones implica evaluar cada una de las consecuencias, de los medios a adoptar y de los fines a perseguir e implica también la adopción de una postura responsable frente a las consecuencias de las acciones. Todo esto se conecta con la visión realista,

¹⁶ Carl Schmitt, como veremos, sigue a Weber en esta concepción, pero con diferencias notables.

negativa y escéptica de la política que tiene Weber. De hecho, es desde la concepción de la política como lucha por el poder y, en consecuencia, como despliegue de fuerza y violencia, ("el medio decisivo de la política es la violencia..."), que Weber advierte los peligros de una ética de la convicción en la esfera política. Antes bien, si la política es lucha por el poder y su medio definitorio es la violencia, no es sino la ética de la responsabilidad la que mejor le ajusta a la política. Insisto: esta reflexión weberiana parte de su visión negativa de la política: "quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya no es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario".¹⁷ Debe insistirse en que Weber no prescribe la ética de la responsabilidad; simplemente señala y cuestiona la solidez interior que existe tras la ética de la convicción. Y este cuestionamiento se basa, nuevamente, en su concepción de política. En política, entendida como lucha por el poder, los medios no siempre resultan los moralmente más aceptables:

"Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines "buenos" hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas. Ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan "santificados" por el fin moralmente buenos los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosos".¹⁸

En síntesis, la política es lucha por el poder; esa lucha se rige de acuerdo a valores. Esto puede querer decir que cabe la posibilidad de que sea la ética de la convicción la que otorgue coherencia a la lucha política. Weber señala sus peligros. Por otro lado la política también presenta la figura de la lógica medios-fines (su medio específico es la violencia y su fin la conquista o conservación del poder) y por tanto, también es susceptible de la racionalidad instrumental y esta racionalidad es compatible pero no reductible a la ética de la responsabilidad. La política debe evaluar, medir, calcular. Se evalúan los medios, se calcula la factibilidad. "Frente a esta disolución de la política en la técnica y el cálculo, Weber reivindicará precisamente la decisión personal y el pluralismo de los valores...".¹⁹ Se impone pues, la lógica de la prudencia frente a lo imposible y a la utopía: la política se reafirma como el arte de lo posible.

Ahora bien: es necesario hacer un ejercicio crítico de la concepción weberiana de la política para descubrir las implicaciones que

¹⁷ Max Weber, *El político...*, op. cit. p. 168

¹⁸ *Ibid.*, p. 165

¹⁹ Nora Rabotnikof, *Max Weber: desencanto, política y democracia*, México, ed. UNAM, 1989, p. 106

contiene pero que no quedan suficientemente expuestas. Dicho con otras palabras, intentaremos descubrir la otra cara de la política implícita en la concepción de lucha estratégica por la obtención y el ejercicio del poder. En esta tarea podemos echar mano de la ética del discurso, en la vertiente que ha desarrollado Karl Otto Apel, pues ello nos permitirá, sobre bases weberianas, poner al descubierto ese lado oculto de la política.

Apel da cuenta de una ampliación de la racionalidad teleológica en el sentido de una racionalidad estratégica de la interacción social. Esto quiere decir que, si se toma como base la racionalidad instrumental desarrollada por Max Weber es posible –como de hecho sucedió– plantear una racionalidad estratégica en los diversos ámbitos de las relaciones sociales aunque de manera especial en la economía y en la política. Según Apel,

"Weber entiende la racionalidad de la interacción social como ampliación de la racionalidad teleológica técnico-instrumental en el sentido de la reciprocidad de acciones teleológico-rationales [...] ¿en qué consiste la racionalidad estratégica de la interacción? Dicho simplificado, ella consiste en que los actores, en tanto sujetos de la racionalidad teleológica aplican su pensamiento medio-fin a objetos acerca de los cuales ellos saben que, en tanto sujetos de la racionalidad teleológica, hacen lo mismo con respecto a ellos mismos. En esta reciprocidad reflexionada de la instrumentalización consiste manifiestamente la peculiar estructura de reciprocidad de la interacción estratégica".²⁰

Los sujetos se plantean y se mueven con base en un cálculo de beneficios. Esto orienta su acción. Se proponen entonces un conjunto de acciones, asumidas como medios, para obtener los beneficios inicialmente planteados. Sin embargo, el presupuesto es que todos los individuos que integran una sociedad, se proponen acciones en función de sus cálculos de beneficios. De este modo, el cálculo de parte de cada individuo tiene que tomar en cuenta a los otros individuos tanto en sus cálculos de beneficios como en sus acciones. Se trata de maximizar los beneficios y minimizar las pérdidas (teoría de la decisión) de todos los sujetos en su conjunto (teoría de los juegos). Así "el propio éxito de la acción depende de las acciones que hay que esperar de los demás, los cuales, en el mejor de los casos, apoyan parcialmente los propios esfuerzos de éxito pero, en todo caso, al menos en parte, se oponen a ellos. Consecuentemente, los propios intereses pueden ser realizados, en parte, sólo apoyando los planes de los demás y, en parte, sólo haciéndolos fracasar".²¹ De esta manera, una ética de corte kantiano no se ajusta a esta racionalidad estratégica. La interacción estratégica puede seguir solamente imperativos hipotéticos.

²⁰ Karl-Otto Apel, *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, p. 34

²¹ *Ibid.*, p. 35

La ética del discurso se ubica frente a la racionalidad estratégica para intentar superarla. En primer lugar se trata de diferenciar la racionalidad estratégica de la racionalidad del discurso argumentativo. En segundo lugar se busca fundar la racionalidad estratégica en la racionalidad de la interacción comunicativa. Por último, se intenta mostrar la compatibilidad, en la realidad, de los dos tipos de racionalidad. Esa es la manera en que Apel trata de superar éticamente la simple racionalidad estratégica. Expondremos a grandes rasgos este intento.

En el punto de partida de Apel se encuentra la distinción entre la racionalidad estratégica y la comunicación lingüística. Mientras la primera tiene como intención básica el provocar una acción en los otros en función de intereses teleológicos subjetivos, la segunda tiene una intencionalidad primariamente de comprensión. Se trata de dos intenciones distintas. Para Apel no es posible referir lo intencionado de algo en el sentido del significado lingüístico, al intencionar en el sentido de pretensiones extra lingüísticas, o sea, intenciones prácticas de fines.

Establecida esta diferencia se puede decir que la intencionalidad y racionalidad de las acciones de comunicación se dirigen a compartir intersubjetivamente un sentido, un significado. En cambio, la intencionalidad y racionalidad estratégica toma a las expresiones lingüísticas sólo como medio para la obtención del éxito extra lingüístico. De este modo, se pueden distinguir dos tipos de racionalidad de la acción humana: 1) la racionalidad de formación de consenso *a priori* transubjetivamente orientada de la comunicación lingüística a través de actos ilocucionarios; 2) la racionalidad teleológica *a priori*, subjetivamente orientada, de la interacción estratégica a través de actos perlocucionarios.²²

Ahora se trata de examinar por qué la racionalidad comunicativa es condición de posibilidad de la racionalidad estratégica. Veamos en primer lugar las implicaciones del actuar estratégico. En principio la racionalidad de este actuar no es simplemente la de la relación sujeto-objeto como quiere la ingeniería social. Los sujetos, que para el actuar estratégico se convierten en objetos, están en condiciones, tienen posibilidades y aún probabilidades de saber acerca de lo que sobre ellos es pensado, reconocido, predicho y presupuesto por las otras personas. En realidad actúan como sujetos de una interacción estratégica. Ahora bien, para Apel, la interacción estratégica es un caso límite de la interacción

²² "1. El acto locucionario: es el simple acto de decir algo, sin más matizaciones; es decir, el acto de pronunciar una frase gramaticalmente correcta y con sentido. 2. El acto ilocucionario, determinado por el modo en que se usa la locución [...] la locución puede usarse para diversos fines, bien sea para preguntar, para dar una orden, para hacer constar un hecho, etc., etc. [...] 3. El acto perlocucionario, [está] constituido por las consecuencias que pueden derivarse del acto de decir algo". Victoria Camps, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona, Península, 1976, p. 88

comunicativa, porque "el actuar racional de las personas, ya presupone la –por el pensamiento implicada– primera formación lingüística de consenso sobre el sentido".²³ Así, las reglas del juego de la interacción estratégica no se deben a la propia interacción estratégica sino a un acuerdo implícito sobre normas obligatorias.

Esto conduce al argumento principal de Apel. El actuar estratégico, incluso el de aquel que oculta sus propósitos y voliciones subjetivas, sus verdaderos intereses, no puede dejar de presuponer (aunque sólo sea a nivel de su pensamiento) pretensiones de validez comprendidas y aceptadas. Para poder engañar se necesita, primero, aceptar un ámbito de lo verdadero o válido sobre la base de lo cual se produce la distorsión, el ocultamiento o el engaño. Quien engaña estratégicamente acepta pretensiones de validez. De aquí se desprende que la estructura del discurso en que se basa la racionalidad estratégica presupone ya una comunidad de comunicación ideal contrafácticamente anticipada a la comunidad de comunicación real.

Con base en todo esto, Apel plantea un principio racional de la ética como norma incluso para el que piensa, se comunica y actúa en términos estratégicos. Ese principio racional de la ética es la pretensión de validez universal. El que se mueve en la lógica de la racionalidad estratégica no podría actuar en términos estratégicos si no hay una coherencia y validez interna de sus pensamientos estratégicos, que ya presupone una regla ética relevante: el no mentirse o el requerir un criterio de verdad. En este nivel la mentira sería un absurdo: fracasaría la acción estratégica.

Por último, Apel reconoce que la racionalidad estratégica y la racionalidad discursiva pueden ser complementarias en la comunidad de comunicación real. El medio que articula esta complementariedad es la ética de la responsabilidad que puede usarse estratégicamente para crear las condiciones de simetría que permitan la operatividad y efectividad institucional real de la ética del discurso.

Como vemos, el planteo weberiano de los principios de la racionalidad instrumental aplicados a la política es realista pero incompleto. La solución apeliana del vínculo entre la racionalidad estratégica y la racionalidad comunicativa es muy valioso porque nos revela las implicaciones de una concepción que ve a la política como lucha por el poder. En efecto, Weber toma como punto de partida para la comprensión de la política, la lucha por el poder. El poder lo entiende Weber como "la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad". El punto de partida, entonces, es el característico de la tradición realista: individuos sublimados que se

²³ Karl-Otto Apel, *op. cit.* p. 71

encuentran "siempre-ya" insertos en un sistema de dominación. Como hemos visto gracias a la ética del discurso de Apel, la política, entendida como lucha por el poder, esconde una dimensión de la cual la política es precisamente lo contrario: superación comunicativa del conflicto.

Con todo, es necesario señalar que Apel no advierte una de las dimensiones de la racionalidad estratégica que sí se desprenden de Weber: la razón estratégica aplicada verticalmente desde el centro de la autoridad política para reproducir el poder. Se trata de lo que varios autores han llamado la "razón de Estado" y frente a la cual no se puede argumentar. Enrique Dussel ha encontrado en la razón cínica la expresión del poder del sistema como fundamento "de una razón que controla o gobierna a la razón estratégica como mediación de su propia realización (como Poder absoluto). Tiene un sentido ontológico (el Ser como Voluntad-de-Poder). Cínico no es el militar cuando descubre un argumento para evadir la muerte en un acto de cobardía en la batalla, sino cuando, en cuanto militar y como valentía, define al Enemigo como 'la cosa a ser vencida', y ante la cual no cabe ejercicio alguno de una razón ético discursiva".²⁴ Este caso, terriblemente moderno, es el extremo autocrático que se desprende de la comprensión de la política como lucha por el poder y ejercicio del mismo. Fue Michel Foucault quien reveló con singular agudeza esta dimensión de la política como técnica de control estratégico basada en el modelo militar:

"Es posible que la guerra como estrategia sea la continuación de la política. Pero no hay que olvidar que la 'política' ha sido concebida como la continuación, si no exacta y directamente de la guerra, al menos del modelo militar como medio fundamental para prevenir la alteración civil. La política, como técnica de la paz y el orden internos, ha tratado de utilizar el dispositivo del ejército perfecto, de la masa disciplinada, de la tropa dócil y útil, del regimiento en el campo y en los campos, en la maniobra y en el ejercicio. En los grandes Estados del siglo XVIII, el ejército garantiza la paz civil sin duda porque es una fuerza real, un acero siempre amenazador; pero también porque es una técnica y un saber que pueden proyectar su esquema sobre el cuerpo social. Si hay una serie política-guerra que pasa por la estrategia, hay una serie ejército-política que pasa por la táctica. Es la estrategia la que permite comprender la guerra como una manera de conducir la política entre los Estados; es la táctica la que permite comprender el ejército como un principio para mantener la ausencia de guerra en la sociedad civil. La época clásica vio nacer la gran estrategia política y militar según la cual las naciones afrontan sus fuerzas económicas y demográficas; pero vio nacer también la minuciosa táctica militar y política por la cual se ejerce en los Estados control de los cuerpos y de las fuerzas individuales".²⁵

²⁴ Enrique Dussel, "Del escéptico al cínico (Del oponente de la 'ética del discurso' al de la 'filosofía de la liberación'", en: *Id. Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, México: Universidad de Guadalajara, 1993, p. 93.

²⁵ Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, tr. Aurelio Garzón del Campo, 16a., 1989, pp. 172 y 173.

En efecto, la noción de la política como lucha por el poder no debe descuidar del análisis la posibilidad de la instauración de un principio autocrático como articulador de lo que pasa por ser lo político en una situación de paz, equilibrio o estabilidad. En el extremo, esta situación puede desembocar en el totalitarismo o en autocracias dictatoriales. Con todo, aun situados en este extremo, no es conveniente dejar de advertir el otro aspecto de la política que, con la ayuda de la ética del discurso, hemos detectado, a saber: el lado horizontal de confrontación no necesariamente violenta para la instauración de una hegemonía.

Capítulo VIII

La política de la enemistad: Carl Schmitt

"El enemigo es simplemente el otro, el extranjero [*der Fremde*] y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido particularmente intensivo, algo otro o extranjero, de modo que, en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero 'descomprometido' y por eso 'imparcial'".

Carl Schmitt, *El concepto de lo político*.

"...sabemos que la decisión de si algo es *apolítico* siempre implica una decisión de carácter *político*, sin importar quién la toma ni con qué argumentos se reviste".

Carl Schmitt, *El concepto de lo político*.

Un gran estigma ha pesado sobre la obra y personalidad de Carl Schmitt: su afiliación al partido nacionalsocialista¹ y su nombramiento, el 11 de julio de 1933, como Consejero del Estado mayor de Prusia. ¿Es posible separar estos datos de sus contribuciones a la teoría del derecho, del Estado y de lo político? ¿Es posible hallar en su pensamiento algo más que una sofisticada propaganda del régimen del *Führer*? Aquí hay que precisar algunas cosas. En primer lugar, hay razones por las que algunas grandes creadores de ideas o maestros del pensamiento se afiliaron a regímenes totalitarios. Es mi posición considerar que es posible, en un primer momento, separa una teoría respecto de las militancias y disposiciones éticas y políticas que los autores poseen. Y ello porque la lógica y el contenido del pensamiento expresados en las obras no responden siempre ni mecánicamente a los afanes emotivos o a las convicciones militantes. Una cierta lógica de las obras camina independiente de sus filiaciones, y corresponde a nuestra capacidad de juicio recuperar lo más valioso en cuanto al diagnóstico del Estado y la vida política moderna. Sin embargo, en un segundo momento, hay que considerar que no es una mera casualidad, coincidencia o anécdota, la

¹ Partido Nacional Socialista de los Trabajadores Alemanes (NSDAP, por sus siglas en alemán).

vinculación personal de un autor con un régimen político de determinadas características. Puede ser muy revelador este nexo, porque queda expuesto el horizonte de interpretación no neutral desde el que un autor asume el estudio de un fenómeno u objeto político y también porque de este modo es posible calibrar cuál de los dos aspectos juega el papel fundamental: la militancia, filiación y compromiso ideológico y político o el propio sistema de pensamiento. En todo caso conviene no perder de vista si un autor fue nacionalsocialista, comunista, socialista, liberal o demócrata como un resultado de su fundamentación y lógica de pensamiento o si, a la inversa, su militancia, fe o creencia, le llevaron a construir un sistema de ideas. Si no queremos ser mecánicos ni entrar en un terreno indecible hay que conformarse con aceptar que siempre vamos a encontrar una motivación más o menos pasional para la construcción de un pensamiento con pretensiones de validez. Pero ¿dónde está la línea que separa lo que en un autor es mera ideología o inclusive propaganda, respecto de lo que es pretensión de validez científica? Eso es algo que atañe a la interpretación y no a la obra en sí misma.

De la magna producción teórica de Carl Schmitt rescataremos lo que consideramos de la mayor importancia para una reconstrucción crítica del concepto de lo político. Destaca, por supuesto, su conceptualización de lo político sobre la base de la dicotomía amigo / enemigo. No menos importante es su diagnóstico del fin de la época de la estatalidad (centrada en el *ius publicum* europeo) y el advenimiento de la configuración del gran espacio (*Grossraum*) como forma novedosa de la organización política de los nuevos tiempos. Sobre este horizonte de interpretación, Schmitt hace una crítica de la democracia liberal y, lo más importante, se percata del desplazamiento de lo político por lo económico en un proceso eminentemente político que no es reconocido como tal. Todo esto nos proporciona un caudal de herramientas analíticas del mayor valor para tomar con firmeza aquellas que, todavía hoy, nos explican la política y el Estado del presente.

§ 1. Amigos y enemigos

Carl Schmitt hace una cuidadosa distinción, llena de implicaciones, entre lo político, el Estado y lo jurídico. En primer término, la diferencia entre el Estado y lo político queda establecida tanto en un plano lógico como en uno histórico. Hubo una época, en efecto, en que lo político coincidía con lo estatal; el ámbito del Estado fue entonces el terreno de lo político por excelencia. El Estado se reservaba el monopolio de lo político. Sin embargo, históricamente se desgajó lo político respecto del Estado y, con ello, se reveló que lógicamente lo político es un conjunto de procesos distintos del Estado. Mientras que el Estado es un ámbito, un campo, una esfera o un terreno, simbólicamente constituido, claro está, lo político

carece de ese estatuto de existencia. Lo político ni coincide con el Estado ni es una esfera particular de la organización de las relaciones entre seres humanos. De hecho, el interés de Schmitt no se dirige a desentrañar la naturaleza de la política sino, previamente, a descifrar lo que es político o, para decirlo con mayor precisión, lo que alcanza el estatuto de ser político. Él busca, básicamente, precisar el concepto de lo que es político (*der Begriff des politischen*), es decir, de lo que puede ser adjetivado como político. De esta manera, el objeto de la investigación schmittiana no es un sustantivo sino un adjetivo, no un sujeto sino un predicado que hace modificar, retroactivamente, al sujeto y, en consecuencia, lo hace existir como tal. Así, lo político juega las veces de un catalizador que revela la consistencia de las relaciones que establecen los seres humanos. Por esta razón, Schmitt sostiene que lo político es un criterio específico por medio del cual el pensamiento puede comprender distintas dimensiones de la convivencia humana.

En cuanto criterio de demarcación, lo político tiene una especificidad respecto de otros criterios usados para la comprensión de las relaciones sociales o de las producciones humanas. De este modo, Schmitt trata de hallar un criterio de demarcación de lo que es político, independiente y autónomamente de otras áreas del pensamiento y la actividad humanas como lo moral, lo estético y lo económico. El criterio de demarcación de lo moral sería la dicotomía bueno / malo; el de la estética bello / feo; el de la economía rentable / no rentable. Pues bien, el criterio de demarcación de lo político sería el representado por la dicotomía amigo / enemigo. "El significado de la distinción de amigo y enemigo es el de indicar el extremo grado de intensidad de una unión o de una separación, de una asociación o de una disociación".² En consecuencia, podríamos afirmar que lo político es un criterio útil para referir procesos mediante los cuales los seres humanos se unen y se separan en tanto colectividades, asociaciones o comunidades: se unen y forman un «nosotros» separándose de «los otros» en el mismo proceso. La construcción de un «nosotros» marcha concomitante, obviamente, con la separación respecto de los otros. Lo político alcanza su autonomía como criterio de comprensión de una de las dimensiones de las relaciones entre seres humanos. Esto tiene varias importantes consecuencias.

En primer término conviene acentuar que para Schmitt lo político no es la lucha en sí misma ni tampoco el conflicto en cuanto tal. Lo político, insistimos, es un criterio que permite comprender la unión y desunión de los seres humanos en razón de un conflicto latente o potencial desde la perspectiva de un agente decisivo. Se trata, entonces, de un criterio que permite ubicar lo específicamente político en el

² Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, México, Folios, trs. Eduardo Molina y Vedia y Raúl Crisafio, 1985, p. 23

reagrupamiento de los seres humanos, de sus conductas y de sus acciones, en términos de una relación: la que se establece entre amigo y enemigo según el juicio de una instancia suprema. Lo político estaría referido, entonces, a conductas o comportamientos humanos de reagrupamiento en función de lo que queda puesto como un enemigo común a tal grado que la guerra aparezca como una posibilidad real. De hecho, no sólo es la posibilidad real de la guerra sino, antes, la propia reagrupación de los individuos en términos de un enemigo común, lo que otorga un carácter político a las conductas humanas. Sutil pero firmemente Schmitt desliza lo definitorio de lo político desde el proceso de unión o desunión humana hasta la instancia decisiva de esta agrupación o desagrupación.

En segundo lugar, se puede afirmar que siempre que haya una situación en la cual los seres humanos se agrupen en amigos y enemigos, hay política. Luego entonces, la distinción propia de lo político juega el papel de un denominador común de las demás relaciones entre seres humanos. Esto implica que no hay relación política en sí misma que describa una esfera de la actividad humana; todas las relaciones humanas pueden llegar a ser políticas según si los sujetos se agrupan o disocian en amigos y enemigos. Se puede objetar de inmediato que lo político pierde entonces su especificidad porque todo y nada, a un tiempo, puede considerarse como político. En cierto sentido esta objeción es válida pero conviene reparar en sus implicaciones.

En las relaciones humanas se generan, en un momento determinado, alianzas y desuniones que entran en el orden de la distinción amigo y enemigo. ¿Se podría concluir, por ello, que todas las relaciones humanas tienen un ápice de política aunque no se estructuren fundamentalmente en función de las instituciones públicamente reconocidas como políticas? En parte, Schmitt sale al paso de estos cuestionamientos introduciendo el factor "intensidad" en el grado de agrupación de amigos y enemigos. Con base en esto, el jurista alemán reintegra la autonomía de su criterio de distinción: no toda agrupación y desagregación de amigos y enemigos alcanza el estatuto de política sino sólo aquella que llegue a cierto grado de intensidad. Además, Schmitt establecerá tres dimensiones de la política. Existe, en primer lugar, la gran política (*die Grosse Politik*), característica de las relaciones entre grandes agrupamientos entre los seres humanos, llamadas unidades políticas, específicamente entre los Estados nacionales soberanos o bien entre los grandes espacios. Existe también, en segundo lugar, la política en sentido lato, la política convencional, que se realiza en el interior de los Estados o de las unidades políticas, y que tiene como aspecto fundamental la agrupación de todos en tanto "amigos" neutralizando al enemigo interno. Por último, está también la pequeña política, la característica de los pequeños grupos o de los espacios particulares, aquella de las asociaciones

y conflictos pequeños o palaciegos. Es comprensible que el interés de Schmitt se refiera a la gran política.

Una vez que hemos precisado que lo político para Schmitt es un criterio de comprensión de una dimensión de las relaciones entre los seres humanos que funciona como denominador común autónomo y específico para referirse a la agrupación de los sujetos en "amigos" y "enemigos", conviene referirnos al proceso mediante el cual queda establecida la distinción entre amigos y enemigos. Dicho con otras palabras, es preciso responder a la cuestión acerca de quién es el enemigo, y más importante aún, a la pregunta acerca de cómo se construye tanto el amigo como el enemigo.

§ 2. El otro como enemigo

"El enemigo es simplemente el otro, el extranjero [...] y basta a su esencia que sea existencialmente [...] algo otro o extranjero, de modo que, en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero".³ Así es como Carl Schmitt concibe al enemigo. El "otro", por serlo, es ya enemigo.

Pero ¿qué significado tiene el "otro"? ¿Quién es el "otro" para que sea considerado como enemigo? ¿Por qué el otro, por el mero hecho de existir, se convierte en enemigo? En principio Schmitt distingue entre el enemigo en general y el enemigo político. Primero hace referencia a Platón para quien la distinción básica en este plano fue establecida entre griegos y bárbaros; los conflictos entre los primeros no son guerras en sentido estricto sino desavenencias, desacuerdos o disonancias. En cambio, entre griegos y bárbaros los conflictos alcanzan el nivel propio de la guerra, pólemos. Schmitt retoma una definición de Pomponio en el Digesto:

"Acerca del concepto de *hostis* es por lo común citado el pasaje del Digesto, 50, 16, 118 de Pomponio. La mejor definición se encuentra, con amplias referencias, en E. Forcellini, *Lexikon totius Latinitatis*, [...] "*Hostis* es aquel con quien libramos públicamente una guerra [...] y en esto se diferencia del *inimicus* que es aquél con quien tenemos odios privados. Los dos conceptos pueden ser distinguidos también en el sentido de que *inimicus* es aquel que nos odia, *hostis* aquel que nos combate".⁴

Schmitt parece quedarse con esta definición. De esta manera, el enemigo, en un sentido político, es el *hostis*, es decir, aquel otro con respecto al cual "nosotros" podemos llegar a un guerra.

³ *Ibid.*, p. 23.

⁴ *Ibid.*, p. 26 (Nota).

"Enemigo no es el competidor o el adversario en general. Enemigo no es siquiera el adversario privado que nos odia debido a sentimientos de antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que combate, al menos virtualmente, o sea sobre una posibilidad real, y que se contrapone a otro agrupamiento humano del mismo género. Enemigo es sólo el enemigo público, puesto que todo lo que se refiere a semejante agrupamiento, y en particular a un pueblo íntegro, deviene por ello mismo público. El enemigo es el *hostis*, no el *inimicus* en sentido amplio".⁵

Estas definiciones nos llevan a interrogarnos acerca del sujeto decisivo y del proceso determinante de que la relación con el otro sea de enemistad. También nos conducen al cuestionamiento referido a los objetivos de la guerra emprendida en contra del otro.

En cuanto a lo primero no es difícil advertir que la calificación del otro como enemigo remite a la configuración de un cuadro de representaciones proyectivas basadas en sentimientos elementales de miedo y de ira. El "otro" queda puesto como una amenaza para la subsistencia del grupo. Para mantenerse unido, el grupo requiere sentimientos comunes; para afianzar esta unión la amenaza de un peligro sobre el grupo juega un papel esencial. El otro, puesto como enemigo, es una construcción. Ahora bien, ¿cómo se construye esta enemistad? Responder a esta cuestión obliga a referirse al proceso de decisión que es central para Schmitt.

En cuanto a la segunda pregunta, hay que decir que para el jurista alemán lo importante es que el otro quede ubicado como *hostis*, es decir, como enemigo público contra el cual existe la posibilidad real de emprender una guerra que, efectivamente, implique la posibilidad de la eliminación física:

"Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su significado real por el hecho de que se refieren de modo específico a la posibilidad real de la eliminación física. La guerra deriva de la hostilidad puesto que ésta es negación absoluta de todo otro ser. La guerra es sólo la realización extrema de la hostilidad. No tiene necesidad de ser algo cotidiano o normal, y ni siquiera de ser vista como algo ideal o deseable; debe, no obstante, existir como posibilidad real para que el concepto de enemigo pueda mantener su significado".⁶

Así las cosas, el exterminio del otro queda como una posibilidad que puede hacerse efectiva, y ello para que el concepto de *hostis* adquiera sentido. Permanece, empero, la duda acerca de las razones por las cuales el otro es otro y, por ello, enemigo. La alteridad del extranjero y su carácter hostil se basan en que tiene otro modo de existir, otro modo de

⁵ *Ibid*, p. 23

⁶ *Ibid*, p. 30

vida. Esto implica que alguien debe juzgar si el modo de vida del otro representa una amenaza para la propia forma de existir.

"La posibilidad de un conocimiento y de una comprensión correcta, y por ello también la capacidad de intervenir y decidir, es aquí dada sólo por la participación y por la presencia existencial. Sólo quien toma parte de él directamente puede poner término al caso conflictivo extremo; en particular, sólo él puede decidir si la alteridad del extranjero en el conflicto concretamente existente significa la negación del modo propio de existir y se es por ello necesario defenderse y combatir para preservar el propio, peculiar, modo de vida".⁷

Aquí Schmitt pone de manifiesto que el otro no existe en cuanto tal sino que es el resultado de una decisión, es decir, de una construcción: no está en la naturaleza. Alguien decide quién es el enemigo, más allá de las normas vigentes. En cuanto artificio, la construcción del otro como enemigo depende de un poder supremo que está más relacionado con un saber o un conocimiento. Pasa a primer plano la decisión acerca de quién es el enemigo. Además, el poder de decidir no está inscrito en ningún sistema de normas. Está más allá de las normas. No pertenece entonces a la normalidad el fundamento de lo que es político, es decir, la decisión acerca de quién es el enemigo.

§ 3. La decisión

Como se desprende del párrafo anterior, la decisión se convierte en el fundamento de la configuración de lo político, pero también de lo jurídico, de lo estatal y, no menos importante, del proceso de desarrollo histórico que lleva desde la época de la estatalidad hasta las dos muertes de Leviatán. La decisión acerca de quién, cómo y por qué es el enemigo pone al descubierto la consistencia real de los procesos políticos independientemente de los necesarios revestimientos con los que lo político debe de existir.

Situarse como fundamento la decisión permite a Schmitt desplegar un tratamiento crudo y realista de la soberanía y, lo más importante, exponer la excepción como el espacio constituyente real del orden simbólico normal y legal. Dicho con otras palabras, la excepción se constituirá en la clave de la contribución de Schmitt para la comprensión de lo político y de la lógica estatal, con el concepto de soberanía como mediador.

Es una referencia obligada citar el concepto schmittiano de la soberanía: soberano es quien decide el estado de excepción. Pero lo más importante está en la lógica que articula esa definición de Schmitt. No es simplemente un despliegue de pensamiento autoritario ni un desplante

⁷ *Ibid*, p. 23

ideológico o militante. La cuestión es más de fondo. La idea fundamental se encuentra en el horizonte de interpretación que le permite al jurista alemán develar que la norma, el derecho, la ley, son creadas y, a fin de cuentas, sostenidas desde un *más allá* de sí mismas o de su propia consistencia. Esto queda revelado precisamente por el caso de excepción. ¿Quién decide en caso de excepción, es decir, en caso de suspensión de la ley? La respuesta a esta pregunta hace que se deslice el centro de atención desde la "legalidad" como orden jurídico a la "legitimidad" como conjunto de atribuciones concedidas a quien ha de tomar la decisión constitutiva. Pero no sólo eso. También se hace patente la lógica de la excepción como lo constitutivo del orden legal. Según esto, la excepción sería lo que brinda normalidad al orden. Lo excepcional, entonces, es lo que articula la normalidad de un orden. La norma se sostiene en un más allá de ella misma.

Dice Schmitt que el soberano "decide si existe el caso de excepción extrema y también lo que ha de hacerse para remediarlo. Se ubica *fuera del orden jurídico normal* y con todo forma parte de él, porque le corresponde la decisión de si la constitución puede suspenderse *in toto*".⁸

Esta formulación de la soberanía desde la excepción, según el propio Schmitt, no es nueva sino que ya se encuentra en el exponente clásico de este concepto que es Jean Bodin. El filósofo francés se interrogaba acerca de la medida en la que el soberano estaba sujeto a las leyes y obligado frente a los estamentos. Según Schmitt, Bodin encuentra en la excepción la llave maestra para responder a la pregunta. "En términos generales [Bodin] indica que el príncipe sólo está obligado frente a los estamentos o el pueblo mientras el cumplimiento de su promesa corresponda al interés del pueblo, pero que no lo está si la *nécessité est urgente*".⁹ De este modo, el logro científico más prominente de Bodin consistió en que introdujo la decisión en el concepto de soberanía: "La facultad de suprimir la ley vigente –ya sea de manera general o en el caso particular– es a tal grado la verdadera característica de la soberanía, que Bodin pretende derivar de ella todos los demás atributos (declaración de guerra y conclusión de la paz, nombramiento de los funcionarios, última instancia, prerrogativa del indulto, etcétera)".¹⁰

La decisión, ya definitoria del caso excepcional, funda cualquier orden, incluido, claro está, el orden jurídico. Para concebir un orden se requiere pensar en un espacio previo o *a priori* generador del orden¹¹. Por

⁸ Carl Schmitt, *Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*, tr. Angelika Scherp, en: Héctor Orestes Aguilar (selecc.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 24. Las cursivas son mías.

⁹ *Ibid.*, p. 24

¹⁰ *Ibid.*, p. 25

¹¹ "Todo orden deriva de una decisión; y también el concepto del orden jurídico, empleado irreflexivamente como algo natural, contiene la oposición de los dos elementos distintos de

lógica, ese espacio no puede ser el orden mismo. Hablaríamos, entonces, de una atmósfera pre-ontológica desde la cual advendría la generación del orden. Se trata de la *nada* jurídicamente hablando.

"La excepción es lo que no puede subordinarse a la regla; se sustrae a la comprensión general, pero al mismo tiempo revela un elemento formal jurídico específico, la decisión, con total pureza [...] No existe una norma que pueda aplicarse al caos. Debe establecerse el orden para que el orden jurídico tenga sentido. Hay que crear una situación normal, y es soberano el que decide de manera definitiva si este estado normal realmente está dado. Cualquier derecho es un 'derecho de situación'. El soberano crea y garantiza en su totalidad la situación en conjunto. Ejerce el monopolio de esta decisión última. En ello radica la esencia de la soberanía estatal, cuya definición jurídica correcta no es un monopolio coercitivo o de dominio, sino un monopolio de decisión; la palabra decisión se emplea en el sentido general..."¹²

Desde la nada jurídica surge la decisión que, en consecuencia, estructura el orden en conjunto. De modo radical y contundente Schmitt, valiéndose de Lorenz von Stein, aclara el punto decisivo: ¿quién, cómo y por qué genera el orden jurídico? El caso que sirve como articulador del argumento es el de la defensa de la constitución.

"En efecto, en el 'estado constitucional, como dice Lorenz von Stein, la constitución es 'la expresión del orden social, la existencia misma de la sociedad de los ciudadanos del Estado. Por ello, cuando la constitución es atacada, la lucha se decide fuera de la constitución y del derecho, y por consiguiente por la fuerza de las armas'"¹³

Así de claro. La decisión generadora del orden jurídico, de la constitución del Estado, queda fundada en una organización adecuada de la fuerza. De este modo, en contra de quienes, como Kelsen, identifican al Estado con el orden jurídico, Schmitt, recurriendo a la excepción constitutiva, separa al Estado de la juridicidad. El Estado, entendido como unidad política decisiva, puede suspender el orden vigente en su totalidad.

"Si se da esta condición, está claro que el Estado sigue existiendo, pero que el derecho ha pasado a segundo término [...] La existencia del Estado demuestra, en esta situación, una indudable superioridad sobre la vigencia de la norma jurídica. La decisión se libera de toda obligación normativa y se vuelve absoluta en el sentido literal de la palabra".¹⁴

lo jurídico [la decisión y el caso excepcional]. También el orden jurídico, al igual que cualquier otro, se basa en una decisión y no en una norma". *Ibid.*, p. 26

¹² *Ibid.*, p. 28

¹³ Carl Schmitt, *El concepto de lo..., op. cit.*, p. 44

¹⁴ Carl Schmitt, *Teología política I, op. cit.* p. 27

Se trata, en consecuencia, de una audaz recurrencia a la excepción.

"El caso de excepción revela la esencia de la autoridad estatal de la manera más clara. En él, la decisión se separa de la norma jurídica y la autoridad demuestra (para formularlo en términos paradójicos) que no necesita tener derecho para crear derecho [...] La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal no demuestra nada, la excepción lo demuestra todo; no sólo confirma la regla sino que la regla sólo vive gracias a aquélla. En la excepción, la fuerza de la verdadera vida rompe la costra de un mecanismo cuajado en la repetición".¹⁵

§ 4. El formalismo *sui generis* de Schmitt

Cuando pensamos en el formalismo, solemos representarnos, desde Kant a Kelsen y más allá, un conjunto de procedimientos legales o morales cuya estructuración descansa en la forma abstracta y universal de su enunciación. La exposición clásica del formalismo corre a cuenta de Kant en su arquetípico planteo del imperativo categórico: "Actúa de tal manera que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal". Como se aprecia, no hay aquí contenidos concretos o específicos de lo que debe ser hecho o evitado. Sólo encontramos la forma. Este planteo sirve de base para la comprensión de lo jurídico como conjunto de normas abstractas y universales que enmarcan las acciones concretas de los sujetos.

Pues bien, Carl Schmitt da un giro de tuerca más a este formalismo y lo que encuentra es una forma de la forma: la forma pura de la decisión. Dicho con otras palabras, no importa el contenido de la decisión ni el orden jurídico que de ella se desprenda, sino que haya decisión. Con esto, Schmitt remite al proceso formal de generación del orden jurídico. La forma, es decir, lo que da forma al derecho es la decisión, independientemente del contenido.

"Cada decisión jurídica concreta contiene un elemento de indiferencia con respecto al contenido porque la conclusión jurídica no emana en su totalidad de sus premisas y el hecho de ser necesaria la decisión se conserva como elemento determinante autónomo [...] *En términos normativos, la decisión surge de la nada.* La fuerza jurídica de la decisión es algo distinto del resultado de su fundamentación. La atribución no se establece con la ayuda de una norma sino al revés: el punto de atribución determina qué es la norma y cuál la verdad normativa. Lo que resulta de la norma no es un punto de atribución sino sólo una cualidad del contenido: lo formal en el sentido jurídico específico se encuentra en contraposición a esta cualidad del contenido, no al carácter cuantitativo del contenido de una relación causal. En realidad, el hecho de que esta última

¹⁵ *Ibid.*, pp. 28-29

contraposición no sea aplicable a la jurisprudencia debería entenderse por sí sólo".¹⁶

En consecuencia, el formalismo radical de Schmitt no remite a los contenidos específicos, por supuesto, pero sí a la *decisión pura* que constituye a la forma misma. La forma de la decisión o la decisión como forma es el aspecto central del traslado schmittiano de lo formal de la norma a la forma de la decisión como acto abismal y libre de contenidos específicos y particulares. Por supuesto, el jurista alemán encuentra un antecedente singularmente importante para el apoyo de su tesis. Es Thomas Hobbes el que le brinda los elementos centrales de su argumentación.

"El representante clásico del tipo 'decisionista' [...] es Hobbes. [...] Hobbes también expresó el argumento decisivo que toma en cuenta la conexión entre este decisionismo y el personalismo, desafiando todos los intentos de sustituir la soberanía concreta del Estado por un orden de vigencia abstracta. [...] La forma que buscaba se encontraba en la decisión concreta tomada por una instancia específica. En vista de la significación independiente de la decisión, el sujeto de la misma tiene un significado independiente, desligado de su contenido. Lo importante para la realidad de la vida jurídica es quién toma la decisión".¹⁷

Hobbes, sigue siendo "personalista y propone una última instancia que toma la decisión concreta, además de llevar su Estado, el Leviatán, al extremo de las dimensiones mitológicas en forma de una monstruosa persona".¹⁸ Hay que recordar, como vimos en el capítulo 5, que el filósofo inglés define a la soberanía como el poder de dar la ley sin estar sometido a ella. El soberano hobbesiano es absoluto.

"Su poder no puede ser transferido, sin su consentimiento, a otra persona; no puede enajenarlo; no puede ser acusado de injuria por ninguno de sus súbditos; no puede ser castigado por ellos; es juez de lo que considera necesario para la paz, y juez de las doctrinas; es el único legislador y juez supremo de las controversias, y de las oportunidades y ocasiones de guerra y de paz; a él compete elegir magistrados, consejeros, jefes y todos los demás funcionarios y ministros, y determinar recompensas y castigos, honores y prelações".¹⁹

Entonces, el soberano, para quedar definido como tal, se sitúa por fuera del propio Estado: "El concepto de Dios de los siglos XVII y XVIII incluye la trascendencia de Dios frente al mundo, al igual que la trascendencia del

¹⁶ *Ibid.*, pp. 39-40. Las cursivas son mías.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 41-42

¹⁸ *Ibid.*, p. 50

¹⁹ Thomas Hobbes, *Leviatán...*, *op. cit.*, pp. 162-163

soberano frente al Estado forma parte de la filosofía del Estado de aquella época".²⁰

¿Es sólo la identificación de Schmitt con un autor favorable al absolutismo? Esta identificación, existe por supuesto. Empero, lo relevante se ubica, más bien, en que Schmitt devela crudamente la clave de comprensión de la vida política civilizada, democrática, liberal y republicana, en un sustrato que no se vislumbra a simple vista. La cruda decisión, mezcla de arbitrariedad en el juicio, de violencia expansiva, de exclusión forzada, aparece como el soporte no reconocido de la vida jurídica y política civilizada.

"Schmitt cuestiona el fundamento utilitario-ilustrado de la política (un conjunto presupuesto de normas neutrales-universales o reglas estratégicas que deben regular el interjuego de los intereses individuales, sea como normativismo legal à la Kelsen, o como un utilitarismo económico). No es posible pasar directamente desde un orden normativo puro a la vida social real: el mediador necesario es un acto de voluntad, una decisión sólo basada en sí misma, que impone un cierto orden o hermenéutica legal (interpretación de las reglas abstractas). Cualquier orden normativo, tomado en sí mismo, queda pegado al formalismo abstracto; no puede salvar la brecha que lo separa de la vida real. No obstante (y este es el núcleo de la argumentación de Schmitt), la decisión que cruza la brecha no impone un cierto orden concreto, sino primordialmente el principio formal del orden como tal. El contenido concreto del orden impuesto es arbitrario, depende de la voluntad del soberano y de las contingencias históricas; el principio del orden, el *Das-Sein* del orden, prevalece sobre su contenido concreto, su *Was-Sein*".²¹

Con esto queda claro que la gran contribución de Schmitt a la comprensión de lo político consiste en develar el fundamento bárbaro y obscuro de la política civilizada. Resulta por demás aleccionador percatarse de la importancia de la excepción, del espacio fuera de la norma, de la *nada* del orden legal, como lo constitutivo del orden simbólico representado en el Estado. Con perspicacia, Schmitt detecta que el reconocimiento de este lado obscuro de la política civilizada no es exclusivo de autores como Bodin y Hobbes sino que se extiende, también, aunque de manera diferente, a pensadores identificados con la democracia y el republicanismo, como el propio Rousseau. Y es que, en efecto, en el autor ginebrino la unidad del Estado prevalece como un despliegue de la soberanía.

"Para Rousseau, la *volonté generale* se vuelve idéntica a la voluntad del soberano; no obstante, el concepto de lo general adquiere al mismo tiempo una

²⁰ Carl Schmitt, *Teología política I...*, op. cit., p. 51.

²¹ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Argentina, Paidós, tr. Jorge Piatigorsky, 2001, pp. 127-128

determinación cuantitativa también en su sujeto, es decir, el pueblo se erige en soberano. De esta manera se pierde el elemento decisionista y personalista del concepto de soberanía manejado hasta ese momento".²²

§ 5. El *nomos* de la tierra

En el pensamiento de Schmitt se destaca una teoría de la evolución social centrada en la forma que adquieren los conflictos entre los seres humanos. Podría afirmarse, en consecuencia, que Schmitt organiza desde lo político su comprensión del desarrollo histórico. La distinción amigo / enemigo se escenifica en distintas dimensiones de las relaciones humanas pero es en una de ellas donde, en una época determinada, se concentra el conflicto más álgido que lleva a la confrontación catastrófica. Después de ese enfrentamiento, el espacio de la disputa se "neutraliza" y el conflicto se desplaza a otro ámbito. Así, al conflicto teológico que llevó a las guerras religiosas en Europa, después de producir los resultados desgarradores del tejido social, fue desplazado hacia la esfera de la metafísica y del humanismo moral; desde ahí el conflicto se trasladó a la economía y, más tarde, a la técnica.²³

La historia moderna, según el jurista alemán, arranca con el descubrimiento y conquista de América. Inicia entonces una organización del espacio dirigida por la toma de la tierra en el nuevo mundo recién descubierto por los europeos. El tomar (*nehmen*) la tierra, su justificación y su reconocimiento forman un ordenamiento del espacio que Schmitt, siguiendo una curiosa etimología, denomina *nomos*. Suele traducirse "nomos" por ley, costumbre o convención, pero, según Schmitt, estos sentidos son derivados del tomar la tierra y ordenar el espacio. Así, *nomos*, para Schmitt, designa el proceso de tomar la tierra y organizar el espacio imponiendo una ley. La "toma de tierra" es, entonces, el fundamento de un orden impuesto.

El *nomos* moderno, entonces, significa la instauración de un ordenamiento fincado en Europa y, desde ahí, impuesto al mundo entero. Por primera vez en la historia coincide esta toma de tierra con la dimensiones físicas del mundo en tanto planeta. Es un ordenamiento

²² Carl Schmitt, *Teología Política I...*, op. cit. p. 50.

²³ "...lo esencial consiste [...] en el hecho de que es abandonado el centro de referencia hasta aquel momento en vigor, o sea la teología, debido a que era campo de lucha, y se busca un nuevo terreno neutral. Lo que hasta entonces era el centro de referencia es pues neutralizado, en el sentido de que deja de ser el centro, y se espera encontrar, sobre el terreno del nuevo centro de referencia, aquel mínimo de acuerdo y de premisas comunes que permita seguridad, evidencia, comprensión y paz. De ese modo se afirma la tendencia hacia la neutralización y la minimalización y es aceptada la ley en base a la cual la humanidad europea se ha 'alienado' en los siglos siguientes y ha construido su propio concepto de verdad". Carl Schmitt, "La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones", en: *Id. El concepto de lo político*, op. cit., p. 85.

global y no sólo europeo. Este *nomos* moderno tuvo, en su formación, dos eventos fundamentales. El primero fue el establecimiento de una "raya" de reparto entre España y Portugal respecto del nuevo mundo: el 4 de mayo de 1493 el Papa Alejandro VI, en la bula *Inter caetera divinae*, establece una línea que "transcurre desde el Polo Norte al Polo Sur, a cien millas al Oeste del meridiano de las Azores y del Cabo Verde".²⁴ España se apropia de todo lo descubierto al Oeste de esa línea y Portugal se queda con el Este. No es, empero, un reparto sin justificación religiosa.

"La raya presupone que dos soberanos, que reconocen la misma autoridad espiritual también en el aspecto del Derecho de Gentes, llegan a un acuerdo sobre la adquisición de tierra de soberanos y pueblos heterodoxos [...] La raya presupone, pues, que soberanos y pueblos cristianos tienen derecho a que el Papa les adjudique un encargo de misión, en virtud del cual ejercen la actividad misionera en territorios no cristianos y los ocupan en el transcurso de la misión".²⁵

En este contexto se generan las discusiones acerca de la justificación de la Conquista de América dentro de las coordenadas de la "guerra justa" por parte de pueblos cristianos respecto de aquellos que no los son. Los nombres de Bartolomé de las Casas, Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria han quedado asociados con esta discusión fundamental. Para Schmitt lo importante, sin embargo, es que el sentido de la raya de reparto se asocia con la justificación, dada por la autoridad eclesiástica mayor, de la toma de la tierra mediante la conquista. Con la Reforma Protestante, el declive del poder papal y las subsecuentes guerras religiosas en Europa, pierde sentido la lógica del establecimiento de la "raya" de reparto. Se llega, así, a la época clásica del "*Jus Publicum Europaeum*" signada por el establecimiento del Estado territorial soberano. Los Estados se reconocen recíprocamente como soberanos iguales. No requieren de instancia superior que los reconozca y que dirima sus diferencias. Cuando entran en conflicto se convierten en enemigos justos, en tanto iguales recíprocamente. La "raya" es sustituida por las "líneas de amistad", más allá de las cuales la tierra es de nadie, y, por lo tanto, queda libre para ser tomada por el Estado soberano que se adelante, la reclame y se la apropie. Las líneas de amistad suponen un "estado de naturaleza" hobbesiano donde impera el principio de la igualdad de los contendientes.²⁶ El núcleo

²⁴ Carl Schmitt, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del 'Jus publicum europaeum'*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, tr. Dora Schilling Thon, 1979, p. 77

²⁵ *Ibid.*, pp. 81-82

²⁶ "Desde Hobbes y Leibniz hasta Kant, desde Rachel hasta Klüber, todos los autores eminentes afirman que los Estados, como 'personas morales', viven entre sí, según el Derecho de Gentes, en estado de naturaleza, es decir que los portadores del *ius belli*, sin una autoridad superior institucional común, se enfrentan como personas soberanas en igualdad de derechos [...] Puesto que las personas soberanas son iguales 'por naturaleza', es decir en

conflictivo de las guerras religiosas se neutraliza: los Estados, y no ya los partidos religiosos, serán los sujetos de las guerras. La propia guerra se acota y humaniza. Schmitt resume este proceso del siguiente modo: "El Derecho de Gentes europeo de la época interestatal consiguió en los siglos XVIII y XIX una acotación de la guerra. El adversario de guerra era reconocido como *iustus hostis* y distinguido del rebelde, del criminal y del pirata. La guerra perdió su carácter penal y sus tendencias punitivas en la misma medida en que cesó la discriminación entre una parte justa y otra parte injusta".²⁷ Los Estados soberanos, territorialmente demarcados, se convierten en los sujetos jurídicos tanto del Derecho de Gentes como de las guerras. El «otro» sigue siendo el enemigo pero ahora en cuanto Estado soberano en igualdad de condiciones. Es un enemigo justo desde el punto de vista jurídico, que, por lo demás, es el único relevante.

Esta época de la estatalidad llegó a su fin en el siglo XX. La Primera Guerra Mundial, los Tratados de Versalles, la formación de la Liga de las Naciones y la emergencia de Estados Unidos como potencia, cambiaron radicalmente el panorama del Derecho de Gentes y, más aún, modificaron sustancialmente el *nomos* de la tierra. El sutil hilo conductor de estos cambios fue el uso de la acusación de "crimen de guerra". "La guerra entre Estados soberanos que se reconocen mutuamente y ejercen su *ius belli* no puede ser un delito, y menos aún un delito en el sentido criminal de la palabra".²⁸ Sin embargo los Tratados de Versalles discriminan al vencido (Alemania, por supuesto), y personalizan la responsabilidad de la guerra en el ex emperador alemán Guillermo II.

"Como supuesto de hecho del crimen por el cual es formulada la acusación se indica en el art. 227 'violación suprema de la moralidad internacional y de la naturaleza sagrada de los tratados'. Pero además, el art. 227, ap. 3, contiene normas para el tribunal, en el sentido de que éste debe hacerse guiar por los motivos más elevados de la política internacional, siendo empleado el término *international policy* y no *international law* en la conciencia de que el *law* antiguo no conoce el nuevo crimen".²⁹

Con esto se pierde la igualdad de los sujetos jurídicos estatales que había imperado en el Derecho de Gentes de los siglos XVIII y XIX. La agresión, la guerra de agresión, es tratada ahora como guerra injusta. Se extravía el derecho de guerra de la época de la estatalidad. No le es difícil a Schmitt ubicar a los Estados Unidos, en tanto nueva potencia, como el factor determinante para este nuevo *nomos* de la tierra. Desde la Doctrina

este estado natural, o sea son personas soberanas de la misma calidad, no tienen encima de ellas ni a un legislador común ni a un juez común". *Ibid.*, pp. 167-168

²⁷ *Ibid.*, p. 407

²⁸ *Ibid.*, p. 332

²⁹ *Ibid.*, p. 336

Monroe de diciembre de 1823 Estados Unidos establece una línea de demarcación hemisférica. Los países que quedan en el hemisferio occidental son incorporados a la influencia de los Estados Unidos, aunque sigan siendo considerados como Estados soberanos. Habiendo una nueva potencia se rompe la igualdad de los Estados en tanto *iustus hostis*, y se retorna a una suerte de moralización de la guerra. Tal es el sentido de la calificación como "agresor" para quien inicia las hostilidades. En el orden mundial Estados Unidos está incluido y por fuera de las instancias convencionales para regular la paz. Está dentro porque ahí hay países bajo su influencia; está fuera, porque no siempre toma su lugar y asume los compromisos que de esas instancias resulten. De este modo, es claro que se perfila un nuevo *nomos* de la tierra que ya no tiene su centro ni en Europa ni en el Estado territorial soberano sino en los grandes espacios.

"Se puede decir que la concepción espacial del *Grossraum* pertenece a la forma jurídica del imperio. Para evitar cualquier error conceptual diferencia Schmitt los conceptos de *Imperium*, *Imperialismus* y *Reich*. El término imperio –*Imperium*– se entiende muchas veces en un sentido universalista, es decir, como la idea posible y deseable de una unión pacífica de todos los hombres y de todo el mundo bajo un mismo poder. Por imperialismo se entiende desde el siglo XIX la progresiva colonización y expansión de la economía capitalista. Frente a ambas concepciones entiende Schmitt por imperio –*Reich*– una forma política apoyada sobre los principios de tendencia al gran espacio –*Grossraum*– y de no intervención [...] Un imperio no es idéntico a un *Grossraum*. Pero cada imperio supone un gran espacio en el que su idea política irradia, es decir, marca la dirección del desarrollo, de la actividad en ese gran espacio, sin por ello anular las diferencias que dentro del mismo se pueden encontrar, por ejemplo, los diferentes pueblos o naciones. No nace la idea de imperio de una concepción homogénea del espacio sino de un espacio cualitativamente constituido. El concepto de imperio comprende tres elementos: un *Grossraum*, un pueblo y una idea política".³⁰

El nuevo *nomos* de la tierra, en efecto, estaría dominado por los *Grossräume*, por los grandes espacios, pero con un centro indudable en un Estado soberano: los Estados Unidos. Es una nueva época. Nos equivocáramos, empero, si no admitiéramos que Schmitt atribuye el fundamento del cambio de *nomos* al papel creciente de la economía capitalista. Para él, es la aparentemente neutra economía la que despolitiza las relaciones entre los Estados y, en consecuencia, la que cambia el sentido de las guerras.

§ 6. Las dos muertes de Leviatán

³⁰ Monserrat Herrero López, *El nomos y lo político: La filosofía política de Carl Schmitt*, España, Ediciones Universidad de Navarra, 1997, pp. 354-355.

A primera vista parece una inconsistencia lógica pensar en dos muertes de Leviatán. La figura mítica de raigambre hebrea utilizada por Thomas Hobbes para representar al Estado, en efecto, era un dios mortal. El Estado moriría si estallaba una guerra civil. Entonces los hombres volvían al estado de naturaleza, es decir, a la situación de guerra de todos contra todos. ¿Podía Leviatán morir y resucitar para después volver a morir? Así planteado pareciera como si el Estado, en cuanto figura abstracta, se mantuviera inalterado independientemente de sus manifestaciones concretas históricamente determinadas. El Estado sería, así, un lugar de referencia necesario para la organización del orden social, un orden signado por la paz, la tranquilidad y la seguridad. Empero, es cierto, en circunstancias específicas podía fallar su plasmación concreta. La figura abstracta quedaba bloqueada en cuanto a su efectividad simbólica en medio de una guerra civil. Es esta pérdida de su efectividad inmediata concreta lo que parecía indicar la muerte de Leviatán. ¿Podía, entonces, este dios mortal, morir dos veces? En esta lógica de diferenciación entre la figura abstracta y su manifestación concreta la respuesta tiene que ser afirmativa. Pero, en otro plano lógico, ¿puede morir la propia figura abstracta del Estado que es necesaria para la organización de un orden de paz? En la respuesta a esta cuestión se inscribe la interpretación de Carl Schmitt respecto de la metáfora de Leviatán usada por su admirado filósofo inglés.

El jurista alemán evalúa como fracaso concreto (es decir, en relación con la lucha política concreta de la Inglaterra del siglo XVII) el recurso hobbesiano al mito del Leviatán. Dice, por ejemplo, que el Leviatán inglés no se constituyó en un Estado.

Curiosamente y de manera contradictoria, Schmitt ubica a la teoría política de Hobbes como aquella que abre la puerta por donde transitará la construcción del moderno Estado liberal de Derecho. Para él, esto significa la muerte de Leviatán. De hecho, Schmitt hablará de las "dos muertes de Leviatán". La primera muerte estaría caracterizada por la separación entre externo e interno. El Estado absolutista determina qué es un milagro y cuál es la fe pública; sin embargo, no se entromete en la esfera privada, es decir en el fuero interno donde cada quien puede pensar y creer lo que desea. Para Schmitt es esta la vía abierta y libre para la primera muerte del Leviatán.

"El desarrollo estatal del siglo XVIII perfecciona la teoría de la soberanía del príncipe, el *cujus regio, ejus religio*, y con ello la forma clásica de un absolutismo estatal, pleno e indiviso. Pero este proceso de perfeccionamiento avanza sólo de manera que, si bien la potencia absoluta estatal, la persona soberano-representativa, que venció sobre los adversarios estamentales y eclesiásticos, domina el teatro visible de los sucesos políticos y el primer plano del escenario histórico-político, al mismo tiempo, empero, las invisibles distinciones entre externo e interno, entre público y privado, son llevadas hasta sus consecuencias

extremas en todas las direcciones, llegando a una separación y antítesis siempre más aguda. Hobbes triunfó en el continente, a través de Puffendorf y Thomasius, pero sólo a costa de la inversión de la relación entre externo e interno".³¹

Y es que, para Schmitt, el propio Hobbes inoculó el germen que mataría a Leviatán al distinguir entre creencia interior libre y profesión exterior y pública de la creencia, ésta sí sometida al imperio estatal. ¿Significa esto que para que el Leviatán hubiera tenido éxito habría sido necesario que aún el fuero interno hubiera estado determinado por el Estado? Para que el Leviatán se hubiera mantenido con vida ¿habría sido preciso que absorbiera también la vida privada, el pensamiento y la fe privada? Si este hubiera sido el caso, entonces sí que Hobbes podría ser identificado como un precursor claro del totalitarismo. Pero el propio Schmitt señala que Hobbes no es totalitario. Sí se trata, en cambio, de un autor que detecta la necesidad de que el Estado posea un último poder absoluto decisivo. En lo que hace énfasis Schmitt no sólo es en esta necesidad sino que en el planteo teórico de Hobbes ya se prepara el proceso de desplazamiento de lo estatal por la lógica de la economía. Al separarse la esfera pública de la esfera privada se abre el campo para el desarrollo irrestricto de lo privado que, a la postre, iba a representar la segunda muerte de Leviatán.

En efecto, esta segunda muerte del Leviatán se produce, según Schmitt, cuando se genera y se extiende el pluralismo de los poderes indirectos, originalmente las iglesias y las organizaciones de intereses, devenidos después, organizaciones básicas para la instauración del sistema de partidos. La clave de la acción de estos poderes indirectos fue hacer pasar sus actividades por algo distinto de la política: por religión, cultura, economía y asunto privado.

"De esta manera, el pluralismo partidista ejecutó magistralmente el método de destrucción estatal que es parte del Estado de leyes liberal. El Leviatán, en el sentido del mito estatal de la 'gran máquina', se hizo añicos con la distinción entre Estado y libertad individual, en una época en la cual las organizaciones de esta libertad individual eran todavía sólo los cuchillos con los cuales las potencias individualistas cortaron en pedazos y repartían su carne entre sí. Por segunda vez, murió el dios mortal".³²

La segunda muerte de Leviatán se vincula con una triple crítica que despliega Schmitt para diagnosticar la vida política moderna: la de la democracia pluralista, la del sistema de partidos y la del parlamentarismo. Pareciera un desatino flagrante que Schmitt emprenda esta crítica no en

³¹ Carl Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, tr. Antonella Attili, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 1997, pp. 113-114.

³² *Ibid.*, p. 141.

nombre de una defensa de la antidemocracia o del totalitarismo, sino, por el contrario, haciendo coincidir democracia y totalitarismo.

Precisamente, una de las tesis más importantes de Schmitt es la que sostiene la identidad entre la democracia y el Estado total. Por supuesto, esta polémica tesis se coloca de inmediato a contracorriente del sentido común. Si la democracia se presenta como una forma de organización de la convivencia humana ligada a la participación igualitaria de todos los ciudadanos, sin privilegios ni exclusivismos, en las decisiones mediante el ejercicio reflexivo de la razón dialógica, nada parece más alejado de ella que el totalitarismo. En efecto, en éste, no hay ciudadanos sino súbditos controlados, vigilados y castigados por un poder central megalómano, absorbente y represivo, a un tiempo cerrado y difuso, que se distingue por anular las libertades individuales y, de hecho, la vida privada: no hay resquicio en la vida de los sujetos que quede indemne de la mirada penetrante de aquel poder total. Cuando se alude al totalitarismo es comprensible que se piense en que el Estado lo abarca todo, cubre todo, aplasta todo.

Schmitt no sigue, sin embargo, esta diferenciación convencional entre democracia y totalitarismo, porque él entiende de otra manera la democracia. Para nuestro autor la democracia y el parlamentarismo son fenómenos que forman parte del proceso de instauración hegemónica de los intereses particulares característico del imperio de la economía. Se trata, como tratamos arriba, de la segunda muerte de Leviatán, que se expresa institucionalmente en el sistema pluralista de partidos y en el Estado liberal de derecho en su figura predominante de Estado legislativo. En este Estado, la cuestión fundamental sigue siendo ¿quién hace la ley? A través del análisis de la Constitución de Weimer, Schmitt llega a la conclusión general según la cual un Estado liberal de Derecho pluralista en su forma de Estado legislativo encierra una profunda tensión en cuanto al sujeto de la legislación: ¿quién legisla, en realidad? Al parecer, en un Estado de tal naturaleza hace la ley precisamente el poder legislativo. Sin embargo, en el caso específico de la constitución de Weimer aparece el ejecutivo, mediante ordenanzas y disposiciones, como un legislador de facto para casos excepcionales. Además, el poder judicial, a través del tribunal de garantías constitucionales, se convierte en un órgano con atribuciones legislativas. Al existir también la figura del plebiscito, emerge otra instancia legislativa. Visto en conjunto, el Estado legislativo, en la práctica, es un Estado en el que legislan las mayorías del momento, las cuales fincan sus raíces en los intereses particulares. "Un Estado pluralista de partidos no se hace 'totalitario' en virtud de su fuerza ni de su energía, sino por debilidad; interviene en todos los dominios de la vida, porque tiene que dar satisfacción a las reivindicaciones de todos los intereses".³³

³³ Carl Schmitt, *Legalidad y legitimidad*, Madrid, Aguilar, tr. José Díaz García, 1971, p. 150.

Es precisamente en esta lógica de preponderancia de una gran multiplicidad de intereses particulares que la democracia deviene, en realidad, totalitarismo. Todos y cada uno de estos intereses, expresados en distintos grupos y partidos, adueñados del parlamento e interviniendo en la vida política institucional como legisladores supremos, demandan su propia satisfacción: se borran las fronteras entre público y privado y, en efecto, se extravía la consistencia y el sentido del interés general. Esto tiene consecuencias muy importantes a la hora de entender el destino de lo político: como se extingue la división entre lo social y lo estatal, lo político ya no se identifica con la esfera del Estado:

"... la equiparación de 'estatal' y 'político' es incorrecta y errónea en la misma medida en que Estado y sociedad se compenetran recíprocamente y todos los asuntos hasta entonces 'solo' sociales se convierte en estatales, *como ocurre necesariamente en una comunidad organizada de modo democrático*. Entonces todos los sectores hasta aquel momento 'neutrales' –religión, cultura, educación, economía– cesan de ser 'neutrales' en el sentido de no estatales y no políticos. Como concepto polémicamente contrapuesto a tales neutralizaciones y despolitizaciones de sectores importantes de la realidad aparece el Estado total propio de la identidad entre Estado y sociedad, jamás desinteresado frente a ningún sector de la realidad y potencialmente comprensivo de todos. Como consecuencia, en él todo es político, al menos virtualmente, y la referencia al Estado no basta ya para fundar un carácter distintivo específico de lo 'político'".³⁴

No sólo queda clara la tendencia a la identidad entre el Estado democrático y el Estado total; también se hace evidente que esta politización de todas las esferas de la vida social es tan sólo aparente o virtual debido a que, en realidad, lo que se impone es la lógica neutral de la economía. Es ésta la que articula los intereses privados que adquieren forma política institucional en la democracia y el parlamentarismo. De esta manera la lógica del interés privado determina la construcción de un Estado totalitario que se presenta revestido de Estado de Derecho, liberal, democrático e inclusive parlamentario. Todo se politiza pero, al mismo tiempo, el cuerpo ciudadano, sustancia del Estado, se despolitiza puesto que las decisiones en las que puede intervenir se hallan dominadas por la lógica del interés privado. Este totalitarismo, contra lo que suele pensarse, ha matado a Leviatán.

Así las cosas, el propio Schmitt afirma que estos procesos de neutralización y despolitización son en sí mismos políticos. ¿Por qué? Porque llevan a cabo procesos de separación y agregación en términos de amigo / enemigo. Aunque no se presenten como políticos, lo son. Esta es una tesis fundamental para la comprensión tanto de la separación entre

³⁴ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, op. cit., p. 20.

política y economía como para la interpretación adecuada del carácter esencialmente político de lo que aparece como económico.

En esta tesitura, cuando Schmitt examina la conexión entre antropología (el hombre es bueno o malo por naturaleza) y la política, trata el tema para el liberalismo. Lo más interesante para nosotros viene después, cuando señala:

"El radicalismo hostil al Estado crece en igual medida que la confianza en la bondad radical de la naturaleza humana. El liberalismo burgués no ha sido jamás radical en un sentido político. Sin embargo, es de inmediato intuible que sus negaciones del Estado y de lo 'político', sus neutralizaciones, despolitizaciones y declaraciones de libertad, tienen de todos modos un preciso sentido político y están dirigidas polémicamente, en una situación determinada, contra un Estado determinado y su poder político [...] el liberalismo no negó el Estado de modo radical; por otra parte, no elaboró ninguna teoría positiva del Estado y ninguna reforma peculiar del Estado, sino que sólo trató de vincular lo 'político' desde el punto de vista de lo 'ético' para subordinarlo a lo 'económico'.³⁵

Este proceso se expresó en la teoría pluralista del Estado para la cual el Estado no es más que una asociación entre otras asociaciones. El Estado, para Schmitt, no puede ser una asociación más: el Estado es, como hemos visto, la unidad política decisiva con la soberanía como rasgo central. Si el Estado es considerado como una asociación entre otras la lógica de la economía arrasa con la política y con el Estado, por lo menos en una primera manifestación empírica. De hecho, se desarrolló un discurso que sostuvo la superioridad de lo económico sobre lo político debido a la racionalidad intrínseca y civilizatoria de la primera esfera sobre la segunda. Para Schmitt, el emblema de esta concepción es *El espíritu de conquista* de Benjamin Constant.

"Fue aquí decisiva la fusión de la fe en el progreso, de tipo todavía moral humanitario e intelectual, y, por consiguiente, 'espiritual', del siglo XVIII, con el desarrollo técnico- industrial- económico del siglo XIX. 'La economía' se presentó como la portadora de esta realidad en verdad bastante compleja; economía, comercio e industria, perfeccionamiento técnico, libertad y racionalización aparecieron como algo unitario y también [...] como algo esencialmente pacífico, en contraposición con la violenta actividad bélica".³⁶

En esta concepción liberal, el instrumento económico es la lógica del el intercambio, que significa reciprocidad, igualdad, justicia y paz, es decir, el espíritu corporativo de la concordia, la fraternidad y la justicia.

³⁵ Carl Schmitt, *El concepto de lo...*, op. cit., p. 57.

³⁶ *Ibid.*, p. 72.

"El instrumento político, en cambio, es la violencia conquistadora extraeconómica', la rapiña, la usurpación y la violación de todo tipo. [...] Que los enfrentamientos económicos se hayan hecho políticos y que haya podido surgir el concepto de posición de poder económica sólo indica que la culminación de lo 'político' puede ser alcanzada partiendo de la economía, como de cualquier otro sector de la realidad. Bajo esta impronta nació la concepción tan citada de Walther Rathenau, según la cual hoy el destino no es más la política sino más bien la economía. Sería más correcto decir que, ahora como antes, *el destino sigue estando representado por la política, pero que, entretanto, ha ocurrido solamente que la economía se ha convertido en algo 'político', y por esto también ella en 'destino'*".³⁷

La pauta para el descubrimiento de que lo económico, aparentemente neutral, encierra una lógica política se la brinda a Schmitt la dialéctica hegeliana. Ahí encuentra nuestro autor el giro reflexivo que impide asumir como válida la separación entre economía y política.

"De naturaleza específicamente política es [...] su dialéctica [la de Hegel] del pensamiento concreto. La expresión frecuentemente citada de la transformación de la cantidad en calidad tiene un claro significado político y es una manifestación de la conciencia de que el punto culminante de lo 'político', y con él una intensidad cualitativamente nueva de los agrupamientos humanos, puede ser alcanzado a partir de cada sector de la realidad. El caso más típico de aplicación de este principio se refiere, en lo que respecta al siglo XIX a lo 'económico': en el sector concreto de la 'economía', 'autónomo' y tendencialmente neutral en el plano político, se realizó justamente un cambio de este tipo, es decir una politización de lo que hasta ahora era no político y puramente 'fáctico'. Así, por ejemplo, la propiedad económica, una vez alcanzado cierto *quantum*, se transformó manifiestamente en poder 'social' (más precisamente: político); la *propriété* se convirtió en *pouvoir*; el conflicto de clase, en un principio motivado sólo en un sentido económico, se convierte en lucha de clase entre grupos enemigos".³⁸

Tras las huellas de esta lógica y con peculiar carácter incisivo, Schmitt revela, entonces, lo político de la economía. Por su corrosiva y dramática actualidad, conviene citar en extenso:

"Un imperialismo fundado sobre bases económicas tratará naturalmente de crear una situación mundial en la cual pueda emplear en forma abierta, en la medida en que le es necesario, sus instrumentos económicos de poder, tales como las restricciones de los créditos, el bloqueo de las materias primas, la desvalorización de la moneda extranjera y así sucesivamente. Considerará como 'violencia extraeconómica' el intento de un pueblo o de otro grupo humano de resguardarse del efecto de estos métodos 'pacíficos'. Empleará medios de coerción todavía más duros, pero siempre 'económicos' y por lo tanto (según esta terminología) no

³⁷ *Ibid.*, p. 75. Las cursivas son mías.

³⁸ *Ibid.*, p. 59.

políticos, esencialmente pacíficos [...] Por último, dispone todavía de instrumentos técnicos de eliminación física violenta, de armas modernas técnicamente perfectas, que se han vuelto de tan inaudita utilidad, mediante una inversión de capital y de inteligencia, como para ser realmente usadas en caso de necesidad. Para el empleo de estos instrumentos se está construyendo por otra parte un vocabulario nuevo, esencialmente pacifista, que no conoce ya la guerra sino sólo exclusiones, sanciones, expediciones punitivas, pacificaciones, defensa de los tratados, policía internacional, medidas para la preservación de la paz. El adversario no se llama ya enemigo, pero por eso mismo es presentado como violador y perturbador de la paz, *hors-la loi* y *hors-l'humanité*, y una guerra efectuada para el mantenimiento y la ampliación de posiciones económicas de poder debe ser transformada, con el recurso de la propaganda, en la 'cruzada' y en la 'última guerra de la humanidad'. Este es el fruto de la polaridad de ética y economía. En ella está presente, por otra parte, una extraordinaria sistematicidad y consecuencia, pero también este sistema, que pretende ser no político y que, aparentemente, es antipolítico, sirve a los reagrupamientos amigo - enemigo ya existentes o conduce a nuevos reagrupamientos de este tipo y tampoco logra escapar a la consecuencia de lo 'político'".³⁹

Frente a esta claridad expositiva es difícil agregar algo más. Schmitt está comprendiendo la forma que adquiere el nuevo *nomos* de la tierra, aquel que organiza la tierra, el mar y el espacio aéreo, desde la lógica de la economía, sólo en apariencia a-política. En la entraña de este mundo económico transfronterizo, transestatal, en una palabra, global, sigue encontrándose, pertinazmente, la distinción amigo/enemigo, incluido/excluido, es decir, la lógica de lo político, pero sin la participación real, deliberada, reflexiva y auténtica de los ciudadanos.

§ 7. Los deslices de Schmitt

Todavía hay que señalar algunas inconsistencias de la argumentación de Schmitt. Las trataremos puntualmente.

1. Según él ya no es correcto identificar al Estado con lo político o al revés, lo político con el Estado. Sin embargo, el poder de decisión acerca de quién es el enemigo le pertenece al Estado como unidad política. En el nuevo *nomos* de la tierra, que se abre paso con el desplazamiento de lo político por la economía y, más aún, de una economía tecnológicamente avanzada, lo político en cuanto criterio de distinción y agrupamiento amigo / enemigo, subsiste pero ahora adquiere una nueva forma. Con todo, un Estado, en este tiempo, Estados Unidos de América, sigue siendo una unidad política soberana. En consecuencia, se puede mantener la identificación del Estado con lo político, siempre y cuando esto se entienda en el marco de los grandes espacios.

³⁹ *Ibid.*, pp. 75-76

2. Es muy claro que Schmitt se inscribe en aquella cadena de pensadores políticos cuyo signo realista les lleva a sostener la desconfianza en la bondad desinteresada de los hombres. Como se sabe, este planteamiento realista esconde reprimido un prejuicio moral: presupone un criterio moral de distinción entre bueno y malo como condición de posibilidad de su realismo. Lo moral se convierte en un a priori no explícito de la descripción realista. Así, "... sigue siendo válida [dice Schmitt] la comprobación sorprendente, y para muchos seguramente inquietante, de que todas las teorías políticas en sentido estricto suponen al hombre como 'malo', o sea que lo consideran como un ser extremadamente problemático, más bien 'peligroso' y dinámico. Esto es fácil de probar a través de cualquier pensador político propiamente dicho".⁴⁰ En consecuencia, cualquier pensador político, estrictamente político, hace descansar su sistema en un juicio moral a priori. Entonces, lo estrictamente político no estaría en la decisión acerca del agrupamiento amigo/ enemigo, sino en el juicio moral bueno / malo. Con otras palabras: la distinción amigo enemigo sería el revestimiento de una distinción moral: bueno / malo.

3. Schmitt es un católico convencido. ¿Como concilia su criterio de distinción de lo político en tanto agrupamiento amigo / enemigo con la máxima cristiana de amar incluso a los enemigos? Mediante un artificio retórico, Schmitt da un giro a los pasajes del Nuevo testamento que, por su radicalidad, le resultan incómodos. "Amad a vuestros enemigos". Lo que arguye el jurista alemán es que en Mateo 5, 44 y en Lucas 6, 27, lo que se afirma se refiere al enemigo privado y no el enemigo público. Los pasajes neo-testamentarios referidos dicen así:

Mateo 5, 44: "Os han enseñado que se mandó: 'Amarás a tu prójimo...' y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen, para ser hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos".

Lucas 6, 27: "Pero, en cambio, a vosotros que me escucháis os digo: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian, bendecir a los que os maldicen, rezad por los que os injurian. Al que te pegue en una mejilla, preséntale la otra; al que te quite la capa, déjale también la túnica. A todo el que te pide, dale, al que se lleve lo tuyo, no se lo reclames. Así, pues, tratad a los demás como queréis que ellos os traten".

⁴⁰ *Ibid.*, p. 57.

Queda claro que estos pasajes, tomados literalmente, no avalan la interpretación de Schmitt. Su moralismo oculto y, acaso, reprimido, y su catolicismo fanático, se imponen sobre su pretendido realismo. A veces así sucede.

Capítulo IX

Hannah Arendt, o la política como acción

Dirigiremos ahora nuestra atención al pensamiento que ve en lo político no la lucha por el poder, sino un espacio de la acción encaminada al acuerdo o entendimiento. Este pensamiento, que no es homogéneo ni ha sido hegemónico, tiene dos variantes fundamentales. La primera, con un fuerte soporte en una ética material o de contenidos, sostiene que la política es el arte de gobernar para el bien común. El acento queda situado en la acción del gobernante. La segunda variante, en cambio, reposa en una ética formal o de procedimientos, y hace énfasis en la participación de los gobernados en las deliberaciones, discusiones, confrontaciones de ideas, decisiones y ejecución, de los asuntos que atañen a una comunidad *qua* comunidad. Una de las representantes contemporáneas de esta tradición es, sin duda, Hannah Arendt.¹

La obra de esta autora tiene vetas de análisis muy sugerentes para pensar los temas relativos a lo político. La época que vivió y sobre la cual reflexionó le proporcionaba elementos, a veces llenos de dramatismo, que merecían un tratamiento filosófico. El fascismo y el nacionalsocialismo, la configuración del totalitarismo, el mentís práctico de la idea de revolución socialista bajo la forma del totalitarismo soviético y la Segunda Guerra Mundial, fueron acontecimientos que hacían importante y necesario llevar a cabo una contraposición entre la realidad y las categorías fundamentales de la filosofía política occidental. Arendt nació en Hannover en 1906 y después de una infancia que no podríamos destacar por su holgura económica ni por su armonía afectiva, se interesó por la filosofía. Fue discípula de Jaspers, Husserl y Heidegger, y desde ellos, pero también desde otros muchos, de los cuales no son menores los grandes clásicos de la antigüedad grecolatina, intentó erigirse en una pensadora independiente, como a ella le gustaba definirse.

La manera en que Arendt emprendió la tarea de desciframiento del significado de aquellos graves acontecimientos que vivió en carne propia como perseguida y refugiada fue principalmente filosófica. Hurgó en el pensamiento, especialmente en la tradición occidental, las categorías

¹ La comparación entre Schmitt y Arendt ya fue hecha por Enrique Serrano, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, México, Grupo Editorial Interlinea, s/f.

y los conceptos que podían arrojar luz para ubicar adecuadamente lo que estaba aconteciendo en el mundo moderno, especialmente durante esa dramática primera mitad del siglo XX.

Expondré las contribuciones de Hannah Arendt al esclarecimiento del concepto de lo político de la siguiente manera. En primer lugar será necesario indicar la noción de vida activa que construye la autora. En segundo lugar, habrá que ubicar la distinción de la filósofa alemana entre trabajo (*Arbeit*), producción (*herstellen*) y acción (*Handlung*), pues es en este último ámbito donde engasta a lo político. En tercer lugar es preciso referirse a su problematización sobre las esferas pública, privada y social, pues he aquí que la autora realiza un interesante diagnóstico de la vida moderna que, para nosotros, resultará crucial. Por último habrá que echar un vistazo a su tratamiento del totalitarismo, que es uno de los temas políticos vertebrales hasta el presente.

§ 1. Vida activa

"Con la expresión *vita* activa me propongo designar tres actividades fundamentales: trabajo, producción y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra".² En el fondo de esta distinción, se encuentra otra de mayor importancia, a saber: la que existe, en la tradición occidental, entre la vida activa y la vida contemplativa, uno de cuyos momentos fundacionales fue el juicio de Sócrates en el que se expresó el conflicto entre el filósofo y la polis. En ese juicio se resume no sólo la diferencia entre dos tipos de vida, precisamente la del filósofo y la de la polis, sino también la problemática relación entre ambas. Es problemática porque la tradición (frente a y contra la que ubica su posición la autora) sostiene una superioridad de la vida contemplativa frente a la vida activa.

Para sustentar su tesis, la autora se remite a la distinción aristotélica entre tres modos de vida:

"Aristóteles distinguió tres modos de vida (*bioi*) que podían elegir con libertad los hombres, o sea, con plena independencia de las necesidades de la vida y de las relaciones que originaban. Este requisito de libertad descartaba todas las formas de vida dedicadas primordialmente a mantenerse vivo, no sólo el trabajo, propio del esclavo, obligado por la necesidad a permanecer vivo y sujeto a la ley de su amo, sino también la vida productiva del artesano libre y la adquisitiva del mercader. En resumen, excluía a todos los que involuntariamente, de manera temporal o permanente, habían perdido la libre disposición de sus movimientos y actividades. Estas tres formas de vida tienen en común su interés por lo 'bello', es

² Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, tr. Ramón Gil Novales, 1993, p. 22.

decir, por las cosas no necesarias ni meramente útiles: la vida del disfrute de los placeres corporales en que se consume lo hermoso; la vida dedicada a los asuntos de la polis, en la que la excelencia produce bellas hazañas y, por último, la vida del filósofo dedicada a inquirir y contemplar las cosas eternas, cuya eterna belleza no puede realizarse mediante la interferencia productora del hombre, ni cambiarse por el consumo de ellas".³

Hay que decir que el marco de la distinción aristotélica entre los géneros de vida está caracterizado por la discusión acerca del significado del bien y la felicidad. Y ello tiene como trasfondo la vieja reflexión, que se remonta por lo menos a Sócrates, acerca de si el bien consiste en el placer o en otra forma de vida que, sin negar el placer, ponga la inteligencia para medir ("virtud es conocimiento") lo que es bueno en función de una deliberación. Aristóteles mismo distingue entre ese saber teórico y el saber práctico que sintetiza en la virtud de la prudencia. La vida voluptuosa o dedicada al placer es un género pasivo o servil de vida, aunque hay que advertir que el Estagirita distinguió entre placeres. Las otras dos serían, en un sentido específico, dos especies de la vida activa, pues la vida política, en tanto paradigma de vida activa, queda sustentada por la vida contemplativa que dirigiría correctamente la deliberación como momento previo de la acción. Veamos cómo lo dice el propio filósofo:

"No es sin razón el que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa –los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa–".⁴

Por lo tanto, en cierto sentido la vida activa abarcaría tanto la vida contemplativa del filósofo y la vida política de los muchos reunidos cuyo eje es la deliberación, la palabra orientada a llegar a acuerdos destinados a ejecutarse, es decir, a realizarse. Con todo, Aristóteles mismo liga esta esfera de libertad, la política, con la necesidad, al postular que el Estado sirve para la reproducción de la vida, pero de la vida humana, la vida virtuosa. Entonces en Aristóteles mismo encontramos la unión en dinámica de superación entre la vida de los seres humanos, en cuanto necesidad, y la superior vida de los seres humanos en cuanto regida por la libertad. En conclusión: me parece que Arendt introduce problemas donde no los hay. Pareciera como si su lectura de los clásicos fuera proyectiva. El trauma del totalitarismo la lleva a encontrar sus gérmenes en la tradición occidental de subordinar la vida de la polis a la vida

³ *Ibid.*, p. 26.

⁴ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, op. cit., 1095b 15, p. 134. Vid. también: *Ética Eudemia*, *Ibid.*, 1215a y 1215b, pp. 418 y 419.

contemplativa. Quizá sea esta la razón por la cual Arendt busca cuestionar el orden jerárquico entre vida activa y vida contemplativa, lo cual tendría un importante sustento si fueran dos géneros de vida tajantemente divorciados. De cualquier manera, lo que interesa más a Hannah Arendt es proponer con la expresión *vita* activa un nuevo horizonte para interpretar la política y su condición en la vida moderna.

§ 2. Trabajo, producción, acción

La diferenciación entre el trabajo, la producción y la acción es importante porque ubica a la política dentro de las coordenadas de la acción. Esto nos ayuda a determinar la especificidad de lo político o, dicho de otra manera, a delimitar el ámbito de la política.

El trabajo (*Arbeit*) es la actividad de los seres humanos relacionada con la producción de cosas para la vida. Se refiere a aquel "metabolismo" natural de la relación del ser humano con la naturaleza. Esta relación es doble: consigo mismo en cuanto ser natural de necesidades, y con los objetos naturales que ha de modificar para hacerlos consumibles. Aquí se ubica la potencia como la principal manera de mediar entre las necesidades vitales y los medios de su satisfacción. La propia autora explica esta actividad humana:

"... el trabajo es una actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo, esto es, como dijo el joven Marx, el metabolismo entre el hombre y la naturaleza, o el modo humano de este metabolismo que compartimos con todos los organismos vivos. Por medio del trabajo, los hombres producen lo vitalmente necesario que debe alimentar el proceso de la vida del cuerpo humano".⁵

El trabajo en cuanto actividad sigue el ciclo de la vida, lo que significa que posee un movimiento circular: mientras haya vida, el trabajo debe repetirse indefinidamente. A diferencia de las demás actividades humanas, el trabajo se encuentra regido por la lógica de la necesidad.⁶

Es un poco más complicado el significado de la producción o fabricación (*herstellen*). Se refiere a aquella dimensión de creatividad propia de los seres humanos y que encuentra concreción material en un objeto producido; la fabricación de instrumentos y herramientas, es decir, de elementos no inmediatamente dirigidos al consumo biológico,

⁵ Hannah Arendt, "Labor, trabajo, acción. Una conferencia", en: *Id. De la historia a la acción*, Madrid, Paidós, Colccc. Pensamiento contemporáneo 38, tr. Fina Birulés, 1995, p. 93.

⁶ "El trabajo, a diferencia de todas las demás actividades humanas, se halla bajo el signo de la necesidad, de la 'necesidad de subsistir' como solía decir Locke, de la 'eterna necesidad impuesta por la naturaleza' en palabras de Marx". *Ibid*, p. 94.

constituiría el aspecto fundamental de la producción. La producción crea mundanidad:

"La producción de nuestras manos, como distinta del trabajo de nuestros cuerpos, fabrica la pura variedad inacabable de cosas cuya suma total constituye el artificio humano, el mundo en que vivimos. No son bienes de consumo sino objetos de uso, y su uso no causa su desaparición. Dan al mundo la estabilidad y solidez sin la cual no se podría confiar en él para albergar esta criatura inestable y mortal que es el hombre".⁷

La fabricación es el terreno natural del *homo faber*. Una característica específica de este terreno es "la solidez" de los objetos, su durabilidad y objetividad. La racionalidad medio-fin es lo característico de este proceso de fabricación.

"El proceso de fabricación está en sí mismo enteramente determinado por las categorías de medio y fin. La cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina allí y de que sólo es un medio para producir tal fin. A diferencia de la actividad del trabajo, donde la labor y el consumo son sólo dos etapas de un idéntico proceso —el proceso vital del individuo o de la sociedad— la fabricación y el uso son dos procesos enteramente distintos".⁸

A esto agrega la autora:

"El hombre, el fabricante del artificio humano, de su propio mundo, es realmente un dueño y señor, no sólo porque se ha impuesto como el amo de toda la naturaleza, sino también porque es dueño de sí mismo y de sus actos. Esto no puede decirse ni del trabajo, en el que permanece sujeto a sus necesidades vitales, ni de la acción, en la que depende de sus semejantes. Sólo con su imagen del futuro producto, el *Homo faber* es libre para producir, y también sólo frente al trabajo de sus manos es libre de destruirlo".⁹

La acción (*Handlung*) es una dimensión de la actividad humana francamente diferenciada respecto del trabajo (*Arbeit*) y de la producción (*Herstellung*). "Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar, como indica la palabra griega *arkhein*, o poner algo en movimiento, que es el significado original del *agere* latino".¹⁰

Lo específico de esta dimensión de la actividad humana es la palabra. "Dondequiera que los hombres viven juntos, existe una trama de relaciones humanas que está, por así decirlo, urdida por los actos y las palabras de innumerables personas, tanto vivas como muertas. Toda

⁷ *Ibid*, p. 96.

⁸ *Ibid*, p. 98.

⁹ *Ibid*, p. 99.

¹⁰ *Ibid*, p. 103.

nueva acción y todo nuevo comienzo cae en una trama ya existente, donde, sin embargo, empieza en cierto modo un nuevo proceso que afectará a muchos, incluso más allá de aquellos con los que el agente entra en un contacto directo. Debido a esta trama ya existente de relaciones humanas, con sus conflictos de intenciones y voluntades, la acción casi nunca logra su propósito".¹¹

Me parece que con esto es suficiente para el punto de partida. Resumamos: Arendt conceptúa la condición humana en tres dimensiones: a) vida; b) mundanidad; c) pluralidad (no existe "el Hombre" sino los hombres). A cada una de estas tres dimensiones corresponde un tipo de actividad: a) trabajo; b) producción; c) acción. A cada una de estas actividades corresponde una fuerza, digamos, de ejecución o de mediación: a) potencia; b) violencia; c) poder. Por último, podríamos agregar que a cada una le corresponde un tipo de racionalidad. Esto se puede exponer, esquemáticamente, en el siguiente cuadro:

VIDA	TRABAJO	POTENCIA
MUNDANIDAD	FABRICACIÓN	VIOLENCIA
PLURALIDAD	ACCIÓN	PODER

Ahora es necesario hacer algunas observaciones respecto de este comienzo arendtiano, antes de continuar con su sugerente ubicación de la política en el marco de la acción.

Es curioso, pero la distinción entre trabajo, producción y acción, no la recupera Arendt, como pudiera pensarse, de Aristóteles (*praxis*, *poiesis* y *techné*). Tampoco de Marx. Lo que en primera instancia destaca Arendt es la distinción entre trabajo y producción. En primer lugar, hace la distinción basándose en la diferencia, en las lenguas europeas, entre trabajo y obra: en griego (antiguo): *ponēin* y *ergazesthai*; en latín: *laborare* y *facere* o *fabricari*; en francés: *travailler* y *ouvrer*; en alemán: *arbeiten* y *werken*. Agregamos nosotros: en español: trabajar y laborar u obrar. John Locke es el autor retomado por Arendt a partir de un comentario: "Y la primera cosa de la que se habrán dado cuenta es de mi distinción entre trabajo y producción, distinción que probablemente les ha sonado algo inhabitual. La trazo a partir de un comentario bastante despreocupado de Locke, quien habla de 'la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos'. (Los trabajadores son, en el lenguaje aristotélico, los que 'con sus cuerpos subviene las necesidades de la vida'). La evidencia fenoménica a favor de esta distinción es demasiado llamativa para ser dejada de lado, y, con todo, podemos constatar que,

¹¹ *Ibid*, p. 105.

aparte de algunas observaciones dispersas y del importante testimonio de la historia social e institucional, casi no hay nada para avalarla".¹²

La distinción que presenta como novedad Arendt no es la existente entre *praxis* y *poiesis* sino entre trabajo y producción. La primera es muy obvia y está con especial claridad expuesta desde Aristóteles. La segunda parece que verdaderamente se trata de algo nuevo. A mi juicio, esa diferenciación se encontraba ya en Marx, pero mucho más compleja, con otros fundamentos y con diferente orientación. En efecto, en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, al analizar el trabajo enajenado, Marx dice que la enajenación abarca dos dimensiones iniciales: a) la propia actividad del trabajar; b) el producto del trabajo. Dice el joven de Trier:

"Hasta ahora hemos considerado el extrañamiento, la enajenación del trabajador, sólo en un aspecto, concretamente en su relación con el producto de su trabajo. Pero el extrañamiento no se muestra sólo en el resultado, sino en el acto de la producción, dentro de la actividad productiva misma".¹³

Pero a esta distinción, Marx agrega una tercera: la enajenación del ser humano como ser genérico:

"El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre".¹⁴

El pensador alemán no sólo distinguió perfectamente entre el trabajo y la producción, es decir, entre la actividad y el mundo de los objetos por ella creada, sino también y sobre todo, entre el mundo de la acción de los sujetos en tanto libres, producto de su acción. Y Marx no se contenta con estas tres dimensiones sino que agrega una cuarta sobre la que hay que reflexionar detenidamente: "Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del hombre respecto del hombre. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al otro. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del otro".¹⁵

¹² *Ibid.*, p. 93.

¹³ Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 11a., 1984, tr. Francisco Rubio Llorente, p. 108.

¹⁴ *Ibid.*, p. 110.

¹⁵ *Ibid.*, p. 113.

Ni más ni menos: es la conceptualización del mundo de la acción de Hannah Arendt. Se puede llegar, por esta vía, al concepto de enajenación política o política enajenada, y ello nos podría conducir a problematizar rasgos probables de la modernidad política como la democracia del hombre enajenado, la tiranía de la masa, la mayoría de la bestialidad, etcétera. Pero, al parecer, Arendt desperdicia la oportunidad de recuperar el discurso crítico de Marx para una teoría de la política.

El rodeo que hemos dado ha sido necesario para ubicar a la política en el discurso de Hannah Arendt. Es claro que la política no puede ser ubicada en la dimensión del trabajo ni tampoco en el de la producción. Esto ya estaba claro desde Aristóteles y aún desde antes. El lugar de la política es el de la acción.¹⁶

Dice Arendt que la política tiene que ver con los muchos y con el mundo que surge entre ellos: "La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos".¹⁷ El "estar juntos" funda espacios entre los hombres:

"...siempre que se juntan hombres –sea privada, social o público/políticamente– surge entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa. Cada uno de estos espacios tiene su propia estructura, que cambia con el cambio de los tiempos y que se da a conocer en lo privado en los usos, en lo social en las convenciones y en lo público en leyes, constituciones, estatutos y similares. Donde quiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este 'espacio entre' (*Zwischen-Raum*) donde tienen lugar todos los asuntos humanos".¹⁸

Ahora bien, el espacio político, es decir, el espacio relacional específicamente político, es el que se abre teniendo como núcleo la libertad, en contraste con la necesidad. Hannah Arendt, de hecho identifica libertad con política. Pero lo singular y sugerente es que la libertad será entendida en dos niveles: a) como acción, es decir, como iniciativa, semejante a la actitud de riesgo, la aventura: es la libertad como espontaneidad; sin embargo, como puede verse, esta libertad no es exclusivamente política sino que es consustancial a diversos espacios de la creatividad humana. Dice Arendt que esta libertad, identificada con la acción, es prepolítica. La libertad que sí se identifica con la política es la de

¹⁶ Aunque, según su diagnóstico, en la vida moderna "la mentalidad de fabricación invadió el campo político hasta el punto de que damos por sentado que la acción, más aún que la fabricación, está determinada por la categoría de los medios y los fines". Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, España, Península, tr. Ana Poljak, 1996, p. 229.

¹⁷ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, colecc. Pensamiento contemporáneo 49, 1997, tr. Rosa Sala Carbó, p. 45.

¹⁸ *Ibid.*, p. 57.

hablar y acordar con los otros¹⁹. Esta libertad sí es específicamente política y en ella se acentúa el rasgo de la presencia de los otros. En esta concepción, los "otros" funcionan como constructores de una revisión de la realidad con la que se contrasta la propia:

"Algo bien distinto ocurre con la libertad de hablar los unos con los otros, que en definitiva sólo es posible en el trato con los demás [...] Aquí de lo que se trata más bien es de darse cuenta de que nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo y le es inherente. Sólo puede ver y experimentar el mundo tal como éste es 'realmente' al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla".²⁰

De esta manera, la política y la libertad, se identifican:

"...esta libertad de movimiento, sea la de ejercer la libertad y comenzar algo nuevo e inaudito sea la libertad de hablar con muchos y así darse cuenta de que el mundo es la totalidad de estos muchos, no era ni es de ninguna manera el fin de la política –aquello que podría conseguirse por medios políticos; es más bien el contenido auténtico y el sentido de lo político mismo. En este sentido política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político".²¹

Actuar y hablar son, entonces, las actividades estrictamente políticas. El espacio libre de lo político se contrasta con los espacios de la familia y de las relaciones con otras *poleis* que siguen sometidos al espacio de la coacción y del derecho del más fuerte. En un esfuerzo por contrastar el legado político de Grecia y Roma, Arendt señala que para los romanos la política empieza donde termina para los griegos: en las relaciones con el exterior. El tratado y la alianza significan la formalización de la verdadera actividad política. De ahí provino la construcción romana del concepto de ley.

Ahora bien: hay una diferencia entre el concepto griego de ley y el romano.

¹⁹ "La acción, sin embargo, sólo es política si va acompañada de la palabra (*lexis*), del discurso. Y ello porque, en la medida en que siempre percibimos el mundo desde la distinta posición que ocupamos en él, sólo podemos experimentarlo como mundo común en el habla. Sólo hablando es posible comprender, desde todas las posiciones, cómo es realmente el mundo. El mundo es pues lo que está entre nosotros, lo que nos separa y nos une". Fina Birulés, "Introducción", en: *Ibid.*, p. 18

²⁰ *Ibid.*, p. 79.

²¹ *Idem.*

"...la *lex romana* a diferencia e incluso en oposición a lo que los griegos entendían por *nomos*, significa propiamente 'vínculo duradero' y, a partir de ahí, tratado tanto en el derecho público como en el privado. Por lo tanto, una ley es algo, que une a los hombres entre sí y que tiene lugar no mediante una acción violenta o un dictado sino a través de un acuerdo y un convenio mutuos. Hacer la ley, este vínculo duradero que sigue a la guerra violenta, está ligado a su vez al hablar y replicar, es decir, a algo que, según griegos y romanos, estaba en el centro de todo lo político".²²

La autora agrega:

"La ley es aquí, por lo tanto, algo que instaure relaciones entre los hombres, unas relaciones que no son ni las del derecho natural, en que todos los humanos reconocen por naturaleza como quien dice por una vez de la conciencia lo que es bueno y malo, ni las de los mandamientos, que se imponen desde fuera a todos los hombres por igual, sino las del acuerdo entre contrayentes. Y así como un acuerdo tal sólo puede tener lugar si el interés de ambas partes está asegurado, así se trataba en el caso de la originaria ley romana de 'erigir una ley común que tuviera en cuenta a ambos partidos'.²³

Por último, la autora señala que, desde el horizonte de vida de los griegos, la ley no se identificaba con el acuerdo ni con el tratado; no tenía como origen el hablar y el actuar de los hombres, es decir, la específica consistencia política. Según Arendt, la ley de los griegos no correspondía propiamente al ámbito político, sino que correspondía al legislador. La ley sería el terreno previo al desenvolvimiento de la política. Para los griegos, la ley no es resultado de la acción sino de la producción. La ley produce el espacio de lo político y "contiene por lo tanto lo que de violento y violentado tiene todo producir". Para los griegos "esencialmente se trata de trazar fronteras y no de lazos y vínculos. La ley es aquello según lo cual la polis inicia su vida sucesiva, aquello que no puede abolirse sin renunciar a la propia identidad; infringirla es como sobrepasar una frontera impuesta a la existencia, es decir, *hybris*".²⁴

Así las cosas, Arendt revalora la concepción romana de la política, porque: a) crea a la asociación; y b) concibe la política exterior como ámbito específicamente político. "Consideremos esta peculiar limitación romana como queramos: es indudable que el concepto de una política exterior y por tanto la noción de un orden político fuera de las fronteras del propio pueblo o estado es de origen exclusivamente romano. Esta politización romana del espacio entre los pueblos da inicio al mundo occidental, es más sólo ella genera al mundo occidental que mundo".²⁵

²² *Ibid.*, p. 129.

²³ *Ibid.*, p. 121.

²⁴ *Ibid.*, p. 122.

²⁵ *Ibid.*, p. 129.

Dadas estas coordenadas de lo político conviene ahora referirse a una peculiaridad y, en gran medida, originalidad de la propuesta de Hannah Arendt. Me refiero a que la filósofa sostiene que la política tiene mayor relación con la capacidad de juzgar, entendida ésta kantianamente, que con la racionalidad científica o con la razón práctica. Dice Hannah Arendt "Los vínculos entre las dos partes (de la *Crítica del Juicio*) [...] están más estrechamente conectadas con lo político de lo que están cualquiera de las otras críticas".²⁶ Dicho con otras palabras, la autora intenta seguir un camino diferente al tradicional que consistiría en hacer descansar la política en la razón práctica, que adquiere una dimensión específica en la legislación jurídica. De hecho, el propio Kant lo hace así, pues requiere de una política pensada en términos de un institución estatal, es decir, requiere conceptualizar al Estado, ante todo, como orden jurídico.²⁷ A Arendt le preocupa la política en cuanto tal e intenta establecer una similitud entre la pluralidad propia del juicio, especialmente del juicio reflexionante (no del teleológico), del juicio del gusto, y el juicio en lo político. ¿Por qué hacer semejantes el juicio del gusto y el juicio en lo político? "El juicio está para Arendt intrínsecamente relacionado con la esencial pluralidad de los seres humanos, con nuestra vida en un mundo común, que, en tanto común, nos viene abierto por el lenguaje. Los asuntos prácticos, que pertenecen a este mundo común, no son susceptibles de prueba científica; no son asunto de conocimiento, sino asunto de *doxa*, de opinión".²⁸ Por esta razón, el juicio del gusto, que es particular y, en un primer momento está basado en el sentimiento, se asemeja al juicio en lo político. Con esto, Hannah Arendt abre una veta muy sugerente para resolver el eterno problema de lo político que consiste en procedimiento para pasar de lo particular a lo universal. Pues bien, consecuente con su idea de la política, Arendt tiene que encontrar la manera en que la política no pierda la particularidad en aras de una universalidad totalitaria, pues, a fin de cuentas, "alcanzar lo individual: éste es el objetivo de la política".²⁹ Y en esta veta la *Crítica del juicio* de Kant le permite a la filósofa hallar un modo de pensar amplio cuya clave esta en "pensar poniéndose en lugar de los demás".³⁰ Conviene recordar,

²⁶ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, trs. Ricardo Montoro Romero, Fernando Vallespín Oña, 1984, p. 514. En otro de sus libros señala: "la primera parte de la *Crítica del juicio* de Kant, que bajo la expresión 'crítica del juicio estético' contiene quizá el aspecto mayor y más original de la filosofía política kantiana". *Entre el pasado y el...*, cit., p. 231.

²⁷ "La verdad es que en la filosofía kantiana la facultad política auténtica no es la razón legisladora sino la capacidad de juzgar, a la cual es propio poder prescindir de las condiciones privadas y subjetivas del juicio". *¿Qué es la política?*, cit. p. 112

²⁸ Albrecht Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, España, Cátedra, Universitat de Valencia, tr. Manuel Jiménez Redondo, 1996, p. 322.

²⁹ *¿Qué es la política?*, cit., p. 143

³⁰ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro...*, cit. p. 232.

aunque sea brevemente, cómo es que Kant establece la universalidad de los juicios estéticos. Esta sería la clave para entender la manera en que se pudiera alcanzar un acuerdo a través de la política, ya que "la capacidad de juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver cosas no sólo desde el punto de vista personal sino también según la perspectiva de todos los que estén presentes; incluso ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político, en la medida en que le permite orientarse en el ámbito público, en el mundo común".³¹

En primer lugar hay que decir que los juicios de gusto son sintéticos a priori. Esto significa que los juicios de gusto establecen una relación entre una representación y el estado sentimental del sujeto, pero además poseen un carácter desinteresado, porque no tienen la intención de la posesión propia de los juicios sobre lo agradable. Los juicios estéticos, es obvio, tienen su base en el sentimiento del sujeto. Pero este sentimiento, según lo entiende Kant, es una relación de las facultades de representación unas con otras. Las facultades son direcciones de la conciencia que se objetivan en sus propios productos. En el gusto como juicio subjetivo se subsume la facultad de la imaginación bajo la facultad del entendimiento. Este es un juego libre de las facultades que hace posible la comunicabilidad universal del estado del espíritu. Esta comunicabilidad conduce a la posibilidad de comunicar el sentimiento particular a otros, y, en consecuencia, también abre la posibilidad de ponerse en el lugar del otro. "En los juicios estéticos, tanto como en los políticos, se adopta una decisión y, aunque siempre esté determinada por cierta subjetividad, por el mero hecho de que cada persona ocupa un lugar propio desde el que observa y juzga al mundo, esa decisión también deriva del hecho de que el mundo mismo es un dato objetivo, algo común a todos sus habitantes. La actividad del gusto decide la manera en que este mundo tiene que verse y mostrarse, independiente de su utilidad y de nuestro interés vital en él: la manera en que los hombres verán y lo que oirán en él".³² Lo más importante del juicio, es decir, de la actividad de juzgar es que se produce el "compartir el mundo con los demás". Esta comunicación general del placer, del goce desinteresado, hace, en palabras de Kant, como si existiera un pacto original dictado por la humanidad. Y agrega Arendt:

"Es en virtud de esta idea de la humanidad, presente en todo ser humano, por lo que los hombres son humanos, y pueden considerarse civilizados o humanitarios hasta el punto de que esta idea se convierte en el principio de sus acciones así como en el de sus juicios. Es en este punto donde actor y espectador se llegan a unir; la máxima del actor y la

³¹ *Ibid*, p. 233

³² *Ibid*, p. 234.

máxima, la 'pauta', a partir de la cual juzga el espectador el espectáculo del mundo se convierten en una. El, por decirlo así, imperativo categórico para la acción podría leerse así: Actúa siempre según la máxima a través de la cual este pacto originario puede ser actualizado en una ley general".³³

De esta manera, la política de Hannah Arendt queda asentada en la diversidad y en la pluralidad caracterizada por la libre individualidad de cada cual. En estas condiciones, sin embargo, se puede llegar a una vida en común a través de la acción política, que es la construida a través de la palabra desde la unidad entre el actor y el espectador, pues de lo que se trata es de tomar el lugar del otro, ver la vida y el mundo desde el horizonte del otro, y comprenderlo. He ahí la clave de la política.

§ 3. Esfera pública, esfera privada y dimensión de lo social

Quizá una de las principales características del pensamiento de Hannah Arendt sea el tratamiento que hace de la esfera pública y de la esfera privada. Es también uno de los soportes más consistentes de su teoría y, además, uno de los desarrollos más sugerentes.

Conceptualmente, Arendt distingue entre la esfera pública y la privada sobre la base de la existencia de estas dos esferas en la antigüedad griega y romana, y su expresión en el pensamiento político de aquella época. Esta distinción le resulta útil para postular una de sus tesis centrales: la desaparición no sólo de la esfera pública sino también de la esfera privada en la época moderna. Para llegar a este planteo, Arendt da un rodeo por la Edad Media europea para dar cuenta de la manera en que lo público va desapareciendo y su lugar lo toma paulatinamente la esfera de lo sagrado del cristianismo. Por eso ubica a Maquiavelo como el gran reivindicador de la dignidad política propia de la Antigüedad y extraviada durante la Edad Media.

Además de la distinción entre la esfera pública y la esfera privada, Arendt introduce la figura de "lo social" como una instancia diferente de las dos primeras y que está llamada a desempeñar el papel principal en la época moderna. En efecto, la autora sostiene que la esfera de lo social inunda o invade a lo público y a lo privado inclusive. Esto requiere, por supuesto, un tratamiento conceptual de lo social y del proceso que lo convierte en la instancia suprema de la vida moderna. "La aparición de la esfera social, que rigurosamente hablando no es pública ni privada, es un

³³ *La vida del espíritu*, cit., p. 534. Con estas afirmaciones de la propia Arendt, en las que se destaca la identidad entre actor y espectador, se disuelve la crítica que le dirige Richard J. Bernstein, por la supuesta tensión de su pensamiento "que asocia el juzgar con la forma de razonamiento práctico que los griegos, y en especial Aristóteles, llaman *phronesis*, y la afirmación de que el juicio es la actividad mental del espectador no participante...". *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI, Martí Mur Ubasart, 1991, p. 267

fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-estado".³⁴

¿Qué es la esfera pública? El concepto de esfera pública, hemos dicho, encuentra su soporte analítico en la Antigüedad: "Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*) y la familia. El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía 'además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*koinon*)'.³⁵ No es mera opinión o teoría de Aristóteles, sino simple hecho histórico que la fundación de la polis fue precedida por la destrucción de todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco, tales como la *phratría* y la *phyle*. De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos, de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta".³⁶

El concepto de la esfera pública requiere el contraste con la esfera privada. Y ésta última se conceptúa en función de la esfera doméstica como espacio de la casa y la familia. "El rasgo distintivo de la esfera doméstica era que en dicha esfera los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias. Esa fuerza que los unía era la propia vida [...], que, para su mantenimiento individual y supervivencia de la especie, necesita la compañía de los demás. Resultaba evidente que el mantenimiento individual fuera tarea del hombre, así como propia de la mujer la supervivencia de la especie, y ambas funciones naturales, la labor del varón en proporcionar alimentación y la de la hembra en dar a luz, estaban sometidas al mismo apremio de la vida. Así, pues, la comunidad natural de la familia nació de la necesidad, y ésta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno".³⁷

En claro contraste con la esfera doméstica, la polis era un espacio de libertad, y Arendt recuerda que el dominio de las necesidades vitales en la familia era la condición para la libertad de la polis. En estas condiciones, la política no podía ser en modo alguno un simple medio o instrumento para proteger a la "sociedad" de los propietarios, de los fieles, de los filisteos o de los productores. En la vida moderna es este papel instrumental de la política lo que exige y justifica la restricción de la

³⁴ Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 41

³⁵ Arendt cita aquí a Werner Jaeger, *Paidea*, México, Fondo de Cultura Económica, trs. Joaquín Xirau, Wenceslao Roces, 3a. Reimpr. 1974.

³⁶ Hannah Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 39.

³⁷ *Ibid.*, p. 33.

autoridad política. De este modo, el mundo moderno invierte la relación entre política y libertad. En lugar de su identificación, tal y como lo entendieron los antiguos, en la época moderna la una se desprende de la otra, y la sociedad se pone como esfera de la auténtica libertad en contraposición con la política como esfera de autoridad, es decir, de restricciones a la libertad.

"Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la polis, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad —por ejemplo, gobernando a los esclavos— y llegar a ser libre. Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto pre-político de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo. Dicha libertad es la condición esencial de lo que los griegos llamaban felicidad, eudaimonia, que era un estado objetivo que dependía sobre todo de la riqueza y de la salud".³⁸

Arendt compara la situación prepolítica según como era concebida en la Antigüedad y según la entendió el pensamiento político del siglo XVII. En efecto, para la filósofa judía la fuerza prepolítica que se ejercía en la ámbito de la casa no tiene que ver con el hobbesiano "estado de naturaleza", que también es una condición prepolítica. La condición prepolítica, tal y como la vivieron y entendieron los antiguos era tal que implicaba relaciones de gobierno y de poder, aunque operaba en la esfera privada.

A mi juicio, es éste uno de los desarrollos que realiza la autora donde se muestran con claridad los límites de sus distinciones terminológicas. En realidad los griegos nos enseñan la política como un *proceso* que empieza en la casa con las relaciones familiares. Ahí el sujeto aprende a mandar y a obedecer en un sentido político, pero esta esfera no abarca a todo lo político. Es una parte de la política pero no equivale a toda la política. La política como proceso se le escapa a Arendt. Y su error está en considerar las esferas como fijas y estáticas, cuando, más bien, son procesuales, en permanente *fluir*. Justamente, lo que las va a fincar como esferas determinadas y diferenciadas va a ser su relación unas con otras. Aristóteles y Hegel nos muestran no sólo una yuxtaposición de esferas sino un ordenamiento vertical entre ellas, en que la superior, diríamos la esfera pública y la actividad estatal, envuelve a las anteriores. En realidad, no desaparecen, como sostiene Arendt, ni la esfera pública ni la esfera privada con el advenimiento de la época moderna. Lo que sucede, antes bien, es que lo privado tiene una mutación interna, produce la asociación

³⁸ *Ibid.*, p. 34

de los privados y ello da un contorno especial a lo público que, en verdad, se desdobra en dos al ser invadido por lo privado transmutado: el mercado capitalista (como espacio público) y el Estado (como conjunto de ciudadanos, independientes y libres, que, de todos modos, no son mercaderes *prima facie*, sino sujetos de derecho y de deberes políticos. La conquista de la ciudadanía fue un proceso largo, y frecuentemente, penoso. A la restricción de los derechos políticos corresponde la teoría del Estado como aparato guardián de los propietarios privados. A la extensión de esos derechos políticos, hasta alcanzar el sufragio universal, corresponde la conformación de un Estado autónomo respecto de los intereses privados inmediatos, con su amplia burocracia, y la división de poderes.

Arendt contrasta la polis y la familia (como base para distinguir la esfera pública respecto de la privada) en función de los conceptos de libertad e igualdad.

"Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado. Así, pues, dentro de la esfera doméstica, la libertad no existía, ya que al cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales. [...] ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados"³⁹.

Es cierto que la polis sólo conocía iguales. Es preciso agregar que la diferencia en los caracteres, en los honores, en los méritos, no alcanzaba a borrar la igualdad de todos los ciudadanos. Pero ello significa que la igualdad política era la materia de la existencia del Estado: alguna cualidad, por encima de las diferencias de cada sujeto, aglutinaba a todos los ciudadanos. Las diferencias se expresan en el interior mismo de la comunidad política: hay quienes gobiernan y hay quienes son gobernados; más aún: en ciertos regímenes, no todos los libres tienen derechos políticos. Esta sutileza se le escapa a Arendt. No todos los libres son directamente *polites* o ciudadanos. Sólo en el régimen democrático acontece eso. Por ello, el gobierno democrático pudo ser considerado como el gobierno de los libres. En la aristocracia sólo los libres que además poseen virtudes son quienes gobiernan. Se participa en el gobierno también sólo siendo gobernado. Pero entonces surge una cuestión absolutamente central: hay como si dijéramos, dos dimensiones de la cualidad del ciudadano, y no siempre las dos dimensiones están activas. Como lo definitorio de la dimensión política de la comunidad es el hecho de gobernar, las dos dimensiones del gobierno, es decir, el gobernar y el ser gobernado, pueden estar las dos activas al mismo tiempo (cuando

³⁹ *Ibid.*, p. 45

además de la obligación de estar gobernado se tiene la posibilidad de gobernar) o inactiva una y activa la otra (cuando sólo se tiene la obligación de ser gobernado pero de algún modo queda vedado el acceso a la posibilidad de gobernar). Por supuesto que una de estas dos dimensiones, la de ser gobernado, siempre tiene que estar activa; la otra, no necesariamente: depende de la forma estatal vigente. Por estas razones, no es verdad que "la polis [...] sólo conocía iguales". Iguales en una cierta dimensión, diferentes en otra, distintos en una más y desiguales por último.

Por otro lado, existía una conexión orgánica entre la familia y el ágora. Pero considero que ambas están incluidas en la polis. La familia es condición y producto del ágora, pero sin familia no hay polis. He aquí otro problema de la yuxtaposición de esferas, y no su complementariedad orgánica en movimiento ascendente. El propio Aristóteles posee este sentido dinámico de la relación entre distintas esferas. Esto se comprueba en el tratamiento que hace de la amistad. Pero ello es contingente. Hay que percatarse de la manera en que el Estagirita eslabona las distintas esferas:

"En efecto, el hombre no es solamente un animal social, sino también familiar, y, al revés que los otros animales, no se aparean ocasionalmente hombre y mujer; en un sentido particular, pues, el hombre no es un animal solitario, sino hecho para la asociación con aquellos que son naturalmente sus parientes. Habrá, pues, una cierta comunidad y una cierta justicia, aun cuando no exista la ciudad, pues la familia es una amistad. A su vez, la relación entre el señor y el esclavo es la del arte y los instrumentos, del alma y el cuerpo, relaciones éstas que no son amistades ni formas de justicia, sino algo análogo, como tampoco la salud no es justicia, sino algo análogo. La amistad de la mujer y del hombre existe en la medida de su utilidad y es una comunidad; la del padre y del hijo es la misma que la de la divinidad hacia el hombre, del bienhechor hacia el favorecido, y, en general, la del que naturalmente gobierna hacia el naturalmente gobernado. La de los hermanos entre sí es, sobre todo, la amistad entre compañeros, fundada en la igualdad [...] *Es por esto por lo que en la casa se encuentran, ante todo, los principios y las fuentes de la amistad, de la organización política y de la justicia*".⁴⁰

El máximo problema que presenta la concepción de Arendt se remite al tema de la libertad. Ser libre, según la autora, significaba "no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado". La libertad era un proceso relacional. Por lo tanto, consistía en una forma de gobernar, de gobernarse a sí mismo, de gobernar a los demás y de ser gobernado por los demás. Es que hay una diferencia fundamental entre gobernar y mandar despóticamente que Arendt simplemente ignora. Y el gobierno se construía desde la casa y concluía en la esfera pública del

⁴⁰ Aristóteles, *Ética Eudemia*, op. cit. 1242a 25, pp. 518-519. Las cursivas son mías.

ágora. Dice Aristóteles que se manda sobre el esclavo, pero se gobierna sobre la mujer y los hijos: sobre la primera, de modo aristocrático; sobre los segundos, de modo monárquico. ¿Hay política, entonces, en la casa? Sólo parcial y potencialmente, pues la deliberación y sanción de todos los miembros de la polis no interviene. Esto distingue, por lo demás, la estructura de la polis de los totalitarismos. ¿Existía la libertad en la esfera doméstica? Ahí se comenzaba a construir pero no se agotaba en esa sede.

El problema más general es que Arendt equipara lo público con lo político y no es así. En la Antigüedad hay un espacio público que no es político: el religioso. Complementa a lo político e inclusive es su condición, pero es diferente de él. Se requería la armonización entre ambos espacios, y ello es particularmente claro desde Homero.

La siguiente idea de Arendt se refiere a la mutación conceptual y vivencial de lo público y lo privado durante la Edad Media. Para ella, en esta época no hay esfera pública. De hecho, se produce una subsunción de lo público en lo religioso que se generaliza. Por otro lado, la esfera doméstica absorbe todas las actividades y, por lo tanto, desaparece la esfera pública. En este lugar, Arendt introduce una expresión elocuente: Maquiavelo lleva a cabo un extraordinario esfuerzo "por restaurar la vieja dignidad de la política".

Luego viene una tesis central de Arendt: el auge de lo social y la mutación de lo privado. Para ello tiene que hacer unas modificaciones importantes de los conceptos con que tradicionalmente, en la tradición hegeliano-marxiana, se comprendió el concepto de sociedad civil como esfera de los intereses privados. De hecho, Hannah Arendt da un vuelco a los conceptos y, prácticamente, los invierte:

"...en la actualidad llamamos privada a una esfera de intimidad cuyo comienzo puede rastrearse en los últimos romanos, apenas en algún periodo de la antigüedad griega, y cuya peculiar multiplicidad y variedad era desconocida en cualquier período anterior a la Edad Media [...] No se trata simplemente de cambiar el acento. En el sentimiento antiguo, el rasgo privativo de lo privado, indicado en el propio mundo, era muy importante; literalmente significaba el estado de hallarse desprovisto de algo, incluso de las más elevadas y humanas capacidades. Un hombre que sólo viviera su vida privada, a quien, al igual que al esclavo, no se le permitiera entrar en la esfera pública, o que, a semejanza del bárbaro, no hubiera elegido establecer tal esfera, no era plenamente humano. Hemos dejado de pensar primordialmente en privación cuando usamos la palabra 'privado', y esto se debe parcialmente al enorme enriquecimiento de la esfera privada a través del individualismo moderno. Sin embargo, parece incluso más importante señalar que el sentido moderno de lo privado está al menos tan agudamente opuesto a la esfera social –desconocida por los antiguos, que consideraban su contenido como materia privada– como a la política, propiamente hablando. El hecho histórico decisivo es que lo privado moderno en su más apropiada función, la de proteger lo íntimo, se descubrió como lo opuesto

no a la esfera política, sino a la social, con la que sin embargo, se halla más próxima y auténticamente relacionado".⁴¹

Cabe la pregunta: ¿lo privado coincide, entonces, con lo doméstico? Eso es lo primero. Lo segundo y más importante es que Arendt opone lo privado a lo social, y esta oposición es lo que llamo la inversión de los términos. Si se acepta la noción arendtiana de lo social, se puede seguir con facilidad su argumento según el cual lo social invade y niega tanto a lo público como a lo privado:

"...el auge de este último tipo de sociedad [la sociedad de masas] sólo indica que los diversos grupos sociales han sufrido la misma absorción en una sociedad que la padecía anteriormente por las unidades familiares; con el ascenso de la sociedad de masas, la esfera de lo social, tras varios siglos de desarrollo, ha alcanzado finalmente el punto desde el que abarca y controla a todos los miembros de una sociedad determinada, igualmente y con idéntica fuerza. Sin embargo, la sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo".⁴²

Sobre estas consideraciones, Arendt levanta su diagnóstico de la Edad Moderna. En ésta la acción es sustituida por la conducta y ésta por la burocracia. El gobierno personal deja su lugar al gobierno de nadie. La nueva esfera de la sociedad posee una irresistible tendencia a crecer, a devorar tanto lo privado, lo público-político y aún lo íntimo. En la Antigüedad era en la esfera privada de la familia donde se garantizaba la satisfacción de las necesidades vitales. En el mundo moderno, la esfera social invade todo con su carácter monolítico.

"Tal vez la indicación más clara de que la sociedad constituye la organización pública del propio proceso de la vida, pueda hallarse en el hecho de que en un tiempo relativamente corto la nueva esfera social transformó todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleados; en otras palabras, quedaron en seguida centradas en una actividad necesaria para mantener la vida [...] La sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público".⁴³

Nuevamente parece que el diagnóstico no da en el blanco. Puede aceptarse que la conducta sustituya a la acción. Pero aquí la tesis fuerte es que a través de la sociedad se ha canalizado hacia lo público el propio proceso de

⁴¹ *Ibid.*, p. 49

⁴² *Ibid.*, p. 52

⁴³ *Ibid.*, pp. 56-57

la vida. Esto significaría, tal y como la autora ha establecido la identidad entre la polis y lo público, que "el propio proceso de la vida" se ha hecho un asunto político. Pero esto, difícilmente es verdad. Si la conducta ha sustituido a la acción, entonces la política ha desaparecido; con ello, es irrelevante que "el propio proceso de la vida", es decir, "las actividades relacionadas con la pura supervivencia", sean ahora públicas o privadas. Eso sería lo contingente: lo fundamental, en cambio, serían las razones por las cuales la conducta sustituye a la acción. Pero, de acuerdo con las coordinadas propuestas por la autora anteriormente, la acción está relacionada con la *vita* activa. Y como se empeña en contrastar la *vita* activa con la contemplativa e insiste en que los antiguos subordinaron aquélla a ésta, la *vita* activa abarcaría las actividades productivas de mera sobrevivencia. Si esto es así, entonces en la acción también estarían incluidos el trabajo y la producción, que precisamente Aristóteles asoció con la *poiesis* y no con la *praxis*. En la acción, por supuesto, no están incluidas la producción ni el trabajo. Lo que distingue a la acción es la deliberación y la posibilidad de elegir entre varias opciones: actuar es hablar, elegir, decidir y ejecutar. Si esto es así, lo que distingue a la acción es la capacidad de pensar. Sin pensamiento no hay acción. Eso significaba ubicar la vida contemplativa, insistimos, como parte de la vida activa, en la cúspide de lo humano.

Volvamos a la tesis de que las actividades que antes eran domésticas ahora aparecen en público. La producción se hace en fábricas y talleres, las cuales son, en general, propiedades privadas. Pertenecen al mundo de lo privado. Lo que aparece públicamente son los resultados de la producción que, junto con los sujetos relacionados, formarán el mercado. Las actividades necesarias para la vida siguen siendo propias del ámbito privado y lo doméstico, como parte de ese espacio privado, que no ha dejado de desempeñar un papel fundamental en la reproducción simbólica, moral y pedagógica, del conjunto del orden social. La familia, es obvio, no ha desaparecido.

Ahora bien, según Arendt la nueva esfera social ha experimentado un crecimiento no natural que ha implicado que la vida privada, la íntima y la política en sentido restringido, no sólo hayan perdido importancia sino que han resultado incapaces de defenderse. La tesis de que la sociedad ha inundado la esfera de lo público encuentra uno de sus despliegues más notables en la idea según la cual el trabajo se ha extendido en la esfera pública:

"La actividad laboral, bajo todas las circunstancias relacionadas con el proceso de la vida en su sentido más elemental y biológico, permaneció estacionaria durante miles de años, encerrada en la eterna repetición del proceso vital al que estaba atada. La admisión del trabajo en la esfera pública, lejos de eliminar su carácter de proceso [...], ha liberado, por el contrario, dicho proceso de su circular y monótona repetición, transformándolo rápidamente en un progresivo desarrollo cuyos

resultados han modificado por completo y en pocos siglos todo el mundo habitado".⁴⁴

Sobre estas bases, la autora precisa lo que entiende por la esfera pública:

"La palabra 'público' significa dos fenómenos estrechamente relacionados, si bien no idénticos por completo. En primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia –algo que ven y oyen otros al igual que nosotros– constituye la realidad. Comparada con la realidad que proviene de lo visto y oído, incluso las mayores fuerzas de la vida íntima –las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente, las delicias de los sentidos– llevan una incierta y oscura existencia hasta que se transforman, desindividualizadas, como si dijéramos, en una forma adecuada para la aparición pública. La más corriente de dichas transformaciones sucede en la narración de historias y por lo general en la transposición artística de las experiencias individuales. [...] La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos, y puesto que la intimidad de una vida privada plenamente desarrollada, tal como no se había conocido antes del auge de la Edad Moderna y la concomitante decadencia de la esfera pública, siempre intensifica y enriquece grandemente toda la escala de emociones subjetivas y sentimientos privados, esta intensificación se produce a expensas de la seguridad en la realidad del mundo y de los hombres".⁴⁵

Sigue la autora:

"En segundo lugar, el término 'público' significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo. La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas".⁴⁶

El núcleo de lo público lo encuentra Arendt en "el hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente". De esto se trata la vida pública. Los

⁴⁴ *Ibid.*, p. 57

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 59-60.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 61-62

muchos unidos donde todos ven, individualmente, desde muchas perspectivas en total diversidad. He ahí, según la autora, la realidad mundana. No obstante la diversidad, hay interés común por el mismo objeto. Con todo, es posible la destrucción del mundo en común, que comienza con el acoso a la pluralidad humana. Esto ocurre en las tiranías, en la sociedad de masas y en la histeria colectiva. Y es que en esos casos los hombres dejan de estar unidos y caen en un aislamiento agudo: dejan de verse y escucharse. Se envuelven egoístamente en su propia experiencia singular "El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva".⁴⁷

Ahora bien, conviene precisar lo que entiende Hannah Arendt por esfera privada. En primer lugar, entiende la esfera alternativa a la pública. Una suerte de reclusa que sirve como protección del hombre, identificada no con un "lugar en el mundo", como sería propio de la esfera pública, sino con el hogar. Si la esfera pública es identificada con la polis, la esfera privada es identificada con la casa. Como diferente a lo público, lo privado presenta dos características centrales. En primer lugar, las posesiones privadas, que usamos y consumimos a diario, se necesitan más urgentemente que el mundo común". En segundo lugar, lo privado queda asociado con el espacio seguro y oculto del mundo en común público. Como corolario habría que poner atención en que la propiedad es entendida, ante todo, como "lugar privadamente poseído para ocultarse".

En un segundo nivel, lo privado adquiere sentido en tanto asume el carácter de falta o carencia: privación de participación pública. Lo privado queda así asociado a la idea de imposibilidad de tomar parte en los asuntos públicos. En este punto, Arendt introduce la cuestión de la propiedad que, vinculada a la cuestión de lo privado, adquiere una fisonomía diferente y aún opuesta a lo mero privado. Mientras que el sentido de lo privado significa, aislado, mera privación de la participación pública, lo privado de la propiedad se convierte incluso en la condición de posibilidad de la participación en el terreno de lo público. "La palabra 'privada' en conexión con propiedad, incluso en términos del antiguo pensamiento político, pierde de inmediato su privativo carácter y gran parte de su oposición a la esfera pública en general: aparentemente, la propiedad posee ciertas calificaciones que, si bien basadas en la esfera privada, siempre se consideraron de máxima importancia para el cuerpo político".⁴⁸ Unas páginas más adelante, Arendt matiza: "no es exacto decir que la propiedad privada, antes de la Edad Moderna, era la condición evidente para entrar en la esfera pública; era mucho más que eso. Lo privado era semejante al aspecto oscuro y oculto de la esfera pública, y si ser político significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia

⁴⁷ *Ibid.*, p. 67

⁴⁸ *Ibid.*, p. 69

humana, carecer de un lugar privado propio (como era el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano".⁴⁹ Con base en estas distinciones, Arendt postula una de sus tesis principales:

"Bajo las circunstancias modernas, esta carencia de relación 'objetiva' con los otros y de realidad garantizada mediante ellos se ha convertido en el fenómeno de masas de la soledad, donde ha adquirido su forma más extrema y antihumana. La razón de este extremo consiste en que la sociedad de masas no sólo destruye la esfera pública sino también la privada, quita al hombre no sólo su lugar en el mundo sino también su hogar privado, donde en otro tiempo se sentía protegido del mundo y donde, en todo caso, incluso los excluidos del mundo podían encontrar un sustituto en el calor del hogar y en la limitada realidad de la vida familiar. El pleno desarrollo de la vida hogareña en un espacio interior y privado lo debemos al extraordinario sentido político de los romanos, que, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que por el contrario comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la coexistencia".⁵⁰

Hasta aquí todo está más o menos en armonía. Sin embargo, cuando Arendt decide desarrollar la idea del auge de lo social en la Edad Moderna, sigue cometiendo excesos y errores.

"Lo que llamábamos antes el auge de lo social coincidió históricamente con la transformación del interés privado por la propiedad privada en un interés público. La sociedad, cuando entró por vez primera en la esfera pública, adoptó el disfraz de una organización de propietarios que, en lugar de exigir el acceso a la esfera pública debido a su riqueza, pidió protección para acumular más riqueza. En palabras de Bodin, el gobierno pertenecía a los reyes y la propiedad a los súbditos, de manera que el deber de los reyes era gobernar en interés de la propiedad de sus súbditos. La 'Commonwealth', como se ha señalado recientemente, 'existió en gran manera para la common wealth, 'riqueza común'. [...] Cuando esta riqueza común, resultado de actividades anteriormente desterradas a lo privado familiar, consiguió apoderarse de la esfera pública, las posesiones privadas –que por esencia son mucho menos permanentes y mucho más vulnerables a la mortalidad de sus dueños que el mundo común, que siempre surge del pasado y se propone perdurar para las futuras generaciones– comenzaron a socavar la durabilidad del mundo. [...] la riqueza común nunca puede llegar a ser común en el sentido que hablamos de un mundo común; quedó, o más bien se procuró que quedara, estrictamente privada. Sólo era común el gobierno nombrado para proteger entre sí a los poseedores privados en su competitiva lucha por aumentar la riqueza. La evidente contradicción de este moderno concepto de gobierno, donde lo único que el pueblo tiene en común son sus intereses privados, ya no ha de molestarnos como le molestaba a Marx, puesto que sabemos que la contradicción entre privado y público, típica de las iniciales etapas de la Edad Moderna, ha sido un fenómeno

⁴⁹ *Ibid.*, p. 71.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 68.

temporal que introdujo la completa extinción de la misma diferencia entre las esferas pública y privada, la sumersión de ambas en la esfera de lo social".⁵¹

De este modo, y en conclusión, lo social, dominado por la lógica de la acumulación del capital, socava lo público, lo político, lo privado y lo íntimo. El totalitarismo se encuentra a la vuelta de la esquina como resultado hipertrófico de esta destrucción propia de la época moderna.

§ 4. La cuestión del totalitarismo

Uno de los aspectos torales del pensamiento político de Hannah Arendt es su tratamiento del totalitarismo. En él encontramos no sólo un aporte crítico para la comprensión del fenómeno totalitario sino un profundo juicio ético y, sobre esta base, una lección política, a un tiempo testimonial, vivencial y teórica.

Para la filósofa alemana el totalitarismo es un fenómeno eminentemente nuevo. No se trata, entonces, de una forma reciclada de despotismo, tiranía o dictadura, sino de un evento sin precedentes. ¿Dónde radica esta suprema originalidad del fenómeno totalitario? En el terror destructivo ilimitado: todo es posible, no en el sentido positivo de creatividad y capacidad de hacer y de actuar, sino en el más abyecto sentido de la realización de una ficción absurda. Todo es posible significa que no hay límites ni razones: no alcanza ni siquiera el mal radical. Se trata, ni más ni menos que de la banalidad del mal.⁵² ¿Por qué? Porque el totalitarismo como movimiento y, después, como forma de gobierno construye una gran ficción y la pretende realizar a través de la destrucción de obstáculos inventados: los judíos, los no arios, las clases decadentes, los homosexuales, los enfermos, etcétera. Arendt advierte que las conquistas, las destrucciones coloniales y los exterminios masivos tienen antecedentes, pero cuando las llevan a cabo los gobiernos totalitarios carecen de fin y de utilidad. ¿Por qué los campos de concentración? ¿Por qué los exterminios en masa? ¿Qué utilidad podía reportar a quienes los organizaban? El totalitarismo es un fenómeno nuevo porque nunca antes había existido una organización tan fría y sistemática del asesinato en masa sin ningún objetivo.

Para nuestros propósitos basta con plantearnos la cuestión del totalitarismo en términos de la problematización arendtiana de lo político.

⁵¹ *Ibid.*, p. 74.

⁵² La expresión "la banalidad del mal" es originalmente de Jaspers, pero la recupera Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, España, Lumen, tr. Carlos Rivalta, 2a. 1999. La discusión sobre la diferencia entre "el mal radical", de estirpe kantiana, y la "banalidad del mal" la lleva a cabo Richard J. Bernstein, "¿Cambió Hannah Arendt de opinión?: Del mal radical a la banalidad del mal", en: Fina Birulés (comp.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, España, Gedisa, 2000.

Para ello es suficiente plantearse una sencilla pregunta: ¿implica el totalitarismo un crecimiento hipertrofiado de lo político o, al contrario, implica la disolución de lo político? Conviene advertir que en el tratamiento histórico concreto del totalitarismo Hannah Arendt hace dos usos diferentes del término "política": uno, de sentido común y muy convencional; otro, más riguroso y fundamentado filosóficamente. En el primero sentido no es infrecuente hallar expresiones como "política totalitaria". En cambio, en el segundo sentido, una expresión tal sería intrínsecamente contradictoria. Y es que en efecto, en una visión de sentido común el totalitarismo implicaría una subsunción "total" de la sociedad en lo político estatal; se diría entonces que "todo se politiza". No es esta la posición de Arendt. No puede serlo dada su concepción de política como el espacio público donde los seres humanos se encuentran y acuerdan sobre un horizonte de pluralidad. En el totalitarismo, en cambio, los seres humanos no se encuentran sino que se aíslan, no en una vida solitaria libremente elegida, sino en una soledad profunda debido a una desconfianza generalizada. El vecino puede ser un espía. Entonces, los seres humanos entran en un anillo de hierro que destruye la pluralidad, la personalidad, la individualidad y la identidad. El anillo de hierro cada vez más estrujante anula el mundo de los hombres para hacer de todos Un Hombre. La vida, como le experiencia de estar entre los hombres, deja de ser vivida. Se difumina la vida aún antes de que entren en operación las cámaras de gases o los fusilamientos en masa. Y es que lo más terrorífico del totalitarismo fue la muerte en masa, claro está, pero sobre todo la destrucción de la individualidad del hombre precedida por su ultraje jurídico, político y moral. Ello se manifestó en la imposibilidad de rescatar los cadáveres para celebrar el ritual del duelo y preservar a los muertos en la memoria. Y ello se debía a que el totalitarismo buscó que los hombres fueran superfluos, y más aún, hacer como si jamás hubieran nacido.

"El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes puede ser completamente dominado sólo cuando se convierte en un espécimen de la especie animal hombre. Por eso el carácter es una amenaza e incluso las más injustas normas legales constituyen un obstáculo; pero la individualidad, es decir, todo lo que distingue a un hombre de otro, resulta intolerable".⁵³

Esta destrucción de la individualidad en su sentido más profundo fue el núcleo del totalitarismo. En consecuencia, ello implicó la disolución de la política, la negación del espacio público político y, también, la negación del Estado si por tal se entiende la comunidad de ciudadanos, y de la

⁵³ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, España, Taurus, tr. Guillermo Solana, 1974, p. 554.

nación. Con esto, Hannah Arendt no se ubica de lado de quienes asocian de inmediato y acríticamente el totalitarismo con el Estado y la nación. De hecho, la autora demuestra que no eran los órganos legales e institucionales del Estado los que ejercían los poderes totales; al contrario: si alguien del círculo más cercano del líder totalitario era designado para un cargo oficial en la estructura del Estado ello no podía significar otra cosa sino su aniquilación real en cuanto había salido de los grupos especiales como la policía secreta. Además, la autora también muestra que los líderes totalitarios expusieron a sus poblaciones a los desafíos y sacrificios más extremos o simplemente a la destrucción. Dicho con otras palabras, el nacionalismo no era el centro definitorio de los movimientos y gobiernos totalitarios. Sí lo fueron otras dos ideologías: el racismo del nacionalsocialismo alemán y el comunismo soviético. Estas ideologías partían del supuesto de saber lo que entraña la Naturaleza y la Historia. Una vez conocidas las leyes de una y de otra basta con razonar deductivamente y actuar para acelerar lo que de todos modos se tiene que cumplir. Esta forma de pensar está en flagrante contradicción con la política, en el sentido filosófico en que la ha desarrollado la pensadora alemana. Por esta razón, podemos concluir que el totalitarismo es la tentativa más extrema de negar la politicidad de los seres humanos.

§ 5. Límites

Con todo esto queda referida un horizonte de interpretación de lo político. No se trata, sin embargo, de una visión sencilla de sostener. Además de múltiples deslices interpretativos de la autora referidos a muchos temas, son claros dos grandes limitantes de su concepción de lo político. El primero es el carácter elusivo frente al problema de la guerra, la confrontación de fuerzas, el poder y la dominación, que implica lo político. El segundo, que la política no es necesariamente *politeia*, es decir, puede haber política sin discusión de lo que ha de hacerse, porque política también es arte de gobernar, y puede, entonces, ser competencia de una sola persona, o de un número reducido de sujetos. Arendt se inscribiría en la lógica de la política formalista y procedimental, dejando el contenido o lo material como propio del trabajo y de la acción. Y ese sería otro de sus límites.

Capítulo X

La política de la falta: Slavoj Žižek

“El cuerpo está con el rey, pero el rey no está con el cuerpo. El rey es una cosa.
 --¿Una cosa, mi Señor?
 --Una Cosa hecha de nada”.
 William Shakespeare, *Hamlet*.

§ 1. Más allá del acuerdo y del conflicto

El ejercicio analítico que venimos desarrollando no ha sido exhaustivo, pero ha dado razones suficientes para entender las dimensiones constitutivas de la política y de su traducción conceptual, lo político. Hemos visto que la multivocidad es la marca distintiva del universo semántico que atañe a la política. Intentar, a partir de ahí, una síntesis dialéctica es un esfuerzo superior, aunque necesario porque no es suficiente argüir que lo político tiene únicamente dos determinaciones: aquella que lo vincula con el conflicto, el poder y la fuerza, y aquella otra que lo hace depender del diálogo comunicativo para llegar a acuerdos vinculantes garantizados por una autoridad suprema. Si así de simple resultara el esfuerzo de investigación, bastaría el recurso a las dicotomías para obtener la claridad suficiente en la conceptualización de la política y lo político.¹ El resultado sería tan sencillo como trivial: el espacio político y la actividad política tendrían una doble determinación: es fuerza y poder, y es también su contrario, es decir, desarticulación de la fuerza y acuerdo entre diferentes. Bien miradas las cosas, sin embargo, esta disposición dicotómica revela de inmediato la existencia de un tercer término mediador que, por supuesto, une lo que en un primer momento aparece como separado e irreconciliable. Si la política y lo político son actividad y espacio de poder, coerción, fuerza e imposición, es porque se presupone la existencia de seres humanos vinculados y dispuestos los unos respecto de

¹ El recurso a las dicotomías para el estudio de lo político no es nuevo. En el siglo XIX, por ejemplo, Maurice Joly exponía, con imaginación y creatividad, un diálogo ficticio, "en el infierno" entre Maquiavelo, sostenedor de una visión de política como lucha y conservación del poder, y Montesquieu, defensor, en cambio, de la política como una actividad civilizada y también racional de cálculo, moderación, prudencia y control. Vid. Maurice Joly, *Diálogo el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, México, Colofón S.A. / Muchnik Editores, tra. Matilde Home, 1989, 260 pp.

los otros en forma antagónica. Simultáneamente este antagonismo es la condición de posibilidad de un diálogo comunicativo que conduzca a acuerdos vinculantes materializados en la actividad gubernativa. El tercer elemento que pone las condiciones de superación de la dicotomía es precisamente no un espacio de conciliación entre opuestos, como pudiera pensarse, sino uno de contradicción irresoluble, un espacio vacío, una falta que impide el cierre armónico de la totalidad social, pero, al mismo tiempo, permite la expresión de diferentes fuerzas en confrontación con pretensiones de hegemonizar la totalidad social, es decir, de presentar su horizonte particular como si fuera el horizonte universal. Resulta entonces que el espacio de lo político y la actividad política se desarrollan sobre un espacio vacío de la totalidad social, un espacio que queda "incluido afuera" de esa totalidad, pero que, desde esa peculiar posición le dará orden y coherencia a esa totalidad. Se tratará empero, de un orden y coherencia, precarios, frágiles, inconsistentes, siempre abiertos a la posibilidad de la resistencia y de la creación sorpresiva de lo nuevo, germinal o inédito en la construcción de órdenes normativos.

§ 2. Psicoanálisis recargado

Para comprender esto de manera más aguda es necesario echar mano de uno de los autores contemporáneos más importantes, creativos y sugerentes. Se trata del filósofo, crítico de arte y psicoanalista esloveno Slavoj Žižek (1949) quien ha desarrollado una interesante concepción crítica de la sociedad contemporánea y, en este esfuerzo, brinda muchas ideas sugerentes para pensar lo político como un espacio vacío de proyección de ilusiones y fantasías que, no obstante ser lo que son, dan consistencia de realidad a la vida social. El autor esloveno puede hacer esto de manera creativa y original porque recurre a la crítica marxiana de la economía política, a la filosofía hegeliana y al psicoanálisis lacaniano. Con base en estos recursos elabora una articulación, en una unidad crítica, de un sólido horizonte filosófico pero con una clara dirección política, nutrida por el psicoanálisis y el estudio de los fenómenos culturales en su dimensión popular. El resultado no sólo es original como producto sino sugerente como plataforma desde la cual intentar la reflexión sobre distintos temas. En esta tesitura Ernesto Laclau anota: "...cuando Žižek habla de Lacan, Hegel, Kripke, Kafka o Hitchcock, el lector podría continuar refiriéndose a Platón, Wittgenstein, Leibniz, Gramsci o Sorel. Cada una de estas reiteraciones construye parcialmente la argumentación en vez de simplemente repetirla. El texto de Žižek es un eminente ejemplo de lo que Barthes ha llamado un 'texto escritural' ".² Es cierto. Lo más

² Ernesto Laclau, "Prefacio", en: Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, tr. Isabel Vericat Núñez, 1992, p. 15.

significativo de este autor esloveno es que su modo de interpretar genera un nuevo horizonte de comprensión tanto de la obra de los diversos pensadores como de los más diferentes temas y fenómenos. Esto hace que sus textos sean una suerte de matriz generativa de pensamiento crítico. Y esto no es poco en una época de resignación, cuando no de indolencia y de cinismo.

Sensible al fenómeno del totalitarismo, Žižek no se pliega al fácil recurso de aceptar al capitalismo (porque es lo único real) y proponer reformas que lo hagan más humano: la inclusión del otro, los derechos humanos, el multiculturalismo, la sociedad civil, etcétera, son analizados y criticados acremente. Y ello supera cualquier tentativa de cercamiento ideológico del tipo "si criticas la sociedad de mercado, liberal, democrática, y su Estado de derecho civilizado eres totalitario, y por tanto, premoderno, peligroso, bárbaro, terrorista"...

Analícemos entonces, algunos temas centrales de la obra de Žižek que resultan de especial importancia para la comprensión de lo político y la política. En primer lugar nada sería más adecuado que comenzar por exponer la manera en que nuestro autor trata aquellos fenómenos caracterizados por la multiplicidad de sus significados, análogamente a lo que sucede con lo político y la política. Esos objetos o fenómenos que suelen ser interpretados de múltiples maneras no son, en sí mismos, ambiguos, duales, dicotómicos o múltiples; adquieren esa forma porque en ellos es dable proyectar el deseo de los sujetos. Se trata, entonces, de objetos y fenómenos cuya ambigüedad señala que funcionan sobre una pantalla fantasmática para que un orden simbólico tenga coherencia. Veamos el elocuente ejemplo que expone Žižek, con su acostumbrada recurrencia al cine:

"...la criatura del doctor Frankenstein puede ser una metáfora de los monstruosos resultados de la manipulación que el hombre hace de la naturaleza, de los horrores de la Revolución Francesa, etc.; Kaspar Hauser puede resumir los resultados catastróficos de la falta de educación familiar; el hombre elefante puede ser investido con la problemática ideológica de la relación cuerpo-alma ('¡Un cuerpo tan horrible y, no obstante, un alma tan magnífica!'); el tiburón asesino de Tiburón (*Jaws*) puede significar cualquier cosa, desde la sexualidad reprimida al capitalismo desbocado y la amenaza del Tercer Mundo para los Estados Unidos... La salida de este atolladero no está en decidir cuál de estos múltiples sentidos es el 'verdadero' ('¿Es el tiburón un representante de las pulsiones reprimidas en el sujeto del capitalismo tardío, o sintetiza la naturaleza destructiva del propio capitalismo?'); antes bien, debería concebirse al monstruo como una especie de pantalla fantasmática en la que esta misma multiplicidad de sentidos puede aparecer y luchar por la hegemonía. En otras palabras, el error del análisis directo del contenido es proceder con demasiada rapidez y suponer como evidente por sí misma la propia superficie fantasmática, la forma/ estructura vacía que brinda lugar a la aparición del contenido monstruoso: la pregunta decisiva no es '¿Qué significa el Fantasma?', sino '¿Cómo se constituye el espacio mismo en el que

pueden surgir entidades como el Fantasma?' [...] Lo que tenemos aquí es la misma disyunción que la de la bien conocida paradoja visual jarrón/ dos rostros: tan pronto como percibimos sentido(s), la forma como lugar de su inscripción se vuelve invisible –y el gesto fundamental de un análisis dialéctico es precisamente un paso atrás del contenido a la forma, esto es, una suspensión del contenido que vuelve a hacer visible la forma como tal–. La operación ideológica elemental consiste en esta misma 'conversión de la forma' por medio de la cual emerge el espacio posible para los sentidos ideológicos".³

Si sobre esta consideración básica situamos la multiplicidad de significados de lo político, de inmediato podemos ubicar a este espacio como un lugar vacío o, para decirlo de manera más técnica, como una pantalla fantasmática dispuesta a recibir las más variadas proyecciones. Ahora bien, ¿por qué es precisamente lo político ese espacio vacío de proyección, esa brecha que, a un tiempo, evita el cierre de la totalidad social y permite su ordenación y coherencia? Para responder a esta pregunta crucial es necesario continuar con la sistematización de las tesis principales de Žižek, en cuya dinámica podemos sustentar una visión crítica de lo político y múltiple de la política.

§ 3. Significante fálico y cuerpo real

Quizá convenga referirse, ante todo, a la lógica del significante. Žižek hace suya la distinción lacaniana entre la hermenéutica y la lógica del significante. Para Lacan un orden simbólico está formado por significantes. Uno de ellos representa el "significante amo", es decir, un significante que se sale de la serie del resto de significantes para que la serie entera tenga sentido. Ese significante amo, en realidad, llena un espacio vacío necesario para que la serie de significantes tenga orden y coherencia, es decir, sean algo significativo en lugar de difuminarse en la nada. Dicho con otras palabras, en una serie de significantes hay uno que representa un espacio vacío porque no responde a las características de los demás; y sin embargo, precisamente por no responder a ellas, va a servir para que en él se proyecten y reflejen todos los demás significantes. De modo complementario, se produce un fenómeno fundamental, a saber: la coherencia y sentido de los significantes que forman el orden simbólico quedan basados en el significante ausente, con lo cual el análisis queda dirigido hacia las contradicciones inherentes de cualquier orden positivo.

"O sea, habitamos en el orden simbólico sólo en la medida en que cada presencia aparece sobre el fondo de su posible ausencia (esto es lo que Lacan señala con su noción de significante fálico como significante de la castración: este significante es

³ Slavoj Žižek, *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires, Nueva Visión, tr. Horacio Pons, 1994, pp. 164-165

el significante 'puro', el significante 'como tal' en lo que tiene de más elemental, en cuanto su misma presencia representa y evoca la posibilidad de *su propia* ausencia / falta".⁴

Desde esta concepción, Žižek hace una referencia muy precisa a la lógica que Marx despliega en *El Capital* para conceptualizar el dinero respecto de todas las mercancías; en efecto, el dinero es una mercancía como las otras, es una más de la serie, pero su peculiaridad radica en que se sale de la serie para ponerse en un lugar vacío y llenarlo con su papel de espejo frente al cual todas las demás mercancías encontrarán su significado. La clave para entender esta lógica del significante consiste en comprender que el elemento que se sale de la serie y que funcionará como significante amo no tiene otro significado que el de servir de significante universal. En el caso que nos ocupa, el valor de uso del dinero en tanto dinero no es otro que el de servir de valor de cambio: carece de valor de uso propio o su valor de uso, en su futilidad aparente, se levanta como lo más importante para que el valor de cambio funcione y tenga consistencia. De esta manera, lo más absurdo, irracional y fútil (un significante que sólo sirve como significante, un significante sin significado ni significación), se revela como lo más importante para la solidez de un orden simbólico. Pero además de todo, ese significante amo negará lo que la serie de significantes afirman a través de él. Para comprender esto y llevarlo al terreno de la conceptualización de ellas será necesario dar un rodeo por dos vías distintas. La primera de ellas consiste en la lectura que Žižek hace de Marx no sólo en lo referente a la deducción del dinero a partir de la lógica de la mercancía como hemos apuntado brevemente, sino en la penetrante y aguda consideración según la cual la crítica de la economía política va más allá del discurso económico y puede ser entendida como un análisis de los fundamentos y formas de existencia de las relaciones entre seres humanos cuyas acciones no responden a una racionalidad prefijada por el pensamiento, sino antes bien, a una lógica que los rebasa, los determina y los genera como sujetos. Esta creativa visión de la crítica de la economía política la recupera Žižek de Alfred Sohn Rethel, así que, en nuestro rodeo, es necesario referirse a este modo en que nuestro autor lee a Marx a través de Sohn Rethel. La segunda vía de nuestro breve rodeo, complementaria de la anterior, se refiere a la manera en que Žižek recupera a Hegel.

§ 4. La “abstracción real”, o cómo la realidad tiene la estructura de la ficción.

⁴ Slavoj Žižek, *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, España, Pre-textos, tr. Antonio Gimeno, 2002, p. 45

El centro de gravedad de la original recuperación de Marx realizada por Žižek es la temática de la "abstracción real". Según Sohn Rethel, "el tema oculto de *El Capital* y del análisis de las mercancías es, de hecho, la abstracción real. Su interés trasciende el ámbito de la economía; de hecho, concierne más directamente a la herencia filosófica que a la economía política".⁵ ¿Qué significa la "abstracción real"? En una imagen primaria parece que se trata de una expresión absurda: si es una abstracción entonces su lugar es el pensamiento, y si es real ya no es abstracción sino concreción. También se puede objetar que todas las abstracciones son reales, es decir, ninguna de ellas sería irreal, pues todas ellas serían las mediaciones necesarias que el sujeto pone para construir la realidad por la vía del pensamiento. Entonces ¿por qué recurrir a algo absurdo y además darle tanta importancia como para convertirlo en el tema oculto de la crítica de la economía política? En primer lugar hay que advertir que Sohn-Rethel hace una sutil distinción entre la abstracción pensamiento y la abstracción real. Mientras que la primera brota del propio proceso de pensar, la segunda sólo se expresa en el pensamiento pero no nace de él sino de la interrelación de los sujetos entre sí:

"Así como los conceptos de la ciencia natural son abstracciones-pensamiento, el concepto económico de valor es una abstracción real. Sólo existe en el pensamiento humano pero no brota de él. Su naturaleza es más bien social y su origen debe buscarse en la esfera espacio-temporal de las relaciones humanas. No son los hombres quienes producen estas abstracciones, sino sus acciones. 'No lo saben, pero lo hacen'".⁶

La abstracción real no es consustancial a la existencia humana; sólo opera en las sociedades basadas en el intercambio mercantil. Para que estas sociedades se reproduzcan de manera cohesionada, para que se genere la "síntesis social" según la expresión del autor, es necesario que los sujetos intercambiantes separen, a través del pensamiento, el valor de uso respecto del valor de cambio, y actúen en función de este último. De este modo, los sujetos actúan por la fuerza impuesta desde la propia lógica de la relación social, independientemente de su conciencia, sus deseos o sus pasiones. La abstracción "valor de cambio" domina sus actos y, al hacerlo, constituye realmente a los propios sujetos.

"La abstracción pertenece a la interrelacionalidad de los agentes del intercambio y no a los propios agentes. Es decir, no son los individuos, sino sus actos, los que producen la síntesis social. Y lo hacen de tal modo que, en el mismo momento en

⁵ Alfred Sohn Rethel, *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*, Colombia, Andes / El viejo topo, s/tr., s/f., p. 28

⁶ *Idem*

que se produce la acción, sus agentes no son conscientes del resultado de la misma".⁷

He ahí el carácter específico de la abstracción real. La materialidad de las cosas, es decir, el valor de uso, pasa a un segundo plano, subordinado a la lógica de la abstracción efectiva, en la cual el entendimiento humano poco interviene. Sohn-Rethel aclara esto recurriendo a un sencillo ejemplo:

"Llévese su perro a la carnicería y compruebe qué es lo que entiende él de los procesos que se llevan a cabo al comprar un pedazo de carne. Es importante, e incluso implica un cierto sentido de la propiedad, el hecho de que esté dispuesto a morder la mano de cualquier extraño que trate de apoderarse de la carne que su amo acaba de comprar y también que se le permita llevar en la boca el paquete de la compra. Pero en cuanto usted le dice: 'Espera, que todavía no he pagado', ahí acaba su capacidad de comprensión. Conoce, por supuesto, los trozos de metal o de papel que usted entrega al pagar y que desprende un olor que le resulta conocido. Pero es incapaz de comprender la función monetaria de estos pedazos de metal o papel. El dinero no tiene nada que ver con nuestro ser natural o físico, sólo es comprensible en el marco de nuestras interrelaciones como seres humanos. Tiene una realidad espacio-temporal, tiene las características de un acontecimiento real que ocurre entre mi persona y la del carnicero y requiere la existencia de una material igualmente real. El significado de una acción como ésta sólo puede registrarla una mente humana como la nuestra, y sin embargo tiene una realidad determinada fuera de ella, una realidad social fuertemente contradictoria con las realidades naturales que le son accesibles a mi perro".⁸

Es importante subrayar que la realidad de la relación social dominada por una abstracción se impone al actuar de los sujetos, sino también que se genera una contradicción entre la forma de la relación y sus contenidos: la abstracción real constituida en plataforma para la acción de los sujetos choca con la materialidad de los contenidos de esa misma abstracción. El valor de uso, directamente vinculado con la reproducción material de la vida humana, queda escindido y subordinado respecto de la abstracción "valor". Esta contradicción revela la existencia de un elemento extraño, anormal y, estrictamente hablando, perverso, oculto detrás de la racionalidad del intercambio. La ley suprema del intercambio determina trocar valor por valor, equivalente por equivalente. "Sin embargo, considerado desde el punto de vista de la realidad económica, el principio de equivalencia resulta ser una simple forma, una forma en contradicción con sus contenidos, es decir, una especie de fraude, que, sin embargo, y por esa misma razón, resulta indispensable".⁹ Y es que, como mostró el propio Marx de manera prolija, la ley del valor se cimienta en su propio

⁷ *Ibid*, p. 49

⁸ *Ibid*, p. 50

⁹ *Ibid*, p. 54

quebrantamiento: no hay fraude; cada quien intercambia valor por valor, equivalente por equivalente; sin embargo, esta reluciente y pública ley tiene un reverso negativo que, además, le sirve de base: la mercancía fuerza de trabajo se intercambia por un equivalente, pero su núcleo generativo, el propio trabajo, carece de valor, es un no-valor, y es lo apropiado sin equivalente. La ley se rompe, pero esta ruptura es la que la sostiene.

Esta argumentación es muy importante para Žižek, pues de ahí desprende un esquema de comprensión de la realidad social que concibe el orden instaurado, el orden simbólico, la serie de significantes, el gran Otro lacaniano, como un orden fundamentado en un elemento particular que es su negación, pero, simultáneamente, su necesario elemento constitutivo. Una de las formas de llamarle a este elemento es "síntoma". En sentido lacaniano, que es el que hace suyo Žižek, el síntoma no es la expresión empírica de una enfermedad, sino un elemento *sine qua non* del propio sujeto. Si se le quita el síntoma, se desvanece el propio sujeto: es una parte negativa pero necesaria de su existencia.

"Marx 'inventó el síntoma' (Lacan) detectando una fisura, una asimetría, un cierto desequilibrio 'patológico' que desmiente el universalismo de los 'derechos y deberes' burgueses. Este desequilibrio, lejos de anunciar la 'imperfecta realización' de estos principios universales –es decir, una insuficiencia a ser abolida por un progreso ulterior–, funciona como su momento constitutivo: el 'síntoma' es, hablando estrictamente, un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género. En este sentido podemos decir que el procedimiento marxiano elemental de 'crítica de la ideología' es ya 'sintomático': consiste en detectar un punto de ruptura heterogéneo a un campo ideológico determinado y al mismo tiempo necesario para que ese campo logre su clausura, su forma acabada".¹⁰

La consecuencia más radical de esto consiste en concebir un orden simbólico determinado, por ejemplo, un orden político, como basado en su propia negación. La excepción de ese orden constituye su fundamento. "Este procedimiento implica, así pues, una cierta lógica de la excepción: cada Universal ideológico –por ejemplo, libertad, igualdad– es 'falso' en la medida en que incluye necesariamente un caso específico que rompe su unidad, deja al descubierto su falsedad. Libertad, por ejemplo: una noción universal que abarca una serie de especies (libertad de expresión y de prensa, libertad de conciencia, libertad de comercio, libertad política, etc.), pero también, por medio de una necesidad estructural, una libertad específica (la del obrero a vender libremente su propio trabajo en el mercado) que subvierte esta noción universal. Es decir, esta libertad es lo opuesto mismo de la libertad efectiva: al vender su trabajo 'libremente', el

¹⁰ Slavoj Žižek, *El sublime objeto...*, op. cit., p. 47

obrero pierde su libertad, el contenido real de este acto libre de venta es la esclavitud del obrero al capital. El punto crucial es, por supuesto, que es precisamente esta libertad paradójica, la forma de lo opuesto a ella, la que cierra el círculo de las "libertades burguesas".¹¹ Este mismo razonamiento se puede extender a diversos ámbitos. De hecho, el propio Žižek lo hace para referirse específicamente al orden político estatal moderno. Eso lo veremos posteriormente. Ahora conviene referirse, en nuestro advertido rodeo, a la interpretación que de Hegel hace el autor esloveno.

§ 5. Hegel y el residuo irreconciliable

En primer término hay que señalar que Žižek no posee una concepción ordinaria del pensamiento hegeliano. Quizá lo más peculiar y característico de la lectura que de Hegel hace nuestro autor es que la totalidad no queda clausurada conciliando las múltiples contradicciones del desarrollo del espíritu. Para Žižek Hegel aprendió perfectamente la lección del idealismo trascendental kantiano según la cual no hay ninguna realidad anterior a la actividad del sujeto que la constituye; empero, el filósofo alemán no se ancló ahí sino que introdujo en el propio sujeto un principio de negación constitutiva. Si vamos por partes esto se entenderá mejor.

En primer lugar, hay que recordar que Hegel afirma que lo verdadero no sólo es sustancia sino también sujeto. Se trata de una identidad especulativa y no, como pudiera pensarse, de una identidad directa. Como identidad especulativa, la que existe entre la sustancia y el sujeto no es inmediata sino que se realiza a través del pensamiento. Esto no significa que el sujeto esté presupuesto a la sustancia ni tan sólo que el sujeto ponga a la sustancia como su propia externalización. Si hay identidad entre la sustancia y el sujeto ello quiere decir que para que pueda hablarse de un sujeto tiene que haber un proceso que lo constituya, proceso que es, al mismo tiempo, constitución de la sustancia. Si esto es cierto, no tenemos un Sujeto que constituya a la realidad sino un sujeto escindido representado en múltiples sujetos incluidos en la realidad. De esta manera, la realidad misma aparece escindida constitutivamente.

"El logro de Hegel consistió entonces en *combinar*, en términos sin precedentes, el carácter ontológico constituyente de la actividad del Sujeto con el sesgo patológico irreductible de ese mismo Sujeto: cuando pensamos en estos dos rasgos conjuntamente, concebidos como codependientes, obtenemos el concepto de un *sesgo patológico constitutivo de la realidad en sí* [...] De tal modo tomamos conciencia de que la realidad siempre involucra nuestra mirada, de que esta

¹¹ *Ibid.*, pp. 47-48

mirada está incluida en la escena que observamos, de que esta escena ya 'nos mira'...".¹²

Esto quiere decir que para Žižek el horizonte de interpretación está unido, como con un cordón umbilical, con la propia mirada del sujeto, de tal manera que el horizonte de interpretación es una proyección del sujeto, sí, pero es algo más: ahí, en ese horizonte, en esa escena, en ese cuadro, está la propia mirada del sujeto, y es entonces cuando se invierte la relación: el horizonte mira al sujeto. La realidad, en consecuencia, siempre involucra nuestra mirada. Como nuestra mirada está incluida en la escena, la escena que vemos nos mira. El ojo que ves, decía Machado, no es ojo porque tú lo veas; es ojo porque te ve. "El hecho de que la realidad sólo está allí para el sujeto debe inscribirse en la realidad misma con la forma de una mancha anamórfica: esa representa la mirada del Otro, la mirada como objeto".¹³ Llevado esto a la relación sujeto objeto, podemos decir que el sujeto es el resultado retroactivo que pone sus propias condiciones. Pero si la realidad está constituida subjetivamente del modo descrito, esto conduce a la intersubjetividad como el auténtico proceso humano constitutivo de la realidad desde la cual el sujeto se forma, se ubica y se entiende a sí mismo. Pero lo más importante de este modo de concebir el pensamiento de Hegel es que el orden simbólico, el gran Otro, el orden de significantes, queda escindido respecto de los sujetos quienes sólo alcanzan a ser tales en relación con su ubicación en ese orden. Es la mirada del Otro, el deseo del Otro, lo que constituirá a los sujetos en cuanto tales. "Hay, por lo tanto, un núcleo que se resiste a la reconciliación completa del Sujeto con su segunda naturaleza [es decir, con la eticidad]: a este meollo Freud le da el nombre de pulsión; Hegel lo llama 'negatividad abstracta' (o, en los términos más poéticos del Hegel joven, 'noche del mundo'...".¹⁴

Quizá sea conveniente reparar brevemente en la cuestión de la "noche del mundo", pues esta temática nos aclara más la interpretación que de Hegel hace Žižek. En términos sencillos y prácticos la noche del mundo es una expresión hegeliana de la *Filosofía Real* de Jena que tiene el propósito de señalar las caóticas impresiones de la imaginación antes de que sean atrapadas y ordenadas por el lenguaje. Lo patético de esta expresión es que Hegel expresamente dice que ese caos es el hombre mismo, lo cual le permite a Žižek sostener la existencia de un núcleo inaprensible por el lenguaje e irreconciliable por las formas institucionalizadas de las relaciones sociales, que se mantiene como lo real terrorífico de las pulsiones tanto de vida como de muerte. Dice Hegel en este extraño pasaje:

¹² Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Argentina, Paidós, tr. Jorge Piatigorsky, 2001, pp. 87-88.

¹³ *Ibid*, p. 88

¹⁴ *Ibid*, p. 92

"El hombre es esta noche, esta vacía nada, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, el puro uno mismo, cerrada noche de fantasmagorías; aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace terrible: a uno le cuelga delante la noche del mundo".¹⁵

Este críptico párrafo de Hegel le resulta crucial a Žižek para argumentar en favor de la lógica del significante cuyos cimientos radican precisamente en la existencia de una falta, un hueco, un vacío, una hiancia, presente en todo orden simbólico y que será necesaria para que ese orden se sostenga. Ese vacío o hueco será llenado por las ilusiones o fantasías que los sujetos instauran para seguir viviendo de manera más o menos coherente. La existencia de este vacío se concreta en un elemento «incluido afuera», a un tiempo externo e interno, «éxtimo» decía Lacan, cuya importancia radica en que otorga coherencia al orden simbólico.

Queda constituido así el universal concreto, es decir, un elemento particular que, llenando el lugar vacío, se presenta como encarnación de lo universal, aunque en efecto no sea el universal mismo. Y es que no hay otra manera de constituir el universal, lo cual quiere decir, en principio, que todo orden simbólico halla su consistencia en un particular que llena el vacío que ese mismo orden genera. Este tema también es reconstruido por Žižek a partir de Hegel. "La universalidad concreta hegeliana involucra entonces lo Real de alguna imposibilidad central: la universalidad es concreta, está estructurada como una trama de figuraciones particulares, precisamente porque nunca podrá adquirir una figura adecuada a su concepto. Por ello, como dice Hegel, el género universal es siempre una de sus propias especies: sólo hay universalidad si existe una brecha, un agujero, en medio del contenido particular de esa universalidad, es decir, en la medida en que, entre las especies de un género, haya siempre una especie de faltante, a saber: la especie que encarnaría adecuadamente a ese género".¹⁶ Esa especie no existe, de tal suerte que nunca puede haber una adecuada encarnación de lo universal en lo particular. Conviene dar un espacio razonable a la propia exposición de Žižek, no sólo por la relevancia de estos pasajes sino por la precisión del argumento:

"Al principio tenemos el universal abstracto; no llegamos al particular complementándolo con su contraparte particular, sino aprehendiendo que *el universal es ya en sí mismo particular*: es no 'todo'; lo que no puede incluir es el

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Filosofía real*, op. cit., p. 154

¹⁶ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit. p. 117.

particular mismo, en cuanto el universal es *abstracto*, en cuanto lo obtenemos mediante el proceso de abstraer los rasgos comunes de un conjunto particular de entidades. Por esta razón, la discordia entre el universal y el particular es constitutiva: su encuentro siempre 'se frustra'. El impulso del proceso dialéctico consiste precisamente en esta 'contradicción' entre el universal y su particular. El particular es siempre insuficiente o excesivo, o ambas cosas, con relación a su universal: es excesivo, puesto que el universal, en cuanto es 'abstracto', no puede incluirlo; insuficiente (y ésta es la contracara de la misma dificultad), porque nunca hay bastante del particular para 'llenar' el marco universal. Esta discordia entre el universal y el particular podría 'resolverse' si se alcanzara el reposo de un encuentro afortunado en el que la disyunción, la división del género universal en especies particulares, fuera exhaustiva, sin resto; pero esta disyunción / división de un conjunto signifiante no es nunca exhaustiva, siempre queda un lugar vacío ocupado por el elemento excedente que es el conjunto mismo en la forma de su opuesto; es decir, como conjunto vacío. En esto difiere la clasificación signifiante de la clasificación usual, de sentido común: junto a la especie 'normal' siempre encontramos una especie suplementaria que ocupa el lugar del propio género. [...] Es decir que, contrariando la idea usual según la cual la diversidad de contenidos particulares crea división, diferencia específica en el marco neutro del universal, el universal en sí se constituye sustrayendo de un conjunto algún particular designado para encarnar el universal como tal: el universal surge (en términos hegelianos: es puesto como tal, en su ser-para-sí) en el acto de escisión radical entre la riqueza de la diversidad particular y el elemento que, en medio de ella, 'da cuerpo' al universal".¹⁷

La consecuencia más clara de este desarrollo es que el universal sólo se puede constituir cuando un particular se sustrae de la serie de lo que engloba lo universal, con lo cual se genera la brecha irreductible entre lo universal y lo particular. En un orden simbólico, ese vacío es consustancial a su instauración. Ahora bien, ¿cómo llega a encarnarse un universal en un particular? Esto es necesario, pues es parte de la naturaleza del universal. Lo interesante no es tanto que el universal sea en realidad un particular sublimado; lo verdaderamente relevante es la manera en que se produce el proceso de constitución del universal. Se trata de que un particular se sale de la cadena de significantes y se pone como denominador común. Se incluye afuera. De esta manera no sólo se produce un lugar vacío, un lugar de inscripción, sino que también se genera la necesidad de que un particular llene ese lugar vacío, presentándose como la excepción constitutiva.

Otra ruta usada por Žižek para exponer la lógica del signifiante sobre la base del pensamiento hegeliano es más elemental y se refiere al vínculo entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, resumidos en la cuestión de la identidad. Para que una totalidad de sentido pueda constituirse (por ejemplo, para que un orden simbólico

¹⁷ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen...*, op. cit., pp. 64-65.

tenga sentido) es necesario que la onomatopeya dé lugar a la articulación entre sujeto y predicado. Incluso, antes de esto, es necesario que alguien enuncie. Si alguien enuncia, entonces tiene fórmula de identidad: Yo soy Yo. Normalmente el predicado define, delimita, determina, al sujeto. Entonces, el predicado particulariza. Así, lo particular se constituye en la negación del universal, y esto se expresa en el predicado de la oración. Pero en la fórmula de la identidad, el sujeto mismo está puesto como predicado. Es decir, el universal se revela como particular. Al mismo tiempo, el universal se identifica con el particular y no puede existir más que de este modo. Su existencia es imperfecta: tan sólo existe como particular. Pero entonces, la fórmula de la identidad se trastrueca: Yo (universal) soy Yo (particular), lo cual, de hecho, significa: Yo (universal) soy No-Yo (universal), o bien que No-Yo (universal) soy Yo (particular). La fórmula de la identidad se revela, simultáneamente como una fórmula de la no identidad, pero además, a través de ella queda claro que es el predicado el que pone al sujeto. "En el curso del proceso dialéctico, lo que al principio se presuponía como sujeto se transforma retroactivamente en algo puesto por su propio 'predicado'".¹⁸ Que el predicado ponga al sujeto significa que el sujeto es el resultado retroactivo de su propia creación, pero además que existe una escisión entre el orden simbólico y el propio sujeto generado.

Por esta brecha existente entre el particular y el universal, y entre el sujeto y el predicado, se introduce la contradicción constitutiva. Esta contradicción tiene su expresión más lacónica en el hecho de que toda afirmación es, el mismo tiempo, una negación. "Yo soy honesto" revela no sólo que todos los demás son deshonestos sino también que Yo en tanto unidad de esa universalidad soy como los demás, es decir, también deshonesto. Esto es así cuando una determinación es llevada al extremo de su propia negación, la cual se convierte en la negación constitutiva del resto del orden simbólico. Y ello significa que en el centro del orden simbólico se encuentra un centro ausente, que es, ni más ni menos, la nada constitutiva, el vacío, el abismo, lo Real lacaniano. Este es el lugar del no-lugar, el centro ausente: lo que lo llena es un objeto contingente, pero que puede ocupar ese lugar porque sintetiza la negación de lo que afirma.

§ 7. El significante de la falta en lo político

Una vez que hemos explorado los despliegues argumentativos de Žižek podemos referirnos ahora a sus propias concepciones sobre lo político, la política y lo estatal. En principio, sólo habría que reiterar que en una cadena de significantes hay siempre y necesariamente un lugar vacío, es

¹⁸ *Ibid.*, p. 84

decir, un significante que no tiene significado, o, para decirlo mejor, cuyo significado es ser sólo un significante. Este lugar se constituye lógicamente. Otra manera de plantearlo es el de la excepción constitutiva: el elemento excepcional es el que funciona como base de la coherencia del orden simbólico. En ciertos juegos hay una regla que socava todas las demás reglas. ¿Por qué existe esa regla rara, esa excepción? Para que el juego entero tenga sentido. Asimismo, en el orden político debe existir un elemento excepcional que, no obstante, sea la base constitutiva de aquel orden. Žižek elabora esta idea con base en la deducción hegeliana de la monarquía hereditaria, que sigue representando para muchos un enigma en la construcción racional del Estado.

"En general, esta deducción suele ser desdeñada. Se ve en ella la prueba de una concesión de Hegel a las circunstancias históricas preburguesas, cuando no una demostración directa de su conformismo. Causa sorpresa la inconsistencia y la insensatez de Hegel, el filósofo de la Razón absoluta, sosteniendo que la decisión acerca de quién debe ser la cabeza del Estado ha de basarse en el hecho no-racional, biológico, de la ascendencia [...] Lo crucial es precisamente el hecho acentuado por los críticos de Hegel: el abismo que separa al Estado como totalidad racional orgánica, del *factum brutum* 'irracional' de la persona que encarna el poder supremo, es decir, por medio de la cual el Estado asume la forma de la subjetividad [...] El monarca funciona como un significante 'puro', un significante-sin-significado; toda su realidad (su autoridad) reside en su nombre, y precisamente por esta razón su realidad física es totalmente arbitraria y puede quedar librada a las contingencias biológicas del linaje. El monarca encarna entonces la función del significante amo en su mayor pureza; es el Uno de la excepción, la protuberancia 'irracional' del edificio social, que transforma la masa amorfa del 'pueblo' en una totalidad concreta de costumbres".¹⁹

Ahora se puede apreciar con claridad que el orden estatal moderno, a fin de que funcione como totalidad orgánica, debe poseer en su centro o en su cúspide un elemento irracional que se halle "incluido afuera", es decir, que encarne la negación sintetizada de todos los elementos racionales que lo conforman. Surge de inmediato la cuestión acerca del lugar donde radica este elemento irracional en los Estados que no tienen la forma política de la monarquía hereditaria. Si el monarca fue decapitado y el Estado se revistió de la forma republicana ¿cuál es la protuberancia irracional que dará consistencia a todo el edificio estatal? ¿Cuál es el significante sin significado, el lugar vacío, el centro ausente de la forma republicana? La respuesta no es sencilla pero se puede responder a ella en tres niveles todos ellos expuestos o sugeridos por el propio Žižek.

El primer nivel está constituido por la conceptualización del rey como poseedor de dos cuerpos. En efecto, un rey tiene dos cuerpos, uno empírico, finito, sometido irremediamente a las leyes de la generación

¹⁹ *Ibid*, pp. 115-116

y la corrupción; otro, el de la función simbólica que representa. Sin embargo, lo importante no es tanto la comprensible escisión entre la persona empírica del rey y su función simbólica.

"Se trata más bien de que esta función simbólica redobla su cuerpo mismo, introduciendo una división entre el cuerpo visible, material, transitorio, y otro cuerpo sublime, un cuerpo hecho de una materia especial, inmaterial. [...] Lacan propone una lectura similar del conocido diálogo de Hamlet: 'El cuerpo está con el rey, pero el rey no está con el cuerpo. El rey es una cosa. —¿Una cosa, mi Señor? —Una Cosa hecha de nada.' La distinción entre el cuerpo y la cosa coincide aquí con la diferencia entre el cuerpo material y el cuerpo sublime: la 'cosa' es lo que Lacan llama *objet petit a*, un cuerpo sublime, evasivo, que está 'hecho de nada', un puro semblante sin sustancia".²⁰

Pero entonces no se trata solamente de que una persona empírica concreta desempeñe un papel determinado en la disposición del orden social y político; el tratamiento de Žižek, inspirado por Lacan, está dirigido a poner énfasis en la sublimación carismática del cuerpo empírico del rey que lo hace efectivamente portador de cualidades superiores. Se trata, entonces, de la confirmación de que el rey efectivamente encarna en su persona empírica la nada del lugar vacío indispensable para que la totalidad orgánica del Estado quede constituida. Por supuesto que este lugar vacío encarnado en una persona empírica genera el efecto de sublimidad de la propia persona del rey, a quien se considera capaz de conocer y resolver todo. Es una necesidad estructural, entonces, vivir con la ilusión de que el poder de fascinación pertenece a la persona específica del rey. Esto sucede con todo objeto (en lenguaje lacaniano: *objet petit a*) que ocupe el lugar vacío del significante sin significado. Si el rey es una cosa hecha de nada el punto nodal se desliza hacia la trama intersubjetiva que hace que una persona determinada sea rey.

"Los súbditos creen que tratan a una cierta persona como rey porque ya es un rey en sí mismo, pero en realidad esa persona sólo es un rey porque los súbditos la trata como tal. Desde luego, la inversión básica de Pascal y Marx reside en que ellos no definen el carisma del rey como una propiedad inmediata de la persona-rey, sino como una 'determinación refleja' del comportamiento de sus súbditos, o (para emplear la terminología de la teoría del acto de habla) como un efecto performativo del ritual simbólico. Pero lo esencial es que una condición positiva necesaria para que tenga lugar este efecto performativo es que el carisma del rey sea experimentado precisamente como una propiedad inmediata de la persona-rey".²¹

²⁰ *Ibid.*, p. 331

²¹ Slavoj Žižek, *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Argentina, Paidós, tr. Jorge Piatigorsky, 2000, p. 62.

Resulta claro que la atribución de poderes exorbitantes en manos del rey es una proyección de los súbditos. Esa proyección fantasmática, sin embargo –y en ello hay que ser particularmente insistentes– es necesaria para la consistencia no sólo del orden político estatal, sino para la organicidad de la totalidad social. De este modo, la fantasía forma parte de la realidad.

"Podemos ver claramente cómo la fantasía está del lado de la realidad, cómo soporta el 'sentido de realidad' del sujeto: cuando el marco fantasmático se desintegra el sujeto sufre una 'pérdida de realidad' y comienza a percibir la realidad como un universo 'irreal' pesadillesco, sin una base ontológica firme; este universo pesadillesco, no es 'una mera fantasía' sino, por el contrario, es lo que queda de la realidad cuando ésta pierde su apoyo en la fantasía".²²

Nuestra pregunta, empero, sigue en pie, pues sólo se ha aclarado la sublimación del cuerpo del rey y su sustento fantasmático. ¿Qué sucede en un orden republicano?

La república es, en principio, la forma política alternativa a la monarquía. Se trata, por tanto, de la forma política en la cual no hay rey y las que mandan son las leyes. Sintetizando al máximo diríamos que la república, en cuanto forma de Estado, es el Estado de derecho, el Estado donde quienes mandan son las leyes. El segundo nivel de problematización al que nos hemos plegado, está relacionado con la concepción de Žižek según la cual el imperio de la ley no es más que el crimen universalizado llevado al extremo de su negación. "En el curso del proceso dialéctico, el momento que a primera vista aparecía como límite externo del punto de partida resulta no ser nada más que el extremo de su autorrelación negativa, y la perspicacia de un análisis dialéctico queda demostrada precisamente por su aptitud para reconocer como gesto retórico supremo la referencia a la Verdad que desprecia altivamente a la retórica, para discernir en el *logos* que trata con condescendencia al 'pensamiento mítico' su fundamento mítico oculto, o bien, en cuanto a la relación de la ley con el crimen, para identificar la 'ley' como el crimen universalizado. La oposición externa de los crímenes particulares y la ley universal tiene que ser disuelta en el antagonismo 'interior' del crimen: lo que llamamos 'ley' no es más que el crimen universalizado, es decir que la ley resulta de la relación negativa del crimen consigo mismo".²³ Esto se manifiesta con mayor claridad si se repara en la violencia que se encuentra en los orígenes históricos de los Estados y, sobre todo, en el carácter definitorio del Estado como organización social caracterizada por el monopolio de la violencia física legítima, de la decisión o del castigo.

²² Slavoj Žižek, *El acoso de las fantasías*, México, Siglo XXI, tr. Clea Braunstein Saal, 1999, p. 31

²³ Slavoj Žižek, *Porque no saben...*, op. cit. p. 50

Pareciera, entonces, que el Estado de derecho, racional y civilizado, es en realidad la encarnación del crimen permitido. Veamos lo mismo desde otro ángulo. Si el Estado es orden jurídico, su sustancia es la ley. Para que un Estado de leyes tenga sentido su acto originario y, en consecuencia, fundacional tiene que ser una situación de no leyes. Una situación donde no hubiera leyes. Pero, entonces, lo que insta a las leyes es lo contrario a las leyes, es decir, la violencia. Esta es la traducción política más clara de la excepción constitutiva. El lugar vacío en un Estado de derecho, obviamente, es el lugar de excepción, es decir, el lugar caracterizado por no estar sujeto a las leyes. Ese lugar debe existir y de hecho existe. La forma más característica de este lugar, claro está, es el poder soberano del Estado, cuando es soberano, o bien, la violencia imperial. Entonces, el vacío se llena con un mito, una leyenda, un cuento, un relato, una ficción, una creencia, una fe, una hipótesis de procedimiento, un supuesto.

En conclusión, en una república manda la ley, pero ello queda inscrito en la misma lógica que la monarquía: la ley sería el "objeto pequeño a" que, a la manera del rey, no sólo encarna la proyección enajenada de los súbditos (ahora ciudadanos) sino que adquiere poderes sublimados destinados a ocupar el lugar vacío, el significante amo. Basta con preguntarse, en un Estado de derecho ¿quién hace verdaderamente la ley? Está lejos de ser una casualidad que Žižek sostenga que el genuino seguidor de Hegel sea Carl Schmitt, pues él en efecto, como hemos visto, develó el hecho de la soberanía como el poder que tiene aquel que decide en caso de excepción.²⁴

Desde este razonamiento se puede sostener la idea de que el discurso republicano y democrático de la vida moderna, que se constituyó en un relato legitimador pero también en un horizonte de futuro político de los pueblos, queda basado en supuestos del tipo "como si" kantiano. Pero sobre todo su consistencia estaría determinada por su papel de "fantasía" constitutiva, fundamental, de un orden que, de otra forma, carecería de coherencia, de inoperancia, de practicabilidad. Así, nuevamente queda claro que la fantasía es necesaria para sostener un orden jurídico, estatal e imperial, pero además que, todo orden de poder contiene un suplemento obsceno.²⁵

Un aspecto importante que se desprende de aquí sería la vinculación entre la fantasía y el lugar del no lugar. El vacío constituyente se llena con objetos que son contenidos contingentes. Pueden ser unos o pueden ser otros. ¿Cómo se demuestra que este contenido es contingente? Por el síntoma, por la presencia de algo irracional en el universo racional. La democracia analizada se revela como oligarquía. La verdad de la democracia está en su suplemento obsceno negado y reprimido, es decir,

²⁴ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., pp. 127-128.

²⁵ Vid. Slavoj Žižek, *El acoso de las fantasías*, op. cit. p. 35

en la oligarquía o en la autocracia. La tolerancia revela la intolerancia contenida, etcétera.

El tercer nivel que ubicamos en la concepción de Žižek acerca de lo político, la política y el Estado, se centra en su tratamiento explícito y frontal de estos temas. Básicamente él desarrolla sus propias concepciones en un diálogo con cuatro filósofos políticos contemporáneos que, de diversos modos, comparten la visión general de lo político como el espacio que permite la ordenación del conjunto del orden social. Estos filósofos, quienes se iniciaron como althusserianos, son Étienne Balibar, Ernesto Laclau, Jacques Ranciere, y Alain Badiou. A decir verdad, Žižek dirige su atención, sobre todo, a las argumentaciones de los dos últimos. Después de la exposición general de sus respectivas contribuciones, Žižek introduce una especie de catalizador lacaniano que le permite tanto señalar los límites de los autores tratados como desarrollar su propia visión que consiste, esencialmente, en descubrir lo político en lo que no aparece explícita y esencialmente como político, es decir, en lo que se presenta como no-político.

Para nuestros propósitos basta con una referencia breve y esquemática del tratamiento que hace Žižek respecto de la obra de Badiou. Según la lectura de Žižek, mediante un razonamiento filosófico, Badiou distingue entre saber y verdad para cimentar su idea central del acontecimiento. La multiplicidad sólo puede contar como Uno, es decir, sólo puede devenir orden positivo del ser, "estado de la situación", cuando ha quedado estructurada por su inscripción simbólica. Ahora bien, desde el punto de vista del estado de la situación, lo múltiple caótico previo a su estructuración simbólica sólo puede aparecer como nada, que sería el nombre del ser antes de su simbolización:

"cada estado de cosas involucra por lo menos un elemento excesivo que, aunque pertenece claramente a la situación no es 'contado' en ella, propiamente incluido en ella... Por otro lado [...] la agencia que genera el pasaje de la situación a su estado está siempre en exceso respecto a lo que estructura: el poder estatal es necesariamente 'excesivo', nunca representa a la sociedad de modo simple y transparente (el sueño liberal imposible de un Estado reducido al servicio de la sociedad civil), sino que actúa como una intervención violenta en lo que representa".²⁶

Es así que es instaurado el orden positivo del ser correspondiente con el saber. Sin embargo, de tiempo en tiempo, se produce un advenimiento del no-ser: el acontecimiento. "El acontecimiento es la verdad de la situación, hace visible / legible lo que la situación 'oficial' tiene que reprimir, pero

²⁶ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., pp. 139-140

esa verdad está siempre localizada, es decir que es siempre la verdad de una situación específica".²⁷

En este sentido, un verdadero acontecimiento emergería del vacío de la situación irrumpiendo traumáticamente y quebrantando el orden del ser. El acontecimiento se presenta, entonces, como la verdad del orden del ser porque revela la auténtica base renegada de ese orden, pero también porque muestra la fidelidad a la verdad del acontecimiento por parte de quienes irrumpen en el orden del ser para quebrantarlo. Desde esta base puesta por Badiou la política tendría un doble asentamiento: su primera inscripción radicaría en el orden del ser y correspondería, en consecuencia, al edificio del poder político establecido, que Rancière llamará, el orden de la policía; su segunda inscripción, en cambio, correspondería a la verdad del acontecimiento y su característica central estaría asociada a los momentos de subjetivización en los cuales los excluidos reclaman su derecho a hablar por sí mismos.

Pues bien, el proceder de Žižek consiste en oponer su lectura lacaniana a las tesis de Badiou y Rancière. Con ello, muestra que el orden positivo del ser se basa desde siempre en una renegación de algún "gesto excesivo del amo", es decir, que un orden establecido se basa en una falta política que queda cubierta con el cariz excepcional que, como hemos visto, caracteriza al poder político. Con esto Žižek sostiene, en primer lugar, que lo político no es un espacio o un subsistema del sistema social. Resumiendo la posición que va a criticar, Žižek señala: "La 'política' es un complejo social separado, un subsistema positivamente determinado de relaciones sociales en interacción con otros subsistemas (la economía, las formas culturales...), y 'lo político' es el momento de apertura, de indecibilidad, en el que se cuestiona el principio estructurante de la sociedad, la forma fundamental del pacto social: en síntesis, el momento de crisis global superada por el acto de fundar una 'nueva armonía'. De modo que la dimensión política esta doblemente inscrita: es un momento del todo social, uno más entre sus subsistemas, y también el terreno en el que se decide el destino del todo, en el que se diseña y suscribe el nuevo pacto".²⁸ En contraste con esta concepción, el autor esloveno arriesga la hipótesis según la cual

"la génesis misma de la sociedad es siempre política: un sistema social con existencia positiva no es más que una forma en la cual la negatividad de una decisión radicalmente contingente asume una existencia positiva, determinada [...] En términos más semióticos podríamos decir que la política como subsistema es una metáfora del sujeto político, de lo político como sujeto: el elemento que, dentro del espacio social constituido, ocupa el lugar de lo político como negatividad que lo suspende y lo funda de nuevo. En otras palabras, la 'política'

²⁷ *Idem.*

²⁸ Slavoj Žižek, *Porque no saben...*, op. cit., p. 253.

como 'subsistema', como una esfera separada de la sociedad, representa dentro de la sociedad su propio fundamento olvidado, su génesis en un acto abismal violento; representa, dentro del espacio social, lo que debe caer fuera para que este espacio se constituya. Aquí podemos reconocer fácilmente la definición lacaniana del significante (lo que 'representa al sujeto para otro significante'): la política como subsistema representa lo político (el sujeto) para todos los otros subsistemas sociales. Por esto los sociólogos positivistas intentan desesperadamente convencernos de que la política es sólo un subsistema: es como si el tono desesperado y urgente de este intento de persuasión hicieran eco a un peligro inminente de 'explosión' y de que la política vuelva a 'serlo todo', se convierta en 'lo político'".²⁹

La conclusión que de aquí obtenemos es sumamente desconcertante, inquietante, pero singularmente sugerente. La institucionalidad política, posicionada como un espacio o subsistema que se encuentra en la cúspide de lo social, sería la expresión necesaria pero fantasmática, de la negación o desalojo de lo político originario, caracterizado esencialmente por la deliberación y la decisión colectivas acerca de los asuntos públicos, pero también por la mancha oscura de la violencia fundadora de todo orden pacífico. Así, la violencia es el suplemento obscuro pero necesario de todo orden político armónico, pero además el poder político se encuentra en la raíz de las relaciones de violencia que se presentan como no políticas.

"La violencia aceptada y la relación directa de subordinación en el ejército, la Iglesia, la familia, y otras formas sociales no-políticas, son en sí mismas la reificación de una cierta lucha y decisión ético-política: el análisis crítico debería discernir los procesos políticos ocultos que sostienen todas esas relaciones no-políticas o prepolíticas. En la sociedad humana, lo político es el principio estructurador englobante, de modo que toda neutralización de algún contenido parcial como no-político es un gesto político por excelencia".³⁰

He aquí una visión crítica y radical de la política y lo político, que en definitiva, subvierte las formas tradicionales de conceptualizar estos momentos constitutivos de la organización humana, que revisamos en los capítulos anteriores. La concepción según la cual lo político es el fundamento renegado de toda la organización social estable, armoniosa y pacífica, ensancha la posición de las coordenadas de comprensión de lo político.

²⁹ Slavoj Žižek, *Ibid.*, p. 254

³⁰ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 207

LIBRO TERCERO

LA POLÍTICA DEL CAPITAL

Capítulo XI

La corona y la bolsa

"... cuando la burguesía excomulga como '*socialista*' lo que antes ensalzaba como '*liberal*', confiesa que su propio interés le ordena esquivar el peligro de su *Gobierno propio* [...] que para mantener intacto su poder social tiene que quebrantar su poder político [...] que, para salvar la bolsa, hay que renunciar a la corona, y que la espada que había de protegerla tiene que pender al mismo tiempo sobre su propia cabeza como la espada de Damocles".

Karl Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*.

§1. La política del capital

La expresión "política del capital" parece expresar una disonancia e inclusive una contradicción en los términos. A primera vista, el capital describe un espacio económico con sus propias leyes de funcionamiento que sólo de modo marginal y superficial se relacionaría con el universo de lo político, espacio con autonomía y características propias. La separación entre economía y política parece imponerse como una necesidad del pensamiento para comprender espacios sociales y, en consecuencia, prácticas humanas diversas, correspondientes a figuras de la realidad concreta claramente diferenciadas. El liberalismo clásico hizo énfasis en la preponderancia de lo económico frente a lo político, sobre todo desde el horizonte del "deber ser": lo conveniente y utilitariamente mejor sería una mínima intervención de criterios políticos en el funcionamiento de la economía, visualizada como esfera de la libertad individual y espacio de distribución de la riqueza de acuerdo con los méritos, capacidades, aptitudes y esfuerzos de cada cual. Una de las expresiones más depuradas de este pensamiento es el análisis económico de la política: se trata de trasladar la lógica del *homo economicus* a la esfera de los conflictos y arreglos que describen a la política. Podría decirse que, en esta visión, la política es subsumida por la economía. Por lo demás, el movimiento inverso, es decir, la subsunción de la economía por la política ha quedado crudamente cuestionada a partir de la experiencia de los totalitarismos del siglo XX. En todos ellos, por lo menos en apariencia, lo político no sólo condicionó sino que prácticamente aplastó a lo económico. Uno de los vectores ideológicos más prominentes de la nueva fase histórica del capital consiste, precisamente, en una insistente precaución respecto de la

posibilidad de que lo político sufra una mutación hipertrófica de signo totalitario que subyugue nuevamente a la libertad del individuo. De este modo, lo político ha quedado identificado con las instituciones y procesos que expresan la normatividad organizativa de la sociedad. Lo económico, en cambio, describe la esfera de la producción, distribución y consumo no de la riqueza material en general sino de los bienes y servicios formados bajo la lógica capitalista.

En una reconstrucción crítica del concepto de lo político es ineludible revisar el vínculo que se establece entre la economía y la política, particularmente entre el capital y lo político. Consideramos necesario hacer esta revisión bajo la luz de una hipótesis: lo que en el mundo moderno se presenta como político, es decir, la esfera de los partidos, las elecciones, los procesos de construcción y representación ciudadana, los gobiernos, etcétera, posee una aguda tendencia a la pérdida de sentido o, si se quiere, a la oquedad; en cambio, lo que no se presenta como político, es decir, el universo de los intereses económicos, posee una politicidad inmanente pero en su sentido autocrático, lo cual significaría la preponderancia no de un gobierno sino de un mando despótico de carácter oligárquico. Este mando sería político por sus efectos: involucra, somete e incluye "a los muchos"; sería antipolítico, porque el des-gobierno no es político sino sólo en apariencia como dijo el Estagirita.

§ 2. Derivar la política del capital

Trataremos ahora uno de los intentos más destacados por reconstruir críticamente la relación entre lo económico y lo político, o entre el capital y lo político estatal. Se trata de la así llamada «teoría derivacionista del Estado» o también «Escuela lógica del capital», desarrollada en Europa y en algunas partes de América latina, en los años setenta del siglo pasado. Por supuesto, vamos a asimilarla críticamente.

Lo primero que tenemos que analizar es la fragmentación y vinculación de dos campos problemáticos que suelen ser presentados como ópticamente diferentes y como obedeciendo a dos lógicas distintas, a saber: el económico y el político. En general, en el marxismo esta relación era comprendida jerárquicamente: la política quedaba subordinada a la economía, bien como expresión mistificada (invertida) del proceso económico, bien como superestructura ideológica. En todo caso, en el plano descriptivo, la política carecía de autonomía.

Sin embargo, como en el marxismo la dimensión ética política siempre ocupó el papel fundamental, se abría *prima facie* una brecha notable entre el plano descriptivo, donde se subordinaba la política a la economía, y el plano prescriptivo, donde, a la inversa, el imperativo de cambio social (ya fuera por la vía de la reforma o por la vía de la revolución) situaba a la política en el papel protagónico, incluso al grado

de poder modificar a la economía. Esta contradicción fue puesta de relieve por el jurista Hans Kelsen, quien indicó, en su polémica con Max Adler, que en el marxismo hay una contradicción entre el «ser» y el «deber ser», que se expresa en la tesis de la "dictadura del proletariado": ¿cómo se entiende que una clase dominada en el plano económico (precisamente el proletariado) sea una clase dominante en el plano político?¹

Si la política tenía esa fuerza o capacidad de alterar el orden económico, entonces debía poseer algo más que el mero carácter de reflejo de la economía. Dicho con otras palabras, si la reforma o la revolución, como momentos eminentemente políticos, eran significativos en tanto modificaciones deliberadas del orden económico, entonces lo político y el Estado no podían ser tan sólo superestructuras o fenómenos dependientes de la base económica de la sociedad.

Este tema prácticamente atravesó todo el marxismo del siglo XX. La teoría más coherente con la tesis de la subordinación de la política a la economía fue sin duda aquella que postuló el derrumbe del sistema capitalista no como resultado de una revolución sino de la operación efectiva del propio capitalismo. Sí se produjo, en efecto, una revolución (la Revolución de Octubre en Rusia) y una crisis severa del sistema capitalista (la de 1929), pero no un derrumbe: al contrario, lo que se generó fue una rehabilitación del Estado y de lo político que re-articuló el sistema capitalista mundial bajo la forma del "Welfare State" que sin duda revelaba la autonomía del espacio de lo político.

Básicamente, el desconcierto de estos fenómenos se asimiló teóricamente en dos espacios: el espacio gramsciano de re-construcción de la teoría política marxista a través del concepto de hegemonía, y la visión instrumentalista del Estado, que postulaba la mediación del factor «clases sociales» entre la economía y la política.

Para Antonio Gramsci la política y el Estado dejaban de tener una causalidad simple y mecánica respecto de la economía, y adquirían, en cambio, una lógica y una legalidad propias, que las ubicaba, inclusive, como la forma de actuación histórica concreta de las abstractas categorías económicas. La gran lección de Gramsci fue subrayar la dignidad propia de la política como labor educativa de construcción de hegemonía y, simultáneamente, conceptualizar al Estado, en un sentido amplio, como la unidad orgánica entre la "sociedad política" y la "sociedad civil": "... en la noción general de Estado entran elementos que deben ser referidos a la sociedad civil (se podría señalar al respecto que Estado igual sociedad política más sociedad civil, vale decir, hegemonía revestida de coerción)".²

¹ "Un dominio de clase sin explotación económica no tiene sentido. Un grupo de hombres no puede dominar en cuanto 'clase' y al mismo tiempo ser dominado económicamente como clase". Hans Kelsen, *Socialismo y Estado*, México, Siglo XXI, tr. Alfonso García Ruiz, 1982, p. 215

² Antonio Gramsci, *La política y el Estado moderno*, México, Premiá, 1981, p. 98

No sería exagerado decir que a partir de Gramsci la dominación del capital deja de ser entendida como la imposición de un mecanismo de fuerzas ineluctables, y pasa ahora a ser considerada como un sistema de relaciones humanas con sutiles procedimientos a través de los cuales los dominados, al tiempo de que son reconocidos en alguna instancia o dimensión, reconocen ellos mismos la necesidad, justicia, bondad o belleza, del propio sistema que los domina.

Por otro lado, la visión instrumentalista del Estado, por más que a estas alturas nos pueda parecer más bien silvestre e ingenua, tuvo la virtud de ubicar en las clases sociales y en sus conflictos inherentes, la esfera de traducción política de las fuerzas económicas. Era legítimo pensar al Estado como un instrumento en manos de la clase dominante para imponer su dominación en cuanto clase. Marx y Engels dieron pie a que se pensara de esta manera. Ahí está la célebre expresión del *Manifiesto del partido comunista*, según la cual "el Gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa".³ Ahí están también los análisis coyunturales de Marx en los que el plano de lo político se concibe como el terreno de traducción, ciertamente contradictoria y sesgada por lo efímero, de intereses de clase.⁴ De esta manera no resultaba descabellado postular una relación instrumental entre el dominio de clase y la configuración política de la sociedad. Con todo, si bien el instrumentalismo dotaba a lo político de autonomía, tenía un gran problema al centrar al Estado en el aparato estatal, pues si el Estado es entendido como el instrumento en manos de la clase dominante no sólo se lo reduce al carácter de cosa sino que queda desligado de sus raíces en los complejos procesos de poder que se desarrollan en la sociedad civil y que dan cuerpo y vida al capital. Para decirlo esquemáticamente: el obrero no sólo es la víctima explotada por el burgués, sino que, necesariamente, posee un momento existencial burgués que lo inscribe en la lógica dominadora de su propia dominación. Y ello se traduce en la aceptación del dominio.

Desde el punto de vista metodológico, el problema de la visión instrumentalista del Estado fue la concepción como entidades separadas de la "economía" y la "política", de la "sociedad" y el "Estado". Frente a este problema, la teoría derivacionista trató de hallar la lógica inmanentemente política del capital.

Para darle consistencia a este intento, la primera estrategia de los derivacionistas fue hacer una nueva lectura de la obra de Marx pero ahora no centrada en el *a priori* de la separación entre economía y política. Es decir: si se presupone la separación entre la economía y la política cuando

³ Marx y Engels, "Manifiesto del partido comunista", Moscú, Progreso, op. cit., p. 23.

⁴ Me refiero a "El dieciocho brumario de Luis Bonaparte", "Las luchas de clases en Francia" y "La guerra civil en Francia", todos en: Marx, Engels, Obras Escogidas, op. cit.

se leía a Marx, el resultado era simplemente la ratificación de que la economía estaba teorizada en los *Grundrisse* y en *El Capital*, y que la política estaba tratada en múltiples lugares pero siempre caracterizados por la coyuntura y la inconsistencia. Esta lectura sólo repetía la insistente observación de que Marx carecía de una teoría de la política y del Estado. En cambio, si no se adoptaba como juicio *a priori* la separación entre economía y política, las obras marxianas habitualmente identificadas con el tratamiento de la economía, es decir, los *Grundrisse* y *El Capital* podían ser leídas con una nueva luz. ¿Y si la crítica de la economía política fuera una obra estrictamente política? Tal fue la cuestión que sirvió como base para los variados intentos de derivar lógicamente lo político y lo estatal a partir de la forma social del capital:

"La tarea a realizar no es la elaboración de una teoría del Estado 'económica' o 'reduccionista', sino, partiendo del método de Marx en la crítica *materialista* de la economía política, constituir una crítica *materialista* de lo político. En otras palabras el Estado no es una superestructura a explicar por referencia a la base económica. Como el valor, el dinero, etcétera, es una forma históricamente específica de las relaciones sociales. El Estado, en cuanto categoría de la ciencia política, es una forma de pensamiento que expresa con validez social las características de una forma discreta asumida por las relaciones sociales de la sociedad burguesa".⁵

La primera lección que se obtiene de inmediato es que las categorías de la economía política, asumidas críticamente, expresan relaciones sociales; son la manifestación teórica de formas sociales. Así, la mercancía, el valor, el dinero, el capital, el trabajo, etcétera, son categorías que expresan diversas formas que adquieren las relaciones entre personas. De la misma manera, el Estado es una categoría que expresa una forma que adquieren las relaciones sociales capitalistas. En este punto surge la cuestión acerca del lugar que ocupa lo político y el Estado en la reproducción del capital. En el desarrollo de la teoría derivacionista ocupó un lugar importante la recuperación de una cuestión lanzada por el jurista ruso E.B. Pashukanis en 1924:

"por qué la dominación de clase no permanece como lo que es, es decir, la sujeción de una parte de la población a otra? ¿Por qué reviste la forma de una dominación estatal oficial, o lo que equivale a lo mismo, por qué el aparato de coacción estatal no se constituye como el aparato privado de la clase dominante, por qué se separa de esta última y reviste la forma de un aparato de poder público impersonal, separado de la sociedad?"⁶

⁵ John Holloway, "El Estado y la lucha cotidiana", en: *Cuadernos Políticos* No. 24, México, ERA.

⁶ F.B. Pashukanis, *La teoría general del derecho y el marxismo*, México, Grijalbo, col. Teoría y praxis, núm. 27, tr. Carlos Castro, Pról. Adolfo Sánchez Vázquez, 1976, p. 142

La respuesta a esta pregunta crucial pasaba por la necesidad de entender la lógica con la que se desempeñaba el aparato estatal sobre la base de la lógica misma del capital. El proceso capitalista de la reproducción social tenía como condición de posibilidad la posición de los hombres como sujetos jurídicos, y en cuanto tales, libres e iguales de modo universal. Sólo de esta manera se podía producir el intercambio mercantil a través del cual tenía lugar la compra / venta de la fuerza de trabajo y, en consecuencia, la apropiación del plusvalor. Esta apropiación de plusvalor, inscrita en el concepto de plusvalor, queda ubicada como si fuera un resultado accidental de un aséptico proceso de intercambio mercantil de equivalentes. Se genera, en consecuencia, un encubrimiento de la dominación que implica el capital. La expresión de este encubrimiento, ubicada en el nivel de lo jurídico y lo político, constituye precisamente al Estado que, de esta manera, representa un desdoblamiento necesario del capital en tanto forma social y en tanto proceso. Con otras palabras: el Estado es una forma social, es decir, una relación social llevada al plano del pensamiento, de igual estatuto que la "forma valor", la "forma mercancía", la "forma dinero", la "forma capital". La "forma Estado" es una manifestación política del mismo sistema de relaciones sociales de intercambio mercantil con orientación acumulativa. Las relaciones sociales capitalistas son relaciones humanas, relaciones entre seres humanos, que se desdoblan en una esfera económica y una esfera jurídica y política, como dos esferas no sólo diferentes sino separadas, con estructuras y legalidades propias cada una de ellas.

"Frente a la sociedad burguesa, el Estado necesariamente debe comportarse como entidad particular, como forma contradictoria e ilusoria de la totalidad. En este sentido, es la relación de los propietarios privados libres e iguales, y su liga contra el exterior [...] su garantía, la forma de organización que los burgueses se dan por necesidad, para garantizar recíprocamente su propiedad y sus intereses, tanto en el exterior como en el interior. La particularización del Estado en tanto que 'institución' [...] se desarrolla, pues, según la lógica histórica de florecimiento de la sociedad de producción mercantil".⁷

El hecho de que la forma Estado se particularice tiene dos consecuencias fundamentales. La primera es que lo político, lo jurídico y lo estatal, se van a presentar, en conjunto, como una esfera cuya racionalidad y lógica de funcionamiento es distinta de la esfera económica. La segunda es que esa esfera se va a concretar en un aparato estatal. John Holloway distinguió entre "la forma Estado y los aparatos del Estado. La primera nos remite a una forma no autónoma de desarrollo de las relaciones del capital, lo que

⁷ Joachim Hirsch, "Elementos para una teoría materialista del Estado", en: *Críticas de la Economía Política*, No. 12 /13, México, El caballito, julio-diciembre de 1979, p. 7

no quiere decir que la institución (el aparato) no exista. *Es posible hablar de una 'doble dimensión' del Estado como relación de dominación capitalista y como aparato.* La forma no puede tener una existencia desencarnada, ésta se materializa a través del desarrollo institucional del Estado y la actividad de sus agentes. Similarmente, el desarrollo institucional del aparato puede solamente ser la expresión del desarrollo histórico de las relaciones sociales".⁸ En esta tesitura, Joachim Hirsch analizó precisamente la lógica del funcionamiento del aparato estatal referido sobre todo a Alemania.⁹ Cuando se llega a este nivel de la derivación, el análisis corre el riesgo de extraviar sus supuestos iniciales. Como el Estado es entendido como forma social (recuérdese, igual que el dinero o la mercancía), no se puede hablar de la acción del Estado. Sin embargo, como se distinguió entre el Estado y su aparato, ya se puede acudir a la expresión "aparato estatal" para referirse a la acción concreta del Estado. Se diría que la concepción del Estado sigue siendo la misma que la del instrumentalismo o, más aún, que la del liberalismo, con la diferencia del recurso a la expresión "aparato de Estado", ahí donde antes se decía simplemente "Estado". He aquí uno de los límites del intento derivacionista.

Otro aporte de esta corriente fue el elaborado por Pierre Salama y Gilberto Mathias, quienes señalaron que en la sucesión de categorías lógicas mercancía- valor- dinero- capital, al Estado le correspondería el lugar inmediato posterior al capital. El análisis lógico de la mercancía (como el elaborado por Marx en *El capital*) conduce al estudio del valor y éste, a su vez, despunta hacia una análisis del dinero; en esta lógica, el dinero se convierte en capital. Pero todo este proceso no puede llevarse a cabo sin el Estado. "Sin la categoría Estado, la categoría capital no se puede concebir. El Estado se deduce o, dicho de otro modo, se deriva del capital por dos razones: es el garante del mantenimiento de la relación de producción y participa de manera decisiva en la institución misma de esa relación".¹⁰ Desde esta perspectiva, el Estado se erige como un "capitalista colectivo en idea", pues su existencia es necesaria para garantizar y constituir la dominación del capital total. Así, el esquema trazado por Salama quedaría configurado de la siguiente manera: M-V-D-C-E.¹¹ De este modo, el Estado es entendido como "un capitalista colectivo" que "puede ser visto como un elemento necesario a la reproducción de la

⁸ John Holloway, "Debates marxistas sobre el Estado en Alemania Occidental y en la Gran Bretaña", en: *Críticas de la Economía Política* No. 16/ 17, julio-diciembre 1980, p. 247

⁹ Joachim Hirsch, *Staatapparat und Reproduktion des Kapitals*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.

¹⁰ Pierre Salama y Gilberto Mathias. *El Estado sobredesarrollado. De las metrópolis al tercer mundo*, México, ERA, 1986, p. 24

¹¹ Donde: M: mercancía; V: valor; D: dinero; C: capital; E: Estado.

relación de explotación y como elemento regenerador de los capitales numerosos".¹²

Debe notarse la aguda diferencia entre los distintos representantes de la corriente derivacionista. A decir verdad, no hubo nunca una escuela derivacionista sino muchas versiones, sumamente heterogéneas, de una misma pretensión, a saber: derivar la política y el Estado de la dinámica del capital. Cada uno de los autores identificados con esta corriente, en verdad, entendió de manera diferente el procedimiento de la derivación. Mientras que Hirsch y Holloway derivan al Estado de la relación social que implica el capital, Salama y Mathias lo derivan de la serie desarrollada por Marx en el primer tomo de *El capital*: lógicamente a la mercancía le siguió el valor, al valor el dinero, al dinero el capital, y al capital... ¡pues el Estado!

Lo primero que hay que decir es que en ninguno de los casos se trata de una "derivación lógica". Es decir, que la existencia del Estado no se desprende directamente de la lógica de funcionamiento y reproducción del capital. El juicio de los derivacionistas no fue lógico sino empírico: como vemos o nos percatamos por experiencia que de no existir el Estado (o el aparato estatal, da lo mismo) el capitalismo se derrumbaría, entonces el Estado (aquí ya es una cosa, un objeto, y, por qué no, un instrumento) ha de ser necesario para que se reproduzca el capital en su conjunto. Póngase atención en que ya se presupone lo que se trata de demostrar: se arranca siempre ya de un concepto empírico del Estado y lo único que se obtiene es la necesidad económica, para la reproducción del capital, de eso que previamente se ha entendido como Estado.

En el caso de Mathias y Salama hay una penosa confusión entre el método de exposición de Marx y su método de investigación. Éste último está íntimamente vinculado con la lógica dialéctica de Hegel, como pusieron de relevancia, hace mucho tiempo, entre otros, Roldosky, Zeleny, Reichelt y Dussel¹³. Para una derivación lógica de la necesidad del Estado para la reproducción del capital, se tenía que haber seguido la exposición no sólo del primer tomo de *El capital*, sino de los diferentes cuadernos que utilizó Engels para editar los tomos II y III de la obra. ¿Por qué el propio Marx no introdujo el tema del Estado desde ahí? ¿Por qué, en los diferentes planes de su obra, señala que tratará el tema del Estado sólo después de tratar "el capital en general", "el trabajo asalariado" y la "renta

¹² Pierre Salama, "El Estado capitalista como abstracción real", en: *Críticas de la Economía Política*, No. 12 / 14, op. cit.

¹³ Román Rosdolsky, *Génesis y estructura de El capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse)*, México, Siglo XXI, tr. León Mames, 3a, 1983. Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de El capital de Marx*, México, Grijalbo, tr. Manuel Sacristán, 1978. Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt am Main, 1970. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México: Siglo XXI, 1985; de especial interés son los esquemas 39 y 40.

de la tierra"? De cualquier manera, el intento de derivar o deducir el Estado y la política desde el concepto de capital arrojó como una de sus principales contribuciones la necesidad de no cosificar al Estado ni tampoco reducirlo a un simple factor económico. Esto, además, significó problematizar la compleja relación entre el mundo social, organizado por el capital, y lo político en general como no subordinado al movimiento de lo económico. Si radicalizamos este intento es posible descubrir que el horizonte ontológico de sentido que representa el capital tiene un fundamento estrictamente político como veremos en el siguiente capítulo. Por el momento hay que decir que el aporte teórico derivacionista fue languideciendo como tal. Esto no significó, empero, que los autores identificados con esta corriente dejaran de generar interpretaciones críticas del capital. Los desarrollos posteriores se ubicaron en otro nivel de concreción, específicamente en el estudio y análisis de las formas históricas concretas que adquiría la relación entre el capital, la política y el Estado en el marco de la recomposición general de la organización capitalista que se produjo a partir de la crisis de 1974.

§ 3. Sin tomar el poder

Una buena parte del trabajo que John Holloway desarrolló en la década de los noventa del siglo pasado fue dedicado a elucidar la relación entre las mutaciones de la forma social del capital y sus manifestaciones políticas. A diferencia de otros autores, Holloway insistió en que el capital era una forma de expresión de la negación del trabajo. A partir de ahí, decir "capital" era decir "trabajo", pero puesto negativamente. En consecuencia, una sola lógica articulaba las transformaciones del capital: el fluir de la relación de dominio que hace que el trabajo se presente invertido bajo la forma del capital. De esta manera, hay un solo capital (en un nivel general y abstracto) pero muchos Estados cuya constitución expresa una necesidad interna de la propia relación de dominio.¹⁴

Quizá convenga detenerse en el libro más reciente de John Holloway¹⁵, en el que desarrolla una concepción del poder enmarcada en la necesidad de "cambiar al mundo". ¿De qué cambio y de qué mundo nos habla Holloway? Cada palabra de esta expresión encierra, en verdad, un nudo problemático serio. De hecho, hay cambios cotidianos; hay otros de mayor duración; hay cambios internos (transustanciación) y cambios de

¹⁴ Vid. John Holloway, "Un capital, muchos estados", en: Gerardo Ávalos Tenorio y María Dolores París Pombo (Coords. y comps.), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, op. cit.

¹⁵ John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Buenos Aires: Herramienta / Universidad Autónoma de Puebla, tr. Marcela Zangaro, 2002, 320 pp.

posición (traslación). "Cambiar el mundo" no sólo parece una tarea gigantesca sino, en verdad, fuera del alcance de los dominados, excluidos, víctimas, oprimidos, subalternos, o como se quiera denominar a quienes, en una relación de poder, juegan el papel de la obediencia, al menos en un primer momento. "Cambiar el mundo", si por mundo se entiende "horizonte de sentido" o bien "mundo de la vida" (eticidad), no es imposible, claro está: lo vivimos de manera cotidiana. El mundo está cambiando de manera sensible pero como resultado de la renovación del mando del capital. El cambio ha llegado a tal grado que, al menos en el discurso dominante, se le presenta como resultado del agotamiento de formas de vida basadas en los grandes relatos y en el proyecto de la Ilustración, es decir en el discurso de la Razón. El cambio del mundo se presenta no como uno sino como múltiples cambios en todos los órdenes (la vida cotidiana, las relaciones amorosas, la vida íntima, la familia, el mundo del trabajo, las nuevas formas de socialidad inmediata, el reordenamiento del planeta en grandes bloques de comercio y producción, etcétera) con poca o ninguna relación con el capital.

Hablar, pues, de cambiar el mundo, en relación con la forma social que el capital implica, es un desafío que no muchos se atreven a sustentar en el presente. John Holloway lo hace pero no sólo como un aporte epistemológico para la mejor comprensión de la lógica que dirige el cambio del mundo hoy. Lo hace sobre todo ubicando el poder de cambiar el mundo no en el capital sino en el trabajo o, para ser más precisos, en quienes han sido expropiados de sus cualidades creativas.

Esta cuestión se abre cuando tomamos en cuenta la segunda frase del título del libro: "sin tomar el poder". En una primera impresión, surge la duda de lo que entiende el autor por "poder". Por supuesto, se trata de una provocación, porque las cosas se aclaran cuando se hace explícito que el "poder" se refiere al poder político, concretamente al aparato de Estado, es decir, el ejército, la policía, las instituciones para legislar, para juzgar y castigar y, por supuesto, para gobernar al Estado.

"Cambiar el mundo sin tomar el poder", puesto así como enunciado en el título del libro, parece más un enigma o un desafío. También puede ser interpretado como un imperativo ético, lo cual significaría que Holloway nos invita a actuar de tal manera que nos situemos por fuera de la tradición que asumió el poder político como el núcleo organizativo de los pueblos. Y esa tradición no es moderna. La centralidad del poder político en la estructuración de un pueblo en cuanto unidad estaba representada en las monarquías antiguas, incluso en las formas más arcaicas de organización comunitaria¹⁶. En la tradición occidental el poder político es el punto de remate que articula la de otra manera dispersa caterva de familias. En suma, situarse dentro pero,

¹⁶ Vid. Lucy Mair, *El gobierno primitivo*, Argentina, Amorrortu, 1977.

simultáneamente, fuera de esta tradición es una de los grandes desafíos éticos que adopta Holloway. En este nivel ético "cambiar el mundo sin tomar el poder" parece ser uno de los legados de Jesús de Nazareth: él no pretendía la revuelta liberadora de su pueblo contra el imperio romano y mucho menos la conquista del poder imperial por la vía de las armas. Lo que quería era algo más profundo y, sobre todo, más duradero: invertir la relación tradicional entre Dios y los seres humanos: el hombre no fue hecho para el Sábath sino el Sábath para el hombre. Y ello, llevado al extremo significó identificar a Dios con el amor al prójimo y al extraño, es decir, con el amor universalizado y vivido de manera cotidiana. Pues bien, el título del trabajo de Holloway evoca, inevitablemente, a esta actitud religiosa o mítica, por supuesto no en un sentido peyorativo sino éticamente relevante y sumamente actual.¹⁷ El subtítulo allana el camino: "El significado de la revolución hoy". Aunque las perplejidades no se agotan este subtítulo es inequívoco: se trata de hacer una revolución que no repita el patrón de las revoluciones modernas de los siglos XVII y XVIII, pero sobre todo, que no reproduzca las revoluciones socialistas del siglo XX que, como todos sabemos, terminaron mal.

La segunda impresión que anima este texto de Holloway ya no tiene que ver con el título y tampoco con la perplejidad sino con la posición que adopta el autor para el desarrollo de sus ideas. Hay que admitir que, aún en estos tiempos, hay quienes siguen reivindicando, sin dogmatismos, el pensamiento crítico negativo. Sólo escogeré algunos planteamientos que considero prominentes, a manera de temas sugerentes para la discusión. Resulta obvio que Holloway se inscribe en la tradición de Bloch, Lukács, Sohn-Rethel, Rubin, Pashukanis, Adorno y Horkheimer. Esta tradición se caracterizó, sobre todo, por su acento ético filosófico y por la superación de cualquier reduccionismo dogmático.

Como es de esperarse, inscribiéndose en esta tradición, John Holloway encuentra en la enajenación y el fetichismo los ejes articuladores del desarrollo de su planteamiento fundamental. Recordemos brevemente que la enajenación ha sido una de las ideas más prolíficas para conducir la crítica de la sociedad capitalista. Su desarrollo básico se encuentra, como se sabe, en los *Manuscritos económico filosóficos* escritos por el joven Marx en 1844 pero sólo publicados en la década de los treinta del siglo XX. El tema, sin embargo, no es originalmente marxiano sino que pertenece a Hegel. Fue el filósofo alemán quien expuso dos dimensiones del fenómeno: la enajenación (*Entfremdung*) y el extrañamiento (*Entäusserung*) como dos modalidades de aquel fenómeno que consiste en salir de sí mismo de un aspirante a

¹⁷ Vid. a título de ejemplo de la actualidad de la herencia cristiana: Slavoj Žižek, *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, op. cit.

sujeto que todavía no se sabe y que, en su periplo por reconocerse, se hace extraño de sí mismo y deposita su ser en otro. Esto le pareció muy sugerente al joven Marx para comprender una sociedad emancipada, libre y de iguales, pero que seguía produciendo miseria, muerte y opresión. Él encontró el nudo de esta paradoja en el "trabajo enajenado": el trabajador se empobrece más mientras más produce. Y es que no trabaja para sí mismo ni sus productos le pertenecen; esto lo hace un ser dominado y, peor aún, deshumanizado.

Esta temática del joven de 26 años no fue abandonada sino que se recuperó dialécticamente en los *Grundrisse* y, por supuesto, en *El Capital*. Ahí, la cuestión de la enajenación se complementa con el tema del fetichismo. Podríamos sintetizar esto último como la generación de un mundo invertido, dislocado, desquiciado. El núcleo del fetichismo no es que para el pensamiento el mundo de las cosas domine al mundo de los hombres, que los creadores obnubilen su pensamiento y se dejen dominar por sus creaciones; es algo más profundo y complejo: lo central del fetichismo es que los seres humanos, aún sabiendo que son los auténticos creadores, se comportan y actúan como si verdaderamente las cosas los dominaran. No es por idiotez o por insuficiente iluminación o por minoría de edad auto-culpable, para decirlo kantianamente, que los seres humanos caen en el fetichismo. Lo saben pero lo hacen. Hacen como si la mercancía tuviera una vida autónoma y los dominara; hacen como si el dinero valiera por sí mismo; hacen como si el Estado fuera el resultado de un contrato social; hacen como si el mundo estuviera compuesto por Estados nacionales soberanos... Sí saben lo que hacen pero lo hacen ¿Por qué? Porque de otro modo se desmoronaría la forma social que no sólo quiere decir relación social sino también el conjunto de imágenes, símbolos y fantasías tranquilizadoras que dan cuerpo y consistencia a una relación social de opresión y humillación.

En consecuencia, el fundamento del planteamiento de Holloway se encuentra en estas tesis de Marx. Pero nuestro autor no sólo las reitera y esclarece, lo que es muy valioso, sino que las ubica como prueba de que, el de Marx, no es un discurso de economía sino una *Crítica* de la economía política, es decir, un discurso crítico de estirpe kantiana y hegeliana, diría yo, dirigido a reconstruir negativamente la existencia del capital. Es una propuesta muy importante de John Holloway remarcar este carácter amplio y abierto del discurso crítico de Marx. De esta manera queda asentado el poder de la negatividad para la reconstrucción teórica de la realidad. Y precisamente una de las contribuciones principales de Holloway es recuperar el pensamiento dialéctico negativo, es decir, aquel que encuentra en *el ser* su propia *negación*. Se trata de la crítica de la identidad o de la "eseidad", tal y como la denomina nuestro autor. Las cosas "son" y, simultáneamente, "no son". Todo deviene, diría Heráclito. Holloway lo dice de esta manera: "Si se mira el mundo desde el punto de

vista del hacer, es claramente imposible decir 'el mundo es', 'las cosas son' o 'yo soy'. Desde la perspectiva del hacer es claro que todo es movimiento: el mundo es y no es, las cosas son y no son, yo soy y no soy. Si pensamos en términos del hacer, la contradicción inherente a estas afirmaciones no presenta problema: en el hacer voy más allá de mí mismo, el mundo se mueve más allá de sí mismo, etcétera. El cambio en mí, que implica mi hacer, significa que soy y no soy. Pero una vez que el hacer está quebrado, una vez que el hacer se subordina a lo hecho, el movimiento se interrumpe y la afirmación de que yo soy y no soy parece incoherente. Una vez que se rompe el hacer, ya no prevalece el hacer ni la contradicción. La identidad domina, la contradicción se aplasta. El mundo es, así son las cosas: si decimos 'el mundo es y no es, así son y no son las cosas', estas afirmaciones parecen carecer de sentido, parecen ilógicas".¹⁸ De este razonamiento se desprende que para Holloway la matriz del cambio del mundo sin tomar el poder está presente en la propia naturaleza o esencia del capital. Esto le lleva a conclusiones importantes y sugerentes como la crítica del marxismo ortodoxo, la crítica de la idea tradicional de revolución entendida como toma del poder, la reiteración de que el capital no es sino trabajo ajeno impago, muerto y vuelto contra sus creadores, las crisis como la expresión extrema y manifiesta de la insubordinación latente de los seres humanos frente al capital, la idea del Estado como proceso, como ilusión real, la crítica del encuadramiento capitalista del tiempo vida en tiempo de reloj, etcétera. Todo esto es muy importante y se desprende de la crítica de la "identidad" o "eseidad". Pero ¿es necesario realmente partir de la perspectiva del "hacer" para llegar a todas estas conclusiones creativas? ¿Acaso el hacer no tiene ya a "lo hecho" en su entraña, potencialmente? Considero que adoptar la perspectiva del hacer nos lleva dialécticamente a "lo hecho": son, en efecto, inseparables. Y es que no es necesario adoptar el punto de vista del hacer para elaborar la crítica de la identidad. En la lógica de la identidad misma está presente la negación, el no ser. Hagamos la reducción al mínimo, es decir, a la fórmula de la identidad "Yo soy Yo". Claro, es una tautología pero muy elocuente y reveladora. El predicado, que es por definición la particularización del sujeto, repite al sujeto. El sujeto, el Yo, fracasa en su particularización. No llega a ser algo definido, particular, distintivo: no llega a ser un yo. Ergo: es nada. Es decir, el yo es su propia negación. Y Edipo (en Colono), por ejemplo, dice: "Ahora que soy nada, cuento como hombre". Pero hay más: lo general o universal se nos revela como lo particular universalizado, es decir, el predicado particular, al ser el mismo que el sujeto de la identidad, pone de manifiesto que la identidad se sostiene sobre la nada, el vacío, el no ser. Y todo esto es posible desde la

¹⁸ John Holloway, *Cambiar el mundo...*, op. cit., p. 94.

propia lógica de la fórmula de la identidad y no necesariamente desde el hacer.

Si saltamos por obvios algunos pasos lógicos, esta observación me parece importante para la explicación del Estado. Desde la perspectiva del hacer, que es la que adopta Holloway, el Estado no es sino un proceso relacional que manifiesta, como ilusión real, la escisión entre el poder hacer y el poder sobre. La propia palabra "Estado" es sumamente expresiva y plástica. Pero si pensamos que el hacer ya contiene lo hecho, entonces el quehacer creativo político contiene en su seno ya al Estado. Pero entonces el Estado no sólo es expresión de dominio: también puede ser un sistema de derechos y deberes como manifestación organizada de ciudadanos reconstruidos éticamente. Y es que cualquier vínculo, por muy amoroso que sea, se institucionaliza o positiviza, y al hacerlo niega su origen. Quizá sea esa una parte importante de la condición trágica de los seres humanos.

Regresemos un poco y reiteremos que a partir de la enajenación y el fetichismo Holloway construye su interpretación. El primer hallazgo, ya lo vimos, es una diferenciación entre el "hacer" y "lo hecho", la creación y lo creado. El flujo social del hacer, que implica el poder de hacer (y también, de deshacer, lo que no está tratado en el texto de Holloway) se quebranta, se interrumpe y se genera una escisión entre ese poder hacer y otro tipo de poder que Holloway llama "poder sobre". En consecuencia, el autor hace una distinción importantísima entre "poder hacer", que es lo propio de la creación desde el horizonte del flujo social, y el "poder sobre", que es el poder entendido como mando despótico de unos sobre otros.

Aquí hay que detenerse a discutir al menos dos cuestiones: a) el constructo trascendental *a priori* que usa Holloway sin hacerlo explícito, quizá sin hacerlo consciente: la entidad comunitaria que produce cooperativamente sobre una base de fraternidad, amor, camaradería, amistad, solidaridad... Por supuesto, nunca existió, o por lo menos no existió de esa manera: es un presupuesto ideal de la razón pura práctica; está despojado de la experiencia, por eso es *a priori* y es trascendental a la experiencia concreta. Esto es importante porque este presupuesto trascendental estaría más allá de la dialéctica ser-no ser que es crucial para Holloway. Este presupuesto "es", y si "es", aquí no cabría la negatividad porque se llegaría a un callejón sin salida para plantear la posibilidad de un mundo sin dominio. Si en este nivel trascendental se introduce la negatividad, entonces ya no funciona el desarrollo ulterior, porque entonces se estaría reconociendo que la producción comunitaria está, por esencia, impregnada de enemistad, odio, envidia, celos, ambición, competencia, etcétera. Este callejón sin salida es simplemente la condición trágica de la existencia humana, lo cual no quiere decir que se cierre la posibilidad de un mundo de vida menos inhumana que la que vivimos hoy. Esa es la primer cuestión. La segunda b), tiene que ver con la

separación del hacer y lo hecho (lo cual es perfectamente comprensible) que corresponde con la escisión entre el poder hacer y el poder sobre. Aquí parece haber una disfunción lógica. ¿Qué produce la ruptura del flujo social? Es decir: ¿por qué hay quienes dominan y otros que son dominados? O, con otras palabras, ¿por qué se genera el "poder sobre". Son famosas las respuestas de Rousseau y de Engels. El filósofo ginebrino decía: "El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil".¹⁹ El fiel camarada de Marx señala que cuando se produce un excedente se generan las condiciones de posibilidad de la apropiación privada del plusproducto por parte de algunos. ¿Qué dice Holloway? "Cuando el flujo social del hacer se fractura ese poder-hacer se transforma en su opuesto, en poder-sobre. El flujo social se fractura cuando el hacer mismo se rompe. El hacer como proyección más allá se rompe cuando algunas personas se apropian de la proyección más allá del hacer (de la concepción) y comandan a otras para que ejecuten lo que ellas han concebido".²⁰ Parece que llegamos al punto de partida. Y la pregunta sigue sin respuesta: ¿Por qué el poder hacer se convierte en poder sobre? Quizá porque el poder hacer en sí mismo requiere mando, disciplina y constancia. A veces requiere coerción. Y aquí, los clásicos antiguos, por ejemplo Platón y Aristóteles son de gran ayuda. Ellos siempre distinguieron entre el mando despótico sobre el esclavo y el gobierno político sobre el libre. Entendido esto en su dimensión compleja (no tradicional) esta distinción podría significar que los seres humanos, para poder hacer, requieren una dosis gubernativa, no despótica, que conduzca en un sentido determinado la fuerza del hacer.

Otra cuestión conectada con lo anterior es el arco histórico con el que son compatibles las aseveraciones de John Holloway. Dicho con otras palabras habría que preguntarse si lo que señala acerca de la escisión entre el "poder hacer" y el "poder sobre" es una afirmación universal abstracta o bien está sólo dirigida a la comprensión de la época del dominio del capital. Por supuesto, esta escisión no es exclusiva del capitalismo, pero aquí Holloway corre el mismo riesgo de Alfred Sohn-Rethel en su importante libro sobre la distinción entre trabajo manual e intelectual: ver el pasado como si fueran formas del capital pero menos desarrolladas. Hay que decir, sin embargo, que el recurso de John Holloway a las "Tesis de filosofía de la historia" de Benjamin, le da otro significado a esta riesgosa generalización histórica. En efecto, el pasado se puede ver desde el presente, retroactivamente, pero de manera negativa: como el cúmulo de los intentos frustrados por la emancipación.

¹⁹ J.J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, p. 248

²⁰ John Holloway, *Cambiar el mundo...*, op. cit., p. 53.

Finalmente es conveniente referirse al tema tan polémico como importante de la "anti-política" tal y como lo sostiene John Holloway: "El movimiento de dignidad incluye una enorme diversidad de luchas contra la opresión, muchas de las cuales (o la mayoría) ni siquiera parecen luchas; pero esto no implica un enfoque de micro-políticas, simplemente porque esta riqueza caótica de luchas es una sola lucha por emancipar el poder-hacer, por liberar el hacer humano del capital. Más que una política es una anti-política simplemente porque se mueve contra y más allá de la fragmentación del hacer que el término 'política' implica, con su connotación de orientación hacia el Estado y de distinción entre lo público y lo privado".²¹

No comparto el concepto de política que sostiene aquí nuestro autor. Me parece que es la lógica del capital la que ha carcomido el temple político de los seres humanos. La enajenación y el fetichismo incluyen a la política, es decir, que las habilidades o virtudes políticas de los seres humanos (reunirse, escuchar, hablar, deliberar, acordar, discordar, decidir, ejecutar, sobre asuntos que a todos competen y que pueden ser, para decirlo con el Estagirita, "de un modo o de otro") les son arrancadas y son depositadas, invertidas, en los políticos profesionales que, en general, tienen un vínculo estrecho con la forma de vida de los dueños del capital. Esa es precisamente, a mi juicio, la lógica de la anti-política, y no la que se mueve en dirección del poder hacer como hacer humano. La recuperación de la política como parte del poder hacer, me parece una de las tareas más urgentes de la época actual.

Con todo, este aporte reciente de John Holloway representa la continuación de aquel esfuerzo por replantear la relación entre economía y política, entre la dominación social del capital y sus manifestaciones diversas en las instituciones políticas. Vale la pena retener este esfuerzo y pasarlo por el tribunal de la razón.

²¹ *Ibid.*, p. 305.

Capítulo XII

El despliegue político del capital

§ 1. Una nueva derivación

En este capítulo intentaremos elaborar otra derivación de lo político y lo estatal restaurando el procedimiento lógico que usó Karl Marx para la comprensión del capital como forma social, y que proviene, fundamentalmente, de Hegel. Se trata de la lógica dialéctica que, seguida convenientemente, nos revela no sólo los momentos políticos del capital, sino la necesaria presencia como no-económico de lo político para que lo económico se pueda presentar como lo no-político o, para decirlo directamente, para que lo económico quede presencialmente desvinculado de la política y no sea sujeto de la decisión en la que tomen parte todos.

Para que el ordenamiento de la vida social sea posible de acuerdo con los parámetros impuestos por el capital, se genera un proceso de sublimación de la decisión política bajo el revestimiento del mito de la soberanía popular, es decir, del relato acerca de que el pueblo es el que toma las decisiones en un Estado, no a través de los procesos de resistencia social¹ contra el dominio, sino mediante civilizadas elecciones entre candidatos y partidos políticos para designar a quienes han de encargarse de hacer las leyes y de gobernar. Esto implica que hay un fundamento político del capital no reconocido, reprimido y desalojado hacia una instancia que no lo puede alterar fundamentalmente pero que se presenta oficialmente como la institucionalización de la política concreta. En breve: lo político del capital se presenta como no-político, y lo que se presenta como político está revestido de relatos míticos (la representación popular, la soberanía popular, etcétera) que, de manera aporética y sintomática, revelan la funcionalidad del juego político, cualquiera que éste sea, respecto de la reproducción de las relaciones

¹ El referente clásico de la resistencia sigue siendo el breve pero sustancial texto de E.P. Thompson, "La economía «moral» de la multitud", en: *Id., Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica, 2a., tr. Eva Rodríguez, 1984. Vid. también: Carlos Monsiváis, "Notas sobre el Estado, la cultura nacional y las culturas populares en México", y Adolfo Gilly, "La acre resistencia a la opresión", ambos en *Cuadernos Políticos* Núm. 30, Octubre-diciembre 1981, México, ERA. Para el desarrollo del vínculo entre la resistencia y lo político: Arturo Anguiano, "La política como resistencia", en: Gerardo Ávalos Tenorio (coord.) *Redefinir lo político*, México, UAM, 2002.

sociales de poder, de explotación y de dominio. ¿Significa esto que la política es impotente frente a las fuerzas económicas sintetizadas en el capital? No, porque el capital se fundamenta y circula políticamente, a través de un poder supremo, político militar, a nivel mundial. En nuestra época, la aplastante política exterior de los Estados Unidos de América en Medio Oriente debiera ser considerada como una demostración elocuente de la importancia de la política, por lo menos en la dimensión de despliegue estratégico de fuerzas y recursos en una lógica de dominio imperial. Política, al fin y al cabo, es lo que Carl Schmitt llamó la *grosse Politik*, la que se juega en el terreno mundial.²

§ 2. El capital como forma de civilización

Nuestro punto de partida es la concepción según la cual el capital no es solamente un sistema económico sino una forma social. Esto significa que la socialidad entera adquiere la forma del intercambio capitalista que, por cierto, no es cualquier intercambio. Podría decirse que los seres humanos se forman, desde el nacimiento hasta la muerte, dentro de la lógica del capital, directa o indirectamente. Así, «capital» es el nombre que damos al proceso de configuración múltiple y complejo de las conductas cotidianas, públicas, privadas y aún íntimas, de los sujetos. Los seres humanos moldean sus aspiraciones, sus sueños y sus deseos. Llenan de contenido sus instituciones administrativas, jurídicas y políticas, bajo la forma del capital, que, de este modo, se revela como una forma histórica de civilización. A través de la forma histórica del capital, los seres humanos han organizado la reproducción regulada de su vida como individuos y como comunidades. Esto no ha excluido, por supuesto, que esa reproducción pase por coerciones, represiones, guerras, conquistas, revoluciones, tomas del poder, golpes de Estado, colonizaciones y otros recursos de violencia. De hecho, la reproducción de la vida a través del capital ha implicado una permanente negación del «otro», en cuanto dominado dentro del sistema, cuando ese «otro» es incorporado en una posición subordinada, o bien como excluido, cuando se le anulan las posibilidades de hacerse de sus medios de vida o cuando la represión lo niega en su existencia misma.³

² Un texto claro y previsor al respecto es: Zbigniew Brzezinski, *El gran tablero mundial. La supremacía estadounidense y sus imperativos geoestratégicos*, España: Paidós, tr. Mónica Salomón, 1998.

³ Distinguimos entre el otro, como simple presencia empírica, corporalmente estructurada, y el «otro» en cuanto diferente y distinto del «sí mismo» o del yo, diferencia fundada en un orden de dominio y exclusión. Así, el «otro» es el dominado y el excluido. Además, recuperamos del discurso psicoanalítico el concepto de «Otro» como el orden simbólico fundado en que uno de los elementos de la serie, se sale de la misma y representa, fuera de ella, el punto de referencia que dará unidad al conjunto, porque en él se reflejan todos y cada uno de los elementos particulares de la serie.

Además, la forma social del capital es la primera que ha abarcado literalmente a todo el planeta. Antes de 1492 existían ciertamente sistemas interregionales, con sus centros y sus periferias, que se extendían a lo largo y ancho de grandes territorios del planeta. Los sistemas interregionales ponían en contacto pueblos, culturas y mercancías de distintas latitudes. Los respectivos sistemas de producción, de organización política y de cultura, podían ser muy diferentes entre sí, pero confluían en los mercados de las grandes ciudades donde eran intercambiados bienes de todas las procedencias. Adviértase que el mercado es el vehículo del intercambio y no el productor de las cosas. Repárese también en el hecho de que la *forma mercado* no implica necesariamente la *forma capital*. Mercados han existido casi siempre; el mercado capitalista es otra cosa. En los mercados interregionales precapitalistas se intercambiaban bienes procedentes de unidades productivas no uniformadas. Cada región o pueblo comerciaba con lo que podía producir y adquiría lo que necesitaba. Los comerciantes de China, el Mundo Árabe y Europa, pusieron en contacto con el tráfico de mercancías regiones productivas y sistemas sociales independientes, constituyendo así el sistema interregional inmediatamente anterior al descubrimiento de América. Si se ve más allá del medioevo europeo, se puede decir, con Samir Amin y Enrique Dussel, que la Europa feudal era, en realidad, una periferia del mundo árabe.⁴ De hecho, a finales del siglo XV no había una diferencia tecnológica o productiva notable entre China y Europa.⁵ Como se sabe, los chinos habían inventado una gran cantidad de artefactos que después los europeos se apropiarían. Lo que sí marcó la diferencia definitiva del Occidente europeo respecto de China y el mundo árabe fue el descubrimiento y la conquista de América. Los sistemas interregionales siguieron existiendo pero ahora se subordinaron al primer sistema mundo. La hegemonía se trasladó, a la manera del espíritu hegeliano, del mundo árabe a Europa. Grandes extensiones territoriales e ingentes flujos de riqueza fueron administradas por la corona española. Fueron las nuevas y grandes empresas, aliadas con los poderes públicos, las que dieron coherencia a la producción y circulación de las mercancías. Se constituyó entonces, el capital como relación entre seres humanos desplegada mundialmente. La mirada empirista no ayuda mucho a entender estas dimensiones planetarias del capitalismo primigenio; como lo que ve es distintas áreas geográficas con relaciones productivas serviles, esclavas, despóticas o asalariadas, la manera empirista de entender las cosas concluye que el capitalismo pertenecía a Europa (moderna) y que de

⁴ Samir Amin: *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México, Siglo XXI. Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta / UNAM / UAM, 1998.

⁵ Immanuel Wallerstein: *El moderno sistema mundial, I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVI*, México, Siglo XXI, p. 87

ahí se difundió, no sin dificultades, a todos los demás pueblos. No hay que perder de vista que en Europa no se hubieran podido acumular las enormes cantidades de riqueza que se acumularon si no hubiera sido por el trabajo esclavo, servil o asalariado, de los negros, indios y mestizos, en las minas y en los campos de América. De esta manera, la formación histórica inicial de los grandes capitales, recuperó en su seno, subsumiéndolas, formas productivas diversas. Lo que define al capital *esencialmente* no es la relación entre individuos libres, iguales e independientes que intercambian mercancías entre sí en términos equivalentes, sino una relación de dominación en que la voluntad y la corporeidad de las personas son continuamente negadas para que, de esta negación, surja la acumulación privada de riqueza. Este es un acto esencialmente violento que puede adquirir la forma del látigo del esclavista, el ejercicio del derecho de conquista o guerra ganada del encomendero o la necesidad de vender la fuerza de trabajo en un mercado libre porque sencillamente se siente hambre. Y es que una cosa es la esencia constitutiva de una relación social, otra distinta es su condición de posibilidad, y otra, también diferente, es la forma histórica concreta en que aparece o se manifiesta aquella esencia. La misma esencia puede manifestarse en formas diferentes. Ciertamente, la forma del libre intercambio de mercancías y no la coerción directa, fue la más apropiada para la acumulación del capital; pero esa forma ha reposado, no sólo al principio sino permanentemente, en formas directas de violencia física y simbólica.

Es necesario ahora establecer niveles de complejidad del capital. Y es que el capital como tal no existe en el mundo concreto y cotidiano que está lleno de historia. La esencia del capital como relación de dominación entre seres humanos deviene mundo histórico concreto, plural y diversificado, colorido y multidimensional. Advertir que la esencia del capital se despliega y se manifiesta como mundo, nos permitirá entrever las formas históricas en que se ha venido organizando la vida humana en el marco de esta forma de la civilización.

§ 3. Breve fenomenología del capital

La voz *capital* es una construcción del pensamiento que permite sintetizar la unidad que da coherencia a los fenómenos de diverso tipo que nos percibidos por los sentidos. Se trata entonces de un concepto. Para comprender cómo el capital se hace mundo, resulta útil, también en el plano del pensamiento, colocar tres niveles diversos por su grado de complejidad. Estos tres niveles se superponen uno a otro, pero cada uno conserva en sí mismo al otro inferior; simultáneamente, el uno constituye la condición previa del que tiene encima. El primer nivel será el fundamental pero también el más simple; el segundo nivel agregará

complejidad al primero, conservándolo; el tercer nivel, mucho más complejo, conservará en su seno a los dos anteriores y podrá constituirse en la condición previa del análisis histórico y empírico.

Proceder de esta manera permite hablar en un nivel del capital en general, de su esencia, de su movimiento inmanente, de su naturaleza. A la vez, permite, en un nivel superior, entender a los capitales particulares, sus portadores, sus representantes y su forma de actuación. También permite entender la necesidad del Estado nación y de las instituciones políticas de cada país, región o zona, sin soslayar los grados de jerarquía que se establecen en la organización del mundo.

El primer nivel es el del capital en general y en abstracto. Aquí no se habla de un capital específico invertido en un país determinado o en una rama productiva particular; tampoco se dice nada acerca de si su área de acción es la agricultura, la industria, el comercio o las finanzas. Este nivel está orientado a plantear la esencia del capital, de cualquier capital, de todo capital. El primer paso consiste en señalar que el capital no es una suma de dinero, unos títulos de propiedad o un conjunto de cosas necesarias para la producción. En contraste, el capital es una relación entre seres humanos en medio de la cual el dinero, los títulos de propiedad, las fábricas, las máquinas y herramientas y las materias primas, encuentran su sentido. Si no hay relación entre seres humanos, entonces el capital no es capital. Pero el capital no es una relación simple; no es una relación entre personas que intercambian y que pueden resultar gananciosas simultáneamente.⁵ El capital es, siempre y necesariamente, una relación de dominación forzosa en que una de las partes es sometida y obligada a producir la ganancia de la otra parte. Se trata de un juego de suma cero: lo que ganan unos lo pierden otros, o bien, si ganan unos es porque otros pierden. ¿Qué pierden? Obligados por la necesidad de medios de vida, es decir, por el impulso a seguir viviendo, van renunciando a su propia vida; el tiempo de vida lo van convirtiendo en tiempo de trabajo bajo las órdenes de un mando despótico que pone las condiciones y las reglas del trabajo. La creatividad deviene monotonía y reiteración forzosa. Con ello pierden el ejercicio de su voluntad (no su voluntad misma, que se mantiene latente), amén de que pierden múltiples posibilidades de vivir; la vida aparece descolorida, monótona, fastidiosa.

Después de una lucha a muerte –explicaba Hegel en uno de sus más célebres pasajes– la conciencia vencedora, devenida señor, perdona

⁵ De hecho este es el argumento de quienes dicen que la inversión del capital es benéfica porque crea empleos, es la base del crecimiento económico y a la larga mejora los salarios; es la forma de razonar, difundida por todos los medios, que avala la transferencia de los recursos públicos a manos privadas, normalmente no cualquier tipo de manos privadas, sino aquellas que tienen la capacidad suficiente para adquirir esos recursos: las grandes empresas.

la vida de la conciencia vencida devenida siervo. El precio que paga la conciencia derrotada por seguir viviendo es la obediencia, el sometimiento y el trabajo que construye un mundo de disfrute para el señor. Por paradójico que parezca, el seguir viviendo se convierte en el impulso al sometimiento y a la paulatina renuncia de la vida misma. La guerra de conquista de los españoles contra las grandes civilizaciones americanas, verdadero acto originario de la mundialidad capitalista, puede interpretarse en estas coordenadas.

Así las cosas, en este primer nivel elemental se encuentra el capital como relación social de dominación. Unos mandan, otros obedecen; unos ganan otros pierden. Como se aprecia, en este nivel no hablamos todavía acerca de las cualidades concretas de quienes entran en esa relación de dominación; aún no decimos si son hombres o mujeres, si son niños o ancianos, si son de una nacionalidad o de otra; hasta aquí tan sólo hemos indicado que el capital es una relación de dominación entre seres humanos.

Así entendido, el capital tiene –todavía dentro de este primer nivel general y abstracto– un primer momento de despliegue en esfera de producción y esfera de circulación. Si el capital produce mercancías en cuyo seno está una ganancia potencial y esas mercancías no son vendidas, entonces la producción capitalista pierde sentido. Tan importante es la producción como la circulación. Ésta última realiza a la primera. En la esfera de la circulación se encuentran por una parte, las condiciones de posibilidad de la producción, y por otra parte, las condiciones de realización de esa producción.

Con la aparición de la necesidad lógica de la circulación, se presenta también un primer signo de pluralidad: el capital circula y lo hace a través de tres tipos de relaciones sociales de intercambio diferentes. En primer lugar existe un intercambio entre compradores y vendedores de medios de producción; en segundo lugar, hay otro intercambio entre compradores y vendedores de fuerza de trabajo; en tercer lugar, una vez que se ha ejecutado la producción, se da otro intercambio entre vendedores y compradores de las mercancías recién elaboradas.

De este primer nivel de comprensión del capital es posible, aunque muy limitado, derivar la consistencia de lo político y del Estado. En efecto, si se piensa desde la noción básica del capital en general y en abstracto, se llega a la tesis de que la política, lo político y el Estado, son instancias externas al propio capital y que intervienen desde fuera para garantizar su reproducción. Metodológicamente, el ámbito de lo político, que incluiría las instituciones y las prácticas políticas así como el Estado, se comprende a partir de lo empírico, como presupuesto dado en la experiencia y que por fuerza debe tener relación con la reproducción del capital. El resultado de esta derivación, es el instrumentalismo que, como vimos, considera que lo político, entendido como los órganos del Estado y las prácticas

gubernativas, está organizado en función de los intereses de la clase dominante. Los capitalistas, en cuanto clase dominante, tendrían en sus manos el control de las instituciones políticas y las harían funcionar a su servicio.

Son muy claros los límites de esta derivación. En realidad no hay una derivación lógica de lo político a partir del capital. Lo que encontramos es una coincidencia construida entre una comprensión lógica y abstracta del capital en general, de su esencia, por un lado, y los datos empíricos del funcionamiento de los Estados, por el otro lado. Pero además de esta mixtura en los métodos de pensamiento, se soslaya la esencia constitutiva de lo político en cuanto a que este ámbito sólo es considerado como una extensión funcional de la lógica de acumulación capitalista. Además, por último, quedaría fuera de la comprensión las coyunturas históricas en las que la clase dominante no ha gobernado. De hecho, en este punto sí es posible la generalización de señalar que la clase dominante, en cuanto tal, no gobierna: puede ser que mande despóticamente en sus empresas pero el gobierno del Estado requiere otros presupuestos del saber.

Por estas razones se debe advertir que la lógica del capital en cuanto relación de dominación lleva la necesidad del segundo nivel de comprensión que hemos propuesto y que se identifica con la pluralidad. En este segundo nivel, el capital deberá ser entendido como una multiplicidad de intercambios entre muchos capitales individuales pertenecientes a diversas ramas de la producción, y también entre esos capitales y múltiples fuerzas de trabajo. Sin embargo, este segundo nivel no será todavía el más concreto porque habrá que determinar aún la manera en que el capital deviene espacio territorial, país, economía nacional e instituciones políticas.

El segundo nivel de la existencia del capital se caracteriza, como hemos dicho, por la multiplicidad y la pluralidad. «El capital» como abstracción que contiene como rasgo esencial la vinculación entre seres humanos en tanto relación de poder, deviene muchos capitales. Para que exista el Uno es necesario que exista lo otro frente al cual lo Uno llega a ser lo que es. Para que algo cuente como Uno, entonces, se requiere que el otro cuente como otro Uno. En un nivel superior de concreción, «el capital» se revela como formado por muchos capitales. Muchos capitales entran en relación recíproca. Esa relación es, a un tiempo, complementaria y contradictoria. Por una parte, un capital vendedor requiere de otro capital comprador para realizar sus productos; el resultado final de un capital es, simultáneamente, la condición previa para la producción de otro capital. Los diversos capitales quedan entrelazados. Sin embargo, y por otro lado, los capitales están en competencia mutua. El imperativo categórico de cada uno de los capitales es la maximización de las ganancias y la minimización de las pérdidas; cada uno busca obtener

los mayores beneficios en el menor tiempo posible. En la competencia unos ganan y otros pierden. Los capitales más fuertes crecen y hacen sucumbir, en el mismo movimiento, a los otros capitales. El capital, como un elemento constitutivo inmanente, se reproduce y se concentra. Esto implica que se establece una jerarquía en el interior del capital cuando se considera el plano de los capitales individuales: hay grandes capitales y otros menos grandes; estos últimos están, de diversas maneras, subordinados a los primeros. Además, la competencia de los más grandes puede resolverse a través de acuerdos, pactos o convenios, los cuales evitan la destrucción mutua y reparten mercados, determinan precios tope, distribuyen áreas de acción, controlan el uso de la tecnología y convienen las reglas de calidad y cantidad de los productos o servicios. Se forman así grandes asociaciones de grandes capitales.⁶ Esto no significa, sin embargo, la desaparición automática e inmediata de los otros capitales, sino su subordinación: mientras sean compatibles con los grandes capitales, subsistirán; llegado el momento serán absorbidos. En la configuración del mapa económico, entonces, existen al menos dos sectores: el del gran capital o sector monopolista y el del capital pequeño o mediano o sector competitivo.⁷

A esa multiplicidad de capitales interdependientes, a su diferencia en tamaño y a la jerarquía entre ellos, hay que agregar la pluralidad derivada de su esfera de actuación. Hay capitales que se dedican a la producción, otros a la comercialización y otros a financiar a los demás. Pero ya sea que su esfera de acción sea la producción industrial (en el campo o en la ciudad), el comercio o las finanzas, el capital sigue siendo capital, es decir, su motor vital sigue siendo la búsqueda de la mayor ganancia posible. Lo que varía es su forma de actuación: no es lo mismo obtener las ganancias de prestar dinero-capital, que de organizar la

⁶ Vid. Kurt Rudolf Mirow: *La dictadura de los cárteles*, México, Siglo XXI, 1982, 340 pp.

⁷ Esta distinción es hecha, entre otros, por James O'Connor. Con base en el estudio de la economía estadounidense, O'Connor señala: "En la sociedad norteamericana moderna las actividades económicas pueden clasificarse en dos amplios grupos: por un lado, industrias organizadas por el capital privado y por otro, industrias organizadas por el Estado. En el sector privado, la producción y la distribución se subdividen en dos subgrupos: industrias competitivas organizadas por el pequeño capital e industrias monopolistas organizadas por el gran capital. Estos tres grupos de industrias se superponen considerablemente, y cada uno de los sectores depende de los otros dos de distintas maneras. Sin embargo, cada uno posee rasgos específicos propios". James O'Connor: *La crisis fiscal del Estado*, Barcelona, Península, 2a. 1994, p.33. Vid. también el clásico estudio de Baran y Sweezy: *El capital monopolista*, México, Siglo XXI, 18a., 1985, 311 pp. Un estudio concreto y más actual de la forma de actuación internacional, políticamente relevante, de los grandes complejos de capital, puede encontrarse en el ensayo de John Saxe-Fernández: "Aspectos estratégicos-militares inmersos en el proyecto de integración de América del Norte", en Benito Rey Román (Coord.): *La integración comercial de México a Estados Unidos y Canadá ¿Alternativa o destino?*, México, Siglo XXI, Instituto de Investigaciones Económicas UNAM, 4a. 1995, pp. 108-138.

producción o de manejar mercados. Sin embargo, no hay que perder de vista que es la producción industrial la fuente de las ganancias del capital financiero y comercial. Luego entonces, también hay una jerarquía en este aspecto.

Un elemento más de esta diversidad de la existencia del capital es que un capital individual normalmente representa la asociación de muchas personas que invierten sus recursos en una empresa (en el sentido más amplio del término).

La diversidad característica del segundo nivel de existencia del capital no sólo opera por la existencia de muchos capitales sino que también por lo que atañe al trabajo vivo. Los trabajadores no constituyen una clase homogénea. También entre ellos hay una jerarquía marcada por sus saberes, capacidades y aptitudes, reflejada en los distintos precios en que venden su fuerza de trabajo. No se les paga de acuerdo a sus necesidades sino de acuerdo a lo que hagan ganar a sus respectivos capitales y en función de como puedan cotizarse en el mercado.⁸

En resumen, el segundo nivel del capital tiene como características principales la multiplicidad y la pluralidad. Primero, porque un capital requiere, para ser pensado como unidad, a otros capitales: pluralidad; segundo, porque de esta interacción no sólo se desprende la interdependencia sino también la competencia, la monopolización y, finalmente, la jerarquía entre capitales; tercero, porque

⁸ Es necesario indicar aquí que hay diferencias entre la categoría "valor de la fuerza de trabajo", la categoría "precio de la fuerza de trabajo" y la categoría "salario". La primera hace referencia al valor del conjunto de medios de vida que requiere un ser humano para mantenerse vivo y activo para trabajar. Se trata de una categoría formulada desde el horizonte del igualitarismo moderno y que se construye vinculada a las necesidades de los seres humanos en cuanto tales. La segunda categoría, toma en cuenta ya la competencia tanto entre capitales como entre trabajadores por "maximizar sus ganancias" y "minimizar sus pérdidas": ya no se construye en función de las necesidades sino de las capacidades y habilidades cotizadas en el mercado. Esto explica el hecho de que los ingresos de los trabajadores pueden ser muy diferentes a lo que necesitan. Por último, la categoría salario, no sólo toma como base las capacidades de los trabajadores sino el sitio donde laboran: esta categoría se formula desde el horizonte del mercado mundial y es mucho más compleja y más concreta. Uno de los más grandes errores de la teoría de la dependencia fue la confusión de niveles de abstracción y de existencia real: por ejemplo, explico la condición dependiente de un "país" o de una "economía nacional" (nivel concreto y complejo, pero a la vez sin percatarse de la falacia mercantilista), sobre la base de la superexplotación del trabajo, lo que transfería valor de la periferia al centro; uno de los mecanismos de esa superexplotación era el pago de la fuerza de trabajo por debajo de su valor. Esto contravenía elementales datos empíricos sobre la diferencia entre los salarios de los obreros en la supuesta periferia. Es decir, que en los países considerados como periferia había salarios que estaban por arriba del valor de la fuerza de trabajo (industria eléctrica y petrolera, o sector monopolista). De una herramienta útil en un nivel muy general y abstracto (valor de la fuerza de trabajo), los dependencistas derivaban inmediatamente, sin mediaciones, la explicación de una situación histórica muy compleja y diversa. El resultado fue que no coincidía la explicación con la realidad histórica concreta empíricamente registrable. Y es que identificaron "periferia" con los contornos de las fronteras de los países de América Latina, de Asia y de África.

los capitales individuales concretos tienen tres ámbitos distintos de actuación: la industria, el comercio y las finanzas, que pueden ser complementarios o contradictorios; cuarto, porque cada capital, en realidad, es la asociación de muchos capitales. Adicionalmente, en quinto lugar, la pluralidad también está presente en quienes venden su fuerza de trabajo, pues ellos obtienen ingresos en función de su rendimiento y de su calificación; se pueden llegar a establecer, también de este lado, jerarquías y vínculos de competencia.

La visión de conjunto que obtenemos del segundo nivel es la de una sociedad jerárquica y heterogénea, constituida por individuos y grupos de individuos que establecen relaciones múltiples y variadas entre sí; la dinámica y el signo distintivo de este nivel es la competencia, la lucha por el reconocimiento y el conflicto.

Debemos apoyarnos ahora en la teoría política clásica, parte de la cual hemos revisado en los capítulos anteriores, para proponer una forma de interpretación del proceso que lleva de la pluralidad de capitales hacia la constitución política del Estado. Este nivel en el que el capital se despliega como heterogeneidad y pluralidad, corresponde, en el terreno de la teoría política, con el estado de naturaleza del contractualismo. Contiene las características que diversos autores de esta corriente atribuyeron a la situación vivida por los seres humanos antes de la creación del Estado. Por eso es la situación que Hobbes representó como el de la guerra de todos contra todos: cada individuo, conduciéndose 'racionalmente' trata de obtener el mayor beneficio asociado con la satisfacción de sus intereses privados, frecuentemente emparentados con el incremento del placer y la disminución del dolor. También es el estado natural que John Locke caracterizó no como un estado de guerra pero sí de inseguridad en la propiedad. El carácter provisional de la propiedad y la no existencia de una autoridad común que sea capaz de hacer respetar el derecho, signos de esta condición pre-política según Kant, se cumplen cabalmente como rasgos de este segundo nivel de comprensión de la existencia del capital. En síntesis, la multiplicidad de capitales individuales en confrontación, la competencia de todos contra todos para obtener los máximos beneficios egoístas, en fin, la pluralidad conflictiva propia de este estado de naturaleza representa en forma adecuada el nivel en el que el capital se hace muchos capitales. No existe aún el Estado, y si hay política queda reducida a un juego de fuerzas estratégico cuya finalidad esta siempre sobredeterminada, aun cuando se logren acuerdos vinculantes, a la lógica de la ganancia particular. Se trata de una magra política, de una política frívola.

Más allá del contractualismo, este nivel de la pluralidad del capital coincide en parte con el ámbito de la sociedad civil de Hegel⁶ y el mundo de la vida terrenal de Marx. La idea de sociedad civil de Hegel es muy útil para comprender la complejidad de la existencia concreta del capital –en un plano lógico pre-estatal– como multiplicidad de relaciones conflictivas, contradictorias y potencialmente aniquilantes. También nos permite captar la naturaleza del proceso de integración de los trabajadores en el capital a través de su carácter de vendedores de fuerza de trabajo y de consumidores, y también en cuanto a la identificación de sus intereses como obreros asalariados con los de los capitales individuales o incluso con los capitales de sus respectivas naciones.⁷

Es significativo, en nuestro contexto, que los pensadores contractualistas hayan formulado la distinción entre una condición, situación o estado en el que imperaban los intereses particulares, y otro estado en el que aquellos intereses y los individuos que los portaban se conciliaban en una unidad superior. El contractualismo clásico, como

⁶ En efecto, este segundo nivel de complejidad corresponde a la noción de sociedad civil de Hegel. Para este autor, como vimos, la sociedad civil es el espacio de organización de las actividades orientadas a la satisfacción de las necesidades junto con sus respectivas instituciones reguladoras: la policía –en el sentido original de administración pública y garante del cumplimiento de los contratos– y la corporación –que une a propietarios y trabajadores de una misma rama productiva y que juntos buscarán la satisfacción de sus intereses particulares. Vid. G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho*, op. cit., §188.: "La sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) contiene los tres momentos: A. La mediación de las necesidades y la satisfacción (*Befriedigung*) del individuo a través de su trabajo y a través del trabajo y la satisfacción de las necesidades de todos los restantes. Este es el sistema de las necesidades. B. La realidad (*Wirklichkeit*) de lo universal de la libertad allí contenido, la protección de la propiedad a través de la *administración de justicia*. C. La prevención contra la contingencia que subsiste en aquellos sistemas y el cuidado del interés particular en cuanto interés común mediante la *policía* y la *corporación*".

⁷ "Lo que ha pasado es que el sindicato ha llegado a ser casi indistinguible ante sí mismo de la empresa. Hoy vemos el fenómeno de sindicatos y empresas formando juntos grupos de presión. El sindicato no va a ser capaz de convencer a los obreros que trabajan en la construcción de proyectiles de que la compañía para la que trabajan es una empresa nociva, cuando tanto el sindicato como la fábrica están tratando de conseguir contratos mayores y de incorporar a la misma área otras industrias de defensa, o cuando aparecen unidas ante el Congreso y unidos piden que se construyan proyectiles en vez de bombarderos, o bombas en vez de proyectiles, según el contrato que están buscando". Esto señala *Labor Looks at Labor. A Conversación*, citado en: Herbert Marcuse: *El hombre unidimensional*. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada, Barcelona, ed. Planeta Agostini, 1993, p. 50. La primera edición en inglés es de 1954. Este nivel, el segundo de la existencia del capital, que hemos hecho corresponder con la idea hegeliana de sociedad civil tiene la ventaja adicional de proporcionarnos las bases para un análisis político en términos de confrontación de intereses de clase, de grupo, de sector, en fin, de intereses particulares. Se configura así un escenario político de actores o representantes –políticos e ideológicos– de intereses privados que entretujan una correlación de fuerzas. Un análisis típico hecho desde este segundo nivel es *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Aunque este tipo de análisis pueden ser útiles y necesarios para muchos casos, dejan fuera racionalidades diferentes que no se expresan en intereses de clase, partido, sector, etcétera. Esas racionalidades exteriores a la órbita de los intereses en conflicto son, a veces, muy importantes.

vimos, propuso la diferencia entre el hipotético estado de naturaleza y la sociedad civil, a la que también llamaron estado político, estado civil o simplemente Estado. Mientras que en el primer estado los seres humanos se relacionaban unos con otros de manera intermitente, irregular, conflictiva, anárquica e insegura, en el estado civil, en cambio, las relaciones entre los sujetos se desarrollarían de manera ordenada, segura, pacífica y, sobre todo, bajo el manto de una autoridad emanada de ellos mismos y a la que todos ellos debían someterse. El paso entre una y otra situación era el contrato, pacto, acuerdo o convenio entre los distintos individuos.

En este punto preciso es necesario recuperar la lógica mediante la cual los contractualistas plantearon el tránsito del estado de naturaleza, donde impera el principio de la pluralidad, a la sociedad civil o sociedad política, donde, en cambio, se impone el principio de la unidad. Llevado esto al terreno del despliegue del capital estaremos en condiciones de comprender la necesidad interna, inmanente, de la construcción de lo político desde la lógica misma del capital.

Recordemos la lógica del lobo excluido desarrollada en el capítulo 5. Uno de los individuos del estado de naturaleza queda situado por fuera del conjunto merced a un pacto de todos con todos. Ese individuo representa un lugar abstracto, necesario, que sirve como referente para que el conjunto ordenado de los ciudadanos se pueda constituir. Los individuos no viven ya más en el estado de naturaleza sino que han construido una asociación civil o política. Esta situación se caracteriza, hay que recordarlo, por la igualdad de todos, menos uno: el que ha quedado situado por fuera y por encima de todos los demás con los atributos que caracterizaban a todos en el estado de naturaleza pero que ahora se concentran en esta figura. Pues bien: los muchos capitales deben concretarse en una sociedad política unificada. La constitución de esta sociedad política requiere la instauración de un poder que se sitúe por fuera del conjunto de los múltiples capitales. Ese poder sería un no-capital, necesario para que el conjunto de capitales pueda constituir un todo organizado. Este no capital sería el espacio de lo político, que es un capital negado en tanto ha salido de la serie de los múltiples capitales y también en tanto su lógica de funcionamiento se desprende de la propia del capital individual.

No podemos pasar por alto que el propio Marx se basó en esta lógica del lobo excluido para comprender la derivación del dinero desde la lógica de la mercancía, y también para captar la transformación del dinero en capital, dos aspectos centrales de su crítica de la economía política. En ambos desarrollos se presenta un elemento significativo principal que comanda la coherencia de toda la serie. El dinero hace posible la intercambiabilidad universal de todas las mercancías. El dinero es una mercancía más, es una mercancía como todas las otras pero con una

excepción: su valor de uso es, precisamente, servir de valor de cambio. En forma análoga, para que el dinero se convierta en capital es necesario el ingreso de una mercancía *sui generis*, una mercancía cuyo significado no sea otro que el ser fuente de todas las demás mercancías. En efecto, la mercancía fuerza de trabajo es como todas las demás; lo que la hace especial, lo que la saca de la serie y la coloca como una excepción constitutiva, como una mercancía excluida, es que su valor de uso no tiene valor alguno sino que es la fuente de todo valor. El fundamento de todo el proceso de producción y reproducción del capital está fuera de él. Se crea el capital desde la nada, desde ese espacio vacío de capital, vacío de valor. En este caso preciso, el significante principal, el que sirve de denominador común para que todo el proceso se pueda constituir y desarrollar, encierra un momento negativo constituyente: el trabajo vivo en cuanto tal.

Ahora bien; hasta aquí todo parece indicar que el tránsito del segundo al tercer nivel del despliegue del capital conduce a la construcción de un espacio de no-capital identificado con lo político estatal. Hasta ahí nos dejaría el contractualismo. Pero hay aquí una limitación importante: los contractualistas, en general, nunca precisaron los alcances territoriales o las fronteras culturales o administrativas a las que se extendía el contrato fundador del Estado; no señalaron qué individuos, grupos o pueblos serían los sujetos pactantes. Era claro que, al menos en esta cuestión, partían apriorísticamente de las delimitaciones de los Estados ya fundados en Europa. Solamente Kant se planteó el tema en una perspectiva universal y planetaria⁸, pero aún él consideraba que el lugar central de un orden cosmopolita civilizado era el Estado republicano. El contractualismo, en suma, nos resuelve el tránsito de la situación de pluralidad de capitales al espacio unitario del no capital, que aquí hemos comprendido como el espacio de lo político y estatal. Sin embargo, si nos quedamos ahí es espacio de lo político quedaría comprendido solamente como el referente de unidad para la multiplicidad de capitales dentro de un Estado nación territorialmente delimitado. Y es que, en el concepto de capital no se encuentra, en modo alguno, el que tenga que referirse a un Estado delimitado territorialmente. Debemos de recurrir, entonces, a quien planteó el tema del Estado inscrito en un desarrollo histórico universal⁹.

Hegel en efecto, pues es a él a quien nos referimos, ya no hizo la distinción entre estado de naturaleza y sociedad civil, sino que propuso la separación entre la sociedad civil y el Estado, como vimos en el capítulo 6. No se trataba de un corte tajante entre una esfera y la otra, sino de una

⁸ En *La Paz perpetua* Kant piensa también en un horizonte planetario, primero como relación de armonía entre Estados republicanos diferentes, y después como una unidad cosmopolita. Immanuel Kant, *La paz perpetua*, op. cit.

⁹ Vid. G.W.F. Hegel: *Lecciones de filosofía de la historia universal*, op. cit. También: *Principios...*, op. cit. § 321 y ss.

necesaria implicación de la una (la sociedad civil) en la otra (el Estado). Para Hegel, como hemos visto, la propia dinámica interna de la conflictiva sociedad civil conducía necesariamente al Estado que no sería más un aparato de gobierno, sino una *comunidad* donde entraba la sociedad civil superando sus desgarramientos internos.¹⁰ Al igual que los contractualistas y que Hegel, Marx se percató de la diferencia entre la esfera de los intereses egoístas individuales, y la comunidad política.¹¹ Esto es suficiente para indicarnos que lo político estatal se sitúa por fuera y por encima de la multiplicidad de los capitales considerados individualmente. Si el segundo nivel de la existencia del capital representa, como hemos visto, una esfera de multiplicidad, jerarquía y conflictividad, el tercer nivel, en cambio, significa una rearticulación unitaria del tejido social desgarrado. Los contractualistas vieron esa reunificación en el establecimiento pactado de una asociación sobre la cual se levantaba una autoridad política que garantizaba el orden y la paz, como hemos visto. Esa asociación, junto con la autoridad de ella emanada, es el Estado. Hegel, en cambio, prefirió llamar a esa organización "Estado exterior" porque sólo unificaba de manera formal a los individuos. Ya Rousseau antes que Hegel se había percatado de un pacto inicuo el cual daba lugar a un Estado pero sólo de los propietarios; por eso propuso un nuevo convenio, el contrato social, integrador de todos y que fundaría un Estado republicano y democrático. Rousseau y Hegel pensaron, entonces, en la esfera estatal integradora como la verdadera solución a los conflictos que la sociedad civil, dominada por los intereses de los propietarios, implicaba. Podemos nosotros recuperar esta concepción clásica y plantear que el tercer nivel de la existencia del capital, como nivel supremo, sistémico e integrador, tiene en el Estado uno de sus momentos esenciales. Empero, el Estado individual no se encuentra aislado, sino inscrito en una dinámica que lo rebasa y que lo constituye retroactivamente desde una perspectiva histórica universal. El recurso de Hegel a una filosofía de la historia que pensaba un avance del Espíritu del Oriente antiguo al Occidente moderno, llenándose a cada paso de

¹⁰ Vid. Gerardo Ávalos Tenorio: "Hegel y su concepto de Estado", en Gerardo Ávalos Tenorio y María Dolores París (Coordinadores): *Estado y política en el pensamiento moderno*, México, UAM-X, Colecc. La Llave, 1996.

¹¹ "El Estado político perfecto es, por su esencia, la *vida* del hombre en cuanto especie, en oposición a su vida material. Todos los presupuestos de esa vida egoísta siguen vigentes al margen de la esfera del Estado, en la *sociedad burguesa* pero como cualidades de la sociedad civil. Allí donde el Estado ha logrado un auténtico desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *existencia*, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como *particular*; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. Con respecto a la sociedad civil, el Estado político se comporta de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra". "La cuestión judía", en Marx y Ruge, *Los anales franco alemanes*, Barcelona, Martínez Roca, 1970, pp. 232-3.

complejidad y perfección, nos ayuda a entender el lugar de lo político estatal en el marco de un orden mundial comandado por el capital. Este planteo hegeliano nos permite advertir que, junto al Estado, se encuentra, en este tercer nivel, un sistema de Estados y una lógica mundial unitaria y jerárquica que envuelve la vida de los seres humanos del mundo entero. Hegel no pensó que esa lógica mundial fuera la del capital; el creyó que se trataba del Espíritu. Nosotros, empero, podemos sustituir el Espíritu hegeliano por el capital actuando como tercer nivel de complejidad. Ahí el capital sería entendido como sistema mundo y, sobre ese fundamento, como sistema de Estados y Estados particulares, sin que se prescindiera de una estructura jerárquica global.

Llegados a este punto, es importante señalar que en Hegel se desarrollan simultáneamente dos dinámicas diferentes que, con una estructura espiral cada una de ellas, se alcanzan e interpenetran produciendo una totalidad articulada y compleja, que puede permitirnos una mayor y mejor comprensión del tercer nivel de existencia del capital. Por una parte está la dinámica propia del desarrollo lógico del concepto de Estado, que tiene como punto de partida la familia y pasa, como segundo momento, por la sociedad civil; se trata de una espiral triádica, muy hegeliana, de tipo vertical, desde lo más sencillo e indeterminado hasta lo más complejo y sintético de múltiples determinaciones. Por otra parte se encuentra la dinámica histórica que en nuestro pensador adquiere la forma de una filosofía de la historia que trata de conceptuar el devenir del Espíritu desde el mundo antiguo hasta el mundo moderno; también en este caso nos encontramos con una espiral triádica (desde el Oriente antiguo, donde sólo uno era libre, hasta el Occidente moderno, donde todos son libres, pasando por la Grecia clásica, donde pocos lo eran), pero ahora de tipo horizontal que inicia en el punto geográfico donde "sale el sol" cada mañana, y concluye en aquel donde se pone en el crepúsculo.

Con este doble movimiento Hegel nos abre el horizonte de comprensión de lo que ocurre en nuestro tercer nivel con el Estado, el sistema de Estados, el sistema global del capital y la jerarquía de poderes entre esos Estados. El hecho de que exista el Estado individual no niega que exista también una dinámica supra-estatal que envuelve el sistema global en su conjunto; tampoco niega que exista realmente una jerarquía entre Estados y, en consecuencia, un Estado, en esa jerarquía, que concentre el momento hegemónico del sistema, o bien, para decirlo con el filósofo de Stuttgart, que porte en su propia existencia el Espíritu de la época. Frente a ese Estado, los demás carecen de derechos, escribió Hegel.¹² Con esto, el tercer nivel es complejo porque recupera lo propio de

¹² "Al pueblo, al que le corresponde un momento tal como principio *natural*, le está confiada su realización en el proceso evolutivo de la autoconciencia del espíritu universal. Este pueblo es el pueblo *dominante* en la historia universal en esa época determinada, y *sólo puede hacer época una vez en ella*. Frente a ese su absoluto derecho que le otorga el ser representante del

los dos anteriores, pero además porque es aquí el sitio de la lógica del capital como *esencialmente* mundial, con su sistema de Estados y sus Estados particulares. Es muy importante percatarse de que la lógica global del capital, como lógica unificadora, requiere la existencia de un sistema mundo ordenado en función de un poder estatal superior que se concreta en un Estado hegemónico: no es que primero se formen los Estados y surja uno, de entre ellos, con mayor poder que todos los demás. El sistema de Estados se construye retroactivamente desde el punto de fuga representado en el Estado hegemónico. Es así como se constituye este tercer nivel, que marcaría las premisas teóricas para el análisis histórico concreto. En otras palabras, en este nivel se encontrarían los presupuestos teóricos que engarzan lo desarrollado conceptualmente con la historia real y concreta.

En suma, en el tercer nivel se conservaría el capital como multiplicidad de relaciones que, en conjunto, forman un sistema. Ese sistema lleva en sí mismo la complejidad inherente a la diferenciación entre capitales individuales, competencia, ramas de actividad, ciclos de rotación, magnitud de su composición orgánica, campo de actividades y jerarquización. Esta complejidad sistémica no tiene delimitaciones espaciales inmanentes; su propia naturaleza encierra la posibilidad de abrigar a todo el planeta y abarcar a todo lo humano. Sí tiene, en cambio, como vieron los contractualistas y más tarde Hegel, una conflictividad interna que lo llevan a la necesidad de llegar a acuerdos, pactos o contratos, so pena de interrumpir su reproducción, negarse como sistema y, a fin de cuentas, entrar en crisis y, acaso, perecer. Entonces, el capital como sistema contiene en sí mismo la necesidad de construir un orden normativo moral, legal e institucional que le garantice su reproducción cotidiana y le asegure el futuro. Desde una perspectiva lógica aquí se presenta la necesidad, constitutiva del capital como sistema, de lograr el acuerdo fundador de lo estatal: los individuos se someten a una gran autoridad central cuyo ámbito de acción deja de ser local, comarcal, regional o provinciano y llega a abarcar una gran extensión de territorio. El fundamento de esa asociación de individuos es el intrincado sistema de relaciones al que antes nos hemos referido. Esta sería la lógica vertical que lleva del capital al Estado, como momento sustancial del tercer nivel. Pero en este tercer nivel entroncaría con lo estatal la lógica mundializada del capital. Así, el tercer nivel, como hemos visto, estaría constituido por la conexión entre la lógica interna de lo estatal y la del capital como sistema. Si eso ocurre en el plano lógico, otro tanto acontece en el nivel histórico. La necesidad lógica, interna, del capital, de constituirse en asociación

estado actual del desarrollo del espíritu universal, los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho, y como aquellos cuya época ya pasó, no pesan ya en la historia universal". *Principios de la filosofía del Derecho*, op. cit. § 347 (subrayados del autor).

institucional, se intercepta con la configuración histórica de los órdenes políticos. Desde antiguo y en distintos lugares los seres humanos habían organizado su vida en común bajo distintas formas institucionales. Ciudades/ Estados (*poleis*), *civitas*, reinos, repúblicas e imperios, habían sido algunas de tales formas de organización. El denominador común de todas ellas era una demarcación territorial sobre la que coexistían familias, tribus o pueblos, arropados bajo el manto de una autoridad común; se trataba de una demarcación no sólo territorial sino legal, gubernativa y, sobre todo, armada. Estos elementos eran necesarios para garantizar la reproducción de la vida del conjunto.

Si salvamos las obvias variaciones terminológicas epocales (*poleis*, *civitas*, Estados, reinos, etcétera) podemos decir que *lo estatal* es un proceso de unificación de los seres humanos bajo una autoridad común en un territorio delimitado para la reproducción de la vida en común. El sentido de tal unificación, si el trabajo y sus productos no están repartidos de acuerdo a las necesidades de cada quien, es decir, si hay dominación, se dirige hacia la reproducción de la dominación misma. El proceso estatal se constituye con cuatro elementos: a) monopolio de la fuerza; b) centralización administrativa hacendaria; c) sistema gubernativo; d) legalidad. Estos cuatro elementos son relaciones entre seres humanos pero se concretan en instituciones o aparatos. Por eso, hemos distinguido entre lo estatal y el aparato de Estado: el primero alude a la unidad del proceso fluido de unificación del todo de seres humanos; el segundo, en cambio, atañe a las instituciones en que se condensa y concreta aquel proceso. Lo estatal tiene forma y contenido. La forma alude a la generalidad de los cuatro momentos constitutivos de lo estatal, independientemente de qué sociedad concreta se trate o a qué momento histórico se refiera. El contenido de lo estatal es lo histórico.

De esta manera, el impulso lógico del capital por hallar una superación de su conflictividad interna, y la propia lógica de lo estatal, se intersecan. El capital y el Estado se encuentran. Esta es una forma de comprender el material histórico. En el curso de muy poco tiempo, los reyes españoles reorganizaron administrativamente su Estado, organizaron la reconquista de sus territorios ocupados por los árabes y se lanzaron a la conquista de América. En esa compleja circunstancia emergió el sistema mundial del capital y la configuración de los Estados nacionales soberanos e independientes. Los empresarios se aliaron a los gobernantes y organizaron tal sistema bajo su primera forma monárquico mercantilista. Más tarde se desencadenaron las llamadas revoluciones burguesas y el mapa político cambió drásticamente. El liberalismo, y sus concreciones republicanas y democráticas, fue el resultado histórico del devenir político del capital.

§ 4. Mando despótico y política manifiesta

La comprensión de la forma en que se vinculan el segundo y el tercer nivel del desarrollo del capital pasa por un aspecto fundamental: el tránsito de lo no político a lo político institucionalizado, diríamos a lo político estatal. El capital puede presentarse como no político únicamente a condición de que se despoje de cualquier atributo que lo vincule con la deliberación, decisión y ejecución que no se cifa a las leyes de la ganancia. Y para ello es indispensable que se construya un espacio específicamente político que condense institucionalmente la participación de los ciudadanos en las decisiones que los afectan. De esta manera pareciera como si lo político y el capital fueran realmente dos modos diferentes de la existencia social. Y esta apariencia da pábulo a dos reduccionismos: el politicista, que considera que es posible determinar la dinámica del capital desde la esfera política institucionalizada, y el economicista, que hace depender la política del capital. Nuestro recurso a Hegel y a Marx ha tenido la intención de mostrar que el capital es ya político de cierta manera pero sólo en su despliegue construye una política adecuada a su funcionamiento. Por ello, el capital sólo tolera cierta política, pero no aquella que pueda alterar sus bases existenciales. Así, el capital como espacio no político oculta su funcionamiento esencialmente político de tipo oligárquico o despótico que, en sentido estricto, en efecto, sería no político pues se trataría de desgobierno, es decir, mando no propio de seres humanos. Simultáneamente, la política manifiesta del capital, aquella que mejor se ensambla con su naturaleza, correspondería con las instituciones republicanas y democráticas. Si nos detenemos en estas formas, la idea de soberanía popular aparece como el referente obligado de su estructuración. Pero ¿realmente es el pueblo el sujeto de la soberanía? ¿puede serlo? Técnicamente ¿cómo se organiza la emisión de la voluntad popular? Quizá convenga en este punto hacer una breve indicación de lo que pensaron algunos clásicos del pensamiento político sobre la soberanía popular.

§ 5. Sobre el mito de la soberanía popular

La idea de que el pueblo sea el sujeto de la soberanía, que desde Bodino significa el poder supremo de dar las leyes, nunca quiso decir que efectivamente el pueblo tomara las decisiones o gobernara por sí mismo; antes bien, la "soberanía popular" fue siempre una expresión abstracta que marcaba las coordenadas ideales regulativas para que los legisladores reales y concretos se atuvieran a lo que el pueblo aceptaría si fuera consultado. Y es que, la verdad sea dicha, el pueblo no fue nunca digno de confianza por variadas razones. La teoría política de los clásicos arroja una luz extraordinaria para ilustrar esas razones por las cuales el pueblo no podría realmente dar las leyes.

Para empezar por el principio y a modo de ilustración, volvamos brevemente a los griegos antiguos. En general, ellos no consideraban que el pueblo pudiera gobernar adecuadamente. La razón la hacían radicar en que el pueblo solía ignorar los principios del arte de gobernar, sólo veía lo inmediato y, a menudo, se convertía en una masa indómita desbordada por las pasiones. Ellos consideraban que el pueblo, en tanto masa era frágil en sus convicciones, endeble por sus emociones y vulnerable a los encantos de las palabras e imágenes que les pusiera enfrente algún hábil demagogo. Nada garantizaba en verdad que el gobierno del pueblo fuera un buen gobierno, o que el pueblo tendiera a ser justo. Bastaba recordar el juicio a Sócrates. Su discípulo Platón, escenificando lo que pensaba el maestro, puso en su boca lo siguiente:

"...mi querido Critón ¿debemos hacer tanto aprecio de la opinión del pueblo? [...] Ojalá, Critón, el pueblo fuese capaz de cometer los mayores males, porque de esa manera sería también capaz de hacer los más grandes bienes. Esto sería una gran fortuna, pero no puede ni lo uno ni lo otro; porque no depende de él hacer a los hombres sabios o insensatos. El pueblo juzga y obra a la ventura".¹³

Evidentemente esto es tan sólo una muestra de las debilidades del gobierno del pueblo. Para Aristóteles, como sabemos, la democracia era una mala forma de gobierno porque el gobierno de los muchos no ve el interés general de la *polis* sino tan sólo sus intereses inmediatos de masa. Para que el principio de la participación del pueblo fortaleciera y no debilitara a la *polis* era necesario que se combinara con las otras formas de gobierno. La democracia pura se tenía que atemperar con elementos aristocráticos y aun oligárquicos para que el resultado fuera la constitución de una *politeia*, forma de gobierno que recibió más adelante la traducción latina de República, y que significaba el gobierno de todos articulados armónicamente en una unidad.

En la misma línea, pero ya instalado en el mundo romano, fue Polibio quien introdujo el principio de participación de los ciudadanos en las decisiones del Estado como un criterio fundamental para distinguir entre buenas y malas formas de gobierno. Tenía que ser, sin embargo, una participación basada en una suerte de *saber político*, pues de otra manera las formas de gobierno se convertirían en vías de destrucción del Estado. Esto se aplicaba también para la democracia, que podría convertirse con facilidad en un gobierno de la plebe, la multitud o la turba:

"...no todo gobierno de una sola persona ha de ser clasificado inmediatamente como realeza, sino sólo aquel que es aceptado libremente y ejercido más por la razón que por el miedo o la violencia. Tampoco debemos creer que es aristocracia cualquier oligarquía; sólo lo es la presidida por hombres muy justos y prudentes,

¹³ Platón, "Critón o del deber", en: *Diálogos*, México: Porrúa, p. 22

designados por elección. Paralelamente, *no debemos declarar que hay democracia allí donde la turba sea dueña de hacer y decretar lo que le venga en gana. Sólo la hay allí donde es costumbre y tradición ancestral venerar a los dioses, honrar a los padres, reverenciar a los ancianos y obedecer las leyes*; estos sistemas, cuando se impone la opinión mayoritaria, deben ser llamados democracias. Hay que afirmar, pues, que existen seis variedades de constituciones: las tres repetidas por todo el mundo, que acabamos de mencionar, y tres que les son afines por naturaleza: la monarquía, la oligarquía y la demagogia".¹⁴

Esta perspectiva de análisis prevaleció en el mundo romano, con todo y la raigambre republicana que poseía. Y es que, a decir verdad, la república romana siempre fue entendida como una combinación de los principios gubernativos, nunca como un mero gobierno del pueblo. De hecho, Cicerón temía la tiranía de la multitud:

"No hay forma de gobierno que yo le niegue más rotundamente el nombre de República que aquélla en que todos los poderes se encuentran en manos de la multitud [...] no veo cómo pueda aplicarse mejor el nombre de la República bajo el dominio de la multitud: porque en primer lugar yo no veo que haya pueblo [...] más que si hay una ley estable de un consentimiento común. Esta masa reunida es un tirano tan claramente como si fuera un solo hombre. Y más terrible todavía porque no hay bestia alguna más abominable que una multitud tomando el aspecto y el nombre de pueblo".¹⁵

Las cosas no resultaron muy diferentes en el mundo moderno. Aunque la época moderna puede pasar fácilmente como la edad de la democracia, gracias sobre todo a la desaparición de la esclavitud, a la igualación de todos ante la ley, y a la universalización de los derechos políticos, en verdad que el principio de la participación determinante del pueblo en la cosa pública siempre fue pensado en el marco de un entramado institucional que mediatizara y atemperara aquella participación.

Charles Louis de Montesquieu reconoció la ya inevitable presencia del pueblo en la vida política de los Estados. Sin embargo, nadie mejor que el barón ilustrado para diseñar un sistema institucional que, dando un lugar fundamental al pueblo, fuera, simultáneamente, sólido y estable. La clave fue la división de poderes y sobre todo el principio de representación electiva para constituir la forma institucional del soberano:

"Hay tres clases de Gobierno: el republicano, el monárquico y el despótico [...] el Gobierno republicano es aquel en que el pueblo entero, o parte del pueblo, tiene el poder soberano [...] El pueblo que detenta el poder soberano debe hacer por sí mismo todo aquello que pueda hacer bien; lo que no pueda hacer bien lo hará por medio de sus ministros [...] El pueblo es admirable cuando realiza la elección de

¹⁴ Polibio, *Historias*, V- XV, Madrid, España., Gredos, pp. 151-153.

¹⁵ Cicerón, *República*, Madrid, Tecnos, 1986.

aquellos a quienes debe confiar parte de su autoridad, porque *no tiene que tomar decisiones más que a propósito de cosas que no puede ignorar y de hechos que caen bajo el dominio de los sentidos* [...] en cambio, no sabría llevar los negocios ni conocer los lugares, ocasiones o momentos para aprovecharse debidamente de ellos [...] El pueblo, que tiene capacidad suficiente para darse cuenta de la gestión de los demás, no está capacitado para llevar la gestión por sí mismo".¹⁶

Debe notarse que Montesquieu abriga dos grandes sospechas acerca del pueblo en un gobierno republicano. La primera es su incapacidad o falta de habilidad para encargarse de los asuntos públicos de manera directa. La segunda es que sólo puede decidir sobre hechos que caen "bajo el dominio de los sentidos"; en otras palabras, la forma de conocer que posee el pueblo es la que se basa en la certeza sensible y no en el ejercicio reflexivo de la razón.

Fue Jean Jacques Rousseau el que con mayor claridad expresó los temores ilustrados de las acciones del pueblo. Todo su planteamiento político está transido por el divorcio entre el reconocimiento de la soberanía del pueblo, y la realidad empírica del pueblo que requiere de guías para el buen actuar. En efecto, Rousseau fue el gran exponente de la soberanía popular. Para él la soberanía es el ejercicio de la voluntad general y el soberano, entonces, es un ser colectivo. Un acto de soberanía era un convenio de ese cuerpo colectivo con cada uno de sus miembros. Con todo, Rousseau señala lo siguiente:

"El pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido. Es necesario hacerle ver los objetos tal y como son, y algunas veces tal y como deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca, librarle de las seducciones de las voluntades particulares; aproximar a sus ojos los lugares y los tiempos; compensar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males alejados y ocultos. Los particulares ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos necesitan igualmente guías. Es preciso obligar a los unos a conformar sus voluntades a su razón, y enseñar al otro a conocer lo que quiere. Entonces, de las luces públicas resulta la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; el exacto concurso de las partes y, en fin, la mayor fuerza del todo. De aquí nace la necesidad de un legislador".¹⁷

Con todo su romanticismo, el ginebrino no podía dejar de reconocer uno de los grandes inconvenientes del gobierno del pueblo, a saber: su tremenda dificultad para entender el trasfondo del mundo empírico, las razones de lo aparente, los fundamentos de las cosas ocultas a la sensibilidad. El saber político, condensado en la figura del legislador, requería iluminar la acción del pueblo. Esto va perfilando los contornos de

¹⁶ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, op. cit.

¹⁷ Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Tecnos, pp. 38-39

la vida política moderna. El pueblo participa pero no decide: no puede hacerlo, en parte por ignorancia o falta de habilidad, pero, sobre todo, porque es una colectividad, es decir, una caterva que *per se* carece de la integridad unificadora requerida para el ejercicio de la reflexión. Como cuerpo colectivo adquiere su forma estatal cuando prevalece en ella un conjunto de instituciones que organizan el mando y la obligación política. Ya se ve con claridad que, en el mundo moderno, aun prevaleciendo el principio de soberanía popular, en la realidad efectiva impera la división entre los que saben, y los que, siendo los titulares del poder soberano, ignoran cómo ejercerlo adecuadamente.

Quien llevó estos razonamientos a una formulación profundamente racional fue, sin duda, Immanuel Kant. El filósofo de Königsberg es uno de los grandes republicanos de la historia del pensamiento político. Para él, un auténtico Estado (un Estado en la idea, dice) es una república, que significa unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. Una república tiene tres poderes: el *poder soberano* o soberanía en la persona del legislador; el *poder ejecutivo* en la persona del gobernante, y el *poder judicial* en la persona del juez. El poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo. Pero la verdadera república no puede ser más que un sistema representativo del pueblo, "que pretende, *en nombre del pueblo* y mediante la unión de todos los ciudadanos, cuidar de sus derechos a través de sus delegados (diputados)"¹⁸. Es legítimo preguntarse en este punto de la reflexión kantiana: ¿quién dicta las leyes y cómo? La respuesta de Kant no deja lugar a dudas: una voluntad universalmente legisladora. En otras palabras, aunque el gran pensador alemán reconoce el principio moderno de soberanía popular, no deja de considerar que esto sólo es posible a priori, es decir, independientemente de la experiencia concreta. Y sólo la razón práctica, condensada en aquellos que saben, puede hacer realidad aquella idea de la voluntad universalmente legisladora. La desconfianza kantiana respecto del saber del pueblo se manifiesta en que no le concede el derecho a la resistencia, la sedición o la rebelión. Basta con que el legislador haga las leyes a nombre del pueblo como si (*als ob*) el pueblo hubiera dado su consentimiento. En la realidad efectiva, por más republicano que sea el gobierno, el pueblo queda al margen de las decisiones reales.

Para el propio Hegel el Estado racional (no todo Estado existente lo es) puede prescindir de la voluntad inmediata del pueblo y de la "opinión pública", porque tanto una como la otra están regidas por el interés particular, el capricho, el deseo, el arbitrio o lo contingente. De manera desacostumbradamente clara, Hegel señala que el soberano es el Estado y no el pueblo a secas. Un pueblo sin organización constitucional

¹⁸ Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, op. cit., p. 179.

cuya cúspide es el monarca, no es un Estado. Sólo puede ser soberano si se constituye estatalmente. En este sentido, no hay soberanía del pueblo opuesta a la soberanía del monarca. Hay soberanía del Estado, y sólo como Estado un pueblo es soberano tanto hacia el interior de su constitución como frente a otros Estados. Hegel alegaba la inhabilidad del pueblo para captar lo racional. El horizonte del pueblo es la creencia y la opinión. Pero además, Hegel da una razón muy profunda en contra de la democracia y del principio electivo: el dominio de la inmediatez del interés particular obnubila la razón que permitiría hallar lo universal, es decir, lo racional en sí y para sí. Esto sugiere que cuando domina el principio de la particularidad, esto es, el interés inmediato, no se alcanza a justipreciar lo que podríamos llamar el conjunto de ideas de segundo orden, aquellas que no tienen referencia empírica inmediata. Si no hay una traducción en el nivel inmediato y sensible, ¿qué le puede importar al individuo concreto conceptos tales como la libertad, la justicia, la soberanía nacional?

Podríamos seguir con las referencias al pensamiento de los clásicos para ubicar razones por las cuales la democracia, la soberanía popular y la voluntad del pueblo, requieren de mecanismos institucionales que atemperen la participación de los ciudadanos. Ello abre la posibilidad, dada la fragilidad y vulnerabilidad del pensamiento del pueblo, de que una lógica seductora produzca un encantamiento tal que el pueblo acepte como propias decisiones que, en realidad, él no toma. En esas condiciones, es estructuralmente posible que se constituye la democracia en un gran sistema de legitimación de decisiones de pequeños grupos de personas conectadas con el sistema de las necesidades y que el principio electivo sea conducido por la inmediatez del placer o por el principio de la concupiscencia, como le llamaba Pascal, hacia decisiones que, racionalmente consideradas, los afectarían en sus condiciones materiales pero también y sobre todo en su libertad y en su integridad soberana.

Como se ve, ciertos momentos claves de la historia del pensamiento político revelan que el principio de la soberanía popular es ante todo una idea regulativa de la razón práctica y nunca una realidad efectiva concreta. Esto se debe a la desconfianza o pesimismo con el que se asumen las acciones de los pueblos. Precisamente como resguardo del potencial destructivo de los pueblos se diseña un complejo de instituciones que atemperan, mediatizan y canalizan los deseos, pasiones y acciones de la multitud. Pero además, por la ignorancia o inhabilidad para desempeñar directamente la administración de lo público, el pueblo requiere guías y legisladores.

El pensamiento moderno aceptó el principio de soberanía popular, pero tuvo la precaución suficiente para evitar eso que Tocqueville llamó la tiranía de la mayoría. Fue así como se concilió el principio de la soberanía popular con la idea de un orden político estable que pudiera

garantizar la vida en comunidad sin sobresaltos, excesos o rebeliones. Al hacer esto, sin embargo, se abría una enorme posibilidad para que "los que saben", los legisladores, los ingenieros de instituciones, los pequeños grupos con intereses particulares, pudieran reclamar para sí con éxito el monopolio de las decisiones y las legitimaran a través del principio electivo. Esto se debe, claro está, a que, por más democrático, plural, republicano, liberal, multicultural y abierto que sea un orden, es Uno, y su lógica la marca el principio unitario de la estatalidad.

La constatación del alto grado de mitología que contienen las formas políticas basadas en el discurso de la democracia y la república, pone de relieve que el poder del capital es incuestionable, pero requiere ser legitimado. Se abre entonces un terreno importante para la comprensión de lo político, a saber: la legitimación política del poder del capital que aparece como no político.

La dinámica histórica del capital impone la necesidad de contar con un concepto capaz de dar cuenta de la síntesis de la tendencia trans-estatal del capital y la constitución política de cada Estado con su respectiva forma estatal. Dicho con otras palabras, hace falta un concepto diferente al de Estado, pero también distinto al de forma de gobierno o forma de Estado. Esto se debe, sobre todo, a que el poder del capital funciona con una lógica independiente de las formas políticas. Éstas, sin embargo, no carecen de importancia pero no ya como formas de gobierno sino como procedimientos de legitimación. El concepto que proponemos es el de «configuración histórica socioestatal». Este concepto captaría adecuadamente el complejo de instituciones y prácticas con fundamento en el capital, pero desplegado históricamente, dinámicamente estructurado de acuerdo momento específico de la acumulación del capital imbricándose con las formas estatales determinadas. Así, a la diferencia clásica entre el Estado y las formas de gobierno, agregaríamos, por nuestra parte, la configuración histórica socioestatal. Conviene, a modo de ilustración, referirse a la configuración histórica socioestatal que entró en crisis hacia el último tercio del siglo XX y que abrió las puertas de lo que se ha dado en llamar la globalización del capital. A ello dedicaremos el siguiente apartado.

§ 6. La configuración histórica socioestatal fordista y su crisis

El bienio 1973 - 1974 marca un punto crítico del sistema del capital. No se trata solamente de una crisis económica puesta de manifiesto en las cada vez mayores dificultades de realización de la ganancia; es también una crisis del orden mundial de la segunda posguerra hegemónico por los Estados Unidos, y es simultáneamente, y sobre todo, una crisis de la *forma histórica de organización institucional* que había adoptado el acuerdo entre el capital y el trabajo y que se denominó *Estado de*

bienestar. Se inició entonces, un magno programa de reestructuración total del capital que desembocó en una reorganización de este sistema de vida en todos sus niveles constitutivos. La globalización del fin de siglo, con todas sus consecuencias e implicaciones, no es sino la expresión de aquella reestructuración. Como forma del capital reestructurado, la globalización expresa descarnadamente las tendencias y los componentes más esenciales del capital entendido como relación de dominación. Esto implica que la recomposición finisecular del capital no es simplemente el término de un ciclo económico y el inicio de uno nuevo que vaya a generar crecimiento y reparto o distribución de lo producido; por el contrario, ya están presentes los signos que indican que el estado normal del nuevo rostro del capital es la mayor concentración de la riqueza, la mayor explotación del trabajo, la agudización de la unidimensionalidad de la vida de los seres humanos para aquellos afortunados que podrían quedar incluidos en el sistema reestructurado, y la mayor generación de pobreza y exclusión. En otras palabras, la globalización como estrategia de reestructuración y como forma de organización del nuevo mundo capitalista implica que no habrá vuelta atrás, es decir, que no se tiene pensado recuperar ni siquiera un símil de lo que fue el Estado de bienestar. Si ya se deshizo un gigantesco Estado - nación como la Unión Soviética, es previsible que ocurra lo mismo con otros Estados, aunque administrativamente se puedan conservar las fronteras nacionales -que seguirán teniendo una función importante- y puedan ser preservadas formas y procesos políticos delimitados nacionalmente e hiperlimitados desde el punto de vista de su ingerencia real en las grandes decisiones. Para comprender la magnitud de lo que acontece es necesario revisar, aunque sea someramente, el significado del Estado de bienestar y las razones de su caída.

Las expresiones "Estado de bienestar", "Estado social", "Estado benefactor" o "Estado de seguridad" pueden resultar equívocas; es necesario, por ello, precisar su significado. En primer lugar hay que descartar la visión común que se puede tener al evocar esas expresiones; en el contexto conceptual en que las usamos, no significan que el "Estado" proteja y beneficie a la sociedad, especialmente a los sectores, clases, grupos e individuos "menos favorecidos"; de la expresión "Estado de bienestar" es muy fácil pasar a la noción de "Estado asistencialista" cuya imagen más difundida es la de un "Estado" muy grande - en realidad un aparato estatal- que, como actor principal, se encarga de "asistir" a los pobres, a los explotados y a los marginados. En esta visión, el Estado, entendido en forma restringida como los gobernantes y sus políticas, los burócratas y las instituciones públicas, toma a su cargo el bienestar de los ciudadanos, a la manera en que el rey medieval velaba por el bien de los súbditos. Ya Kant había criticado severamente esta situación que consideraba "el peor de los despotismos" porque anulaba la libertad de los

ciudadanos. El "ogro filantrópico", en su afán por preservar el bienestar "del pueblo" estaría sobrepasando sus funciones y socavando la libre iniciativa y la creatividad de los ciudadanos. El "Estado" estaría aplastando a quienes pretende proteger y estaría asfixiando a los individuos y a los ciudadanos que quedarían en un estado de permanente minoría de edad. Este ha sido el asidero argumentativo de quienes han propugnado por el desmantelamiento del Estado de bienestar en aras de una pretendida libertad. Ellos han recuperado viejos escritos¹⁹ para sustentar ideológicamente el nuevo proyecto de "reducción del Estado" que implicaría mayor "libertad". Es evidente que quienes esto hacen toman ventaja de la ingenuidad de aquellos liberales, como Kant, los utilitaristas e incluso Hayek, que veían como peligro real para la libertad del individuo la concentración de poderes en el Estado; la ingenuidad radicaba en que, por el tiempo histórico que les tocó vivir o por su admirable tenacidad en el sostenimiento de sus principios ideológicos, no pudieron prever o simplemente ignoraron la configuración real del sistema capitalista cuya dinámica interna necesaria conduce hacia la concentración monopólica, el conflicto entre capitales individuales y el aplastamiento de los dueños de la fuerza de trabajo. La sociedad de individuos libres, autónomos, independientes y únicos, que intercambian, compiten y logran una identidad individual que los realiza como seres felices, a la manera en que argumentó John Stuart Mill²⁰, tiene muy poco que ver con la situación concreta del capitalismo realmente existente. Este sistema, es verdad, fomenta el "individualismo posesivo", el egoísmo y la insensibilidad frente a los otros y frente a la naturaleza; empero, esta es la forma individualizada, personalizada y subjetivada, que adopta la tendencia interna del capital hacia la monopolización y hacia el crecimiento exorbitante de la concentración del poder y la riqueza, a través de la competencia, el conflicto y el aniquilamiento del adversario. Esta tendencia anula la libertad de millones de individuos y, además, suprime la identidad individual al homogeneizar patrones morales, de consumo, de pensamiento y hasta de forma de vestirse, de hablar y de sentir. Es decir, exactamente lo contrario al romanticismo de Stuart Mill. En nuestros días se recupera el pensamiento de aquellos liberales románticos para sustentar el "neoliberalismo", aunque, en realidad, se trate de dar una cobertura ilustrada (el liberalismo) a la práctica desarticuladora del Estado de bienestar, que, en el fondo, representa el deseo de los grandes capitales de hacerse más grandes y más poderosos, sin fronteras, sin límites, sin concesiones. Más allá de ingenuidades y encubrimientos ideológicos, conviene distinguir entre la visión del "ogro

¹⁹ Friedrich Hayek, *Caminos de servidumbre*, Madrid, Alianza, 2a. reimpr. 1990. (La primera edición inglesa es de 1944)

²⁰ John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Méxio, Alianza, tr. Pablo de Azcárate, 1989.

filantrópico" y el significado del Estado de bienestar, que tiene más que ver con una ordenación institucionalizada de carácter político, que con una manera de actuar de los burócratas y los gobernantes.

El Estado de bienestar no es una manera benevolente de actuar de los gobernantes en favor de los ciudadanos-súbditos. Si así fuera, tendríamos suficiente con la visión tomista de la monarquía o bien con la referencia a la manera en que la corona española en el siglo XVI procuró una política de protección a los indios y mestizos de América. El Estado de bienestar fue el resultado de un largo, lento, fatigoso y complicado proceso en el que se combinaron ideas, proyectos, luchas, conflictos, guerras y revoluciones: fue todo, menos una concesión gratuita.

Para salvar los malentendidos que puede generar la expresión "Estado de bienestar" o "Estado social", Joachim Hirsch ha preferido usar el término "Estado fordista" o "Estado de seguridad fordista". De lo que se trata es de precisar con exactitud el ámbito que abarca el Estado de bienestar y, con ello, desterrar aquella visión que lo reduce a una forma de conducirse de los gobernantes. El Estado de bienestar o Estado fordista es "una forma histórica específica de la sociedad capitalista".²¹ En otras palabras, el Estado de bienestar es una figura o configuración completa que abarca todas y cada una de las dimensiones en que se desenvuelve la sociedad dentro de las coordenadas del capital.²² Así, el "Estado fordista" no alude al tipo de Estado o tan solo a las funciones del aparato administrativo del Estado, sino a una forma que adopta el capital en su conjunto, incluida la forma estatal de integración de dominantes y dominados en una sola unidad —desgarrada internamente y, por tanto, contradictoria. Podemos hablar del Estado de bienestar o Estado fordista, entonces, como una ordenación del conjunto del sistema capitalista, desde la producción y la circulación, hasta el sistema mundo, pasando por el Estado nación. Es válido, en este sentido, hablar de la forma estatal del Estado de bienestar como una parte de esa configuración total. Con base en ello, es posible entender que el sistema gubernativo, como uno de los elementos constitutivos del proceso estatal, puede adquirir diferentes y variadas configuraciones concretas. Esto significa que el Estado de bienestar puede coexistir con una democracia o con una autocracia, con dictaduras —personales, civiles, militares o de partido— o con otros tipos de regímenes. El Estado de bienestar no es una forma de gobierno; cabe

²¹ Joachim Hirsch / Roland Roth: *Das neue Gesicht des Kapitalismus. Vom Fordismus zum Post-Fordismus*, Hamburg, ed. VSA Verlag, 1986, p. 46.

²² "El Estado social significa una corrección no superficial, sino de fondo; no factorial (parcial) sino sistemática (total) del *status quo*, cuyo efecto acumulativo conduce a una estructura y estratificación sociales nuevas, y concretamente hacia un socialismo democrático". Manuel García Pelayo: *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Madrid, Alianza, 8a. reimpr. 1994, p. 23. La última afirmación es, a todas luces, desproporcionada puesto que el Estado social es una ordenación de la forma histórica *del capital*, y, entonces, no tiene que ver con el socialismo democrático.

señalar, empero, que desde el eje de lo gubernativo se pueden alterar los otros elementos constitutivos del proceso estatal, es decir, lo jurídico, el monopolio de la violencia y lo administrativo. De hecho, el Estado fordista sí implica la modificación de todos esos momentos constitutivos del proceso estatal y la consecuente mutación del aparato institucional en el que se expresan. Con base en esto, podemos entender al fascismo italiano de Mussolini, al nacionalsocialismo alemán, al estalinismo soviético o a las democracias liberales, a más de los sistemas peculiares como el sistema presidencial-priísta mexicano, como configuraciones políticas gubernativas diversas del modo capitalista del Estado fordista.

La característica central del Estado de bienestar es el reconocimiento legal e institucional de derechos de los trabajadores *qua* trabajadores, ya sean del campo o de la ciudad. Esos derechos se expanden hasta convertirse en derechos sociales para cubrir incluso a los que no son trabajadores directos pero dependen de ellos, o bien ellos mismos cuando han dejado de ser activos. Entonces, el derecho al trabajo, a un salario mínimo, a una jornada limitada, a la organización sindical, a la huelga, a la negociación colectiva, son parte de los derechos de los trabajadores en cuanto tales. A esos derechos se agregan otros como el derecho a la educación, a la salud, a una vivienda, a la jubilación, etcétera.

Este reconocimiento de derechos de los trabajadores alteró el cuadro económico del capitalismo de libre competencia, modificó el conjunto político e institucional clásico del Estado liberal de derecho, y alteró las funciones tradicionales del aparato administrativo del Estado. Una configuración capitalista venía a ser sustituida por otra. ¿Cómo se llegó a esta situación?

En primer lugar, es conveniente entender al Estado de bienestar como el resultado de un gran compromiso o pacto entre los capitalistas y los trabajadores. Se trata de un gran acuerdo en el interior del sistema del capital entre aquellos que personifican el lado dominante de la relación y aquellos otros que encarnan el polo dominado. Si el capital es una relación entre seres humanos la expresión "acuerdo entre el capital y el trabajo" con la que comúnmente se trata de designar la fuente del Estado fordista, no nos deja ver que el capital -así entendido- no es sino trabajo ajeno impago acumulado y tampoco nos permite observar que el trabajo asalariado es una parte de la relación del capital. En otras palabras, el acuerdo fue entre las dos partes constitutivas del capital o, si se quiere, entre el trabajo muerto y el trabajo vivo dentro de las coordenadas organizativas del capital. Hacer esta precisión, que en modo alguno es sólo terminológica, nos hace acceder, siguiendo a Hegel, a la posibilidad de comprender que los trabajadores en cuanto vendedores mercantiles de fuerza de trabajo son susceptibles de integrarse -o ser integrados, si se quiere- en el propio sistema que los domina: sólo en ese sistema son determinados o definidos como clase obrera, trabajadores asalariados o

vendedores de la fuerza de trabajo. Otra cosa acontece si los trabajadores se asumen en cuanto seres humanos creadores y creativos, vivientes y pensantes, es decir, como trabajo vivo, que se encuentra fuera del sistema del capital. Por eso dice con razón Enrique Dussel, que el capital se crea de la nada del capital: no es la fuerza de trabajo en cuanto mercancía la que produce cosas, bienes y obras, valor y plusvalor, sino los seres humanos en cuanto sujetos creadores. Los capitales individuales no obtienen sus ganancias desde sí mismos sino de lo humano situado fuera del propio capital.

Con base en esta idea podemos ahora sostener que el compromiso que dio origen al Estado de bienestar fue hecho por el capital consigo mismo y por eso no era esencialmente contradictorio. La prueba de ello es que durante la vigencia del Estado de bienestar el capital creció como nunca en la historia, las ganancias se multiplicaron y las grandes firmas se hicieron más grandes y más poderosas. Sirva de ejemplo el señalar que a mediados de la década de los sesenta los bancos comerciales más importantes del mundo experimentaron un enorme crecimiento en las masas de capital por ellos manejadas; sobre la base de esas ingentes cantidades, comenzaron a proporcionar préstamos con bajas tasas de interés y con menores condiciones que las que imponían el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, instituciones que, sin embargo, seguían funcionando como avales de los préstamos. Ahí tiene su origen el problema de la deuda externa de los países del sur, especialmente los de América Latina. En la era de la globalización, esa deuda se usaría, como parte del circuito del capital, para obligar a la transferencia de recursos públicos a manos privadas y, con ello, acrecentar la escala y los ámbitos de acumulación del gran capital en sus dimensiones comercial, industrial y financiera.

Así las cosas, con el Estado de bienestar los capitales no perdieron y los vendedores de fuerza de trabajo, en cuanto tales, tampoco. El capital, entendido como relación, se fortaleció. Podemos decir, entonces, que el Estado de bienestar fue una gran solución del capital para anular su conflictividad interna, pero sobre todo, para alejar la interpelación proveniente desde fuera, desde la nada de su sistema, desde los seres humanos asumidos como tales. Diversas zonas del mundo y de la vida quedaron, en realidad, fuera del Estado de bienestar y, desde ahí, a veces, se organizaron revoluciones no simplemente reivindicativas sino cuestionadoras de la racionalidad del sistema en su conjunto. De hecho, el Estado de bienestar no eliminó la pobreza en el mundo ni el sistema de control hegemónico político y militar desplegado planetariamente. La forma de conducirse de los Estados Unidos en el exterior, durante la época del bienestar que fue también la de la "Guerra Fría", es un testimonio clave para entender que las reglas del capital no fueron fundamentalmente

trastocadas con el advenimiento de esa forma histórica de organización del capital.

Desde este horizonte, podemos decir que el gran pacto fundador del Estado fordista fue provocado por la confluencia de varias tendencias y determinaciones. Ya señalamos que lo que explica primariamente ese acuerdo es que se hace entre la parte dominada y la parte dominante del propio sistema del capital. Pero ello no es suficiente. Hace falta entender otros factores históricos que confluyeron en la constitución del Estado fordista. Hacerlo así nos proporciona un panorama de contraste respecto de la nueva forma adoptada por el capital con el advenimiento de la globalización.

Es comúnmente aceptado que la fundación del Estado de bienestar procedió de la Segunda Guerra Mundial y que en su conformación hubo una fuerte influencia del pensamiento económico de Keynes:

"Terminada ésta [la Segunda Guerra] era claro para las potencias occidentales que había que evitar tanto la caída en un socialismo de inspiración soviética como la vuelta a las condiciones del período anterior. Al enfrentamiento de tal situación y a la consecución de los nuevos objetivos sirvió, en primer término, la teoría económica de Keynes en 1936 según la cual era preciso y posible llegar por métodos democráticos y sin alterar fundamentalmente la economía capitalista, a la cancelación del paro mediante un aumento de la capacidad adquisitiva de las masas que operara, a su vez, como causa para el crecimiento de la producción y, por consiguiente, de la oferta de empleo, fines que se lograrían mediante una orientación y control del proceso económico por parte del Estado, pero manteniendo la propiedad privada de los medios de producción".²³

Con todo, conviene reflexionar acerca de múltiples hechos que, anteriores a la guerra, habían modificado el horizonte de existencia del capital. En primer término conviene recordar que la Primera Guerra Mundial fue el resultado del gran crecimiento de los capitales durante el último tercio del siglo XIX. Para el capital el mundo es fuente de materias primas y también es mercado potencial. Aquel crecimiento del capital aceleró sus tendencias inmanentes, agudizó el conflicto entre capitales individuales de base nacional y también el que existe entre las clases sociales. Presentándose como modernización, la conflictividad del capital arrasa formas sociales diversas y dispersas en distintas partes del mundo. Una de los efectos más sobresalientes de esta conflictividad del capital se expresó en México con el estallido de la Revolución en 1910. Ahí, las comunidades agrarias habían visto reducidos sus espacios vitales, sus formas de vida, su

²³ Manuel García Pelayo: *Las transformaciones...*, op. cit. p. 20. El autor agrega que las ideas de Keynes "inspiraron el famoso *Beveridge Report* de 1942 sobre los servicios sociales y el pleno empleo y que puede considerarse como la Carta fundacional del *Welfare State* de nuestro tiempo". *Idem*.

tradición. La historia de la conquista parecía repetirse con el nuevo impulso de la forma del capital. Esas comunidades reaccionaron y, junto con otras clases, fracciones de clase, grupos, intelectuales y caudillos, se alzaron en armas y forzaron, en el nivel de las formas políticas que el capital adopta, una modificación del viejo esquema político porfirista y de todo el proceso estatal. El resultado fue la Constitución de 1917 y el pacto bonapartista de Álvaro Obregón con los restos de los ejércitos campesinos derrotados. Esa Constitución, como expresión de los "factores reales de poder" (Lasalle²⁴), reconocía derechos de los campesinos y de los obreros; institucionalizaba también el derecho de todos a la educación y, sobre todo, concedía a la nación- Estado el poder soberano respecto de los recursos naturales y la propiedad originaria sobre todo el territorio nacional; además, el aparato administrativo del Estado quedaba como sujeto principal en la coordinación del desarrollo económico. Con otras palabras, se había concretado institucionalmente, en un siempre menospreciado país del sur, un Estado social radical antes que en Europa y en Estados Unidos. Algo parecido aconteció en el viejo imperio de los zares, donde, en pleno desarrollo de hostilidades de la primera guerra, los bolcheviques habían asumido el poder central del Estado y habían iniciado, con ello, el intento de construir relaciones sociales ya no capitalistas sino socialistas. El capital en su conjunto se sintió profundamente amenazado: mientras sus ejércitos disputaban fuentes de materias primas y mercados, subrepticamente emergía un proyecto, una idea y un grupo de hombres y mujeres instalados ya en el poder que planteaban la posibilidad concreta de que las sociedades ya no fueran capitalistas. Entonces la guerra terminó y la necesidad de un acuerdo entre capitalistas y entre gobiernos se impuso como vital. Se trataba de desarrollar una *estrategia de contención de la revolución socialista* ²⁵. Ya no se trataba sólo de ceder la corona para salvar la bolsa, sino de ceder un poco de la bolsa para preservar la existencia. Y entonces sí vino el primer intento de integrar a los potenciales revolucionarios en la lógica del capital mediante el reconocimiento de derechos sociales y a través de una forma de gobierno democrática. Eso fue la república de Weimar. En el propio territorio alemán, a consecuencia del descontrol implicado por la derrota en la guerra y el resquebrajamiento del imperio monárquico militar, ya había avanzado notablemente el movimiento popular hacia la revolución

²⁴ "Los factores reales de poder que rigen en el seno de cada sociedad son esa fuerza activa y eficaz que informa todas las leyes e instituciones jurídicas de la sociedad en cuestión, haciendo que *no puedan ser*, en sustancia, *más que tal y como son*". Ferdinand Lasalle: *¿Qué es una constitución?*, Barcelona, ed. Ariel, 3a. 1989, p. 84.

²⁵ "No cabe duda que hacer fracasar la revolución rusa representaba para las potencias capitalistas un objetivo de primer orden, y así lo había expresado con toda crudeza el ya ministro inglés, Winston Churchill: 'Hay que ahogar al niño en la cuna'..." Reinhard Kühnl: *La república de Weimar. Establecimiento, estructuras y destrucción de una democracia*, Valencia, Edicions Alfons el Magnanim, 1991, p. 21.

socialista.²⁶ Los primeros años de la República de Weimar se caracterizaron por un doble movimiento. Por un lado se concedieron reformas sociales ²⁷; por otro, se reprimió brutalmente a los trabajadores y a los militantes comunistas y socialistas. Con ello quedó bastante claro el sentido de un régimen de este tipo: salvar al capital en una situación de extrema gravedad, aunque para ello se tuvieran que reconocer constitucionalmente derechos de los trabajadores y se tuviera que aceptar una forma de gobierno democrática. La combinación, sin embargo, nunca pudo ser armonizada y generó una situación de precariedad permanente. El equilibrio inestable llegó a su fin, y en 1933 se inaugura el nuevo régimen nacionalsocialista. Uno de los primeros intentos históricos de conciliar un Estado social, una sociedad capitalista y una democracia, había abortado. Sin embargo, el ejemplo histórico de la República de Weimar deja bien en claro en qué consiste el Estado de Bienestar y cuál fue su propósito u objetivo básico. El Estado social o de bienestar fue una forma histórica de organización del capital en su conjunto, basada en un acuerdo entre trabajadores asalariados y capitalistas, y en el que juega un papel central el aparato administrativo del Estado para promover aquella conciliación de clases y regular, mediante una estrategia de intervencionismo económico, la acumulación global. Con todo esto, lo que se busca es contener la revolución socialista integrando a sus posibles portadores, la clase obrera, a un sistema de reconocimiento de derechos, de ampliación del consumo y de participación, a varios niveles, en las tomas de decisiones. Esto era conciliable con el capital siempre y cuando funcionara una lógica de reforma, es decir, siempre que la concesión implicara una ganancia.²⁸ El eje maestro de la solución ha quedado asociado con tres nombres: Taylor - Ford - Keynes.

²⁶ "Cuando el 9 de noviembre el Kaiser Guillermo II abdicó y fue nombrado a toda prisa, todavía por el viejo régimen, el socialdemócrata Friedrich Ebert como Canciller del Reich, la revolución había triunfado ya en muchas grandes ciudades". *Ibid*, p. 14.

²⁷ "La constitución de Weimar que se aprobó en agosto de 1919 definía el carácter social de la propiedad (Art. 151, 153), la participación 'en igualdad de derechos' de los trabajadores asalariados en las directrices de la economía (Art. 165), la creación de un sistema de Consejos Económicos a diferentes niveles y de un Consejo Obrero Central (Art. 165). La Constitución permitía además a los legisladores democráticamente legitimados la posibilidad legal de transformar el orden social, es decir, permitía cambiar el sistema de propiedad capitalista (especialmente, Art. 156)". *Ibid*. p. 32

²⁸ Una totalidad sistémica puede absorber una demanda externa, una interpelación o una oposición, cuando sus fundamentos existenciales permanecen inalterados e incluso podrían salir fortalecidos con aquella absorción. Entonces, la totalidad sistémica se abre, en lugar de aniquilar, abriga a lo opuesto y trata de difuminarlo en cuanto opuesto. Pero para que esto pueda darse, se requiere que el otro interpelante ponga en peligro los fundamentos de existencia de la totalidad sistémica (el reformista tiene que ser radical) y ello obligue al sistema mismo a encontrar en sus propios fundamentos la posibilidad de integrar o subsumir al otro sin cambiar su esencia. La reforma no puede darse si el sistema no tiene en sus fundamentos la posibilidad de absorber o subsumir al otro. La lucha por la reducción de la jornada laboral puede traerse a manera de ejemplo: sólo cuando el capital pudo obtener

El Estado de bienestar fue, efectivamente, también una estrategia de producción masiva a través de la reordenación de los procesos de trabajo: en las fábricas, fue adoptado el sistema del control del tiempo y de los movimientos, perfeccionándose con la introducción fordista de la cadena de montaje. El resultado fue el acrecentamiento de los productos y de las ganancias. La creciente masa de productos debía venderse. El mercado tenía que ampliarse: el incremento de los salarios se adaptaba perfectamente a esa necesidad de vender. La situación de la clase obrera ya no quedaba asociada con ese cuadro de harapos, miseria, enfermedad y muerte. Los asalariados podían ser ya grandes o medianos consumidores. Capitales altamente productivos y obreros ampliamente consumidores formaban los dos lados de la conciliación armonizadora del Estado de bienestar.

Ahora bien, esta armonización no se realizó en todos lados al mismo tiempo. En la franja del Norte (constituida por Europa, Estados Unidos y la Unión Soviética) durante las décadas de los veinte y los treinta comenzaron a perfilarse tres configuraciones políticas distintas del Estado fordista: la democracia liberal (Estados Unidos, Francia, Inglaterra), el régimen fascista / nacionalsocialista (Italia y Alemania) y la dictadura burocrática del Partido Comunista (URSS). Hay una gran diferencia entre las dos primeras formas políticas y la tercera. En los cimientos de las dos primeras se encuentra el capital expresado en empresas privadas de base nacional; en cambio, en la tercera forma, quedó vedado el inmenso territorio de la URSS para las empresas de Occidente. Ahí, el mando despótico que el capital desarrolla en la producción, fue sustituido por el mando despótico de la burocracia político-administradora en todos los niveles de la sociedad: no desapareció la forma salarial ni aquel poder ajeno extraño y hostil que obliga al trabajo (aunque la personificación de este poder ya no sea el patrón capitalista, sino el burócrata); la propia forma de la producción tenía como premisas y como objetivos la acelerada industrialización, la producción en masa y la ampliación del consumo, que, en todos lados se consideraban los valores incuestionables del bienestar y el mejoramiento de la vida: como se sabe, la destrucción ecológica que implicaba esta forma de percibir la "vida buena" o el bienestar, no pasaba por la mente ni de los burócratas ni, por supuesto, de los capitalistas de Occidente. No está de más recordar, entonces, que esa configuración social y política no era socialismo sino un gran Estado de

las mismas ganancias aunque redujera el número de horas laboradas, se pudo acceder a la reducción legal; ello fue posible porque el capital había concluido que con la producción maquinizada se producía lo mismo que antes en menos tiempo. Si no hubiera existido la demanda permanente y radical de reducción de la jornada, con sus huelgas, barricadas, enfrentamientos violentos y organizaciones fuertes, el capital hubiera podido producir con máquinas y con largas jornadas laborales. El sistema se abre cuando, para conceder, no requiere negarse a sí mismo en cuanto tal.

bienestar, con sustentos, en términos de relaciones de poder, similares a los que el capital implica. Y aquí también se puede interpretar que, aún el Estado soviético formó parte de esa estrategia de contención de la revolución socialista. Es esa la razón profunda del título de la célebre obra de León Trotsky: *La revolución traicionada*.

El Estado fordista se expresó de otra manera en la franja del Sur. Básicamente, ahí se pusieron las condiciones para la formación de Estados nacionales autónomos, postuladamente soberanos y en proceso de industrialización. No en todos lados fue igual. Mientras la mayor parte de África seguía colonizada, en América Latina destaca el caso mexicano como la activación de un proyecto de construcción y consolidación de un gran Estado de bienestar que tenía como componente sustantivo la soberanía nacional: ese fue el proyecto cardenista, que no puede ser considerado, sin más, como parte del "populismo latinoamericano".

Debe quedar claro, entonces, que el periodo de entreguerras es de extrema conflictividad y, en consecuencia, el pacto fordista todavía no alcanzaba a estabilizarse en cuanto orden mundial. La crisis de 1929 fue un verdadero cataclismo para el capital que aceleró sus antagonismos inherentes y precipitó la disputa entre las diversas formas políticas del pacto fordista. La guerra estalló y los vencedores reorganizaron el mundo. Estado de bienestar fordista y orden mundial en tenso equilibrio entre la URSS y los Estados Unidos, caracterizaron todo el periodo de la segunda posguerra hasta 1973-74.

Ese orden mundial y los soportes que le sirvieron de base tuvieron, como hemos dicho al principio de este parágrafo, un punto de llegada crítico hacia 1973 - 1974. El Estado de bienestar había llegado a su fin. En esos años se presentan más o menos simultáneamente, una crisis de sobreacumulación del capital, una crisis energética expresada en el boicot del petróleo por parte de los países árabes hacia Estados Unidos y una crisis de "governabilidad de las democracias". La necesidad de una reestructuración completa del orden del capital desplegado mundialmente se volvía un imperativo categórico. Los diagnósticos del Club de Roma sobre la pobreza en el mundo, revelaban que el Estado de bienestar no había sido generalizado ni había resuelto la brecha entre el primer y segundo mundos y el tercero. También revelaba que había un inmenso mercado potencial en el así llamado Tercer Mundo siempre y cuando los individuos que lo integraban pudieran tener dinero en los bolsillos para convertirse en consumidores; entonces, también existían, en diversas zonas del mundo, fuentes grandes de fuerza de trabajo que podían ser utilizadas para abatir costos.

Se inició entonces lo que Fröbel, Heinrichs y Kreye denominaron "nueva división internacional del trabajo" que consistía básicamente en extender los procesos productivos a lo largo y ancho del mundo. Ello haría descender los costos de producción, toda vez que acercaría los lugares de

producción a las fuentes de materias primas, haría ahorrar a los capitales en fuerza de trabajo —pues se instalarían ahí donde lo más acuciente era la "creación de empleos" y no el incremento de los salarios—, y acercaba la posibilidad de eludir los pesados impuestos que implicaba producir en los países de origen de los capitales para sostener el Estado de bienestar. Además, todo eso creaba un mercado para la mayor masa de mercancías producida a menores precios.

Todo esto empujaba hacia el abatimiento de las barreras arancelarias, pues el comercio mundial crecería porque las grandes empresas intercambiarían sus flujos internos pasando por diversas fronteras nacionales. Para que pudiera mantenerse el imperativo de reducir los costos e incrementar las ganancias, era preciso abrir las fronteras de los Estados naciones. Esta apertura presentó dos rasgos heterogéneos: por un lado, lo más importante era lograr el libre flujo de las cosas pero no de las personas; por otro lado, sin embargo, también cabía la posibilidad de construir bloques económicos más o menos unificados donde sí se pudiera contemplar que los trabajadores pudieran pasar y laborar de un lado a otro de las fronteras. Como vemos, los perfiles de la globalización y de los bloques económicos están ya delineados en la lógica de la reestructuración de la segunda mitad de los años setenta.

Este proceso de recomposición mundial ha sido acompañado por una aparente "ola democratizadora" en distintos lugares del mundo. En conexión con el proceso de recomposición capitalista mundial, tal ola democratizadora tiene una funcionalidad múltiple. La propia idea de "ola democratizadora" sugiere que antes hubo regímenes no democráticos; si, como lo ilustra Samuel Huntington, las transiciones a la democracia se lograron por lo general mediante acuerdos pacíficos y civilizados entre las distintas fuerzas políticas en conflicto, cabe pensar que los regímenes autocráticos habían preparado las condiciones para que la democracia ya no constituyera un riesgo o un peligro catastrófico para la estabilización del orden del capital. Es decir, para que los capitales y sus representantes políticos e ideológicos acepten un pacto democrático con otras fuerzas, se requería haber garantizado antes que el capital ya no sería cuestionado a través de la democracia. En palabras de los grandes estrategas del capital, se trataba de que las democracias no fueran ingobernables. En América Latina, por ejemplo, las dictaduras militares destruyeron todo lo que podía tornar a la democracia como algo riesgoso para el orden del capital; vino después la democratización, pero completamente restringida no sólo por las fuerzas militares, que siguieron desempeñando un papel importante, sino también porque la democracia fue reducida a su mínima expresión electoral. Además de ello, los procesos políticos democrático-electorales tienen una dinámica independiente de la real toma de

decisiones que afectan la composición concreta de la vida de una sociedad.²⁹

Desde este horizonte, la democracia va sustituyendo al Estado de bienestar como fuente de legitimación de los gobiernos; además, agranda las posibilidades legitimadoras de acciones represivas de parte de los gobiernos democráticamente electos en contra de todos aquellos que protesten por la exclusión implícita en el desmantelamiento del Estado de bienestar, en la implantación de los ajustes estructurales o en la nueva forma de dominio de los grandes capitales. Cada vez más los gobiernos asumen funciones gerenciales al servicio de los grandes complejos industriales, comerciales, financieros y militares. La globalización de fin del siglo XX ha mostrado que posee el mismo contenido y significado que el proceso histórico que dio inicio a la época moderna en el siglo XVI. La globalización de nuestros días se revela, simple y llanamente, como despojo.

²⁹ Vid. Pablo González Casanova: "La crisis del Estado y la lucha por la democracia en América Latina (Problemas y perspectivas)", en: Menno Vellinga (coord.): *Democracia y política en América Latina*, México, ed. Siglo XXI, 1993, pp.183-208. "...el proyecto democrático de las clases dominantes muestra hoy una gran variedad de definiciones en relación con los problemas sociales y con los problemas nacionales. El proyecto principal y más conservador es el que de algunos pasos efectivos en la implantación de un régimen democrático sin la menor intención de conceder nada en el orden del trabajo y menos en el de la propiedad y el excedente. La política neoliberal se aplica por encima de cualquier injerencia 'democrática'. La deuda externa y sus servicios continúan extrayendo el nuevo tributo de las naciones. La producción se sigue orientado hacia el mercado externo y a la agricultura de exportación, mientras disminuyen los bienes de consumo de la mayoría. Las empresas transnacionales, con alta densidad de capital y poca generación de empleo continúan siendo prioritizadas..." pp. 199-200.

Capítulo XIII

El ocaso de la política

La crisis de Occidente ya no ha lugar apenas. No hay crisis, lo que hay más que nunca es orfandad. Oscuros dioses han tomado el lugar de la luminosa claridad, aquella que se presentaba ofreciendo a la historia, al mundo, como el cumplimiento, el término de la historia sacrificial.

María Zambrano

§ 1. Este capítulo tiene un carácter especial. A partir de lo desarrollado en los capítulos precedentes, me propongo poner a prueba las tesis que he venido sosteniendo, mediante el examen de una cuestión que ha adquirido recientemente una clara relevancia: la crisis de la política que marca el perfil de su fin.

Es que la sensación de pisar fronteras entre una época y una condición que daban coherencia y orden a una forma de habitar el mundo, y otro tiempo que suele ser caracterizado por la "pérdida de sentido", la fragmentación o el caos, se ha convertido una certidumbre de amplia aceptación. No existe consenso, en cambio, acerca del significado fundamental de este tránsito epocal. Aquí han tenido cabida las más diversas opiniones: desde las de los místicos milenaristas hasta las de quienes, amparados en una frase de Hegel, han entrevisto nada menos que el "Fin de la Historia"; desde las de quienes, más terrenalmente,

¹ El tema hegeliano del "Fin de la Historia" se puede prestar a una lectura demasiado sesgada hacia la legitimación de la democracia liberal como la forma más civilizada que ha alcanzado la humanidad para resolver sus conflictos. Tal es la lectura de Fukuyama, que tiene poco que ver con la fundamentación conceptual de la política y del Estado que hace Hegel. El tema requiere un tratamiento minucioso que aquí no vendría al caso. Hay que decir, tan sólo para indicar el problema, que Hegel usa el concepto de "Fin de la Historia" sintetizando con la palabra «Fin» tres nociones: meta (*Ziel*), objetivo o propósito (*Zweck*) y término (*Ende*). El filósofo de Stuttgart hablará entonces de fin último de la historia (*Der Endzweck*) como el cumplimiento del concepto de Espíritu, es decir, de humanidad libre. "*Das Ziel der Weltgeschichte ist also, dass der Geist zum Wissen dessen gelange, was er wahrhaft ist, und dies Wissen gegenständlich mache, es zu einer vorhandenen Welt verwirkliche, sich als objektiv hervorbringe*". ["El fin de la historia universal es, por tanto, que el espíritu llague a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente,

aducen que ha llegado a su fin el trabajo y la sociedad en él fundada², hasta las de quienes consideran que ha llegado a su término la organización social institucionalizada en los Estados naciones soberanos. Quizá la forma más extrema del diagnóstico de nuestro tiempo haya sido la de quienes emitieron el juicio según el cual la modernidad había llegado a su fin.³ Como sabemos, este diagnóstico generó una muy amplia y profunda discusión en todos los órdenes. ¿Qué llega a su fin con la modernidad? Básicamente la metafísica occidental construida desde la Grecia antigua por Sócrates, Platón y Aristóteles. También llega a su fin el valor positivo de lo nuevo y del progreso, corolario de lo anterior. Con ello llega a su término la vigencia de un cierto modo de organizar la vida humana sobre la base de la ciencia, el saber y la verdad, institucionalizada y legitimada esta base en la Escuela (fundamentalmente en las universidades y los centros de investigación) y el Estado.⁴ Se ha abierto así una nueva época que, vista no como un abstracto e independiente fluir del tiempo, sino, humanamente, como una manera de organizar el habitar el mundo y el reto de vivir, se ha denominado "posmoderna".

Si éste es el horizonte desde el que se mira el espacio de lo político la conclusión emerge con elocuencia: la política moderna, sus instituciones y sus procesos, han llegado a su fin. En esto coinciden varias voces procedentes de diversas tradiciones de pensamiento. Jean Baudrillard, por ejemplo, durante una visita a México, señaló:

"se puede ver a lo político como un objeto perdido. Se puede tener una especie de nostalgia política y es a lo que asistimos en la actualidad. Lo político se ha transformado en la manipulación de las encuestas, de las imágenes, que hoy ya no tienen mucho que ver con una opinión, ni con una voluntad política ni, sobre todo, con una exigencia de la población. Se da un divorcio por completo, pero puede continuar porque los políticos siguen existiendo como objeto fósil, un museo, que da la idea de que había en algún lado un poder".⁵

se produzca a sí mismo objetivamente"]. Este fin, temporalmente hablando, es necesariamente *el presente* en tanto concepto filosófico desde el cual se reconstruye *retroactivamente* el pasado. Walter Benjamin expresa lo mismo con elegante claridad: "Articular históricamente el pasado no significa conocerlo 'como verdaderamente ha sido'. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro". Citado en Adolfo Gilly, *El siglo del relámpago. Siete ensayos sobre el siglo XX*, México: La Jornada / Itaca, 2002, p. 9.

² Jeremy Rifkin, *El fin del trabajo*, México: Paidós, tr. Guillermo Sánchez, 1996.

³ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona España, Planeta Agostini, Colecc. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo 65, tr. Alberto L. Bixio, 1994, p. 56. La edición original italiana data de 1985.

⁴ Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Barcelona España, Planeta Agostini, Colecc. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo 18, tr. Mariano Antolín Rato, 1993, p. 127. La edición original francesa data de 1979.

⁵ *La Jornada*, Entrevista de Renato Ravelo, 26 de septiembre de 2001

Se trata de la reiteración de un juicio que el pensador francés había hecho hace ya algún tiempo:

"Es cierto que la política ha desaparecido, pero no se ha trascendido en lo social sino que ha arrastrado lo social en su desaparición. Estamos en la transpolítica, o sea en el grado cero de lo político, que también es el de su reproducción y de su simulación indefinida. Pues todo lo que no se ha trasladado más allá de sí mismo tiene derecho a un *revival* interminable. Así pues, la política jamás acabará de desaparecer, pero no permitirá que aparezca nada en su lugar. Estamos en la histerización de lo político".⁶

Es difícil no dejarse llevar por este tipo de expresiones que abundan aquí y allá. Suenan bien. Es comprensible que tales expresiones encuentren eco en momentos de confusión extrema, de desconcierto angustiante o, de plano, cuando sólo se avista un brumoso futuro.

Desde otra tradición, aquella que tiene ya pocos seguidores porque reivindica el pensamiento de Marx a pesar del naufragio soviético o, mejor dicho, por esa misma razón, Joachim Hirsch, sostiene:

"Actualmente la política es hecha esencialmente por los ministros de finanzas y por los bancos centrales. También éste es un motivo por el cual campos decisivos de la política prácticamente ya no pueden ser influidos por las vías y procedimientos habituales; es decir, por medio de elecciones democráticas y legislación parlamentaria. Como consecuencia de los procesos integrales de privatización y del creciente poder del capital multinacional, se desplazan simultáneamente las decisiones políticas cada vez con mayor fuerza hacia sistemas de negociación estatal-privados poco transparentes, en gran parte desacoplados de los procesos democráticos formalizados".⁷

A estos diagnósticos habría que agregar aquel que realiza un balance de nuestra época caracterizándola como aquella en la que el mercado ha desplazado al Estado de funciones sociales decisivas: a mayor mercado menor Estado. Esta visión descansa en una típica dicotomía entre lo "económico" y lo "político", o bien, en la formada por la "sociedad civil" y el Estado.

En resumen: la tesis del fin o el ocaso de la política es un lugar recurrente para hacer el diagnóstico de nuestra época, pero no en todos los casos significa lo mismo. A fin de clasificar inicialmente aquella tesis podemos trazar cuatro grandes argumentos de sustentación: 1) La política ha llegado a su fin junto con el pensamiento metafísico que le dio soporte: de una política basada en los grandes relatos (y, en consecuencia, de los

⁶ Jean Baudrillard, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelana, Anagrama, tr. Joaquín Jordá, 3a. 1995, p. 17

⁷ Joachim Hirsch, "¡Adiós a la política!", en: *Viento del Sur*, No. 17, agosto de 2000, tr. Stephen A. Hasam, p. 38

grandes proyectos de transformación social y de misión histórica) pasamos a una pequeña política deshistorizante de gestión de los conflictos generados por la multiplicidad de diferencias. 2) La política ha llegado a su ocaso porque ha declinado el sujeto que le daba fundamento, contenido y fines, es decir, el ciudadano autónomo de base antigua (el *polite* en tanto libre) pero puesto al día por el proyecto ilustrado moderno; este ciudadano está siendo despedazado por los impulsos simultáneos de diversas fuerzas, entre las que destacan: 2a) el papel cada vez más preponderante de los medios de comunicación de masas en la formación de los criterios y los juicios con los que el *Homo videns*⁸ se ubica en la esfera pública; 2b) el carácter hegemónico de la cultura de la imagen respecto del sujeto autónomo reflexivo conceptual. 3) La política ha llegado a su ocaso porque las instituciones tanto del Estado democrático liberal clásico como las propias del Estado de bienestar fordista, han mostrado su insuficiencia como instancias genuinas de deliberación y decisión de las modalidades que ha de adquirir la vida pública. 4) La globalización ha desplazado la soberanía de los Estados nacionales hacia instancias multinacionales, en especial, grandes empresas y organismos financieros internacionales; en esta lógica, tiende a mandar el mercado sobre el Estado, lo cual provoca que lo político, de existir, se reduzca a mera gestión de los espacios de competencia: suministro de violencia, control social, garantía de acumulación privada de capital, etcétera.

Por supuesto que estos argumentos presentan variantes importantes y, en algunos casos, desarrollos profundos, que los hacen, en realidad, mucho más complejos que como aquí los he presentado. De cualquier manera tal como los hemos expuesto son suficientemente claros y sintéticos para permitirnos una discusión adecuada.

Lo primero que debemos preguntarnos es si la política en cuanto tal puede llegar a su término, es decir, si puede existir una situación histórica en que no exista la política o bien donde la política, aún existiendo, deje de jugar un papel relevante en la organización de los asuntos humanos y cumpla sólo funciones rituales para el mantenimiento de cierta cohesión social. La respuesta a estas cuestiones nos obliga a recordar la cuestión de lo político en su sentido primigenio tal y como se ha desprendido de los primeros capítulos de este trabajo. Adelantamos, en esta dirección, que la idea de la política como el momento esencial de la constitución de los seres humanos en cuanto tales. Si hablamos de seres humanos, entonces la política se adhiere a su «naturaleza». Esta palabra, no está de más insistir en ello, como lo hicimos en el capítulo sobre Aristóteles, carece aquí del sentido físico y biológico que le otorga la ciencia moderna y que haría aparecer a la política como una atribución genética. Por supuesto la

⁸ Giovanni Sartori, *Homo Videns. La sociedad teledirigida*, México, Taurus, tra. Ana Díaz Soler, 4a. reimpr. 1999.

política no está en los genes, como tampoco en los animales.⁹ Cuando afirmamos que el ser humano posee una *naturaleza* política, usamos el concepto de naturaleza en el sentido de elemento constitutivo del ser en cuanto tal. De este modo, el ser humano es por naturaleza un animal político, como sentenció Aristóteles. Por supuesto, el Estagirita pensaba que la reproducción de la vida humana implicaba no sólo la necesidad de estar juntos y compartir el mundo, sino también, en tanto "vivientes que tienen *logos*", la necesidad de llegar a acuerdos a través de la capacidad lingüística. Así, era obvio pensar que la vida en común implicaba la reflexión, es decir, el recurso al pensamiento práctico, que no es otro sino aquel que está éticamente orientado a la relación con el Otro. Y ello solamente los seres humanos lo podían desarrollar: ni los dioses ni las bestias. Si es ser humano entonces es político: miembro de la *polis* con capacidad para el gobierno. ¿Puede haber, empíricamente, hombres no políticos? Sí: aquellos antropoides afectados por el bestialismo.¹⁰ Imaginad, desde esta óptica, lo que significaría que la política llegará a su fin.

En esta tesitura, también podríamos decir que existe una política natural que se estructura ahí donde existe una comunidad o una asociación de seres humanos que reservan un espacio común en el que algunos de ellos (por ejemplo, los jefes de familia, los ancianos, los nobles, los guerreros) o todos en conjunto, organizan la reproducción del grupo en distintas dimensiones tales como la división del trabajo, de tareas y de funciones, los criterios de obtención y reparto de la riqueza en común, la guerra y la paz con otros grupos, y las normas y castigos que han de regir sus conductas. El principio del gobierno da articulación y coherencia al espacio de lo político natural. Desde esta perspectiva, la política no puede desaparecer, aunque en ciertas circunstancias empíricas, el espacio de lo político puede ser negado, obnubilado, olvidado, reprimido o eclipsado. Lo político alude a un campo complejo, y el juicio acerca de su desaparición proviene, sobre todo, de un análisis parcial, unilateral, de lo que abarca lo político y, en parte, también lo estatal.

⁹ Ha sido una tentación permanente de la etología hallar las bases de la política en nuestra animalidad. Aunque es muy interesante este tipo de investigación, hay que decir que el concepto desde el que observa el comportamiento animal está ya políticamente construido. En él predomina, claro está, el sentido de "lucha por el poder", y por supuesto, se encuentra "la política" en muchas especies animales. Vid. Frans de Waal, *La política de los chimpancés, El poder y el sexo entre los simios*, Madrid, Alianza, tra. Patricia Teixidor, 1993.

¹⁰ "... lo privativo del hombre no es el *appetitus societatis*, así sin más, sino la convivencia con sus semejantes en esa forma de asociación tan concreta, tan históricamente condicionada e irreversible, que fue la polis, la Ciudad antigua [...] La consecuencia parece ser entonces que no deberán considerarse como hombres los antropoides –llamémoslos así– que no viven esta vida ciudadana". Antonio Gómez Robledo, "Introducción" a Aristóteles, *Política*, México, UNAM, 2a., 2000, p. VIII.

Sostengo que la política que ha llegado a una condición de futilidad no es la política en cuanto tal sino una determinada forma de institucionalización de la vida política propia del mundo moderno. En la época moderna, el universo de lo político se fragmentó: la política asociada con la guerra, la conquista y la colonización –que, por terrible que sean, no dejan de ser parte del concepto de lo político– se siguió ejerciendo por parte de los imperios, pero se desdobló para existir también en un espacio público que no se presentó como político; el mundo económico, en efecto, encerró una lógica expoliadora y de control social que se mantuvo al margen de la política institucionalizada como tal, es decir, aquella desempeñada por los políticos profesionales. De esta manera podemos establecer una distinción entre la política del capital y la política de las instituciones políticas. La primera, la política del capital, es una política de poder en el sentido de mando despótico, y tiene sus propios mecanismos de legitimación mercantil, que han variado históricamente. Es una política imperial, guerrera, conquistadora y colonizadora, de carácter oligárquico y centralizado. La segunda, es decir, la política de las instituciones políticas, se ha desarrollado en un sentido republicano, democrático y liberal, y se mantiene así mientras no entre en conflicto con la lógica del capital. Esta es la política que ha entrado en situación de futilidad, pues paulatinamente la lógica del capital va haciendo que el sujeto de la política, el ciudadano, pierda el sentido de las virtudes políticas, y se convierta en un individuo carente de vida cívica, indolente y hedonista irreflexivo. Simultáneamente cuando este individuo rompe la inercia y decide participar en política se topa con la imposibilidad de intervenir realmente en el gobierno de la vida en común, pues las grandes directrices que rigen esta vida, provienen del poder del capital, no de los ministros ni de los parlamentos. El ocaso de la política moderna alude precisamente a esta situación, pero también al reforzamiento de la política de poder del capital que hace aparecer como despotenciado al ciudadano común. ¿Hay alternativa? Sí: la recuperación del sentido antiguo de la política que enlazaba orgánicamente la relación de gobierno (gobernantes / gobernados) con la virtud, que en el terreno de lo político se traduce en una actitud cotidiana meta-institucional de procurar tanto al Otro como a sí mismo, socráticamente a través del diálogo comunicativo. Esta recuperación se ensambla asimismo con lo mejor de la época moderna que es, a un tiempo, la libertad subjetiva, la igualdad no totalitaria y la justicia. Hacer coincidir los dos tiempos de la figura del excluido, sería otra manera de plantear la recuperación de la política.

§ 2. De acuerdo con lo expuesto en los primeros capítulos, la idea de la política fue construida en varios niveles complementarios. En primer lugar, fue comprendida, tomando como referencia histórica básica el

Egipto de los faraones, como el **arte de gobernar** con la mira puesta en el bien de los ciudadanos.¹¹ Era la política de la virtud. Se esperaba, en especial, que el gobernante prudente guiara a su pueblo hacia una vida virtuosa. Se trataba, en efecto, de una visión típicamente pastoral de la actividad política. Sin embargo, paulatinamente se fue desplazando el núcleo activo de la política desde el monarca prudente hacia el conjunto de los ciudadanos, y de éstos hacia las leyes. En consecuencia, la política fue asociada con el **arte de legislar** dando a cada quien lo suyo: se separaron así la labor de legislar del arte específicamente gubernativo. Esta separación se aprecia con claridad en la obra de Platón: mientras que en la *República* el ideal es el rey filósofo, es decir, el Estado en el cual quien gobierne sea directamente un amante de la sabiduría, en las *Leyes* y en el *Político*, se sostiene que basta con que el cuerpo legal sea hecho por aquellos amantes de la sabiduría, aunque quienes gobiernen sean otros. En tercer lugar, el **arte militar**, el de la lucha, estrategia, tácticas y conquista, también se vinculó estrechamente con lo político. Desde el punto de vista temporal, esta asociación entre lo militar y lo político es más antigua. La deliberación acerca de la guerra, de las condiciones de la paz, de los recursos con los que se contaban para emprender la guerra o para desplegar las estrategias defensivas, fueron desde siempre un tema eminentemente político; podría decirse que era uno de los contenidos esenciales de la reunión en un espacio público de aquellos que pertenecían a un mismo pueblo. Esa fue la “escena originaria” en la configuración de lo político: un grupo humano, presumiblemente formado por familias o tribus originarias de la misma región o comarca, tratando de ponerse de acuerdo mediante la palabra, para garantizar o asegurar la reproducción de su vida en común, lo cual, claro está, incluía la cuestión de la guerra, de la conquista y del imperio. Especialmente en Atenas, estos elementos evolucionaron a tal grado que la política adquirió un sentido específico: hablar y acordar sobre los asuntos públicos que pueden ser de uno u otro modo, es decir, que están sujetos a la lógica de lo contingente o accidental, y que pueden tener métodos diversos de solución. Por supuesto, es en momentos cruciales para la vida de la comunidad estatal en que estas discusiones y decisiones adquieren especial relevancia. No siempre es así. Tan sólo hay que recordar los diálogos políticos que reconstruyó Tucídides, y que recuperamos con detalle en su momento, para percatarse de la importancia de la guerra y de la lucha por el imperio, como

¹¹ Tanto Platón como Aristóteles concedieron que en el Egipto faraónico había política, en este sentido de arte de gobernar. En consecuencia los griegos no inventaron la política en cuanto tal, pero sí le dieron su específico sentido de participación de todos los ciudadanos, desde el piso de su particularidad clasista, en la determinación de su vida en común. Entonces, la política en el sentido de *politeia* sí fue una contribución de los griegos antiguos. El reconocimiento de la grandeza de la política egipcia se encuentra en Platón, *Leyes*, Libro II, y en Aristóteles, *Política*, Libro VII.

componentes esenciales de lo político. En Grecia, como vimos, se inauguró la política como la actividad práctica (en consecuencia no teórica) cuyo fin no era la generación o producción de un objeto (*ergón*) diferente a ella misma. Era *praxis* y no *poiesis* y no era propia de la actividad teórica. No estaba orientada a la contemplación sino a la acción. Si se desvinculaba de la contemplación se abría claramente un espacio en el que lo político no estaba garantizado por una verdad única o trascendental. Sin embargo, procedimentalmente se había inaugurado el principio de la participación decisiva de los gobernados en la determinación de las normas que habían de regir a la asociación política entera. A este principio le llamaremos "principio politeia" y fue un criterio utilizado, siglos más tarde, por Polibio para clasificar las formas de gobierno. La política, es obvio, se vinculó con el arte de la palabra. La retórica y los sofistas le dieron un desarrollo magistral. A partir de esto, Sócrates desarrolló lo que Bilbeny ha llamado el "protocolo socrático del liberalismo político".¹² Lo más notable, empero, es que Sócrates planteó en otras coordenadas la actividad política; más aún, podemos hablar de *otra política* a partir de Sócrates.¹³ Se trata de la política de la exterioridad. Sócrates, a diferencia de los sofistas, no cobraba por platicar con sus conciudadanos, a quienes llamaba amigos, y no enseñaba: preguntaba, cuestionaba, indagaba razones en sus interlocutores. Era, según se definía a sí mismo, un tábano.¹⁴ Además no se preocupaba por argumentar en las asambleas ni por alcanzar las magistraturas. Se involucraba en la urdimbre de la vida cotidiana, cuestionando, indagando, invitando a pensar con él. Al tomarse en serio la frase delfica de «Conócete a ti mismo» (atribuida a Quilón de Esparta) se dedicó a hurgar en sus contemporáneos y en sus conciudadanos sus propias razones de existencia. Era la política de la exterioridad lo que con ello inauguraba. Tuvo que pagar un alto precio. Un tribunal popular lo condenó, por democrática votación, a beber la cicuta. Él no se resistió aunque pudo

¹² Norbert Bilbeny, *El protocolo socrático del liberalismo político*, Madrid, Tecnos, 1999, 110 p.

¹³ Dice Sócrates recreado por Platón: "Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades que tu me aconsejas, no sabré qué decir ante un tribunal". Platón, *Gorgias, Diálogos II*, Madrid: Gredos, 2a. reimpr. Tr. J. Calonge, 1992, p. 137

¹⁴ "Sócrates aparece como un extranjero con respecto a la tradición de la *patrios politeia*. Pero no es sólo un extranjero. Es también un político, pues en ese ámbito es como puede ejercer de tábano. En tanto que pensador político es una figura que se mueve en el círculo de la sofística. En tanto que preocupado por una *epiméleia* que trasciende lo político, es radicalmente antisofístico. Su pertenencia a estos dos ámbitos motivará la tragedia: su búsqueda de coherencia personal no se detendrá ante los impedimentos que le pueda presentar la *polis*". Gregorio Luri Medrano, *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*, Madrid, Trotta, 1998, p. 54.

hacerlo. Obedeció las leyes y los procedimientos judiciales de su ciudad. Pareciera como si practicar esta variedad de política, esta política «excéntrica», tuviera inevitablemente estas consecuencias. Como sea, lo que me ha interesado destacar es ese otro sentido de la política que también estuvo presente desde la Atenas antigua.

§ 3. Una vez planteados los sentidos de la política en su matriz originaria es necesario que indagemos, aunque sea brevemente, las mutaciones que se introducen en este terreno a partir de la época moderna. Y aquí es necesario, en principio, introducir una distinción entre la modernidad y la época moderna. En segundo lugar es conveniente cuestionar profundamente una idea muy arraigada en la interpretación histórica y política. Se trata de la noción según la cual la "modernidad" se originó en Europa y a partir de ahí se difundió, como las ondas que produce la piedra arrojada en el agua, a las diversas partes del mundo. Este prejuicio eurocéntrico¹⁵ está en la base de todas aquellas visiones comparatistas que asumen trascendentalmente (a veces de modo inconsciente) un esquema lineal y progresivo de desarrollo histórico: de una situación tradicional y premoderna se asciende a una condición civilizada, moderna. De modo equivalente lo político se valora de acuerdo al mismo esquema: del despotismo o autoritarismo se transita a la democracia.

Vayamos por partes. Según la idea más aceptada y convencional todo lo que caracteriza a la modernidad nace y se desarrolla en Europa. El Renacimiento, la Reforma protestante, las revoluciones tanto políticas como la industrial, la Ilustración: grandes relámpagos europeos le dan contenido y coherencia al espíritu universal. Es Max Weber quien da una formulación lapidaria de esta generación endógena de la modernidad en Europa, al responder extensamente a una de sus preguntas cruciales: "¿Qué serie de circunstancia ha determinado que sólo sea en Occidente donde hayan surgido ciertos sorprendentes hechos culturales (ésta es, por lo menos, la impresión que nos producen con frecuencia), los cuales parecen señalar un rumbo evolutivo de validez y alcance universal?"¹⁶ La respuesta hace de Occidente la sede de una separación profesional entre ámbitos distintos (ciencia, moralidad y arte) que describieron un proceso de secularización. Simultáneamente, la actitud ascética propia del protestantismo potenció la racionalidad como posición de vida; la racionalidad se concretó en las instituciones del capitalismo: la empresa, el Estado, el Derecho.

El gran límite de la visión eurocéntrica es que pasa por alto el papel que juegan las relaciones sociales de poder como fundamento,

¹⁵ Vid. Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, op. cit., especialmente pp. 50 y ss.

¹⁶ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 7.

oculto y reprimido, de la racionalidad occidental.¹⁷ El problema no es que esta visión sea eurocéntrica sino que el eurocentrismo es una visión incompleta y distorsionada de los fenómenos y los procesos sociales. Siempre falta en estas visiones el complemento obscuro, el reverso oculto, el lado oscuro reprimido, que, por lógica, tiene todo fenómeno: no hay libertad sin esclavitud, no hay señor sin siervo, no hay racionalidad sin irracionalidad. Lo más interesante de esto es el momento en que los dos términos de las dicotomías se traspasan a sí mismos el uno en el otro, formando en cada uno de ellos un núcleo con su contrario negado y reprimido. De esta manera, el Otro negado y reprimido, retorna, de diversos modos, desde la entraña de la apacible y serena posición del sujeto.

A fin de ilustrar todo esto pensemos en el proceso de secularización como la clave de la modernidad. "Dios ha muerto y nosotros lo hemos matado". Esta frase de Nietzsche¹⁸ es útil para interpretar aquel proceso de secularización. Lo paradójico de esta idea, si pensamos en términos históricos y mundiales, es que, al mismo tiempo que se iniciaba en Europa la agonía de Dios, en América del Sur nacía ese mismo Dios en medio de una lógica de colonización.¹⁹ Dicho en breve y esquemáticamente: conceptualizado en términos relacionales, el desarrollo europeo sólo se pudo realizar sobre una base colonial. Mientras que Europa iniciaba un recorrido desde el Estado absolutista hasta la democracia liberal, en América del Sur se consolidaban los lazos coloniales, basados en la relación de poder característica de la conquista.

Ahora concentrémonos en lo acontecido en Europa. El pensamiento característico de la época moderna europea había desafiado la idea del orden natural basado en la existencia de Dios. La ciencia con base experimental apuntaba al desciframiento de los planos de la construcción del mundo. La naturaleza estaba sujeta a leyes que podían ser descubiertas por la mente humana y, en consecuencia, se podría construir un mundo a la medida de la razón. Esto tuvo consecuencias espectaculares para la vida social y su estructuración política.

Las sempiternas polémicas teológicas acerca de la legitimidad de la institución eclesiástica romana, tuvieron uno de sus momentos más

¹⁷ Vid. Enrique Dussel, 1992: *El encubrimiento del Otro*, Bogotá Colombia, Antropos, 1992.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, España, Planeta Agostini, tr. Juan Carlos García Borrón, Colecc. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, 1992.

¹⁹ La lógica de la colonización es una sucesión de etapas que describen un progreso acumulativo de poder y destrucción: "... nos encontramos con la secuencia lógica que define interiormente el proceso constitutivo del poder colonial: primero, un principio de sujeción a un orden exterior de vida; a continuación, su transformación en culpa y deber moral; por fin la redención de la esclavitud en el orden subjetivo de una identidad vaciada de vida, una identidad instaurada como principio subjetivador, racional y universal, en nombre del mesianismo cristiano". Eduardo Subirats, *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, España, Anaya & Muchnik, 1994, p. 78

importantes en las obras de Guillermo de Ockamm y Erasmo de Rotterdam, y más adelante, en el advenimiento de la Reforma protestante. No se negaba la existencia de Dios ciertamente, pero se le ubicaba como un asunto que concernía a la persona y a sus actos morales. La legitimidad de los asuntos humanos, incluido el orden político, social y estatal, se escindía respecto de la legitimidad de tipo religiosa. De cualquier manera, una lección quedaba clara: el mundo natural puede ser conocido y se puede actuar sobre él. Lo mismo se aplicaba al mundo de los seres humanos. La política, entonces, sufría una profunda transformación que, en primer lugar, la ubicaba como una actividad secular y autónoma, limitada como acceso a lo divino pero agudamente práctica para alcanzar el bien terrenal a través de la lógica del poder. Además, pasaba a ser entendida como una llave maestra de la transformación social. La revolución política se abrió, por primera vez, como un acontecimiento que podía ser producido por la mano del ser humano.

En medio de este panorama emergió el principio de la libertad individual como el rasgo característico de la vida moderna. Las relaciones sociales basadas en el principio de la esclavitud, la servidumbre y el vasallaje, seguían existiendo pero como capas geológicas ocultas del brillante escenario de libertad e igualdad. En estas condiciones, la cuestión más delicada que, a manera de desafío, fue lanzada a los pensadores políticos europeos consistió en determinar la manera en que había de producirse un orden social basado en la libertad, independencia y autonomía de los sujetos devenidos individuos libres. El orden social ya no era concebido como el resultado automático del orden natural. La noción de *libertad individual* contenía también la idea de que los sujetos pueden autodeterminarse, esto es, que pueden ser los artífices de su vida, de su sociedad y de sus instituciones políticas. Esto es así debido a que todos ellos, absolutamente todos, son sujetos de razón: "...lo que llamamos buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres".²⁰

Dada esta condición suprema de la vida moderna, ¿cómo concebir al orden social? ¿No es acaso altamente probable que se genere anarquía en todos los niveles, esferas y dimensiones de la vida social si la libertad es generalizada y abarca a todos los individuos? ¿A que instancia han de obedecer los individuos libres si han sido destronadas las grandes ideas rectoras relacionadas con la divinidad? ¿Es posible diseñar instituciones políticas que, sin socavar la libertad individual, garanticen el orden social y enmarquen una situación de paz entre los individuos y entre las sociedades? ¿Qué lugar ocupa y qué papel puede desempeñar la política

²⁰ René Descartes, *Discurso del método*, Madrid, Alianza Editorial, 14a. reimpr. El libro de bolsillo 736, tr. Risieri Frondizi, 1991, p. 69.

en estas nuevas condiciones? Lo político, sin duda, adquirió una mayor complejidad.

Con todo podemos decir, en síntesis, que en la Europa de los siglos XVI, XVII y XVIII floreció la comprensión de la política centrada en el ciudadano individual y autónomo, racional y educado, egoísta y libre en múltiples sentidos. La radical igualdad de los sujetos no sólo atendió a su libertad sino que también fue una forma de reciclar el antiguo derecho natural. Fue también la base del liberalismo radical, de los socialismos y del anarquismo. Estas son tradiciones de pensamiento específicamente modernas. El republicanismo y la democracia tienen raíces más antiguas pero poseen en definitiva una trascripción específicamente moderna.

Ahora bien, en el plano histórico social, la condición moderna europea se concretó en instituciones políticas centradas en el individuo autónomo devenido ciudadano. Una enumeración breve y esquemática nos indica cuáles son específicamente estas instituciones:

- El Estado laico y, en consecuencia, el principio de la tolerancia como valor político.
- El Estado de derecho o Estado constitucional. (Mandan las leyes: la monarquía, en el caso de existir, es constitucional. Anulación de privilegios).
- El Estado de libertades (libertad de pensamiento, de expresión del pensamiento, disenso y disidencia, desacuerdo. Libertad de tránsito. Libertad de comercio. Libertad de creencias).
- El Estado de partidos (Como una derivación del derecho y libertad de asociarse, la condición moderna se caracteriza por la existencia de instituciones que agrupan a individuos que comparten ideologías o, en general, creencias. La existencia de partidos políticos, que tienen el derecho y la posibilidad de gobernar es una de las características notables de la condición moderna.
- La división de poderes.
- Soberanía nacional y soberanía popular.
- La paz entre las naciones como ideal. (El derecho internacional)

§ 4. En conjunto estos elementos describen una situación política que bien podríamos caracterizar como civilizada. No fue, empero, un camino adoquinado el que condujo a este ordenamiento. Lejos de ello, la violencia, las turbulencias sociales y la represión fueron mucho más que acontecimientos circunstanciales: fueron momentos esenciales de la instauración de este estado civilizado. La inquisición y las guerras religiosas, las múltiples tribulaciones que estaban en el fondo de motivación de todos aquellos que protestaron o se levantaron en las revoluciones, el terror revolucionario, son demostraciones elocuentes de que el proceso de construcción de un orden civilizado nunca fue ni

rectilíneo ni uniforme. Eso es bastante sabido. Lo que es menos reconocido es que las relaciones de poder (del Yo europeo respecto del Otro indo-americano), la violencia (de clase, de religión, de pertenencia nacional o étnica) y la represión, cambiaron de forma pero se mantuvieron en la entraña misma del Estado civilizado.

Como bien señaló Foucault, la sociedad europea vivió un tránsito de un esquema represivo basado en el castigo a uno articulado en la vigilancia²¹: no por ser soterrados y sutiles los mecanismos de control social fueron menos represivos. Si desde esta perspectiva analizamos el orden político que hemos calificado de civilizado encontramos que la luminosa escena del Estado de Derecho con su sujeto trascendental devenido ciudadano (que goza de igualdad de derechos, es participativo, racional, informado, etcétera) como su actor principal, no es sólo uno de los grandes mitos sobre los que descansa el moderno Estado sino que posee un lado oscuro, un reverso obscuro, que lo complementa y le da sustento. Quizá no sea descabellado seguir a Lacan en su sugerente tesis de vincular a Kant con Sade: el máximo exponente del sujeto trascendental, universal, moralmente fundado y jurídicamente organizado en un Estado de Derecho, puede ser tan sólo el rostro luminoso del sujeto moderno, cuya faz obscena estaría articulada y expuesta vehementemente en la obra del célebre marqués. Y es que, en efecto, la lógica de la ley trae impreso en su entraña un mecanismo perverso que se convierte en condición de posibilidad de su funcionamiento. Un criterio y una existencia necesariamente particular se universaliza y se hace ley; frente a ella, todos los demás criterios y existencias se particularizan efectivamente: se ha alcanzado la universalidad de la ley con este pase de prestidigitación de lo particular a lo universal. Pero además lo particular mismo brota desde el universal llevado a su extremo, al punto de su propia negación. La dialéctica hegeliana ayuda a entender este paso o tránsito de un elemento en su contrario. Permítasenos aquí recordar una idea adelantada en el capítulo donde tratamos la sugerente visión de Slavoj Žižek:

"En el curso del proceso dialéctico, el momento que a primera vista aparecía como límite externo del punto de partida resulta no ser nada más que el extremo de su autorrelación negativa, y la perspicacia de un análisis dialéctico queda demostrada precisamente por su aptitud para reconocer como gesto retórico supremo la referencia a la Verdad que desprecia altivamente a la retórica, para discernir en el *logos* que trata con condescendencia al 'pensamiento mítico' su fundamento mítico oculto, o bien, en cuanto a la relación de la ley con el crimen, para identificar la 'ley' como el crimen universalizado. La oposición externa de los crímenes particulares y la ley universal tiene que ser disuelta en el antagonismo

²¹ Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo Veintiuno editores, 16a., 1989, tr. Aurelio Garzón del Campo.

'interior' del crimen: lo que llamamos 'ley' no es más que el crimen universalizado, es decir que la ley resulta de la relación negativa del crimen consigo mismo".²²

Si conservamos esta lógica y con ella pensamos el contractualismo clásico en su forma más clara y precisa que es la de Hobbes, se arroja una luz reveladora sobre el proceso de deslizamiento del poder de gobierno de los ciudadanos desde sí mismos, unidos en comunidad estatal, hasta el Estado como lugar trascendental más allá de su control, y, posteriormente, desde el Estado hacia el imperio y hacia el poder del capital. Esto significa que el ciudadano despolitizado (despotenciado, impotente, castrado) estaba "siempre-ya" ahí: es un rasgo estructural del Estado moderno. También significa que la supuesta pérdida de soberanía de los Estados y el fortalecimiento de los imperios igualmente estaba "siempre-ya" ahí, como otro rasgo estructural del Estado moderno.

El contractualismo de Hobbes, como vimos en su momento, se construyó, con base en tres elementos: estado de naturaleza (que es un estado de guerra de todos contra todos), pacto, estado civil. El estado civil nace como negación del estado de guerra, y, en consecuencia, describe una situación de paz, seguridad y libertad. Parece una dicotomía de simple oposición: el estado civil es la negación del estado de guerra. Si pensamos esta dicotomía en términos dialécticos el resultado es impresionante: *el estado civil es un estado de guerra*. La única diferencia es que, en el estado civil, un particular se sale de su ser particular y se universaliza, se sitúa por fuera y por encima de todos los demás particulares. Este proceso se materializa en la concentración de la fuerza física, del poder de gobernar, de castigar y de dar las leyes en la figura del soberano. En efecto, recordemos que el soberano hobbesiano tiene varios atributos ²³, pero el más importante es, sin duda, el no estar sujeto a las leyes civiles ²⁴. Sólo con base en esta universalización es posible que una caterva de individuos se convierta en un Estado. Si en un primer momento los autores (los individuos pactantes) hicieron al soberano (actor, representante), en el momento crucial la relación se invierte y el actor crea retroactivamente a los ciudadanos. La persona ficticia que así surge es, en

²² Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, op. cit., p. 50

²³ No es ocioso reiterar aquí esos atributos. "Su poder no puede ser transferido, sin su consentimiento, a otra persona; no puede enajenarlo; no puede ser acusado de injuria por ninguno de sus súbditos; no puede ser castigado por ellos; es juez de lo que considera necesario para la paz, y juez de las doctrinas; es el único legislador y juez supremo de las controversias, y de las oportunidades y ocasiones de guerra y de paz; a él compete elegir magistrados, consejeros, jefes y todos los demás funcionarios y ministros, y determinar recompensas y castigos, honores y prelacones". Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, op. cit., pp. 162-163

²⁴ Thomas Hobbes, *El ciudadano*, op. cit., p. 62.

realidad, un lugar, que, a un tiempo se encuentra dentro y fuera de la red simbólica que constituye el universo de lo político.²⁵

El lugar del soberano es, entonces una ficción. Un siglo después de Hobbes, Kant la conceptuará en términos de su célebre *cómo si* (*als ob*). Se entiende así que el espacio estatal quede ubicado como una abstracción real que corresponde perfectamente con la forma mercancía y la forma capital. En los tres casos, la persona de carne y hueso, independientemente de cómo piense o sienta, tiene que actuar conforme a la lógica impuesta por las ficciones que ha creado. Sohn-Rethel explicó el significado de la abstracción real centrando la mirada en la forma mercancía:

"Lo que da forma a la relación no es lo que desean, sienten o piensan dos personas, sino cuál de sus deseos, sentimientos o pensamientos prevalece. Así, pues, se puede justificadamente afirmar que el intercambio de mercancías promueve el solipsismo entre los que en él participan. Según esto, el intercambio de las mercancías no depende del lenguaje, de lo que nos comunicamos recíprocamente. Nada relativo a la esencia de las cosas necesita ser comunicado en este caso. Unos signos para decir 'sí' y 'no', para señalar esto o aquello y para indicar cantidades son suficientes para llevar a cabo lo más esencial de una transacción, tanto si ésta se realiza entre dos chismosas de un mismo pueblo, como si se realiza entre dos personas que hablan el mismo idioma... Es, pues, posible afirmar que el intercambio de las mercancías promueve el solipsismo. La doctrina según la cual entre todas las personas, y para cada una de ellas, *solus ipse* (sólo yo) existo, no es sino una formulación filosófica de los principios que en la práctica regulan el intercambio. El comportamiento efectivo de los propietarios de las mercancías constituye una forma de solipsismo práctico, independientemente de lo que piensen o digan al respecto. Este solipsismo práctico no tiene por qué coincidir necesariamente con el interés particular. Cualquiera que participe en un intercambio en nombre de otro ha de obedecer exactamente los mismos principios. Si no lo hace, la relación resultante ya no se puede considerar como una relación de intercambio, sino como algo cualitativamente diferente, por ejemplo como un acto de caridad".²⁶

Lo mismo se puede aplicar a la esfera de la política y del Estado. El ciudadano moderno, su política y su Estado, se revelan "siempre ya" como ficciones, pero de tal naturaleza que, a la manera de las fantasías, se convierten en las bases de la existencia de los sujetos.

Ahora bien, el contractualismo hobbesiano fue desalojado (en el sentido de Freud), a la manera de un suceso traumático, del discurso político moderno. Se le ha considerado como totalitario, autoritario, absolutista o autocrático. Cada vez más fue encubierto con las luminosas teorías liberales, republicanas y democráticas del poder político. Este

²⁵ Guy Le Gaufey, *Anatomía de la tercera persona*, op. cit., p. 130.

²⁶ Alfred Sohn-Rethel, op. cit., pp. 46-47

eclipse del sol hobbesiano es sospechoso y sintomático. Sobre todo porque lo que el filósofo inglés describe es la esencia del Estado, independientemente de la forma de gobierno. Por muy democrático que sea, el Estado es Uno y, sin duda, su momento central constitutivo es la decisión soberana. En realidad el poder del Estado que describe Hobbes se fragmentó: por un lado pasó a los centros imperiales, y por otro lado, descendió a la sociedad civil pero bajo la forma del poder despótico del capital. A la hora de la globalización del capital estos rasgos simplemente se acentúan.

§ 5. Volvamos ahora a las razones de quienes sostienen la tesis del ocaso de la política moderna. Algunas de estas razones ponen en evidencia el desfase que viven los valores y las instituciones políticas modernas respecto de la constitución y movimiento real de las sociedades.

Es evidente, por ejemplo, la crisis de la representación política clásica. Los partidos políticos han dejado de ser los núcleos de la organización de los ciudadanos donde, mediante la confrontación de ideas, se educan políticamente. "Derecha" e "Izquierda", por más que Bobbio se haya empeñado en defender su pertinencia, en realidad han dejado de ser referentes clarificadores de posiciones ético políticas precisas y significativas. Casi siempre que se utilizan estos términos hay que hacer precisiones adicionales. Por lo demás, es claro que el ciudadano autónomo, racional e informado, empieza a dejar de funcionar incluso como ficción de elemento clave en la formulación de la voluntad política de la asociación estatal. El propio Estado cada vez más pierde su sentido de asociación de ciudadanos para ser percibido como una maquinaria burocrática, manejada por unos cuantos y situada por fuera y por encima de la población. Además, es verdad que las ideologías políticas clásicas han perdido capacidad de generar entusiasmo: el liberalismo (ya que el llamado neoliberalismo no sería, en realidad, un liberalismo) no se ha salvado de esta parálisis. Ni qué decir del socialismo o de la revolución.

Todo esto parece conducirnos a un juicio muy severo: los elementos que dieron fundamento, contenido y fines a la política moderna han extraviado su fuerza cohesionadora y se han revelado como fútiles o banales. Sin embargo, es conveniente reiterar que la crisis de la vida política moderna es parte de su constitución. De hecho, podemos asegurar que el siglo XX fue la historia de un desmentido trágico de los ideales, valores y prácticas de la política moderna. ¿Qué sucedió?

§ 6. En términos muy sintéticos podríamos decir que de la configuración histórica socioestatal propia del siglo XIX europeo (que podríamos llamar "liberal ilustrada clásica") transitó hacia el Estado de bienestar fordista. Este tránsito se vivió y se comprendió teóricamente de distintas formas. Max Weber, por ejemplo, alertó acerca de la des-formalización del

derecho. Es sabido también que Carl Schmitt señaló el término de la época de la estatalidad, es decir, consignó la muerte de Leviatán. En la práctica histórica vieron la luz formas totalitarias del poder, cuya misma existencia significaba, como ha sostenido Hans Buchheim²⁷, la confesión evidente y acaso cínica de la negación más completa de la política. Y es que, desde el punto de vista social, el siglo XX fue una época de profundas transformaciones que, en definitiva, reacomodaron el terreno y los significados de lo político: se constituyó una auténtica sociedad de masas con sus concomitantes procesos de urbanización y construcción de megalópolis. Se desarrolló una tendencia de vida orientada a la apoteosis de lo privado y el consumismo. Los medios de comunicación de masas se transformaron en una parte constitutiva de la vida cotidiana de los sujetos. La evolución de estos fenómenos se concretó en un ciudadano indolente e individualista al extremo. El narcisismo devino una nueva religión. El clásico deber kantiano entró en un estado crepuscular. La indiferencia cínica frente al otro fue erigida en actitud racional. El imperio del hedonismo fue ensanchándose día con día.

Cuando el modelo económico keynesiano se agotó, dio comienzo un complejo proceso de reestructuración social, pero el fermento mismo de la nueva figura socioestatal ya estaba inoculado en la entraña misma del Estado de bienestar fordista. La caída del muro de Berlín y la desaparición de la Unión Soviética, facilitaron la imagen de que las sociedades abiertas habían triunfado, y también de que había nuevos referentes para la comprensión de lo social y la constitución de lo político. Retornó la tribalización y la fragmentación de las sociedades. Resurgieron los fundamentalismos y los integristas.

La visión posmoderna de todos estos fenómenos no carece, entonces, de interés e importancia. El Estado moderno se revela, ante todo, como un metarrelato: el sustento de las instituciones políticas modernas está formado por mitos y rituales. No es la Razón en la historia. Son fábulas y mitos. Juegan el mismo papel que respecto de la ciencia desempeñan los relatos: otorgar legitimidad. O sea, cuentan fábulas que hacen aceptable la vida en sociedad. Domesticar las pasiones, controlan, disciplinan. También le dan salidas la voluntad de lucha o la voluntad de poder.

§ 7. Ahora bien: no podemos olvidar que la crítica es una característica del pensamiento humano que tiene un lugar preponderante en eso que se llama modernidad. Por mi parte, distingo siempre entre época moderna y condición moderna de la existencia. Esta condición moderna es dual, ambigua y contradictoria. El despliegue de lo moderno es también el

²⁷ *Política y poder*, España: Alfa, tr. Carlos de Santiago, 1985. Para este autor, lo propiamente político es "la integración general de la autocomprensión articulada", p. 37.

despliegue del espíritu crítico. Marx, Freud, Nietzsche, la Escuela de Frankfurt, Weber, etcétera, fueron ya críticos de los aspectos misticadores, enajenantes, en suma, deshumanizadores, de la época moderna. Dos ejemplos bastan para mostrar la pertinencia y vigencia de esta crítica. El primero proviene del psicoanálisis freudiano y lacaniano: el Yo moderno se reveló no sólo como dividido o desgarrado sino como un nosotros multidimensional, contradictorio e irreconciliable. Las patologías devienen cotidianidad normalizada. Imposible restaurar al Yo mediante terapia; a lo más, el sujeto deviene consciente de su falta, de su castración, de su impotencia. El otro ejemplo es el de Marx. Su mérito principal, me parece, no es su deseo de reconciliación sino el que haya demostrado que la lógica del mercado, subsumida en la lógica del capital, se fundamenta en relaciones interactivas entre seres humanos. De ahí que cuando la tesis del ocaso de la política moderna se refiere a la preponderancia del mercado sobre el Estado, desatiende la dimensión política implícita en los mecanismos propios de mercado. Esta política no se hace en los espacios institucionalizados de los Estados nacionales. Se trata de una dimensión de la política que hace declinar el principio politeia.

§ 8. En cierto sentido, es cierto que la política ha llegado a su ocaso: el sujeto trascendental, devenido ciudadano autónomo no decide. ¿Significa esto el fin de la política en cuanto tal? No. Y aquí tenemos que detenernos en las dimensiones de lo político. La política como arte de gobierno que, en la época moderna se convirtió en tecnología del poder, dominio, control, disciplina, etc., no ha llegado a su fin; por el contrario, como todos sabemos, recientemente ha recibido un impulso notable. La política como confrontación no ha llegado a su fin. Sólo que esta confrontación está institucionalizada pero no agotada en esas instituciones. ¿Realmente mandan los mercados? ¿No es esto acaso expresiones misticadoras de deliberaciones y decisiones de seres humanos? Es que aquí hay política pero una de tipo oligárquico en el más estricto sentido aristotélico del término. En el mundo de hoy mandan pocos, aunque sean muchos los encargados de funciones administrativas, representativas y gubernativas. En esta misma lógica, hay una tesis muy mecánica: mercado / Estado; más mercado *ergo* menos Estado; más economía menos política. Consecuencia lógica: ya no hay política, gobierna el capital: la dictadura del capital. Como se sabe no fue un mérito menor de la sociología haber hecho énfasis en la dinámica inercial que adquiere la vida social como resultado de la estructura. El poder y el dinero colonizan el mundo de la vida y la imprimen una lógica sistémica. Entonces, el movimiento de la sociedad rebasa el ámbito de las decisiones autónomas de los sujetos. De este modo, la dictadura del capital no significa sino la fuerza inercial de la estructura social, pero esto no significa que un poder central omnímodo mande sobre los indefensos súbditos.

Por último, quisiera indicar que existen dos sentidos de lo político que no han llegado a su fin y que no pueden ser anulados. La política como diálogo comunicativo acerca los asuntos públicos que pueden "ser de un modo o de otro", como enseñaba el Estagirita, referidos a la reproducción de la vida en común, conserva su vigencia. Igualmente, la política socrática a la que nos referimos arriba, es decir, la política como una actividad racional que pone en crisis lo existente es un espacio para ser reconquistado. Ambas nutren y reivindican a la política como una actividad que pertenece a los seres humanos por naturaleza. Sí: a fin de cuentas el ser humano no puede dejar de ser un animal político.

Bibliografía

Adomeit, Klaus, Cristina Hermida del Llano, *Filosofía del derecho y del Estado. De Sócrates a Séneca*, Madrid España, Trotta, trs. Andrea Milde y Juan José Sánchez González, 1999.

Apel, Karl-Otto, *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986.

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, tr. Ramón Gil Novales, 1993.

-----, *De la historia a la acción*, Madrid, Paidós, Colecc. Pensamiento contemporáneo 38, tr. Fina Birulés, 1995.

-----, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, España, Península, tr. Ana Poljak, 1996, p. 229.

-----, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, España, Lumen, tr. Carlos Rivalta, 2a. 1999.

-----, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, colecc. Pensamiento contemporáneo 49, tr. Rosa Sala Carbó, 1997.

-----, *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, trs. Ricardo Montoro Romero, Fernando Vallespín Oña, 1984.

-----, *Los orígenes del totalitarismo*, España, Taurus, tr. Guillermo Solana, 1974.

Aristóteles, *Poética*, Venezuela, Monte Ávila Editores, tr. Ángel J. Cappelletti, 3a., 1998.

-----, *Metafísica*, Madrid, Gredos, tr. Tomás Calvo, Martínez, 2000.

-----, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 3a. reimpr. 1994.

-----, *Ética nicómaquea. Ética eudemia*, Madrid, Gredos, tr. Julio Pallí Bonet, 2a. reimpr. 1993.

-----, *Política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, tr. Antonio Gómez Robledo, 2a. 2000.

Armengol, Rogeli, *El pensamiento de Sócrates y el psicoanálisis de Freud*, Barcelona, Paidós, 1994, 287 pp.

A.V. *Los presocráticos*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. Juan David García Bacca, 7a. reimpr. 2001.

A.V. *Los sofistas y Sócrates*, México, UAM- Iztapalapa, 1991.

A.V., *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, Edición de Gabriel Amengual Coll, 1989.

Ávalos Tenorio, Gerardo, *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2a., 2001.

----- (Coord.), *Redefinir lo político*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2002.

-----, y María Dolores París Pombo, *Política y Estado en el pensamiento moderno*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2a., 2001.

Berlin, Isaiah, "Dos conceptos de la libertad", en: Anthony Quinton (comp.), *Filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, Colecc. Breviarios No. 239, tr. E.L. Suárez, 1974.

Bernstein, Richard J., *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI, Martí Mur Ubasart, 1991.

Beuchot, Mauricio, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1992.

Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, España, Gedisa, 2000.

Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. José F. Fernández Santillán, 1987.

-----, *Thomas Hobbes*, España, Paradigma, tr. Manuel Escrivá de Romani, 1991.

-----, "Kant y las dos libertades", en: *Id.*, *Estudios de historia de la filosofía*, España, Debate, 1985.

-----, *Studi hegeliani*, Turín, Giulio Einaudi, 1981.

-----, "La metafísica de las costumbres de Kant", texto inédito.

-----, y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano marxiano*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. José Fernández Santillán, 1986.

Calvo Martínez, Tomás, "Introducción" en: Aristóteles, *Acerca del Alma*, Madrid, Gredos, 3a. reimpr. 1994.

Camps, Victoria, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona, Península, 1976.

Casas, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, España, Tecnos, Colecc. Clásicos del Pensamiento, 2a., 1998.

Cassirer, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. Wenceslao Roces, 2a., 1968.

Castilla Urbano, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, España, Anthropos / UAM-I, 1992.

Clausewitz, Karl von, *De la guerra*, Tomo I, México, Diógenes, 3a. 1983.

Dal Lago, Alessandro, "El sentido de las palabras", en: AAVV, Martha Rivero (comp.) y Sara Gordon (edit.), *Pensar la política*, México: UNAM (IIS), 1990.

Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, España, Tusquets, tr. Antonio Escohotado, 2001.

Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, España, Cátedra, tr. Marco Aurelio Galmarini, 1997.

Domenach, J-Marie, *El retorno de lo trágico*, Barcelona, Península, tr. Ramón Gil Novales, 1969.

Düring, Ingemar, *Aristóteles*, México, UNAM, tr. Bernabé Navarro, 1990.

Dussel, Enrique, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Mendoza Argentina, Editorial Ser y Tiempo, 1973.

-----, *Filosofía de la liberación*, México, Asociación de Filosofía de la Liberación, 4a., 1989.

-----, *Filosofía de la producción*, Colombia, Nueva América, 1984.

-----, *Filosofía Ética Latinoamericana IV. La política latinoamericana (Antropológica III)*, Colombia, Universidad Santo Tomás, 1979.

-----, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, México, Universidad de Guadalajara, 1993.

-----, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, España, Trotta, UAM-I, UNAM, 1998.

-----, *1492: El encubrimiento del otro (Hacia el origen del "mito de la modernidad")*, Colombia, 1992.

Dri, Rubén, *Intersubjetividad y reino de la verdad. Aproximaciones a la nueva racionalidad*, Argentina: Biblos, 1996.

Echeverría, Bolívar, "La muerte de Dios y la modernidad como decadencia", en: Herbert Frey (ed.), *La muerte de Dios y el fin de la metafísica*, México, Facultad de Filosofía y Letras/ UNAM, 1997.

Esquilo, *Tragedias Completas*, México, Rei, tr. José Alsina Clota, 1994.

Eurípides, *Tragedias*, I, España, Cátedra, tr. Juan Antonio López Férez, 1998.

Eurípides, *Tragedias*, II, España, Cátedra, tr. Juan Miguel Labiano, 1999.

Eurípides, *Tragedias*, III, España, Cátedra, tr. Juan Miguel Labiano, 2000.

Fernández-Santamaría, J. A., *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político español del siglo de oro*, España, Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

Fichte, Johann Gottlieb, *Para una filosofía de la intersubjetividad. Parágrafos 5 y 6 de la Fundamentación del Derecho Natural según Principios de la Doctrina de la Ciencia*, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, tr. Virginia López-Dominguez, 1993.

Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, tr. Aurelio Garzón del Campo, 16a., 1989.

-----, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, tr. Ulises Guinázú, 18a., 1991.

Frankfort, Henri, *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, España, Alianza Editorial, tr. Belén Garrigues Carnicer, 1a. reimpr. 1981.

Freud, Sigmund, *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?*, en: *Id. Obras Completas*, Amorrortu Editores (AE), Tomo XX, Buenos Aires, 1996.

Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, *Obras Completas*, Argentina, Amorrortu Editores, Tomos IV y V, 1996..

García Gual, Carlos, *Los siete sabios (y tres más)*, España, Alianza, 1a. reimpr., 1996.

García Morente, Manuel, *La filosofía de Kant*, España, Espasa-Calpe, 3a., 1986.

García Pastor, Román, José L. Villacañas Berlanga, "Hamlet y Hobbes. Carl Schmitt sobre Mito y Modernidad Política", en: Carl Schmitt, *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, Valencia: Universidad de Murcia, 1993, tr. Román García Pastor.

García Valdés, Manuela, "Introducción" a Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Madrid España, Gredos, 1984.

Garmendia de Camusso, Guillermina, y Nelly Schnaith, *Thomas Hobbes y los orígenes del Estado burgués*, Argentina, Siglo XXI, 1973.

Goldmann, Lucien, *Introducción a la filosofía de Kant*, Argentina, Amorrortu, tr. José Luis Etcheverry, 1974.

Gómez Robledo, Antonio, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1a. reimpr., 1986.

González Gallego, Agustín, *Hobbes o la racionalización del poder*, España, Ediciones de la Universidad de Barcelona, s/f.

Goux, Jean-Joseph, *Edipo filósofo*, Buenos Aires, Biblos, tr. Leandro Pinkler, 1999, 200 pp.

Grüner, Eduardo, "El Estado: pasión de multitudes. Spinoza versus Hobbes, entre Hamlet y Edipo", en: Atilio A. Boron (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Argentina, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 3a., 2003.

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, España, Cátedra, tr. Manuel Jiménez Redondo, 1989.

-----, *Teoría de la acción comunicativa*, T. I, Madrid, Taurus, tr. Manuel Jiménez Redondo, 1987.

-----, "Derecho y moral. Dos lecciones", en: David Sobrevilla (comp.) *El derecho, la política y la ética*, México, Siglo XXI-UNAM, 1991.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*, Madrid, Aguilar, tr. Dalmacio Negro Pavón, 1979.

-----, *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, trs. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, 7a. reimpr., 1987.

-----, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Barcelona, EDHASA, tr. Juan Luis Vermal, 1988.

-----, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, España, Alianza Universidad, tr. Ramón Valls Plana, 1997.

-----, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, Tomo I, tr. Wenceslao Roces, 4a. reimpr. 1985.

-----, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, España, Alianza Universidad, tr. José Gaos, 4a. 1989.

Herrero López, Montserrat, *El nomos y lo político: La filosofía política de Carl Schmitt*, España, Ediciones Universidad de Navarra, 1997.

Hidalgo de la Vega, María José, *El intelectual, la realeza y el poder político en el imperio romano*, España: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

Hinkelammert, Franz, *Crítica a la razón utópica*, San José de Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2^a, 1990.

Hobbes, Thomas, *Elementos de derecho natural y político*, España, Centro de Estudios Constitucionales, tr. Dalmacio Negro Pavón, 1979.

-----, *El ciudadano*, España, Debate, tr. Joaquín Rodríguez Feo, 1993.

-----, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. Manuel Sánchez Sarto, 1982.

-----, *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, España, Tecnos, Colecc. Clásicos del Pensamiento, tr. Miguel Ángel Rodilla, 1992.

-----, *Behemoth. El largo parlamento*, España, Centro de Estudios Constitucionales, tr. Antonio Hermosa Andujar, 1992.

Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, España, Herder, tr. Diorki, 1986.

Hyppolite, Jean, *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, México, Universidad Autónoma de Puebla, trs. María Cristina Martínez Montenegro y Jesús Rodolfo Santander Iracheta, 1987.

Iriarte, Ana, *Democracia y tragedia. La era de Pericles*, Madrid, Akal, 1996.

Jaeger, Werner, *Paidea*, México, Fondo de Cultura Económica, trs. Joaquín Xirau, Wenceslao Roces, 3a. Reimpr. 1974.

Joly, Maurice, *Diálogo el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, México, Colofón S.A. / Muchnik Editores, tra. Matilde Home, 1989.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, España, Orbis, 2 volúmenes, trs. José del Perojo y José Rovira Armengol, s/f.

-----, *Crítica de la razón práctica*, Argentina, Losada, tr. J. Rovira Armengol, 5a., 1990.

-----, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, Colección Sepan Cuántos, 1990.

-----, *La Metafísica de las Costumbres*, España, Tecnos, trs. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Colecc. Clásicos del Pensamiento, 1989.

-----, *La paz perpetua*, España, Tecnos, Colecc. Clásicos del Pensamiento, tr. Joaquín Abellán, 2a., 1989.

-----, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, Colecc. Clásicos del Pensamiento, trs. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, 1987.

-----, *Teoría y práctica*, España, Tecnos, Colecc. Clásicos del Pensamiento, trs. Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, 1986.

-----, *Antología*, España, Península, edición de Roberto Rodríguez Aramayo, 1991.

-----, *Lecciones de ética*, España, Crítica, trs. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, 1988.

Kaufmann, Walter, *Tragedia y filosofía*, Barcelona, Seix Barral, tr. Salvador Oliva, 1978.

Kersting, Wolfgang, *Filosofía política del contractualismo moderno*, México, Plaza y Valdés / UAM- Iztapalapa, trs. Gustavo Leyva y Luis Felipe Segura, 2001.

Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, España, Gredos, tr. Jesús García Fernández, 2a., 1987.

Kliemt, Hartmut, *Filosofía del Estado y criterios de legitimidad*, España, Alfa, Colecc. Estudios Alemanes, tr. Ernesto Garzón Valdés, 2a. 1984.

Kolakowsky, Leszek, *La modernidad siempre a prueba*, México, Vuelta, tr. Juan Almela, 1990.

Kurnitzky, Horst, *Edipo. Un héroe del mundo occidental*, México, Siglo XXI, 1992.

Lacan, *Escritos 1*, México, Siglo XXI, tr. Tomás Segovia, 17a., 1994.

-----, *El Seminario 7. La ética del Psicoanálisis*, Argentina, Paidós, tr. Diana S. Rabinovich, 4a. reimpr., 1992.

Le Gaufey, Guy, *Anatomía de la tercera persona*, México, Epeeel, tr. Silvia Pasternac, 2000.

Lesky, Albin, *La tragedia griega*, España, Labor, tr. Juan Godó Costa, s/f.

Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, España, Sígueme, tr. Daniel E. Guillot, 2a., 1987.

Lledó Íñigo, Emilio, *Memoria de la ética, Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*, España, Taurus, 1994.

-----, *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, España, Taurus, 2a., 1990.

Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, España, Fontanella, tr. Juan Ramón Capella, 2a. 1979.

-----, *La democracia liberal y su época*, España, Alianza, tr. Fernando Santos Fontela, 1a. reimpr., 1987.

Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, tr. Ana Martínez Arancón, 1987.

-----, *El príncipe*, México, Alianza, tr. Miguel Ángel Granada, 1989.

-----, *La Mandrágora*, México, Rei, 1988.

Marcos, Patricio, *Psicoanálisis antiguo y moderno*, México, Siglo XXI, 1993.

-----, *¿Qué es la democracia?*, México, Publicaciones Cruz, 1997.

-----, *Lecciones de política*, México, Nueva Imagen, 1990.

Meinecke, Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, tr. Felipe González Vicén, 1983.

Marx, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 11a., tr. Francisco Rubio Llorente, 1984.

----- y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, 2 Tomos, Moscú, Progreso, 1977.

-----, *Die Frühschriften*, Stuttgart, Alfred Corner Verlag, 1953.

-----, *La cuestión judía y otros escritos*, España, Planeta Agostini, Obras del Pensamiento Contemporáneo, 1992.

-----, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 3 Tomos, tr. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 15a., 1987.

-----, y Friedrich Engels, *Werke*, Band 42, Alemania, Dietz Verlag, 1983.

-----, *El Capital. Crítica de la economía política*, 3 Tomos, 8 Vols. México, Siglo XXI, tr. Pedro Scaron, 5a. 1977.

Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, México, Alianza, tr. Pablo de Azcárate, 1989.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, Colecc. Clásicos del Pensamiento, tr. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, 1a. reimpr. 1987.

Moreno Sarda, Amparo, *La otra «política» de Aristóteles. Cultura de Masas y divulgación del Arquetipo Viril*, España, Icaria, 1988, 242 pp.

Muralt, André de, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, España, Istmo, tr. Valentín Fernández Polanco, 2002.

Muguerza, Javier, y Roberto Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, España, Tecnos, 1989.

Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, México, Alianza, tr. Andrés Sánchez Pascual, 4a. reimpr. 1995.

-----, *Así habló Zaratustra*, España, Planeta Agostini, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, tr. Juan Carlos García Borrón, 1992.

-----, *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza, tr. Andrés Sánchez Pascual, 14a. reimpr., 1996.

Nolte, Ernst, *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, Alianza, tr. Teresa Rocha Barco, 1995.

Oakeshott, Michael, *La política de la fe y la política del escepticismo*, México: Fondo de Cultura Económica, tr. Eduardo L. Suárez, 1998.

París, María Dolores, "Weber: racionalidad y política", en: Gerardo Ávalos Tenorio y María Dolores París (coords. y comps.), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, 1996.

Pietschmann, Horst, *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. Angélica Scherp, 1989.

Platón, *Protágoras*, México, UNAM, Colecc. Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, versión de Ute Schmidt Osmanzik, 1993.

-----, *El Político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, colecc. Clásicos Políticos, tr. Antonio González Laso, 1994.

-----, *Fedón*, Madrid, EDAF, versión de Patricio Azcárate, 1984.

-----, *Fedro*, en: *Diálogos III*, Madrid, Gredos, tr. Emilio Lledó Ífingo, 2000.

-----, *Las leyes*, México, Porrúa, s/tr., 5a., 1991.

-----, *Teeteto*, Barcelona, Anthropos, Ministerio de Educación y Cultura, Edición, prólogo, traducción y notas de Manuel Balasch, 1990.

-----, *Menón*, *Diálogos II*, Madrid, Gredos, tr. F.J. Olivieri, 1992.

-----, *Gorgias*, *Diálogos II*, Madrid, Gredos, tr. J. Calonge, 1992.

-----, *La República*, México, UNAM, Colecc. Nuestros Clásicos, 1978.

Polibio, *Historias*, Libros V-XV, España, Gredos, tr. Manuel Balasch Recort, 1996.

Popper, Karl R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, tr. Eduardo Loedel, 3a. reimpr. 1989.

Rabotnikof, Nora, *Max Weber: desencanto, política y democracia*, México, UNAM, 1989.

Reale, Giovanni, *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*, España, Herder, 1996.

Riedel, Manfred, *Metafísica y metapolítica II*, Argentina, Alfa, Colecc. Estudios Alemanes, tr. Ernesto Garzón Valdés, 1977.

Riobó González, Manuel, *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, Barcelona, Herder, 1988.

Rivero Weber, Paulina, *Nietzsche. Verdad e ilusión. Sobre el concepto de verdad en el joven Nietzsche*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras / Gerardo Villegas Editor, 2000.

Rodilla, Miguel Ángel, "Estudio introductorio", en: Thomas Hobbes, *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, España, Tecnos, tr. Miguel Ángel Rodilla, 1992.

Rodríguez Adrados, Francisco, *La democracia ateniense*, España, Alianza Universidad, 1985.

-----, *Historia de la democracia. De Solón a nuestros días*, España, Ediciones Temas de hoy, 1997.

Romero, José Luis, *Maquiavelo historiador*, México, Siglo XXI, 3a., 1986.

Romilly, Jacqueline de, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix Barral, tr. Pilar Giralt Gorina, 1997.

Rossi, Mario, *Il sistema hegeliano dello Stato*, Milano, Feltrinelli, 1976.

Rousseau, J-J., *El contrato social o Principios de Derecho político*, España, Tecnos, Colecc. Clásicos del Pensamiento, 1988.

-----, *Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 6a., 1989.

Rubio Carracedo, José, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

Savater, Fernando, *Nietzsche*, México, UNAM, 1993.

Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, México, Folios, trs. Eduardo Molina y Vedia y Raúl Crisafio, 1985.

-----, *Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*, tr. Angelika Scherp, en: Héctor Orestes Aguilar (selecc.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

-----, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del 'Jus publicum europaeum'*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, tr. Dora Schilling Thon, 1979, p. 77

-----, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, tr. Antonella Attili, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 1997.

-----, *Legalidad y legitimidad*, Madrid, Aguilar, tr. José Díaz García, 1971.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. reimpr., 1987.

Serrano Gómez, Enrique, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*. México, Grupo Editorial Interlínea, s/f.

Simon, Josef, *El problema del lenguaje en Hegel*, España, Taurus, tr. Ana Agud, 1982.

Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, España, Gredos, 2002.

Sófocles, *Tragedias*, Madrid, Gredos, tr. Assela Alamillo, 1a. reimpr. 1986.

Sohn Rethel, Alfred, *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*, Colombia, Andes / El viejo topo, s/tr., s/f.

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica, tercera reimpr., tr. (del latín) Oscar Cohan, 1985.

-----, *Tratado teológico-político*, España, Sígueme, tr. Emilio Reus y Bahamonde, 1976.

-----, *Tratado político*, Madrid, Alianza, tr. Atilano Dominguez, 1986.

Stein, Conrad, *La muerte de Edipo*, Argentina, Nueva Visión, tr. Hugo Acevedo, 1978.

Steiner, George, *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, Barcelona, Gedisa, tr. Alberto L. Bixio, 2a., 1991.

Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Alianza, tr. Antonio Guzmán Guerra, 1989, 693 pp.

Vernant, Jean-Pierre, y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Vol. I., España, Paidós, tr. Mauro Armíño, 2002.

Weber, Max, *Escritos Políticos*, edición y tr. De Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 1991.

-----, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, tr. Francisco Rubio Llorente, 7a., 1981.

-----, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, trs. José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Imaz, Eduardo García Maynes y José Ferrater Mora, 7a. reimpr. 1984.

-----, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premiá, 7a. 1987.

Wellmer, Albrecht, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, España, Cátedra, Universitat de Valencia, tr. Manuel Jiménez Redondo, 1996.

Zarka, Yves Charles, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, España, Herder, tr. Luisa Medrano, 1997.

Zavala, Silvio, *Filosofía política en la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. reimpr., 1993.

Žižek, Slavoj, *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Argentina, Paidós, tr. Jorge Piatigorsky, 1998.

-----, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, tr. Isabel Vericat Núñez, 1992.

-----, *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires, Nueva Visión, tr. Horacio Pons, 1994.

-----, (ed.), *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*, Buenos Aires: Manantial, Jorge Piatigorsky, 1994.

-----, *El acoso de las fantasías*, México, Siglo XXI, tr. Clea Braunstein Saal, 1999.

-----, *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Argentina, Paidós, tr. Jorge Piatigorsky, 2000.

-----, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Argentina, Paidós, tr. Jorge Piatigorsky, 2001.

-----, *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, España, Pre-textos, tr. Antonio Gimeno, 2002.

-----, *¿Quién dijo totalitarismo?. Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*, España, Pre-textos, tr. Antonio Gimeno Cuspinera, 2002.

-----, "La identidad y sus vicisitudes: 'La lógica de la esencia' de Hegel como una teoría de la ideología", en: Rosa Nidia Buenfil (coord.), *Debates políticos contemporáneos*, México, Plaza y Veldés, 1a. reimpr., 2001.

-----, *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Argentina, Paidós, tr. Patricia Willson, 2003.