CLACSO

SECRETARIO EJECUTIVO: DR. ATILIO A. BORON

AREA ACADÉMICA
COORDINADOR: EMILIO TADDEI
ASISTENTE COORDINADOR: SABRINA GONZÁLEZ
COORDINACIÓN EDITORIAL: JAVIER AMADEO
REVISIÓNDE PRUEBAS: DANIEL KERSFFELD

AREADE DIFUSIÓN
COORDINADOR: JORGE A. FRAGA
ARTE Y DIAGRAMACIÓN: MIGUEL A. SANTÁNGELO
EDICIÓN: FLORENCIA ENGHEL

IMPRESIÓN: GRÁFICAS Y SERVICIOS

PRIMERA EDICIÓN *"TEORÍA Y FILOSOFÍAPOLÍTICA. LA RECUPERACIÓN DE LOS CLÁSICOS EN ELDEBATE LATINOAMERICANO"* (BUENOS AIRES, MARZODE 2002)

CLACSO
Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Callao 875, piso 3º
1023 Buenos Aires, Argentina
Tel: (54-11) 4811-6588 / 4814-2301
Fax: (54-11) 4812-8459
E-mail: clacso@clacso.edu.ar
http://www.clacso.edu.ar
www.clacso.org

ISBN 950-9231-73-8
© *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723.
No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

TEORÍA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

LA RECUPERACIÓN DE LOS CLÁSICOS EN EL DEBATE LATINOAMERICANO

Atilio A. Boron
Álvaro de Vita
(Compiladores)

Eduardo Grüner
André Singer
Miguel A. Rossi
Javier Amadeo
Álvaro de Vita
Roberto Gargarella
Walquiria D. Leão Rego
Fernando Haddad
Alejandra Ciriza
Claudio Vouga
Cicero Araujo
Leonel Almeida Mello
Atilio A. Boron
Gabriel Cohn
José Sazbón

INDICE

PRÓLOGO
7

PRIMERA PARTE
LA PROBLEMÁTICA DE LA REPÚBLICA Y LA DEMOCRACIA
EN LA FILOSOFÍA CLÁSICA Y SU PROYECCIÓN CONTEMPORÁNEA

EDUARDO GRÜNER
La Tragedia, o el fundamento perdido de lo político
13

ANDRÉ SINGER
De Rousseau al Federalista:
en busca de un terreno común
51

MIGUEL A. ROSSI Y JAVIER AMADEO
Platón y Aristóteles:
dos miradas sugestivas en torno a la política
61

SEGUNDA PARTE
VISIONES ACERCA DE LA JUSTICIA, LA DEMOCRACIA Y EL MERCADO
EN EL CAPITALISMO TARDÍO

ÁLVARO DE VITA
Democracia y justicia
77

ROBERTO GARGARELLA
Liberalismo frente a socialismo
95

WALQUIRIA D. LEÃO REGO
Democracia integral y libertad justa
123

ATILIO A. BORON
Justicia sin capitalismo, capitalismo sin justicia.
Una reflexión acerca de las teorías de John Rawls
139

FERNANDO HADDAD
El mercado en el foro: una teoría económica de la demagogia
163

JOSÉ SAZBÓN
El legado teórico de la Escuela de Frankfurt
181

TERCERA PARTE
CIUDADANÍA, SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO EN LA TEORÍA POLÍTICA

ALEJANDRA CIRIZA
Pasado y presente. El dilema Wollstonecraft como herencia teórica y política
217

CLAUDIO VOUGA
La democracia en el sur de América, una visión Tocquevilleana
247

GABRIEL COHN
Perfiles en teoría social: Tocqueville y Weber, dos vocaciones
259

CICERO ARAUJO
Estado y democracia
269

LEONEL ITAUSSU ALMEIDA MELLO
Brasil y Argentina en perspectiva: competencia, distensión e integración
291

PRÓLOGO

Este libro reúne las ponencias presentadas en la Primeras Jornadas de Teoría Política organizadas conjuntamente por el Departamento de Ciencia Política de la Universidad de São Paulo (USP) y la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA), bajo el auspicio del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Este evento tuvo lugar en la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la USPlos días 14 y 15 de septiembre del 2000 con el ánimo de promover un intercambio de ideas entre investigadores argentinos y brasileños interesados en el estudio de la teoría y la filosofía política clásica y contemporánea.

Como el lector podrá apreciar, este volumen da continuidad a un esfuerzo que había sido iniciado en un primer encuentro sostenido en el ámbito de la Carrera de Ciencia Política de la UBA. Fruto de esa labor fue el libro *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras* (Buenos Aires: CLACSO/Eudeba, 1999). El hilo conductor del mismo en aquella oportunidad fue la intención de estimular una relectura de las contribuciones más importantes de la filosofía política desde una perspectiva crítica capaz de contrarrestar las interpretaciones reduccionistas en boga, principalmente el politicismo, las teorías de la elección racional y el discursivismo. Las jornadas que se celebraron en São Paulo se inscriben en esta misma dirección, pero buscando enriquecer el análisis y la discusión a partir de la conjunción de reflexiones inspiradas en las realidades sociopolíticas de los dos principales países del Mercosur.

Tal como se señalaba en la convocatoria a las jornadas paulistas, los procesos de reorganización del sistema internacional, así como también el auge de las políticas neoliberales, con sus deplorables consecuencias, habían decretado la bancarrota del saber económico convencional y, en consecuencia, había llegado la hora de la teoría política. Algunas de las grandes preguntas implícitas en esta reaparición exigían volver a pensar qué estado y qué democracia eran deseables y posibles en la situación actual. Éste es precisamente el desafío que se recoge en las páginas que siguen.

El libro está dividido en tres partes. En la primera se examina la problemática de la república y la democracia a la luz de la filosofía política clásica y en sus proyecciones contemporáneas. Como lo hemos hecho en oportunidad de libros anteriores, no se trata de una tentativa de reconstrucción arqueológica de conceptos y teorías forjados en un pasado distante sino de una recuperación creativa impulsada por los grandes desafíos que las sociedades latinoamericanas enfrentan en la hora actual. Entre ellos sobresalen, sin duda, los interrogantes relativos a la constitución de una república que haga honor a su nombre, como *res publica*, amenazada por el avance aparentemente incontenible de los procesos de privatización de la vida económica y social. Por otra parte, adentrarse en las dificultades que las democracias enfrentan difícilmente podría considerarse como una actitud exagerada o fuera de lugar. Las actuales condiciones que padecemos quienes día a día vivenciamos las cotidianas contingencias de nuestras sociedades latinoamericanas coronan con un amplio consenso todo esfuerzo por señalar y tratar de explicar las causales de las numerosas imperfecciones que la caracterizan.

En la segunda parte se discuten las distintas visiones acerca de la justicia, la democracia y el mercado en la reflexión filosófica política contemporánea. Al igual que los temas abarcados en la primera sección, los problemas sobre los cuales se debaten existen en el marco de intensas polémicas. Concepciones liberales y socialistas se enfrentan para dotar de significados nociones tales como la justicia, la libertad y la igualdad en los capitalismos contemporáneos. Desde esta óptica no es para nada ocioso interrogarse sobre hasta qué punto las actuales democracias latinoamericanas lograron cumplir con las expectativas que aceptaron portar en su período de renacimiento glorioso. Es imperioso establecer, con las lógicas limitaciones de todo proceso histórico, en qué grado de realización se encuentran los tan deseados reinos de la justicia, la libertad y la igualdad en nuestros países. La respuesta, como sabemos, nos deja un sabor que no por conocido es menos amargo, pero importa examinar las razones y las alternativas a futuro, que es en buena medida aquello sobre lo que trata esta parte de la publicación.

Finalmente, la tercera parte concluye con una serie de artículos en los cuales se examinan las cuestiones de la ciudadanía, la sociedad civil y el estado en la teoría política. El supuesto de este planteamiento es que un estado democrático debería haber ampliado el acceso a un efectivo ejercicio de la ciudadanía. Sin em-

bargo, las democracias existentes son interpeladas a diario por minorías que reclaman su ingreso a la esfera de las decisiones públicas. La masificación creciente se conjuga con un individualismo que en sus extremos roza la apatía y el descreimiento respecto de todo accionar concreto en la arena política. Finalmente, los extremos de pobreza y riqueza que se registran en nuestras sociedades se levantan incólumes desde niveles de marginación social inauditos. Esta realidad impugna, desde la experiencia diaria, cualquier noción procedimental que pretenda hacer creer a habitantes que no pueden satisfacer sus necesidades más elementales que son ciudadanos de estados modernos que admiten y aseguran su libre accionar en el marco de la sociedad civil.

Por último, queremos expresar nuestro agradecimiento a varias personas e instituciones. Al Programa de Perfeccionamiento del Personal de la Enseñanza Superior de la CAPES, del Brasil, y al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, por su colaboración en el financiamiento parcial de la reunión de São Paulo; al Consulado General de la República Argentina en São Paulo, y en particular al Cónsul General Guillermo Hunt y al Cónsul Mario Granero; al Decano de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Profesor Francis Henrik Aubert, y a las autoridades y funcionarios del Departamento de Ciencia Política de la USP y la Carrera de Ciencia Política de la UBA que colaboraron eficazmente para hacer posible la realización de tan interesante evento. Las ideas iniciales de estas Jornadas contaron con el imprescindible estímulo de Álvaro de Vita, André Singer y Claudio Vouga, del Departamento de Ciencia Política de la USP, y la comprensión y el total respaldo de María Hermínia Tavares de Almeida, Directora del mismo. Un agradecimiento especial cabe hacer para Javier Amadeo, cuyo papel de dedicado a la vez que eficiente articulador inter-institucional fue indispensable para asegurar el éxito de esta iniciativa, y para Miguel Rossi, quien cooperó entusiastamente en las distintas etapas de la concreción de la misma. A Sergio Morresi y Gonzalo Rojas por su labor en la traducción de los artículos en portugués que constan en esta presentación, y a Sabrina González por su empeñosa e inteligente colaboración desde los primeros momentos de la planificación de este evento hasta la publicación que ahora ponemos a disposición del público.

Atilio A. Boron - Álvaro de Vita
Buenos Aires, marzo de 2002

PRIMERA PARTE

La problemática de la República y la Democracia en la filosofía clásica y su proyección contemporánea

La Tragedia, o el fundamento perdido de lo político

Eduardo Grüner*

No es fácil, en los principios inciertos de este nuevo siglo/milenio, empezar un ensayo hablando, desde el título, de la necesidad de recuperación de un *fundamento*. Se sabe que este concepto tiene hoy pésima prensa académica, que es una *bete noire* de los intelectuales "post". Las filosofías de la "dispersión del significante", las teorías políticas de la "contingencia" y de la "disolución del sujeto", los estudios culturales que apuestan a la fragmentación y el multiculturalismo híbrido, tal como han colonizado hoy nuestras universidades y nuestra industria cultural, han logrado que todo pensamiento que se pregunte por el destino de lo "fundamental" -aún como hipótesis provisoria-, aparezca inmediatamente en riesgo de caer fulminado por el baldón de "fundamentalismo". Y bien, es necesario asumir ese riesgo. Lo es porque la *renuncia* a esa interrogación corre un riesgo aún mayor: el de una no querida pero efectiva *complicidad* con la globalizada hegemonía ideológica del fin de todas las cosas (de la historia, de la política, del sujeto), o con ese otro "fundamentalismo" mundializado, el del mercado neoliberal, que quisiera ocultarse discretamente detrás de su *laissez faire, lais - sez passer* para "dejar hacer" y "dejar pasar" la catástrofe civilizatoria y el geno-

* Profesor de Derecho Constitucional en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad Torcuato Di Tella.

cidio planificado que son las consecuencias (inevitables y "fundamentales", por cierto) de sus recetas económicas, sociales, políticas, culturales. Y también es necesario asumir ese riesgo *particularmente* en América Latina, y en general en el mundo "periférico", no sólo porque ese mundo (que se llamaba "tercero" cuando creíamos que había otros dos, pero que hoy es un mundo que *circula* por el planeta entero) es la principal *víctima* -o mejor: el principal "chivo expiatorio" (y ya explicaremos este término) del fundamentalismo anti-fundamentalista, sino porque ese mundo, justamente por haber llegado al borde de su disolución, podría ser en la actualidad el espacio privilegiado de una *praxis* de re-fundación teórica y política (en el sentido, del que también ya hablaremos, de *lo* político) que en el "viejo" mundo ya aparece como plenamente agotada. Lo que sigue, pues -no importa cuáles sean sus vacilaciones, su carácter más interrogativo que afirmativo, sus incertidumbres o sus apresuramientos- debe leerse en este espíritu.

I.

En un estupendo pasaje de su libro *Negara*, el antropólogo Clifford Geertz transcribe el muy vívido relato de un viajero holandés del siglo XIX, al cual le toca presenciar el ritual de cremación del Rey, muerto unos pocos días antes. En la ceremonia participa una verdadera multitud (más de 50 mil personas, según el testimonio), la cual goza intensamente de una ocasión festiva, de inmensa felicidad. La descripción del viajero incluye la fastuosidad de las vestimentas, así como la compleja *teatralidad* de un ritual que articula planificada y meticulosamente momentos de drama, cánticos, danzas, máscaras, objetos y decorados de extraordinaria plasticidad, incluyendo una inmensa torre de varios pisos profusamente decorada, construida *ad hoc* para arrojar desde ella el cuerpo del Rey a las llamas de una gigantesca pira que arde junto a la base. El espectáculo es sobrecogedoramente grandioso, "sublime". Y luego viene (para este viajero occidental y civilizado, ilustrado y probablemente "progresista") el Horror: no sólo el cadáver del monarca va a ser arrojado a las llamas devoradoras, sino también los cuerpos de sus tres viudas, que por supuesto están vivas, son jóvenes y bellas, están en "la flor de la vida". Pero atención: no vaya a creerse que las tres desdichadas deberán ser arrastradas por la "fuerza pública", transidas de desesperación por su condena inmerecida e "irracional". Todo lo contrario: su andar es sereno y seguro; sus rostros imperturbables sólo revelan, si acaso, un dejo de tensión expectante por el honor que les ha sido conferido; engalanadas con sus mejores ropas y sus más sofisticados afeites, han venido preparándose durante jornadas enteras para el acontecimiento más importante de sus vidas; incluso se insinúa una cierta competencia entre ellas por el orden en que van a ser sacrificadas. Finalmente, si es cierto que este imperceptible conflicto existe, será saldado salomónicamente, y con un recurso que aporta aún mayor simbología al ritual: las tres se arrojarán juntas -por su propia voluntad, desde luego-, tomadas de la mano conformando

un círculo; en cada unión de los tres pares de manos se colocará una paloma que, cuando los cuerpos caigan, levantará vuelo, simbolizando el ascenso de sus almas al paraíso. En el mismo instante, un grupo de expertos arqueros arrojará sus flechas hacia el cielo, de las cuales se desprenderán unas borlas con los colores del reino, que caerán junto a los cuerpos de las mujeres, etcétera. Todo se desarrolla con una precisión casi matemática, apenas superada por la artística solemnidad de la ceremonia. Y de pronto todo ha terminado, en el medio del más imponente silencio.

El estremecimiento de horror del viajero holandés, así como su alivio al recordar que él pertenece a un mundo civilizado en el que sería "inimaginable" una ceremonia de tal estetizada barbarie, es comprensible, aún descontando el hecho de que la civilizada Holanda es la potencia colonial que ha sojuzgado a sangre y fuego a la "bárbara" Indonesia con el único propósito de extraer el caucho de sus árboles, tan apetecido por el comercio internacional europeo. Pero el análisis del ritual por Geertz -que sería excesivo siquiera resumir aquí, ya que le lleva todo el libro hacernos comprender la estricta *necesidad* del ritual- es a primera vista igualmente desconcertante para nuestras conciencias "modernas": esa necesidad está dada porque la ceremonia no hace nada más ni nada menos que *re-fundar* el Estado balinés (es decir, la propia *sociedad* balinesa, ya que la distinción entre Estado y sociedad es, por supuesto, un "invento" occidental y relativamente reciente), amenazado de extinción por la muerte del monarca ("el Estado soy yo", por el contrario, *no es* un invento occidental, aunque como veremos de inmediato esa afirmación tiene un sentido radicalmente diverso para el rey balinés que para Luis XIV). Pero entonces, para Geertz hay que entender estrictamente esto: la teatralidad, las danzas, las máscaras, los cánticos, los objetos, los gestos cuidadosamente ensayados, la torre, las palomas y las borlas, los cuerpos cayendo al fuego, todo ese grandioso "espectáculo" ceremonial -al mismo tiempo unificado por una dramaturgia totalizadora y pluralizado en cientos de "sub-espectáculos" particulares-, todas esas cosas no "representan", no "simbolizan" al Estado: ellas *son* el Estado. El Estado no está en ninguna otra parte que en ese complejísimo ritual que asegura, como decíamos, la re-fundación y la continuidad de la existencia social y cultural de una comunidad toda ella definida por el rito, y que no es sino *una* ceremonia más -particularmente importante, sin duda, por ese sentido "refundador" que tiene- del largo "ceremonial" colectivo en que consiste toda la cultura balinesa. El propio Rey es sólo -ha sido siempre, durante toda su existencia "real"- un *momento* del ritual, completamente indistinguible del "espectáculo" de conjunto: hay largas parrafadas en las que se describe su inmovilidad que parece "eterna", la imperturbable no-expresión de su rostro, la forma parsimoniosa en que cada uno de sus gestos, de sus enunciados, redunda en la "letra" prescripta por el ritual. No es que él sea *esclavo* del Estado, sino que es un *objeto* ceremonial más, aunque sea el más importante, aquél cuya pérdida obliga a la re-fundación. Se ve, entonces, la diferencia con aquella afirmación de "patrimonialismo"

(el Estado como *propiedad* del Rey) de Luis. Aunque quizá haya que anotar un significativo *lapsus* a cuenta del rey francés: después de todo, él podría haber dicho, por ejemplo: *Je suis L´État*; con eso se hubiera parecido más al rey balinés, hubiera subsumido su "yo" como persona puramente gramatical en el "discurso" totalizador del Estado. O podría haber dicho: *L'État est á moi* ("el Estado es mío"), que hubiera correspondido mejor a aquél "patrimonialismo". La fórmula que elige, *L'État c'est moi* , podría también traducirse, si no nos equivocamos, como "El Estado *es* (el) Yo" (y para colmo se trata del... *moi*: no es el "Yo es Otro" rimbaudiano... y quizá balinés).

En fin, una cosa que se podría desprender del análisis de Geertz es la siguiente: el Estado balinés -y la constatación se hace extensiva a muchas otras culturas informadas por etnógrafos e historiadores- *es*, inmediatamente, un "espectáculo" ritual participativo. El nuestro, al revés, ha *llegado a parecer* un "espectáculo" (y ciertamente muy poco participativo), en el que aún los más dramáticos momentos de *renuncia* al Poder tienen, inevitablemente, algo de *show* mediático (ni siquiera son *in praesentia* de grandes multitudes, como otros famosos "renunciamientos" históricos con los cuales, qué risa, se compara a los actuales, en una enésima muestra del deslizamiento de la tragedia a la farsa). Sin duda esto tiene que ver con el desarrollo de las modalidades "burguesas" *y* capitalistas -que no son necesariamente siempre lo mismo- de *separar* el espacio de la política del de la sociedad; ya volveremos, supongo, sobre la cuestión. En este momento me importa desprender *otra* cosa del análisis de Geertz: la relación entre el ritual (para más, el ritual de *sacrificio*), y la re-fundación del Estado -en el sentido amplio que, insistamos, *no es* el "occidental moderno", sino que compromete a la emergencia/existencia misma de la sociedad. Me permitiré, en lo que sigue, sugerir que:

esa relación está en el origen de lo que llamaremos *lo* político (y que por ahora me eximo de definir, a la espera de que acumulemos más argumentos);

el espacio de *la* política y el Estado entendido en el moderno sentido "burgués" sólo ha podido construirse a costa de la negación de *lo* político;

dos pensadores -no únicos, pero sí decisivos- de la modernidad que recuperan algo del orden de *lo* político son Spinoza y Marx, en tanto piensan radicalmente la re-fundación de lo social;

pueden hacerlo porque, a sabiendas o no, recuperan una dimensión *trágica* en cuyo fundamento está la relación ritual/Estado como conflicto "fundacional" de la *polis* y de la cultura occidental, una dimensión que ha sido negada, junto a la de *lo* político, por las formas dominantes del pensamiento occidental (salvo en el caso excepcional de pensadores no *directamente* "políticos", como Freud o Nietzsche);

nuestra propia posición "periférica" en el mundo occidental nos da una perspectiva "privilegiada" para la recuperación de lo trágico, con todas las connotaciones antes mencionadas, es decir, para un pensamiento "fundacional" (incluso sobre ese concepto tan denostado ahora, el de la "Nación") sustraído de los riesgos del fundamentalismo.

II.

En su prefacio a los ensayos de Theodor Reik sobre el rito religioso, Freud vuelve sobre su célebre sistema de equivalencias: histeria = poesía (o arte); paranoia = sistema filosófico; obsesión = ritual. Esta última asimilación es menos clara que las otras dos: es relativamente fácil "reconocer" una forma estética o un sistema de pensamiento, pero ¿qué sería un *puro* ritual, sin otro "objeto" que su propia práctica? (la filosofía y el arte, como modalidades de una *praxis* social, también tienen, desde luego, sus "rituales", pero ¿hay un *ritual de los rituales*?). La respuesta parece obvia: la práctica misma del ritual *es* su propio "objeto": ella instaura la regla, o la serie de reglas -el "libreto" cuya letra debe seguirse minuciosamente- que impiden la satisfacción plena del deseo. Como la referencia originaria proviene de *Totem y Tabú*, y por lo tanto de una teoría sobre el origen de la Ley que hace posible la existencia misma de la *ecclesia*, de la comunidad social, tenemos derecho a hipotetizar -apoyándonos un poco "abductivamente" en los ejemplos de Geertz o de Victor Turner - que la función central del ritual comunitario, y en especial del ritual de *sacrificio*, es "fundadora": instaura (o re-instaura, en su periódica y calculada repetición) la Ley, pero de una manera que *recuerda*, con fines por así decir "preventivos", el conflicto primario entre el Orden (de la Ley) y el Caos (la violencia primera y primaria que hizo necesaria la Ley). La repetición ritual del crimen originario no sólo reafirma la Ley, sino que re-anuda el pacto de los "hermanos" para asesinar al "padre": la astucia simbólica del ritual consiste en articular la *precedencia lógica* de la transgresión respecto de la Ley, y por lo tanto la amenaza permanente de la violencia fundadora, que debe ser conjurada con la asunción universal de la Ley vía "culpa retroactiva". Sí, pero ¿qué hay del *acto* originario, del asesinato "real" del "padre terrible"? ¿De dónde salió la Culpa si en ese entonces no había, estrictamente hablando, Ley? (no es Ley, "estrictamente hablando", el mero arbitrio autoritario, impuesto por la fuerza, del "padre terrible", quien, justamente porque *encarna* la Ley, impide su "simbolización").

Sólo podemos sospechar, me parece, una respuesta: el *ritual originario* implicado en el pacto entre los hermanos para realizar el sacrificio *es ya* en cierto modo "Ley" ("ésa es la ley primera", diría nuestro Martín Fierro), y el asesinato "regulado" es necesario para evitar la violencia caótica, generalizada, indiscriminada, *entre* los hermanos: la violencia provocada por la "rivalidad mimética" entre los que desean el mismo objeto, como la conjetura René Girard, hace que el "hermano ma-

yor" (ese "padre terrible" que ha logrado imponer *su* Ley, es decir su capricho) tenga que ser sacrificado no tanto porque impide el acceso al objeto -ése es, por así decir, el "pretexto"- sino porque *impide el acceso a la Ley* (impide una aceptación universal de las prohibiciones que organice *positivamente* la sociedad, así como para Lévi-Strauss la prohibición del incesto no es más que el pretexto "negativo" de la prescripción *positiva* de que haya estructuras de parentesco)[1]. El "hermano mayor" debe ser asesinado para que *se transforme* en (nombre del) Padre. El "reglamento" del pacto ritual originario *anticipa* su posterior sanción "externa" y universal bajo la forma de la Ley que "llega de afuera" (por la palabra de Dios, o lo que fuese) e instaura la Culpa para explicar la obediencia: si no fuera así, nada impediría que los hermanos deshicieran lo que ellos mismos hicieron (el pacto) y desataran nuevamente su violencia mimética. Es necesario que ellos pongan *desde el origen* una Ley "externa" a su propia práctica: la retroactividad (imaginaria) de la Culpa es, en verdad, retroactividad (imaginaria) de la Ley; la Culpa está allí para impedir que ellos recuerden que son los *autores* de la Ley (autoría ahora devenida "pecado original" o, como dice Lacan, aterradora "memoria del goce"), es decir, que hubo un *acto* previo a la Ley, aunque la *forma* ritual implicaba ya una proto-legalidad *interna* al propio acto. Que, como diría Goethe, en el principio fue, en efecto, la *Acción*, y no la Palabra; que hubo una *decisión* comunitaria anterior a la *codificación* de las normas que vienen a regular las conductas; o que, para decirlo todo -como lo dice en definitiva Marx- es la sociedad la que, en términos lógicos, "funda" al Estado -lo hace posible-, y no al revés, como pretende Hegel[2].

Porque a nuestro juicio, partiendo de estas premisas se siguen dos conclusiones necesarias para abordar la cuestión de *lo* político:

a) el ritual de sacrificio funda la Ley en tanto significa una "regulación" de la violencia originaria para dirigirla contra la "víctima propiciatoria"; ese primer "pacto" de los "hermanos" es, podríamos decir, la forma primigenia de "Estado", entendido como plena participación comunitaria en el acto fundacional; en ese primer momento no hay *separación* entre el Estado y la Sociedad: al igual que en el *Negara* analizado por Geertz, el ritual no "representa" al Estado, y éste no "simboliza" a la Sociedad, sino que los tres *son*, inmediatamente, una sola y misma (no "cosa" sino) *acción*. En el fundamento de esa acción hay un *imaginario* -algo que todavía no ha devenido Ley, pero que es su condición de emergencia- que justamente opera sobre un vacío de representación simbólica, y es por ello que se hace necesario el acto de fundación de *la* Ley como tal (o de re-fundación de la Ley, en la posterior repetición ritual, que como hemos visto conserva aquella violencia fundacional en su subordinación al Mito, al puro simbólico). Es a todo esto a lo que llamaremos *lo* político.

b) en un segundo "momento", el Estado fundado por la acción colectiva en el ritual es retroactivamente proyectado como si él fuera ya el "origen", como si la Ley fuera *anterior y externa* a una acción que ahora es "subjetivada" como mera

obediencia consensuada (como veremos, traducido a términos históricos esto es el Estado genéricamente "burgués"). El imaginario fundacional comunitario -devenido "pecado" de una violencia que no debe repetirse ("con esto damos por terminada la Revolución", dice en sustancia Napoleón al promulgar su Código)- queda *constituido*, pierde su potencial *constituyente* -ya volveremos sobre estos términos- y a partir de allí es *representado* (podemos decir *impostado*, en el sentido del "impostor" lacaniano), en un nivel externo, por el Estado y sus instituciones, disociando y disolviendo aquel imaginario de unidad original ("el pueblo no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes"). Estamos en el reino de *la* política. Como se comprenderá, la "retroactividad" de la Ley le es indispensable a la "autoridad constituida" para evitar que la autoridad constituyente del rito fundacional de *lo* político -la violencia originaria que *produjo* la Ley- reinstale un Imaginario *productivo*, revele el vacío que puede siempre anidar en el núcleo de la Ley, y, recuperando el primitivo "pacto" de los "hermanos", re-funde la (otra) Ley. En suma: el acto que dio lugar a la Ley debe ser "reprimido" para que la Ley aparezca en su lugar inicial, lo *re-presente.*

Hay una referencia más -un tanto inquietante- que debemos explorar. El ritual de sacrificio, sostiene Bataille, es el *acto religioso* por excelencia. Su "religiosidad", lo veremos, es anterior a cualquier forma de religión organizada como teología y/o institución, y atañe al orden de lo *sagrado* en el sentido más amplio posible: el de ese "vacío" de significación al cual se abre el acto fundacional. El sacrificio sagrado se hace cargo de esa profunda "sabiduría" sobre lo social de que hacen gala las sociedades "arcaicas" cuando se niegan a reconocer la existencia de la muerte *natural*: ellas saben que hay una violencia potencial constitutiva de lo social, y la desplazan hacia la víctima propiciatoria mediante una suerte de primitiva "catarsis" comunitaria. Bataille constata que, al revés de lo que podría imaginar un sentido común más o menos automatizado y espontáneo (es decir, una *ideología* de corte evolucionista), históricamente las prácticas sacrificiales *empezaron* por recaer en el animal y sólo después un cierto proceso civilizatorio condujo al sacrificio humano. No se trata aquí de ningún "totemismo", sino de una construcción metafórica inicial por la cual la "transgresión" sagrada produce un acercamiento "regulado" al Caos primitivo de una sexualidad y una violencia *animales*, desprovista de normatividad (los bisontes de Altamira o de Lascaux, pero también la *persona* o el *hypokrates*, las máscaras animales griegas utilizadas en el ritual dionisíaco, ocuparían aquí el lugar de primera representación "estética" de la divinidad sin ataduras, del puro "goce"). En la lógica de la *fiesta* del ritual de sacrificio, la tensión entre ese acercamiento al exceso originario del animal (lo "sub-humano") y el orden de las prohibiciones y tabúes que regulan al ritual otorgándole el carácter de misterio divino (lo "sobrehumano"), pone en juego una verdadera *dialéctica* del sacrificio sagrado: el mundo de lo humano, formado en la negación de la naturaleza, se niega a sí mismo, y por la "negación de la negación" se sobrepasa hacia lo divino.

Es sin duda un primer movimiento de "proyección" hacia el exterior (similar al que Marx le imputará a Hegel cuando diga que proyecta hacia un reino divino ese Estado que nació del conflicto entre los hombres), pero que aún conserva la oscura conciencia de la violencia fundacional. Y es también la posibilidad de pensar *lo* político en relación a *lo* sagrado, por fuera de toda "racionalización" teológica, de hacer una teoría *materialista* y *política* de lo sagrado, en la cual éste consiste en un *enigma* sobre el cual deberá ser fundada la *ecclesia*, la "comunidad de los iguales" en su relación des-mimetizada[3]. En los orígenes mismos de lo que (por mera comodidad terminológica, puesto que el concepto es harto discutible) suele llamarse *occidente*, y mucho antes de que se inventaran las "ciencias sociales", este conflicto fundante de *lo* político entre el Caos del goce sin ataduras y el Orden de la regla que se articula en el ritual de sacrificio, tiene *ya* su "teoría": se llama Tragedia. Pero antes es necesario que hagamos un desvío por las transformaciones que esa lógica inicial del "Estado" y lo político tuvo que atravesar en la modernidad "burguesa" occidental.

III.

Hasta ahora, y para abreviar, hemos venido usando la palabra "Estado" en un sentido muy genérico de poder político. Pero que yo sepa, el concepto de *Estado* (y la palabra que lo designa), es un concepto (y una palabra que lo designa) estrictamente *moderno*: aparece por primera vez en el dialecto toscano -con inflexiones florentinas- que a la larga devendría la lengua oficial italiana, en *El Prín - cipe* de Maquiavelo: *lo Stato*. Y es ocioso remitir a un origen etimológico compartido con el sustantivo *status*, generalizado por Max Weber y después por la llamada "funcionalista" sociología (que invoca, falsa e interesadamente, una genealogía weberiana). De momento lo que me importa destacar son dos cosas:

a) "Estado", en la modernidad, designa una institución, o un aparato, o una "realidad" que puede adquirir ribetes filosóficos e incluso metafísicos, de carácter *estático* -nueva autorización etimológica-, y con una enorme autonomía respecto ya sea de la *sociedad* como de los *individuos* (otros dos conceptos plenamente modernos) y de las otras "esferas" (la categoría, otra vez, pertenece a Weber) de la vida social: la economía, la religión, el arte y la cultura, etcétera;

b) a partir de Maquiavelo se habla, al menos en Occidente, de un estilo *flo - rentino* de hacer política (en la Argentina se decía así de Arturo Frondizi, por ejemplo): una metonimia que evoca conspiraciones secretas e intrincadas, astucias indescifrables para el vulgo, lógicas complejas y autorreferenciales del poder, "estrategias de la araña" y demás, que han venido a identificarse con las malignas "razones de Estado" que, un poco kafkianamente, solicitan una *obediencia debida* más o menos ciega y exenta de todo cuestionamiento a sus enigmas (*"Ours not to reason why"*, dicen muy gráficamente los ingleses: no es asunto

nuestro saber por qué). En ambas acepciones se ha quebrado la unidad originaria de aquella "dialéctica de lo sagrado" expresada en el ritual de sacrificio.

Maquiavelo no tiene la culpa de todo esto, claro está. Verdadero fundador de la teoría política occidental moderna (o mejor de las *condiciones de posibilidad* de la teoría política moderna, ya que le falta, porque todavía le es innecesario, un concepto que con la consolidación burguesa será indispensable: el concepto de *contrato)*, su idea del Estado es la que rige hasta el día de hoy: la reivindicación del monopolio legítimo de la fuerza sobre un territorio delimitado, una reivindicación a la cual van unidas otras dos nociones coetáneas: la de *soberanía* y la de *razón de Estado* (que pertenecen a Jean Bodin, o Bodino, y no a Maquiavelo, como se suele creer). Pero que el nombre de este "padre fundador" de la modernidad política haya quedado asociado a ciertos adjetivos -"maquiavélico", "florentino"- que remiten a aquellas "perversiones" -el estatismo autónomo, los secretos del Poder, la política como práctica de la conspiración- es un hecho que debe ser tomado como un agudo *síntoma*: síntoma de la separación entre *lo* político (entendido como instancia antropológicamente originaria y socialmente fundacional, es decir como espacio de una *ontología práctica* del conjunto de los ciudadanos como todavía se la puede encontrar en la noción aristotélica del *zoon politikón*) y *la* política (entendida como ejercicio de una "profesión" específica en los límites institucionales definidos por el espacio "estático" del Estado jurídico), separación que es el rasgo central de la modernidad y que alcanzará su estatuto más elaborado y paradójico, por supuesto, en Hegel, cuando esa política-Estado -que la filosofía "burguesa", desde el contractualismo originario de Hobbes, había empezado por *diferenciar* como "momento particular" de la *praxis* moderna- reclame *legítimamente* su *status* de guardián de lo Universal, del Espíritu Objetivo encarnado en la Historia.

Entendámonos: al decir que tal separación es un rasgo distintivo de la modernidad política -podríamos incluso decir que es una necesidad "estructural" de la dominación y la hegemonía ideológica burguesas- no estamos diciendo que sea un *invento* burgués; ya en el *Protágoras*, Sócrates ironiza sobre el hecho de que los atenienses, para las actividades que requieren una especialización (la carpintería o la herrería), buscan los servicios y las opiniones de quienes han recibido una formación, justamente, especializada, mientras que para las cuestiones políticas solicitan la opinión de todos sin distinción. Vale decir que el propio Platón, desde los orígenes mismos de *la* política, introduce el argumento "antidemocrático" por excelencia: la política es la profesión/saber de los políticos/filósofos, y no la *praxis* socializada del *demos* (es este argumento, entre otros, el que le valió a Platón el ser sindicado como el fundador de la "racionalidad instrumental" -Adorno-, del "ocultamiento del Ser" -Heidegger-, o del disimulo metafísico y ético de la "voluntad de poder" -Nietzsche). Pero son sólo las condiciones históricas de la sociedad "burguesa" las que permitirán (y demandarán) que esta concepción adquiera carácter de *sentido común*. Irónicamente, es la imposición de

(un cierto estilo de) la *democracia* la que legitima la existencia, en sí misma antidemocrática, de la llamada "clase" política.

Que esto sea posible de ser no sólo consensuadamente *creído*, sino que en cierto sentido sea considerado como una "realidad" *material y objetiva*, y no una mera "mentira" conspirativa inventada por las clases dominantes o una mera deformación de la perspectiva inducida por la manipulación ideológica, es algo que a mi juicio sólo una lectura retroactiva de Marx hecha desde un *cierto* Freud puede hipotetizar. Ya intentaré, como pueda, explicar esto. Por ahora se trata de subrayar que el *modo de dominación* específico del capitalismo consiste en la supresión "fetichista" (un término psicoanalítico pertinente, suponemos, sería el de *denegación*) de *lo* político por las operaciones de *la* política. O, en otra terminología -la de Toni Negri (1992), por ejemplo- la "borradura" del *poder constituyente* por el *poder constituido*. Va de suyo que esta operación no es tampoco un *invento* del capitalismo: de hecho, Jacques Rancière (aunque sin nombrarla así) la identifica como el gesto mismo de institución primigenia de la Política como tal, a partir precisamente de Platón; un gesto igualmente paradójico, que para institucionalizar un modelo de "orden" debe *descontar* de la República la acción espontánea, "constituyente", de aquello mismo que hace necesaria la existencia de un "orden" (cualquiera): el *demos*, el "pueblo", que entonces pasa a ser, en la arquitectura de la *polis*, "la parte que no tiene parte", la "particularidad" que hace posible la propia existencia de la Totalidad, a condición de que ésta la (de)*niegue*[4].

La *democracia*, pues, en este sentido "sustancial", "ontológico", es el *Objeto Imposible* de la Política: es *lo* político vuelto "causa perdida" de la Política. Y si bien Aristóteles es lo suficientemente "progresista" (por comparación con el "reaccionario" Platón) como para identificar al Ciudadano con el Hombre como tal -no cometamos el anacronismo de interrogarlo por las mujeres y los esclavos, también es lo suficientemente "realista" como para advertir la *imposibilidad* de la democracia, e imaginar para su *politeia posible* un régimen "mixto", un híbrido "aristo(demo)crático".

El desplazamiento de *lo* político por *la* política no es entonces, para retomar el hilo, un invento del capitalismo. Pero sólo el capitalismo ha tenido que hacer de él un *principio práctico*, justamente porque es el sistema cuya misma condición de existencia -al menos, "emblemáticamente", desde la Revolución Francesa- es el ingreso de las "masas", del *demos*, en la vida pública: las necesita triplemente, para conformar un mercado mundial de consumidores que absorba los excedentes de la producción de mercancías, para *producir* ese excedente, y para legitimar el poder con su consenso, en una época en que ese poder ya no puede sostenerse sólo por las "coacciones extraeconómicas" (la expresión es, desde luego, de Marx) de la ideología religiosa o de la simple fuerza bruta. Pero al mismo tiempo esa *necesidad* despierta en el *demos*, por su propia lógica, la *posibilidad* de un ejercicio permanentemente renovado del "poder constituyente": de un re-

torno de *lo* político-fundacional cuestionador del poder constituido, o de lo que Benjamin llama una "violencia fundadora" de una juridicidad *diferente* a la que sostiene al poder (lo que el poder teme, dice Benjamin, no es a la violencia *per se* -¿en qué otra cosa está apoyado el propio poder, "en última instancia"?-, sino a aquel potencial de *fundar* una Ley alternativa que tiene la violencia, y por esa vía de mostrar que *una* Ley instituida no es necesariamente *la* Ley).

Pero es únicamente en los (raros) momentos de lo que Gramsci llama *crisis or - gánica* que se revela ese vacío originario (ese "objeto imposible", esa spinoziana "causa ausente") sobre el cual se levanta la "impostura" de la Política -del Estado, del Poder- como localización del Universal que excluye su determinación particular. Mientras tanto (a veces durante siglos enteros) el Universal *funciona*. Es decir, como decíamos más arriba: tiene una existencia material y objetiva, *real*. Ello es así porque el fetichizado Universal Abstracto es *constitutivo* de la propia lógica "estructural" del modo de producción capitalista (el búho de Minerva de Hegel no podía haber levantado vuelo en otro atardecer que el de la burguesía). El enigma de esa "constitución" lo explica Marx en el capítulo 1 del Tomo I de *El Capital*, sección "La mercancía y su fetichismo": el enigma se llama "plusvalía", a saber ese *detalle*, esa *petite difference* que hace que las mercancías *no sean* todas iguales (hay por lo *menos una*, llamada "fuerza de trabajo", que produce un *resto* irreductible e incodificable por las "leyes naturales" de la economía burguesa, y de la que ésta no puede *dar cuenta*, debe *descontar* de su teoría, pese, o precisamente *porque*, es la condición misma de existencia del capitalismo: es, cómo no verlo, una metonimia para el *demos*, para "la parte que no tiene parte"), y cuya denegación del proceso simbólico que articula al sistema permite la existencia objetiva de un "equivalente general" (expresado en la ficción del dinero)[5].

Mutatis mutandis, la misma lógica de la abstracción universalizante que permite la dominación de un "equivalente general" (dominación hoy más presente que nunca, cuando el sector hegemónico y más dinámico de la economía capitalista es el de la especulación financiera "globalizada", es decir, no el de la producción "material" sino el de la circulación del puro *signo* dinerario, que acompaña al carácter igualmente dominante que han adquirido ciertas fuerzas productivas asimismo "semióticas" o "representacionales" como la informática o los medios de comunicación), la misma lógica, decimos, de la abstracción universalizante que desplaza las diferencias particulares entre los objetos-mercancías -o sea, entre los productos del trabajo humano cualitativo- opera en el plano de lo político-estatal: el "joven Marx" de 1843/44 (el de la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* o *La Cuestión Judía*), sin todavía tener a su disposición todo el instrumental teórico del *Capital* y del análisis del fetichismo de la mercancía, actuaba ya como una suerte de psicoanalista silvestre señalando un *lapsus* del propio título del principal documento político de la Revolución Francesa, la Declaración de los Derechos Universales del Hombre *y* (subrayar *y*) del Ciudadano; la "conjunción disyuntiva" de ese *y* (una cosa es el Hombre y otra el Ciudadano)

lo conducía a la denuncia de la *falsa universalidad* de la idea de Ciudadanía, que bajo el manto de una "equivalencia general" ante la Ley desplazaba las diferencias particulares irreductibles entre los individuos -y sobre todo entre los miembros de las diferentes *clases*-, y se atrevía a postular una audaz conclusión, que todavía suena escandalosa para nuestros oídos acostumbrados a naturalizar un discurso "democrático", "progre" o "políticamente correcto": ¿cómo se puede concebir a la justicia como sinónimo de una Ley igual para todos, cuando los "sujetos" de esa Ley son todos diferentes entre sí?

Como se comprenderá -y más allá de la crítica a la noción "burguesa" de la política, el Estado y la ciudadanía consagrada por la Revolución (llamada) Francesa[6]-, Marx está planteando aquí (no digo necesariamente resolviendo) algunos problemas filosóficos de primer orden, en especial para nuestra cuestión de *lo* político frente a *la* política. Para empezar por el más abarcador, está el problema de la relación de *tensión* o conflicto irresoluble en la práctica entre lo Particular y lo Universal: entre la necesidad, incluso la inevitabilidad de una Ley universal, y la irreductibilidad inabarcable de las infinitas diferencias particulares (inevitabilidad, en primer lugar, "técnica": no podría hacerse una Ley para cada uno; la falacia ideológica consiste en hacer pasar ese "tecnicismo" por principio filosófico universal e indiscutible, y por lo tanto fingiendo que *no hay* conflicto ni tensión alguna); es a su vez un conflicto que va en las dos direcciones: si el Universal no puede aplastar todas las diferencias del Particular que desbordan a aquél por todos los costados, tampoco ninguna promoción "postmoderna" de las diferencias *ad infinitum* elimina la necesidad dialéctica de un Universal como "telón de fondo" contra el cual se recortan los particulares.

De este callejón sin salida se pueden dar algunos ejemplos bien tangibles (que de paso interrogan ciertas aporías de la ética kantiana): para ilustrarlo con una estúpida pero recurrente polémica de café, ¿puedo al mismo tiempo estar *en general* contra la pena de muerte y *en particular* matar, si no me queda otro remedio, al que atenta contra mi vida o la de mi familia (no digo al que atenta contra la propiedad de mi pasacassettes)? Evidentemente, sí puedo: no tengo justificación alguna para elevar mis pasiones particulares "del momento", por más justificadas que estén en lo particular de las circunstancias, a principio jurídico universal; pero ello no significa que no exista (al menos para mí) un *conflicto*, que no permite que ambas cosas discurran "en paralelo", completamente separadas. Un dilema más complejo es el que presenta por ejemplo Sartre, en su texto (no casualmente titulado) *Reflexiones sobre la Cuestión Judía*, a propósito de la posición del progresista, antirracista y "tolerante", que afirma que es necesario respetar la diferencia del Otro: con lo cual se arroga la *superioridad* de decidir que "el otro" *es* un diferente; él es, digamos, el "Uno" a partir del cual se *define* un "Otro". Sartre concluye que, en términos de estricta lógica, es imposible *no ser* racista; claro está que no es lo mismo "tolerar" al otro que enviarlo a Auschwitz (no es lo mismo, sobre todo, para el otro), pero se trata del mismo razonamiento.

Nosotros podemos concluir algo más: que no hay manera de universalizar -o, tanto da, de particularizar- de modo absoluto *ni* la diferencia *ni* la semejanza. En todo caso, posiblemente se pudiera pensar el racismo no tanto en términos de una imposibilidad de tolerar la diferencia como de tolerar la *semejanza*, y entonces *inventar* una diferencia absoluta universalizando fetichísticamente un rasgo particular (un color de piel, una adscripción religiosa, una elección sexual) y elevándolo al rango ontológico, haciendo de ese rasgo *el Ser* del otro: "*es* Negro; *es* Judío; *es* Homosexual (algunos hasta se atreven a decir: *es* Mujer)". Se trata, cómo no verlo, de la lógica del narcisismo de la pequeña diferencia, o de la psicología *de* masas -y no *de las* masas- freudiana; o, si se prefiere una referencia más poética, se trata del quiasma borgiano: "No sentimos horror porque soñamos con una Esfinge, sino que soñamos con una Esfinge para explicar el horror que sentimos".

¿Qué tiene que ver esto con *lo* político? Sencillamente, la insistencia en el ocultamiento de la *decisión* fundacional. Fundación del Otro como tal escamoteando el gesto de confusión de la Parte con el Todo, fundación del Estado que desplaza la caótica violencia originaria detrás del acuerdo racional en el Contrato: son modos de "ausentamiento" del poder constituyente (de la *potentia* de la *multitudo*, hubiera dicho Spinoza), homólogos en cuanto a su objetivo denegador del hecho de que la Ley *universal* está, en efecto, fundada en aquella violencia *particular*. Y aquí se trata -otra vez, cómo no verlo- de la retroactividad del mito freudiano de la horda primitiva sobre el mito hobbesiano del estado de naturaleza. Con esta diferencia radical y decisiva: en Hobbes, el contrato entre esos "hermanos" libres e iguales entre sí que instaura la Ley (el Poder "instituido") no tiene retorno, *se hace de una vez y para siempre*. En Freud, se sabe, la violencia originaria retorna periódica y puntualmente en el simbolismo del ritual "totémico", y hay que volver a "contratar", una y otra vez, para mantener la violencia a raya. Es decir: la *ecclesia* de los hermanos se abre cada tanto de nuevo al abismo de ese vacío primitivo sobre el que habrá que re-fundar la Ley apelando a un Imaginario sobre el cual apoyar la "nueva" simbolicidad. Aquí se revela la monumental paradoja de la sustitución de *lo* político por *la* política: es el laicismo "civilizado" del Estado moderno el que oculta la verdad del instante fundacional, mientras es el ritual "religioso" -en el sentido amplio pero estricto del ritual que aún resguarda el enigma de lo sagrado, el "más allá" que solicita una re-creación del Sentido- el que rescata ese gesto de emergencia de la *ecclesia*, de la comunidad como tal. Y que no se nos objete que los "rituales" laicos del Estado (las elecciones periódicas, por ejemplo) suponen una similar re-contratación recurrente: ellos no abren la posibilidad de ningún vacío de sentido; al contrario, *cierran* vez tras vez el sentido dentro de los límites de lo ya fundado "de una vez para siempre".

Sobre la cuestión del ritual "religioso" en los orígenes de *lo* Político, ya hemos dicho algo. Digamos algo más, por ahora, en relación al tema de la *decisión* fundacional. El concepto no puede dejar de remitir a Carl Schmitt, con la consiguiente incomodidad: ya sabemos que Schmitt es un proto-nazi (aunque no es un proto-na-

zi *cualquiera*, como no lo es Heidegger: ambos comparten la virtud de decir mucho más de lo que encierra aquel calificativo), y un adalid de la Dictadura y el "Estado de Excepción". Basándose simultáneamente en Hobbes y en Donoso Cortés -una articulación que constituye en sí misma una hazaña intelectual-, Schmitt (1983; 1974) genera una famosa concepción de *lo* político, que aquí no nos queda más remedio que simplificar casi hasta la caricatura, reduciéndola a los siguientes ítems:

la lógica de lo político remite, en última instancia, a la oposición dicotómica "amigo/enemigo";

por lo tanto, lo político puede a su vez reducirse a la guerra: lo que ha dado en llamarse "militarización de la política";

la *verdad* de lo político, el momento *auténticamente* político, emerge en el "estado de excepción", y no en la normalidad "parlamentaria" ni en la rutina institucional;

la definición del enemigo, la militarización de la política, la declaración del "estado de excepción", etcétera, son *decisiones* (de quien tiene el poder o la *potentia* para tomarlas, desde luego), por así decir auto-fundadas -es decir, "soberanas"- sin otro fundamento que sí mismas, y con absoluta autonomía de condicionantes externos" (por ejemplo, económicos, sociales o "políticos" en sentido estrecho);

la definición del enemigo o la militarización de la política en el estado de excepción, lejos de ser decisiones antidemocráticas, suponen una democracia *auténtica* (no disfrazada o licuada por la "representación"), en tanto tienen que contar con la movilización y la "voluntad" de las masas, del *demos*.

Es fácil percibir por qué razones esta "caricatura" de decisionismo autoritario-populista y antiliberal puede ser atractiva para la derecha nazifascista. No lo es tanto ver las razones por las cuales puede tener también su interés para la izquierda de molde más o menos leninista. Y sin embargo esas razones existen, y la tentación de un cierto paralelo es fuerte: para empezar, la teoría schmittiana rompe con todas las consoladoras seducciones bienpensantes, "progres" y neoliberales (o "neo-institucionalistas", "neo-contractualistas", neo-lo que se quiera) acerca de que lo político esté más bien fundado en el consenso, el acuerdo y la buena voluntad antes que en la violencia y el conflicto; todo eso queda denunciado como ilusión ingenua o, peor, como disfraz de la verdadera "voluntad de poder" que no osa decir su nombre. Luego, la reivindicación de la *autonomía* (un leninista diría "relativa", aunque quizá sin tomárselo demasiado en serio) de lo político autoriza la iniciativa vanguardista que llama al *demos* en su apoyo. Y finalmente, la rigidez de la polarización amigo/enemigo no deja de replicar la de la polarización (admitidamente menos abstracta y más "sociológica") burguesía/proletariado. Desde ya, no compartimos que estas semejanzas autoricen a su vez un *paralelo* entre Schmitt y Marx como el que ha sugerido recientemente Jorge Dotti[6].

Pero ya volveremos a eso. Digamos por ahora que el problema está, por supuesto, en el concepto de *decisión* auto-fundada e incondicionada. Entendámonos: el problema no es que no creamos que sea posible semejante *momento* decisional, ni incluso que no creamos que esa pueda ser una definición de *lo* político -nosotros mismos hemos implicado esa definición al hablar del ritual de sacrificio. Y hasta estaríamos dispuestos a discutir la posibilidad de que haya algo de eso en un cierto Marx (el Marx que Schmitt reivindica, a veces enfáticamente como bien lo recuerda Dotti, por su idea de la "dictadura del proletariado" como la forma más desarrollada de una verdadera democracia). El problema está más bien en la noción de lo "auto-fundado": ella podría entenderse -como creemos que lo hacen indirectamente Schmitt y, en su huella, Dotti- como creación de una suerte de *lugar vacío* -de puro "significante del Otro", si se puede decir así, aunque desde luego no es el lenguaje de Schmitt ni de Dotti- a ser "abrochado" a los sentidos más o menos "contingentes" aportados por el propio gesto de la decisión. Y aquí no queremos en modo alguno mezclar a Dotti (ni por supuesto al propio Schmitt) con una consecuencia paradójica de esta interpretación: la de que el propio nombre de Schmitt se haya transformado en "significante vacío" de una teoría de lo político como lugar del "significante vacío" que ve, en la contingencia de la "decisión", el carácter *fundante* de una sociedad que directamente no existiría de no ser por semejante contingencia. Es decir, la paradoja consiste en que el nombre del "proto-nazi" (cruzado nada menos que con, entre otros, el de Derrida y su teoría del sentido como "suplemento") termine como bandera de un así llamado "postmarxismo", tal como puede estar representado célebremente -con la celebridad a que pueden aspirar nuestros claustros universitarios- por Laclau y Mouffe, para quienes ocupa ese lugar vacío, por ejemplo, el significante... Perón (y no hace falta ser ni haber sido nunca peronista para resentir en esa idea la falta de respeto por la compleja historia argentina que produjo, para bien o para mal, aquel "significante") (por ejemplo Laclau: 1989). La circularidad frívola del razonamiento podría ser desechada sin mayor comentario si no fuera -a esta altura tenemos que confesarlo- por el profundo fastidio que han terminado produciéndonos todas estas adopciones ligeras de un improvisado seudolacanismo *light* para examinar el universo de lo político.

El problema con nociones como la de "decisión" o "contingencia" no es ése, sino -como lo ha señalado astutamente Slavoj Zizek- que, pese a sus apariencias densamente "ontológicas", son conceptos puramente *formalistas*: "Según Schmitt, no es posible pasar directamente de un orden puramente normativo a la realidad de la vida social; la mediación necesaria entre ambos es un acto de Voluntad, una *decisión*, fundada exclusivamente en sí misma, la cual *impone* un cierto orden o hermenéutica legal (una lectura de reglas abstractas) (...) Sin embargo, la decisión que salva esta brecha no es una decisión en favor de algún orden concreto, sino primariamente la decisión en favor del principio formal del orden como tal". Semejante formalismo transforma la decisión política, pues, en un mero *ac* -

ting (si es que se quiere conservar la jerga) desprovisto de "contenido", de cálculo estratégico, de referencias a lo "real" de la lucha de clases, del conflicto entre grupos, razas, naciones o lo que corresponda a la ideología del "decisor" con poder de tomar decisiones.

No es por este lado, evidentemente, que hay que buscar el *Grund* de *lo* político, ni su carácter "ontológico" o "fundante" (y casi no habría que aclarar que no tenemos aprensión alguna hacia estos términos: al revés, resultan casi una tentación irresistible frente a las trivialidades "políticamente correctas" que nos instan a "des-ontologizar", "de-sustancializar" o "des-fundacionalizar" todo aquello que constituye el ser, la sustancia y el fundamento de nuestra existencia como animales sociales). Más bien habría que buscarlo más cerca de Toni Negri (1993) y su lectura (entre otros) de Spinoza, en la que la potencia de la multitud -esa "composición" de fuerzas individuales que libradas a su propia espontaneidad supondrían la guerra de todos contra todos- se orienta y se condensa (a semejanza de la violencia constitutiva reorientada en el ritual de sacrificio) en la potencia de una *democracia absoluta*, definida como una "totalidad de pluralidades" en permanente recomposición, y cuyo *movimiento* mismo en pos de la re-fundación de lo social *es* el "comunismo" de Marx, el "reino de la libertad". Esta idea sortea la trampa del formalismo (no dice que *cualquier* orden se legitima por el sólo ejercicio de la potencia) y al mismo tiempo respeta la irreductible *tensión* entre lo universal y lo particular, en al menos dos sentidos: a) si la potencia "instituyente" de la multitud es *universal*, su *praxis* y sus "decisiones" son siempre concretas e históricas; b) si la democracia spinoziana es absoluta -incluso *absolutista*- es porque sus límites "universales" coinciden con los de una multitud atravesada por la "igualdad de los derechos a la diferencia". Nada de esto eliminará el conflicto de intereses, claro está: pero impedirá, presumiblemente, la construcción de aquella "falsa totalidad" de la que hablaba Marx, en la que los intereses particulares de la clase dominante aparezcan como los intereses universales de la sociedad.

Por supuesto que, como queda dicho, este es un *objeto imposible* (que no es lo mismo que decir una "utopía": lo que ha transformado a tantas utopías en siniestras pesadillas orwellianas es justamente la creencia en su *posibilidad*, en la factibilidad de una "satisfacción del deseo"). Pero sobre lo que habría que poner el acento es sobre el *deseo*, o lo que Spinoza llamaría el *conatus*, de acrecentamiento de la potencia para extender las capacidades del Ser. En primer lugar, la capacidad de "supervivencia", vale decir de desplazamiento de la violencia constitutiva de lo político hacia el objetivo de renovación del "pacto" social, que guarda una sugestiva analogía con la hipótesis girardiana del ritual de sacrificio.

IV.

Si hubiera que buscar un origen metafórico de esta lógica, el más "originario" que se nos ocurre es pues, nuevamente, el del *ritual de sacrificio* que está en la base de la Tragedia, entendida como el conflicto perpetuamente re-fundado entre el Caos "primigenio", previo a la Ley, y el orden de la *polis*, que sólo puede surgir de un "crimen cometido en común", de una violencia fundadora pero orientada por un proyecto que retorna en la repetición -más "imaginaria" que "simbólica"- del ritual.

Volvamos por un momento, telegráficamente, a la tesis de Girard. El sacrificio ritual viene a romper la *reciprocidad mimética* inscripta en la lógica del Deseo: el otro es un obstáculo para ese deseo, pero al mismo tiempo es el que lo *indica*, el que señala hacia él. El *fracaso* del ritual de sacrificio produce la "crisis" sacrificial: es el riesgo de recomposición de la violencia mimética, de la guerra de "todos contra todos". Entra en escena, aquí, lo propiamente *trágico*, que es la expresión de ese momento de crisis. La Tragedia es una suerte de *Antropología de lo Político*, situada en la transición conflictiva entre la cultura basada en el sacrificio (orden "arcaico") y un orden *racional*, que sustituye la protolegalidad del Sacrificio por la Ley a secas.

La tragedia tiene, aquí, un lugar, como si dijéramos, de *rito de pasaje*. Pero al mismo tiempo, y por ello mismo, es un lugar *fundacional*: en su mismo centro está el conflicto arcaico entre lo Mismo y lo Otro, que apunta a una *separación* y al (re)inicio de un nuevo Orden, político, antropológico, pero también *subjetivo*. Esto lo ha visto bien Jean-Joseph Goux, en un discutible pero notable análisis del mito y la tragedia de Edipo, que logra sortear las trampas de la "aplicación" psicoanalítica, y que justamente por ello logra recuperar el gesto originario de Freud (para quien Edipo no es un ejemplo o una ilustración, sino el *operador* teórico por excelencia de su concepción antropológica). La de Edipo, en efecto, es una tragedia "anómala" respecto de las macroestructuras míticas dominantes en su época: fundamentalmente (y entre muchas otras cosas) porque Edipo conquista el poder *político* no gracias a la ayuda de los dioses -a los que no tiene en cuenta salvo en su malentendido original con el oráculo- sino gracias a su propia astucia *intelectual*, que le permite descifrar el enigma de la Esfinge (pero no el propio, claro está) sin ayuda externa, humana o divina. Edipo es pues ya, en cierto sentido, el Sujeto *moderno*, incluso el Sujeto "cartesiano" o "kantiano". La respuesta al enigma es, para colmo, "el Hombre": con lo cual la Humanidad abstracta y universal como tal (identificada con la particularidad de *su* género, *su* clase y *su* cultura "nacional")[8] queda subsumida en, con-fundida con, el Yo. Ha sido fundado, al menos potencialmente, el Sujeto de la "racionalidad instrumental" frankfurtiana, aunque tenga que esperar al capitalismo para mostrar todas sus potencialidades.

Por supuesto, esta no es toda la historia (ni la de Edipo ni, por lo tanto, la nuestra): ese "hombre que sabía demasiado" (según lo calificara Foucault) reci-

birá su castigo por la "ceguera" del *retorno de lo reprimido* de la nueva Razón que ha contribuido a generar. Forcluyendo su Otro, Occidente no ha hecho otra cosa, desde entonces, que *renegar* de lo que estaba en su mismo centro, y a partir de entonces preguntarse perplejo de dónde viene esa violencia "irracional" que permanentemente lo acecha, sin reparar que es esa separación entre su "mente" y su "cuerpo", ese impulso de dominación por un Saber desencarnado y "despulsionado", esa *falta* o ese quiebre en su propia Totalidad, lo que se le aparece como un nuevo y gigantesco Enigma que *esta vez* no podrá resolver sino al precio de su propia *puesta en cuestión*[9]. Ese Otro forcluído en su propio origen (podemos darle muchos nombres: el Colonizado, la Mujer, el Proletario y todas las formas imaginables de opresión y exclusión) *es*, en su propia matriz, la Tragedia des-conocida y tematizada por Freud en la "división del sujeto". No se puede prometer -sería un despropósito teórico y ético- que la restitución de la Tragedia desde el pensamiento suture esa herida primaria y evite futuros "retornos de lo reprimido": pero sí se puede argumentar que tal restitución ayude a *entender* un poco mejor lo que *nos* sucede, descifrando ese *en-sí* que hoy se nos antoja extraño e inexplicable, en un *para-sí* que nos haga siquiera sospechar la posibilidad de un "reino de la Libertad".

El *para-sí* requiere, para decirlo un poco solemnemente, una *"Onto-antropo - logía"* que interrogue la condición de lo humano como tal, y a su vez esa interrogación no puede sino ser la de una Tragedia profundamente *histórica*. No se trata, pues, tanto de la "Historia del Ser" heideggeriana (que es, en el fondo, deshistorizante, en tanto somete el *da-sein*, la existencia propiamente humana, a una historicidad que le es ajena, que no es producto de su *praxis*), sino de un *Ser His - tórico* que no obstante está en permanente conflicto (nos lo ha mostrado el psicoanálisis) con una *insistencia* (más que una "persistencia") de lo "arcaico". El efecto de ese choque es una acción retroactiva del presente sobre el pasado, en la que el "relámpago en un instante de peligro" que es para Benjamin (1979) la figura de la acción de la Historia en el *momento-ahora*, se fusiona con el "retorno de lo reprimido" de Freud.

La Tragedia es -en la cultura occidental, es menester aclararlo- la gran metáfora del *origen* (perdido para siempre), simultáneamente histórico y ontológico, de ese choque. Para nosotros, hoy, la Tragedia es algo del orden de la experiencia, y *por otro lado* un género literario, una forma estética.

Pero hablar así es hacer una concesión exclusivista al *Logos* de la modernidad burguesa: en sus inicios "clásicos", la *poiesis*, la *polis*, la *praxis* en general es un Todo (es la "bella totalidad" de Hegel), sin duda en tensión interna, pero indisoluble e indivisible; sólo eso que (para volver a Max Weber) se llama la "autonomía de las esferas", propia de la racionalización capitalista moderna, permitirá pensarlas en su separación. Tenemos que hacer un esfuerzo de *ficción operativa*, entonces, para considerar a *lo* trágico como expresivo de esa articulación conflic-

tiva de los fundamentos de la experiencia humana que continúa insistiendo en/a través de, la Historia, y no -como lo haría un crítico literario actual- como mero género discursivo. Lo trágico es, justamente, lo que *excede* la capacidad de simbolización discursiva pero al mismo tiempo la *determina*, en un choque perpetuo e irreconciliable entre el discurso y algo del orden de lo *real*.

Aquí nos separamos, desde ya, de toda estrategia de ésas llamadas textualistas o deconstructivistas que a veces aparecen caricaturizadas bajo la consigna "no hay nada fuera del texto". Para nosotros la *posibilidad* misma del texto es, precisamente, que *haya* un "afuera" que presiona por expresarse, por articularse simbólicamente, y que simultáneamente el texto sea la única vía que tiene para (no) hacerlo: ese es su magnífico fracaso. Y si nos permitimos hablar de la Tragedia como fundamento, es porque nos parece que ese conflicto entre la articulación simbólica y el "afuera" que no puede terminar de articularse es el *tema* de la Tragedia. Allí es, por otra parte, donde lo trágico se encuentra con *lo* político: en un anudamiento "fundacional" del Logos, del *nomos*, de la *polis*. En una violencia originaria e *instituyente* que más tarde el Poder establecido, instituido, de la *polis* debe hacer olvidar -según las tesis complementarias de Benjamin y de Negri que hemos citado-, para evitar su cuestionamiento permanente por parte de un proceso de perpetua re-fundación. Un Olvido que se procesa como represión *imposible* y consiguiente retorno "siniestro" que revela la inutilidad de esa pretensión excesiva -de esa *Hybris*, como la llama la Tragedia- de imponer un orden perfecto y eterno.

Pero la Tragedia, en sí misma, tiene la ventaja de que justamente por su posición de discurso fundador, todavía no está sujeta (no completamente, al menos) a la represión, sino que son sus efectos *posteriores* sobre la cultura los que deben ser reprimidos; por decirlo así, Edipo no *tiene* "complejo de Edipo": él *es* Edipo. Todavía no funciona ahí la escisión entre *ser* y *tener* que -lo mostrará Sartre, entre otros- es la marca de la modernidad. Lo trágico-político no es por lo tanto todavía *la* política (para ello habrá que esperar por lo menos a Platón y su *República* que, no por casualidad, requiere para su funcionamiento de la expulsión de los poetas): su fundamento no es aún la lucha por el Poder *interno* de la *polis*, o la lucha entre dos órdenes diversos y contrapuestos *para* la *polis*. Antígona no pretende sustituir a Creonte para cambiar sus leyes por otras: allí no se oponen dos *modelos* de *polis*; la oposición es entre un orden pretendidamente *universal* (que por supuesto expresa la hegemonía de una clase dominante) y la "anarquía" de una *singularidad* oscuramente arcaica que se opone a *toda* Ley humana y "positiva". Una singularidad que todavía no ha sido moldeada por la Ley de la Ciudad, una singularidad de la "sangre" que, si por un lado responde a un designio de los Dioses, por el otro emana de las entrañas mismas de la "madre" tierra (de esa misma "madre" tierra a la que Antígona, *contra* las leyes de la Ciudad, se obcecará en devolver el cuerpo de su hermano)[10].

Lo propiamente *político* de la Tragedia no es entonces, repitámoslo, el conflicto *entre* las *poleis*, o el conflicto de poderes *dentro* de la *polis* (ése es ya el drama "luctuoso", como lo llama Benjamin (1985), de la modernidad, por ejemplo en Shakespeare), sino el conflicto entre la *polis* y el *oikos*, ese fundamento arcaico que excede a la Ley y no puede nunca ser completamente sometido a ella. El *oikos*, lo *familiar* (también "siniestro"), que es también -significativamente- el radical etimológico de la palabra "economía". Y es que quizá podamos atisbar aquí una de las posibles respuestas al enigma que se plantea Marx: ¿cómo es posible que una "forma estética" surgida en el contexto de una sociedad -de un "modo de producción"- tan diferente a la nuestra logra todavía conmocionarnos como ninguna otra forma moderna puede hacerlo? Yel propio Marx responde -con aparente ingenuidad, pero de un modo para nada alejado del de Freud-: porque ella expresa la *Infancia de la humanidad*. La "infancia" no en un sentido cronológico, sino ontológico: el fundamento de lo que hemos llegado a ser, y que necesitamos "negar".

Pero al mismo tiempo, ya en la Tragedia se hace sentir la *necesidad* de esa (renegación del *oikos*, del fundamento arcaico y singular, y la necesidad de generación de un orden exclusivamente "político" en el sentido más o menos moderno: de un *Logos* "consciente" y activamente humano, que opere una eficaz *represión* de aquel fundamento, de aquel "afuera" del discurso. Ya hemos mencionado la hipótesis de J. J. Goux según la cual hay por lo menos *una* tragedia que expresa claramente esa necesidad: la de Edipo, ese héroe "anómalo" y "laico" que no se somete a la tradición sagrada, enigmática e indescifrable representada por la Esfinge, sino que responde correctamente a su pregunta, y esa respuesta no es cualquiera: es *el Hombre*. Una respuesta con tres implicaciones fundamentales y fundacionales:

No está enunciada desde el recurso a la autoridad externa y divina, sino desde el puro *Logos*, desde el puro poder del razonamiento autónomo; en esa medida, es una respuesta que funda la Filo-sofía;

Inaugura, por lo tanto, un orden político desacralizado que se aparta del fundamento arcaico con sus enigmas oscuros y sin respuesta, que disocia la *polis* del *oikos*, que crea una Ley pretendidamente universal a la que debe someterse toda singularidad;

La respuesta "*el* Hombre" es dada por *un* hombre: esa identificación/subsunción de lo singular en lo universal hace que pueda ser traducida por: *Yo*. Edipo funda, pues, la subjetividad como centramiento en el sí-mismo, y es por consiguiente el antecesor de Descartes y de toda filosofía basada en el *cogito*.

Pero ya lo sabemos: la operación es incompleta. Ni la omnipotencia del *Logos*, ni la Ley "positiva", ni las pretensiones del Ego bastan para que Edipo se sustraiga a su destino de recaída en el *oikos*, en la violencia arcaica: la Esfinge no ha perecido realmente, tan sólo se ha *ocultado* en espera de su nueva oportunidad. *La* política no logra sacar del medio a *lo* político, la *polis* no logra "reprimir"

al *oikos*. Esto señala entonces una doble significación de la tragedia, ejemplificada por Edipo: por un lado, la fundación de una racionalidad "libre", "autónoma", que rompe con lo arcaico y "hace" su propia Historia (es la racionalidad que ha venido a identificarse como "occidental", dejando a *las otras* -¿las que no pasaron por el Edipo?- fuera de la Historia, como ocurre en Hegel): la hace sin condicionamientos heterónomos, y es una Historia cuya culminación política, se nos dice, sería la Democracia Liberal; por otro lado, la Tragedia es *al mismo tiempo* una advertencia contra la ilusoria omnipotencia de tal racionalidad, contra la pretensión de que todo lo real quede disuelto en la Ley "positiva", contra el des-conocimiento de que, si bien no es posible vivir *sin* Ley, ella no *alcanza* a dar cuenta de lo real, y lo real se toma *venganza* (a veces con violencia inaudita) de ese desconocimiento del conflicto fundante.

Hay también, ya lo hemos apuntado, un significado político de la Tragedia -especialmente de la de Edipo- que está mucho más cerca nuestro: aquella omnipotencia de la Razón conlleva un impulso de *dominación* (sobre la Naturaleza, sobre los otros hombres), bajo la lógica de lo que la Escuela de Frankfurt ha hecho famoso con el título de *racionalidad instrumental*. Edipo es también, a su manera, el origen de la racionalidad instrumental, "técnica" (que, como hemos visto, por distintas vías Nietzsche, Heidegger o Adorno, menos cautos que Weber, hacían retroceder hasta Sócrates), si bien para que ella llegue a transformarse en completamente hegemónica harían falta las condiciones socioeconómicas, políticas e ideológicas que darían lugar a la modernidad capitalista. Lo cual requirió, por supuesto, una profundísima transformación de la subjetividad, profundización de *uno* de los aspectos de la subjetividad política fundada por Edipo: el de una ideología que interpela al Sujeto en su omnipotencia creadora, "consciente" y autónoma, para mejor ocultar la heteronomía de su posición de *dominado* en la sociedad desigualitaria. En la modernidad, y hasta nuestros días, eso se expresa por ejemplo -para volver sobre ello- en la figura jurídico-política del Contrato, es decir de una pretendida "libertad individual" por la cual los sujetos "autónomos" *acuerdan* cuál será el orden de la *polis* que los dominará. La Tragedia "moderna" (si es que tal cosa existe: el asunto es motivo de controversia) en cierto sentido expresa -lo hemos sugerido en otra ocasión en el ejemplo de *Hamlet* - el "duelo" de la pérdida del *oikos* en favor, definitivamente, del orden positivo del Contrato. Quizá su más agudo teorizador sea de nuevo Walter Benjamin, con su análisis de la *alegoresis* del drama barroco expresando las ruinas del *oikos* y fundando una modernidad racional-instrumental que niega sus propios fundamentos en *lo* político arcaico.

Pero siempre podemos volver -también nosotros "alegóricamente"- a la matriz de la Tragedia para comprobar lo ilusorio de esa negación, de esa omnipotencia de la Razón instrumental, y entender mejor aquella famosa frase que, quizá a modo de *lapsus*, fue pronunciada (no por un poeta ni por un filósofo, sino) por Napoleón Bonaparte, cuando decía que lo político *es* la Tragedia, en una época que ha per-

dido a sus Dioses. Quizá en ese retorno a los fundamentos de lo trágico desde adentro de una modernidad desgarrada (¿podemos nosotros decir hoy que lo trágico *fue* lo político en una época que aún conservaba a sus dioses, pero que ya había empezado a ponerlos en *cuestión*?) pueda entenderse también por qué la Tragedia ha sido metáfora y matriz de pensamiento para los tres pensadores "modernos" que con mayor coraje han bregado para denunciar a (y despojarnos de) esa omnipotencia de la Razón Instrumental que está en el fondo de la dominación: Marx, Nietzsche, Freud. ¿Es necesario recordar, una vez más, el célebre *dictum* marxiano?, la Historia se produce como si dijéramos dos veces: una como Tragedia, y otra como Farsa. Es un enunciado curioso y sintomático: Marx parece percibir oscuramente que la lógica de la Historia es más *trágica* que estrictamente *dialéctica*, al menos en la versión vulgarizada de una dialéctica "positiva", que por la *Aufhebung* contiene y "resuelve" los términos de la contradicción; en la Tragedia el conflicto es irresoluble: lo que se mantiene en una suerte de "dialéctica en suspenso" -para abusar de una noción benjaminiana- es una *tensión* permanente entre los polos que es insoportable para la Razón Instrumental, y que por ello ha venido a expresarse en la *dialéctica negativa* -para abusar de una noción adorniana- de ciertas formas del Arte, empezando por el propio género trágico. Del *Arte*, y no -o al menos no en el mismo sentido- de la "Cultura", eso que hoy está tan de moda y que *hoy* expresa el pleno reinado del instrumentalismo.

Todavía una referencia más, a propósito de Marx: "Tragedia" y "Farsa" son también dos géneros *ficcionales* (para nosotros, no para los antiguos ciudadanos de una *polis* que, al menos en apariencia, *creían* en los mitos escenificados en sus "ficciones")[11]. ¿Hace falta recordar de nuevo a Lacan?: "La verdad tiene estructura de ficción". Pero entonces, ¿hemos recaído en el postulado postmoderno del mundo como pura "ficcionalización", como cúmulo de imágenes virtuales, como completa estetización de la experiencia social, política, existencial o "cultural"? *Todo lo contrario*: una vez más, el retorno a la Tragedia debería servir para mostrar la *farsa* que pretende que ya no hay "fundamentos" de lo político, de lo poético, incluso de lo subjetivo. Paradójicamente, esa *farsa*, en el siglo XX (y nada indica que será diferente en el nuestro) se ha develado con su cara más trágica, en el sentido de esas tragedias colectivas que son Auschwitz o Hiroshima, pero también Vietnam, Argelia o Djakarta, los *desaparecidos* sudamericanos o Chechenia, el Golfo o Rwanda, Kosovo o Timor Oriental, y en general el genocidio casi sin precedentes que se oculta detrás de elegantes -y farsescos- conceptos académicos como los de "neoliberalismo" o "globalización".

Sostendremos que es contra todo eso que es necesario volver a pensar los *fundamentos trágicos* de lo político, lo poético, lo "humano" en general. Y al que por ello pretenda imputarnos alguna clase de "fundamentalismo", repetimos que le devolveremos la acusación con una fórmula muy simple: es justamente la ilusoria negativa (una negativa que sin duda tiene su razón de ser en nuestra condición histórica, pero que no por ello es menos interrogable) a pensar los fundamentos

lo que produce el fundamentalismo como "retorno de lo reprimido", como venganza del *oikos* contra los extravíos de la Razón Instrumental.

Edipo, en efecto, todo el tiempo razona, discurre, calcula; y, sobre todo, quiere saberlo *todo*: es justamente ese afán de conocimiento calculador, de racionalidad "con arreglo a fines" -el objetivo es, en definitiva, mantenerse en el poder- lo que lo pierde, produciendo el "retorno de lo reprimido", de lo que (como se lo advierte Tiresias, representante de la tradición) no *debía* ser sabido. Sucumben, pues, a la ilusión, otra vez "ideológica", de que el individuo, en relación de equivalencia formal con los otros "individuos", pueda sustraerse a las pasiones del Poder.

Que es lo que Hobbes, con o sin intención, terminará demostrando: que autorizando la pasión de *un solo* individuo -haciéndolo *por propia voluntad* Soberano de las pasiones- lo que se provoca es la más brutal de las dominaciones. Y que cuando ella, la dominación de las pasiones del Uno, se vuelva insoportable, son sólo las pasiones de los Muchos las que pueden cortar ese nudo gordiano. Cada experiencia revolucionaria que ha dado la Historia vuelve a poner en escena el dilema de Edipo: ¿confiar en la Razón? ¿Dar rienda suelta a las pasiones implícitas en el ritual de sacrificio? ¿Buscar el "justo medio", el equilibrio preciso entre ambas? El Terror que espanta a Hegel o el Termidor que denuncia Marx son polos de esa oscilación pendular: el *exceso* en el apasionamiento revolucionario irreflexivo que liquida el necesario componente de racionalidad -que juega a una violencia fundadora sin Ley que la regule, como en los "neofundamentalistas"-, o el *exceso* de raciocinio instrumental que traiciona los objetivos más sublimes del proyecto original -que juega a una Ley que no se hace cargo de su propia violencia, como ocurre hoy en ese otro fundamentalismo de la "democracia del mercado". Claro está que son ambos avatares de la lucha de clases; pero la metáfora trágica (o mejor: el camino descendente de la Tragedia a la Farsa) da cuenta de ciertos fundamentos "universales" -diversamente articulados según las transformaciones históricas de las relaciones de producción y sus formas político-jurídicas e ideológicas- de una dialéctica que frecuentemente parece palabra de Oráculo. En *Hamlet*, también lo hemos sugerido, esa "apertura" de una nueva época revolucionaria de la que habla el mismo Marx despliega nuevamente la gramática y la dramática de una *indecisión* entre la razón "contractualista" y el fondo oscuro de las pasiones que se agitan en los subterráneos de la Historia.

V.

La mejor explicación, la más "acabada", está, sin duda, en Marx. Pero su prólogo más genial está -ya lo hemos insinuado, al pasar- en Spinoza. Es él quien -un siglo antes, y con más agudeza aún que Rousseau- advierte la falacia de fundar el Orden de la Ciudad sólo en el Uno y su Razón. Primero, porque no hay Razón que no esté atravesada, informada y aún *condicionada* por las Pasiones, has-

ta el punto de que a menudo lo que llamamos Razón no es sino *racionalización* -aunque sea un término muy posterior- de las pasiones. Segundo, porque no hay Uno que no sea simultáneamente una función de lo Múltiple: el "individuo" y la "masa" no son dos entidades preformadas y opuestas como querría el buen individualismo liberal; son apenas dos *modalidades* del Ser de lo social, cuya disociación "desapasionada" sólo puede conducir a la tiranía. Su asociación excesivamente estrecha también: bien lo sabemos por los "totalitarismos" del siglo XX. Pero justamente, ése es el *riesgo* de apostar a la autonomía democrática de las masas, que puede por cierto (de nuevo según los avatares de la lucha de clases) devenir en heteronomía autocrática *apoyada* en la manipulación de las masas.

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

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

legisladora, es un antídoto "natural" contra las tentaciones de la *hybris* racionalista a ultranza, de la "racionalidad instrumental".

También en este sentido Spinoza es un "antecedente" de Marx, funda un "horizonte" filosófico dentro del cual Marx se sentirá a sus anchas: al igual que el pensador de Treveris, el pensador de Amsterdam postulará a la historia de las sociedades como *inmanente* a las propias sociedades (como esa "autoridad" inscripta en el propio ritual fundador), y no como el producto de un gesto trascendente y exterior a su propio desarrollo; el juego dialéctico de la Razón y las Pasiones en uno, de las Relaciones de Producción y la "Superestructura" en otro, son el motor *móvil* de una "perseverancia en el Ser" (en un Ser que es cambio, devenir indetenible) que no puede ser eliminado ni neutralizado por una voluntad *exter - na* (ni Contratos, ni Manos Invisibles, ni Razones Puras, ni Espíritus Objetivos), que necesariamente debe atravesar los avatares del Conflicto (la lucha de clases, la guerra de los *conatus* o el conflicto entre "centros" y "periferias" en el mapa mundial): en todo caso, aquellas que aparecen como tales "voluntades externas" -los regímenes de gobierno, las formas político-estatales, las ideologías- son *mo - mentos* de esa inmanencia conflictiva "proyectados" hacia un Cielo enigmático, con la finalidad inconsciente de *racionalizar* el movimiento aparentemente desordenado de la Historia, así como el *acto decisionista* del *demos*. Tanto en Spinoza como en Marx -y en este sentido ambos se apartan, uno antes y otro después, del Iluminismo a ultranza como del liberalismo contractualista- la "razón legisladora" tiende a *ocultar* su propio conflicto con esa otra "legalidad" que es el movimiento efectivo, material, de lo social-histórico.

Pero tampoco estamos aquí en ese terreno de la contingencia, por no decir del puro azar (y tampoco es así en la tragedia: no se puede confundir el azar con el Destino), en el que tantas filosofías *post* quisieran arrinconar al acontecimiento histórico: "Nuestra libertad no reside en cierta contingencia ni en cierta indiferencia, sino en el modo de afirmar o de negar; cuanto menos indiferentemente afirmamos o negamos una cosa, tanto más libres somos" (Spinoza, 1980: p. 266). El filósofo de Amsterdam no autorizaría de ninguna manera, hoy, esa inclinación tan francesa por la ausencia de fundamentos o por el *significante vacío* que viene a "abrochar" -contingente o decisionalmente- un sentido a la Historia: la afirmación o la negación no-indiferente de las cosas es hija del conocimiento profundo de las causas que las determinan (Carassai, 1999). Spinoza no pone tanto el acento en las determinaciones particulares de la relación causa/efecto, sino en el hecho de que *haya* causas que producen determinadas cosas, *hechos*.

La filosofía política, en efecto, debe atender antes que nada a los *hechos*. Y los "hechos" (que no están realmente hechos, sino en tren de *hacerse*) dicen a las claras que los hombres están sujetos a sus afectos y a sus pasiones. La imagen de sus relaciones que se le presenta al observador es la del enfrentamiento y el conflicto; esta *dinámica de los afectos* que ya había sido exhaustivamente analizada

en la *Etica* no autoriza ninguna conclusión apriorísticamente optimista sobre la condición humana, ni mucho menos sobre su posible mejora. Tampoco hay lugar aquí para los *a priori* ni los imperativos categóricos, puesto que esos "hechos" se imponen por encima de los juicios morales.

Pero ello no implica -como es el propósito implícito de un Hobbes, por ejemplo- reducir la teoría política a una técnica pragmática del control de las conductas por parte del Soberano, y por lo tanto desautoriza asimismo la ilusión paralela de crear de una vez para siempre un orden estable y perfectamente previsible, como quien construye la perfecta demostración de un teorema en el pizarrón. Y la metáfora no es casual: tanto La República de Platón como el Leviatán de Hobbes están en cierto modo presididas por la matriz geometrizante; es cierto que también para Spinoza la geometría y las matemáticas pueden ser el orden de demostración nada menos que de la ética. Pero nunca de manera absoluta y autosuficiente: siempre está condicionado por su fundamento "irracional", por eso que Horacio González (1999), con una expresión feliz, ha llamado "las matemáticas acosadas por la locura", y donde los ataques a la retórica y a los disfraces "poéticos" de la Naturaleza pueden entenderse no tanto como una voluntad de exclusión de las mismas a la manera platónico-hobbesiana, sino más bien como una manera de decir que ellas y la "locura" están siempre ahí, condicionando nuestra razón, y que más vale hacerse cargo de esa verdad que negarla "edípicamente" y luego sufrir sus consecuencias sorpresivas: "Entre las matemáticas y la locura (Spinoza) elige las matemáticas sólo para que la locura sea la sorda vibración que escuchamos cada vez que una demostración imperturbable y resplandeciente se apodera de nosotros".

Incluso una noción como la de *derecho* (empezando, desde luego, por el "natural") pierde aquí el carácter normativo que le ha dado el iusnaturalismo tradicional para transformarse en la capacidad o fuerza efectiva de todo individuo en el marco global de la Naturaleza. La realidad es concebida en términos de *poten - cia* -y obsérvese la ambigüedad del significante: "potencia" es tanto "fuerza" o "poder" como, más aristotélicamente, lo que aún debe devenir en *acto*. Pero la Potencia, esa capacidad de persistir en el Ser, de *existir*, es una absoluta *auto-po - sición* inmanente al propio Ser. Si su origen es Dios, Dios no está en ningún lugar "externo" a la manifestación de las "realidades modales", de los *modos* del Ser, desde la Naturaleza hasta el Estado. No es extraño que para la escolástica tanto cristiana como judía Spinoza sea un Hereje, una suerte de "panteísta" (Toni Negri no tiene inconveniente en calificarlo de *materialista radical*) que atenta contra la Trascendencia Metafísica en favor de una ontología del movimiento perpetuo. De la alegoría judeocristiana Spinoza retiene la apertura del tiempo histórico; pero la mantiene, y ésa es su imperdonable herejía, como apertura permanente, llevando la lógica de la alegoría hasta sus últimas consecuencias. No nos detengamos ahora en esto: retengamos tan sólo que es esto lo que lo llevará a Althusser a definir en términos spinozianos su noción de "estructura": aquello que,

al igual que el Dios de Baruch, no se hace presente más que en sus efectos, no se muestra más que en su Obra, y está por lo tanto en permanente estado de apertura y transformación. En suma: el Ser es *praxis*.

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

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

VI.

Deberemos dejar para otra vez un intento de respuesta -aunque fuese puramente teórica- a una pregunta fundamental: ¿qué significaría, *aquí y ahora*, un *cona - tus* de recuperación de *lo* político, de esa potencia fundadora de la *multitudo*? "Ahora" es este tiempo en el que se verifica el fracaso estrepitoso de las promesas de *la* política occidental moderna -y no solamente la del "retorno neoliberal" de

las últimas décadas, aunque él sea particularmente virulento- para pacificar la convivencia humana y lograr el máximo bienestar de las sociedades. El olvido de *lo* político que ha supuesto el triunfo de *la* política así entendida -y la imposibilidad, por otra parte, de dejar de hacer *alguna* política en las condiciones que hemos recibido- es también el olvido del "ritual de sacrificio" con el que Occidente se construyó su política (estoy terminando de escribir esto un 12 de octubre, día de ¿cuál *raza*?), y que hoy culmina con ese elegante eufemismo académico que se denomina "globalización": algo que, aunque evidentemente ha cambiado de modo sustancial en muchos aspectos y muchas veces, para nosotros empezó hace exactamente 508 años. "Aquí" es, pues, un *espacio* preciso de *situación* de lo político: antes, cuando había otros dos, a *este* Mundo se lo llamaba Tercero; ahora, que (se nos dice) hay sólo uno, se lo llama "periferia", "postcolonialidad".

No importa mucho: hacerse cargo de la engañifa cínica que supone la unificación discursiva en el vocablo "globalización", supone que es -debería ser- un espacio privilegiado para un nuevo ritual fundacional que desnude el *vacío* que está en el centro de semejante pretensión totalizante. "Pretensión" fracasada y sacrificio fallido, puesto que *ni siquiera hay*, verdaderamente, tal "globalización": como lo ha mostrado, entre otros, Samir Amin, la *mundialización capitalista* (una manera menos académicamente correcta, pero más políticamente precisa, para traducir la "globalización") puede serlo de los mercados financieros, de la circulación de mercancías, sin duda de la información y los medios de comunicación de masas, hasta cierto punto de las lógicas productivas (las que quedan); pero de lo que no hay, *ni puede haber* en las condiciones actuales, es "mundialización" *de la fuerza de trabajo*: el capitalismo mundial, casi por definición, necesita mantener cuotas diferenciales de extracción de plusvalía y de "intercambio desigual" de los costos laborales en sus diferentes regiones. La "polarización" social al interior del sistema (mundial) en su conjunto, pero *sobre todo* entre "centros" y "periferias" ha sido siempre una condición para contrarrestar la tendencia decreciente de la tasa de ganancia y la comparativa parálisis de la acumulación; y lo es mucho más ahora, justamente porque dicha polarización también agravada en las sociedades "centrales" produce en ellas una tendencial pérdida de legitimidad, que sólo puede ser parcialmente compensada por una "conciencia" de que *al menos* en la sociedad "central" hay más trabajo, y relativamente mejor pago, que en la "periferia". De modo que la necesidad de mantener un régimen de *apartheid* no declarado (y expresado *de hecho* en la violencia inaudita contra los inmigrantes turcos en Berlín, senegaleses en París, marroquíes en el sur de España, chicanos en EE.UU., y también bolivianos o paraguayos en Buenos Aires) es una necesidad político-ideológica, y no sólo económica en sentido estrecho -y es otro ejemplo, analizable bajo la lógica del fetichismo marxista *y* freudiano, de que el Todo debe "descontar" de su propia autoimagen la Parte que hace posible su existencia. Da la casualidad que las mayores tasas de plusvalía mundiales se obtienen en las regiones antes coloniales y ahora "semi"/"neo"/"post"-coloniales:

en todo caso, en las regiones *étnicamente diferenciadas* (incluyendo algunas etnias "emergentes" luego del derrumbe de la *otra* "globalización" dirigida por la URSS) respecto del "centro" blanco y "noratlántico". Y tenemos el círculo completo: la principal y más agresiva forma actual de "neofundamentalismo" -que afecta en sus propias posibilidades de vida a miles de millones de personas- es lo que podríamos llamar el "racismo laboral" de los países "centrales", que es simultáneamente un producto de la "globalización de clase" y un obstáculo para una auténtica "unificación multicultural" del mundo.

Como dice Balibar, la principal interpelación ideológica en el mundo de hoy pasa por una *etnificación de la Nación* (la nación es sinónimo de *una* etnia), similar a la de los "superados" nazifascismos, y opuesta a la clásica *nacionalización de las etnias* -mucho más "democrática" e inclusiva, aún con sus violencias, y aunque sirviera a los intereses de las nuevas clases dominantes-, característica de las construcciones nacionales "burguesas" del siglo XIX.

No es para nada extraño, en este contexto, el resurgimiento de los nacionalismos étnicos "agresivos", demonizados como regresiones irracionales hacia lo que aquí hemos llamado *rituales de violencia fundacional,* pero pasando por alto que no hay tal "regresión": ellos son más bien una *huída hacia adelante*, y sus razones de emergencia no son en absoluto "pre-modernas", sino estrictamente (si hay que atenerse a ese lenguaje lamentable) *post*-modernas, como producto de la mundialización "desigual y combinada". Es por *esto* -porque son un testimonio de la desesperación provocada por su exclusión necesaria y constitutiva, desesperación de la que se muestran incapaces de salir- que son objetivamente cuestionables, y no porque sean "regresivos", en el sentido de que busquen el *retorno* de un Imaginario fundacional. Si hicieran esto último (si lo hicieran *además* de protestar legítimamente por su exclusión, pero apuntando esa protesta a la denuncia de que, por las razones ya apuntadas, la inclusión es *imposible* para el sistema) quizá podrían, como se dice, "atravesar el síntoma" y articular verdaderamente un *lo* político orientado hacia lo que el propio Amín llama la *desconexión* de *las* políticas dominantes, generar esa "alternativa al pensamiento único" que tanto se pide desde unos sectores "progres" que sin embargo están alegremente dispuestos a despachar el fenómeno de los "nuevos nacionalismos" como pura irracionalidad o locura colectiva, justamente sin analizarlos en su valor de *síntoma.* Y la primera lectura "sintomática" -para retomar esa olvidada noción althusseriana- que debería hacerse se vincula al interrogante de si el mayor éxito de la *ideología* de la "globalización" (éxito no necesariamente buscado, como suele suceder) no será precisamente el deslizamiento de lo que podrían ser nuevas y refrescantes formas de búsqueda de un *ritual fundacional* comunitario y "popular" -que, haciendo de necesidad virtud, viera en los "vacíos" identitarios generados por la mundialización una oportunidad de surgimiento de un nuevo Imaginario- hacia un nacionalismo "religioso" (y no *"sagrado"*, en la acepción que le hemos dado más arriba) que sólo puede producir sacrificios falsos o fallidos -por ejemplo, actos de

terrorismo elitista, sustitutivos de una auténtica movilización de la *multitudo*-, brindando las mejores excusas para los mamarrachos reaccionarios disfrazados de teoría política, como la hipótesis fetichista de un "choque de civilizaciones" hecha famosa por el profesor (y ex asesor de la CIA) Samuel Huntington: ¿qué mejor ejemplo de *etnificación*, y de pasaje de la Tragedia a la Farsa?

Porque, sea como fuere, el *fracaso* de la mundialización capitalista ("fracaso" no, obviamente, para quienes se benefician de ella, sino como programa "civilizatorio") ha puesto paradójicamente sobre el tapete un debate que *tanto* la derecha neoliberal como la izquierda "clásica" creían ampliamente superado, y que se nos aparece como el debate sobre *lo* político en nuestra *situación*: el del cruce de la cuestión de *clase* con la cuestión *nacional* (y "anticolonial", en un sentido mucho más amplio que el que tenía en las épocas del colonialismo territorial y político-militar directo, así como el concepto de lo "nacional" tiene que ser hoy redefinido para abarcar intersecciones culturales e identitarias que no necesariamente se recubren con un territorio exclusivamente jurídico, pero que deben tomar muy seriamente en cuenta las historias particulares en su relación tensionada con la "totalidad" mundial). Es evidente que esa cuestión no puede pensarse de la misma manera que hace treinta años. Pero ello no obsta para que deba *pensarse*: la simple expresión de deseos de que la cuestión nacional ha sido "superada" o es obsoleta, apenas alcanza el rango de pensamiento mágico, que opera una fabulosa denegación de realidades cotidianas más que palpables. Quiero decir: que yo sepa, aún en esta era de rabiosa "mundialización capitalista", las naciones y sus aparatos administrativo-represivos e ideológicos del Estado no han dejado de existir, e incluso se han reforzado. ¿O alguno de nosotros puede viajar sin pasaporte y/o DNI *nacionales*? ¿O los cortadores de ruta salteños son reprimidos por las fuerzas de la OTAN y no por la Gendarmería *nacional*? ¿O aquellos turcos de Berlín son quemados por alguna otra invocación que la de pertenecer a una determinada *nacionalidad* que no es la de los piromaníacos de turno? ¿O las bombas sobre Kosovo, que sí son de la OTAN (o las que hoy mismo, también mientras escribo esto, caen sobre los palestinos, y tal vez mañana, mucho más cerca de nosotros, caerán sobre Colombia), no caen sobre los que, mal o bien, pretenden todavía ser una *nación?* Para ponernos un poquitín más teóricos: ¿o la mundialización capitalista "trunca" (como hemos visto que la llama Samir Amin haciendo referencia a que la famosa "globalización" *no alcanza* al mercado de trabajo, ya que el sistema *mundial* necesita mantener diferencias *nacionales* de extracción de plusvalía) no ha creado acaso nuevas tensiones *nacionales* que generan alteraciones en el "mapeo" de centros y periferias? Y el FMI o el Banco Mundial, ¿es tan seguro que sean solamente entidades *mundiales* y no asimismo las principales herramientas de dominación de la clase dominante *nacional* norteamericana -que por supuesto tiene socios en todas las *naciones* del mundo, incluido el ex Tercero? No hay duda que el carácter actual de la mundialización demanda respuestas y acciones de resistencia también "globales", como se han visto re-

cientemente en Seattle o Praga[12]. Pero, poniendo el entero peso de la prueba en esa "globalidad", ¿no quedamos encerrados, por así decir, en la vereda de enfrente del discurso dominante? Porque es perfectamente cierto que en buena medida las *decisiones* se toman a nivel "global", con independencia de que afecten a territorios que todavía son formalmente *naciones.* Pero vamos a ver: los gobiernos *nacionales*, elegidos en elecciones *nacionales* y sostenidos (o no) por fuerzas armadas y de seguridad *nacionales*, ¿nada tienen que ver con la aplicación de esas decisiones *mundiales*? Y si es así ¿las grandes cuestiones de *lo* político no tienen que plantearse simultáneamente en el plano nacional y en el mundial, en el de la "globalidad" y el del "análisis concreto de la situación concreta"? ¿No correremos aquí el peligro de en cierto modo *olvidar* las responsabilidades locales, *nacionales*, en nombre de la "mundialización" de la lucha?

¿No tenemos acaso -como ciudadanos llamados *nacionales*, al mismo tiempo que como defensores de una centralidad de la cuestión de *clase*- el derecho y el deber de re-fundar una idea propia para *nuestra(s) nación(es)*, al menos mientras ellas sigan existiendo "formalmente"? Ni el mismísimo Marx -ni hablemos ya de Lenin o Trotsky-, con todo su internacionalismo proletario, y pese a lo que digan sus detractores (especialmente los de "izquierda"), estuvo nunca desatento a los problemas de ese cruce entre nacionalidad y clase: véanse, si no, sus textos sobre las revoluciones "nacionales" de 1848 -la cuestión de los Balcanes, de Polonia, de Austria-Hungría, de Yugoslavia, hoy de nuevo a la orden del día (y resistiremos la tentación de hablar del "retorno de lo reprimido")- o la cuestión irlandesa, que le dio un giro dramático -hoy alegremente desestimado por los "marxistas" que quedan- a su teoría de que la cuestión nacional era *puramente* "burguesa", y de que un nacionalismo "proletario" era una ilusión ideológica necesariamente reaccionaria.

Y, de cualquier manera, como hubiera dicho el mismísimo Spinoza, la realidad no suele acomodarse complacientemente a los dictámenes de nuestra Razón normativa -ése es, también, su sustrato *trágico*, que tantas veces nos enfrenta con dilemas que preferiríamos descartar-, ni siquiera la más preclaramente "marxista". Quizá, en muchas ocasiones, haya que preferir a la Razón, y repetir el célebre "peor para la realidad"; pero el hecho es que hoy, justamente, hay que insistir en esto hasta el cansancio: es la *mundialización* capitalista la que ha puesto en las primeras planas la cuestión nacional. Los principales conflictos que tiene que resolver la "globalización" no son -al menos, no lo son *todavía*- los planteados por los movimientos "globales" de resistencia en Seattle, Praga o Porto Alegre (con toda la importancia que esa resistencia tiene, y que debe ser apoyada y profundizada por todos los medios), sino los que la propia "globalización" (se) ha creado, generando en nuevas "periferias" vocaciones de construcción nacional que hace un par de décadas hubieran sido impensables. Descartar a la ligera esta "contradicción" entre las simultáneas tendencias a la unificación "globalizadora" y la fragmentación étnica y "sub-nacional" de las viejas naciones es no tan sólo

desinterés político sino también (en el mejor sentido) filosófico: se trata, una vez más, del conflicto irresoluble entre el "Universal abstracto" y los "particulares concretos" que -desde Hegel y Marx hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por Lukács o Sartre- viene planteándose desde siempre el mejor pensamiento de izquierda.

A lo cual hay que agregar, desde luego, las antiguas "vocaciones" no resueltas, como las de los palestinos, irlandeses, vascos y demás. Va de suyo que en esta bolsa no todos los gatos son pardos, y que hay que establecer prolijas diferencias, en varios registros simultáneos: si la "vocación" vasca es, en las actuales condiciones, estrictamente *imposible* -y de allí su desesperación irresponsablemente terrorista- la palestina es no menos estrictamente *necesaria*; hasta que no exista un Estado autónomo palestino, por más "burgués" que sea, no habrá paz en la región: menospreciar desde la izquierda esta realidad insoslayable sólo porque se trata de "nacionalismo" (cuando ni siquiera es exactamente eso: hay que ser el peor de los ciegos para no ver que el conflicto *nacional* palestino-israelí es una cuestión *mundial*) equivale a hacerse cómplice de que allí se siga masacrando a niños civiles, mientras nos encogemos de hombros porque la dirección del conflicto no es "proletaria", por lo tanto no es asunto nuestro: ¿alguien que se llame de "izquierda" está dispuesto a asumir esa responsabilidad? Por supuesto que -es de prever- esa "vocación" tendrá una orientación "objetiva" muy diferente según la hegemonice Arafat o la comunidad popular oprimida de los palestinos en su conjunto. Pero negarse a *pensar* la cuestión es dejársela a los Arafat, a los Sharon y, ni qué hablar, a los Clinton-Bushes.

Está claro: no es cosa de olvidar, tampoco, que el concepto de *Nación* es asimismo una cierta invención moderna, consustancial al concepto de *Estado* (el "Estado-Nación") tal como fue definido por la burguesía en su etapa heroica de conquista del poder, o que el nacionalismo burgués sirvió también para generar una falsa unidad entre las clases antagónicas; y está igualmente claro que *nues - tras* naciones (las de Africa y América Latina en particular) carecen -en cuanto a su definición jurídica, política y territorial- de la sustancialidad histórica de las naciones "centrales", puesto que en gran medida fueron creadas "artificialmente" por el *mismo* proceso de expansión colonial que contribuyó a consolidar las naciones centrales en tanto Estados nacionales "burgueses". Pero esa *ficcionalidad* histórica no le quita un gramo de peso al hecho de que muchas veces en la historia la (imaginaria) identidad de los "sectores populares" se haya articulado alrededor de esa *bandera* -valga la expresión-, haciendo de ella el espacio concreto, el *hic et nunc* de la lucha de clases, en el sentido más amplio posible. Decir que el hecho mismo de que la lucha de clases se organice sobre la definición del concepto de *nación* -sin por lo tanto directamente *romper* con esa mentira burguesa- muestra el completo triunfo de la ideología dominante, es desestimar con ligereza una dialéctica harto compleja cuyo resultado no puede definirse de antemano, pero cuyos sujetos -como cualquier soñante o cometedor de un *lapsus*- tienen que

partir de una historia para poder reapropiársela y "superarla". A veces también en este terreno la verdad tiene estructura de ficción. Y la "verdad" -en esto sí no podemos ser sustancialistas- es un campo de batalla, del cual se puede huir, pero al que no se puede ingresar impunemente.

Otra cosa, completamente distinta, es tomar la palabra *Nación* como "significante vacío", abstracto, despojado de todo contenido de clase (y de "género", "etnia", "orientación sexual", "subcultura" y todos los otros particularismos que ahora se nos exige incluir en el cuadro), para ejercer sobre él una *decisión* "autofundada" y fetichistamente homogeneizante, "abrochándolo" a cualquier sustancialidad pretendidamente universal que -como lo sabemos de sobra- termina siempre beneficiando a las clases dominantes "nacionales" *y* mundiales. Y otra cosa, también completamente distinta, es recurrir al seudolacanismo *light* para refregarnos por nuestras distraídas conciencias teorizantes que toda ilusión "identitaria" (sea ésta una "identidad" de Sujeto, de clase, sexual, cultural, étnica, nacional) es una pura creación del Imaginario, una "ilusión sin porvenir".

¡Como si no lo supiéramos suficientemente! (y si lo hemos olvidado, ya se encargarán nuestros propios síntomas, en todos esos rubros, de desilusionarnos). Pero ¿qué porvenir podemos augurarle a una Simbolicidad que no haga pie en su fundamento imaginario? En pos de *lo* político, hay formas del *ya lo sé, pero aún así...* que se requieren para *actuar*, como esas formas de "esencialismo estratégico" deliberadamente asumido que rescata Spivak, y que ya *sabemos* que están destinadas a disolverse una vez que han cumplido operativamente su función para *lo* político. Renunciar, por mero prurito filosófico, a un imaginario fundador (y re-fundador, tantas veces como haga falta) de una "identidad" que permita adquirir una *posición* en el conflicto, equivale a hacer del campo de batalla un campo orégano para el otro (*lo* político, hemos dicho, no tiene lado de afuera: o lo hacemos nosotros, o nos aguantamos el que hace el adversario): esa es *la* política del que alguna vez, en otro lado, definimos como *Hystericus*, aquél que, puesto que no cree en la "identidad", termina siempre *identificándose* al otro, con el único objetivo de sentirse traicionado.

Otro tanto puede decirse del propio *Estado*. Que su falsa "representatividad" y su separación histórica de la sociedad, disfrazada de defensa de los intereses universales, sean una construcción ideológica de las clases dominantes para mejor ocultar que ese aparato sirve a sus intereses particulares, tampoco le quita un gramo de peso -más bien se lo agrega- a la importancia de la lucha por la re-fundación de un "Estado nacional" fuerte, cuyo contenido sea preferentemente el de la *democracia absolutista* de la potencia de la *multitudo*, pero que mientras tanto al menos brinde un máximo posible de protección contra la violencia del mercado "global", la pobreza, la catástrofe sanitaria y educativa y la mediocrización de la política. *Exigir* todo esto (que es lo contrario de "esperarlo") no es mostrar ninguna confianza en la buena voluntad del Estado burgués: es ejercer el *derecho* y

el *deber* de nuestra condición de *zoon politikón*. Otra vez: no se trata *solamente* de las "micropolíticas" más o menos foucaultianas, de que lo político no pasa por el Estado -como le gusta admonizar a Badiou-, sino de que el Estado *ahí está*, en manos de quien está. Desde luego, es *simultáneamente* imprescindible inventar esas "nuevas formas de hacer política" que se invocan ceremoniosamente cada vez que aparece una crisis, puesto que sería ingenuo pensar que *este* Estado, tal cual es, y siendo los intereses a que responde lo que son, va a responder afirmativamente a nuestras exigencias.

¿Qué forma tomará -cuando termine de articularse- esa recuperación de una pasión por el Imaginario fundante, esa voluntad de retorno a la dimensión de *lo* político? No podemos saberlo con exactitud. Sin duda no será -ni creo que queramos que sea- la forma del *Negara* balinés, que al principio de este texto tomamos como *pre-texto* más o menos alegórico para extremar una diferencia con nuestra forma-Estado actual, y pasando por alto -pequeño pecadillo de relativismo cultural- la innegable cuota de injusticia que entraña *ese* ritual de sacrificio (para las tres viudas del Rey, por empezar).

Pero "no saberlo con exactitud" no significa actuar desde la pura indeterminación o contingencia. No se trata de que no debamos utilizar *las* políticas a nuestra disposición, o las que seamos capaces de inventar, siempre que no subordinemos a ellas el horizonte de *lo* político. Y respecto de esto, para ser claros: términos como "fundacional", "re-fundación", etcétera, que hemos usado profusamente para acentuar nuestra concepción de *lo* político en oposición a la ideología dominante (con sus matices de "izquierda", "centro" y "derecha") que pretende que puede haber política sin fundamentos -política "formal", puramente "representativa"-, no significan que consideremos que está *todo* por "fundarse". *Tenemos*, los "periféricos", unas naciones, y unas "identidades" (o identificaciones) conflictivas de clase -y étnicas, de género, etcétera- todavía articuladas *nacionalmente*, como producto de historias particulares aún cuando, como hemos visto, esas historias nunca sean del todo realmente *nuestras:* pero eso, como diría Sartre, no quiere decir que nosotros no hagamos nuestra historia, sino que los otros *también* la hacen; en general, en nuestra historia, los "otros" la han hecho *más* que nosotros. Es por eso que, partiendo de ella, necesitamos recuperar, teórica y prácticamente, un imaginario de *lo* político que se instale en el centro del conflicto fundamental, *trágico*, que supone la re-creación de nuestra *polis*. Y ya que hemos vuelto a mencionar el nombre de Sartre, para terminar no podríamos nosotros decir mejor que él -como lo dijo muy poco tiempo antes de su desaparición- el espíritu de lo que ha venido planeando en estas líneas: "El mundo de hoy se nos aparece horrible, malvado, sin esperanzas. Esta es la serena convicción de un hombre que morirá en ese mundo. No obstante, es justamente a eso a lo que me resisto. Y sé que moriré esperanzado. Pero es necesario crear un fundamento para la esperanza".

Bibliografía

Amin, Samir 1997 *Los Desafíos de la Mundialización* (México: Siglo XXI).

Aristóteles 1989 *La Política* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales).

Balibar, Etienne 1991 *Race, Nation, Classe* (Paris: La Decouverte).

Bataille, Georges 1967 *El Erotismo* (Buenos Aires: Sur).

Benjamin, Walter 1971 "Crítica de la Violencia" en *Angelus Novus* (Edhasa).

Benjamin, Walter 1985 *Origen del Drama Barroco* (Madrid: Taurus).

Benjamin, Walter 1979 "Tesis sobre Filosofía de la Historia" en *Discursos Interrumpidos* (Madrid: Taurus).

Calvet, Jean-Louis 1973 "Le Colonialisme Linguistique en France" en *Les Temps Modernes* Nº 324/5/6.

Carassai, Sebastián 1999 "Apología de lo Necesario" en Horacio González, compilador, *Cóncavo y Convexo. Escritos sobre Spinoza* (Buenos Aires: Altamira).

Dotti, Jorge 1999 "From Karl to Carl: Schmitt as a reader of Marx" en Chantal Mouffe, compiladora, *The Challenge of Carl Schmitt* (Londres: Verso).

Dussel, Enrique 1998 *Etica de la Liberación* (Madrid: Trotta).

Geertz, Clifford 2000 *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX* (Barcelona: Paidós).

Girard, René 1975 *La Violencia y lo Sagrado* (Barcelona: Anagrama).

Godelier, Maurice1998 *El Enigma del Don* (Barcelona: Paidós).

Goux, Jean-Joseph 1999 *Edipo Filósofo* (Buenos Aires: Biblos).

González, Horacio 1999 "Locura y Matemáticas", en Horacio González (compilador) *Cóncavo y Convexo. Escritos sobre Spinoza* (Buenos Aires: Altamira).

Lacan, Jacques 1971 *Escritos I* (México: Siglo XXI).

Laclau, Ernesto 1989 *Hegemonía y Estrategia Socialista* (México: Siglo XXI).

Lévi-Strauss Claude 1981 *Las Estructuras Elementales del Parentesco* (Barcelona: Paidós).

Marx Karl 1967 *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (México: Grijalbo)

Marx, Karl 1985 "El XVIII Brumario de Luis Bonaparte", en *El manifiesto comunista y otros ensayos* (Madrid: Sarpe).

Negri, Antonio 1992 *El Poder Constituyente* (Madrid: Prodhufi).

Negri, Antonio1993 *La Anomalía Salvaje. Ensayo sobre Poder y Potencia en Spinoza* (Barcelona: Anthropos).

Rancière, Jacques 1995 *El Desacuerdo* (Buenos Aires: Nueva Visión).

Reik, Theodor 1949 *Il Rito Religioso* (Roma: Einaudi).

Schmitt, Carl 1974 *Teología Política* (Madrid: Guadarrama).

Schmitt, Carl 1983: *El Concepto de lo Político* (Madrid: Alianza).

Smith, Anthony D. 1997 *La Identidad Nacional* (Madrid: Trama Editorial).

Spinoza, Baruch 1980 *Tratado Teológico-Político* (Madrid: Alianza).

Spivak, Gayatri Chakravorty 2000 *Critique of Postcolonial Reason* (Cambridge: Harvard University Press).

Turner, Victor 1990 *La Selva de los Símbolos* (México: Siglo XXI).

Veyne, Paul 1976 *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes?* (Paris: Seuil).

Zizek, Slavoj 1999 "Carl Schmitt in the Age of Post-Politics" en Chantal Mouffe, compiladora, *The Challenge of Carl Schmitt* (Londres: Verso).

Notas

1. Un notable y reciente análisis de los aspectos violentos de la función de la reciprocidad, que "aumenta y corrige" los clásicos estudios de Marcel Mauss, puede encontrarse en Maurice Godelier (1998). Sobre la relación entre esta problemática de la proto-legalidad del ritual y la de la Ley, desde una perspectiva completamente distinta, me parece percibir un razonamiento aprovechable en Lacan, cuando dice: "Partamos de la concepción del Otro como lugar del significante. Todo enunciado de autoridad no tiene allí más garantía que su enunciación misma, pues es inútil que lo busque en otro significante, el cual de ninguna manera podría aparecer fuera de ese lugar. Lo que formulamos al decir que no hay metalenguaje que pueda ser hablado, o más aforísticamente: que no hay un Otro del Otro. Es como impostor como se presenta para suplirlo el Legislador (el que pretende erigir la Ley)" (1971: p. 324). Más adelante, desde nuestra propia perspectiva, retomaremos el tema de la *impos - tura* del concepto de "representación" en el Estado moderno. Por ahora nos quedamos con la sugerencia de que el ritual como pura "enunciación" supone *ya*, como hemos dicho, una autoridad -siempre fallida y necesitada de recomienzo- *contra* el "capricho" del Otro.

2. Es muy interesante el paralelo que podría trazarse entre este razonamiento y el de Althusser (sin duda extraído de Gramsci), a propósito de que la Ideología no está en ninguna otra parte que en su inscripción *material* en las prácticas, conductas e instituciones de los sujetos sociales. La "tercera pata" es aquí la de los antropólogos, que insistentemente nos recuerdan que no hay mitos que *luego* se "actúan" en rituales, sino que el orden lógico es el inverso: son los mitos los que vienen a "explicar" -desde "afuera"- la *praxis* "enunciativa" (casi podríamos decir "performativa") del ritual.

3. En *El Enigma del Don*, Maurice Godelier analiza cómo en las instituciones conocidas como *potlatch* o *kula*, la *obligación* del intercambio está determinada, justamente, por la *prohibición* de intercambiar ciertos objetos misteriosos (que sólo el iniciado conoce), objetos sagrados que son los que otorgan su "identidad" a la correspondiente sociedad. Los objetos intercambiados son, en cierto modo, *sustituciones* para resguardar el enigma de lo sagrado, de aquello que le da a la sociedad "X" su absoluta *diferencia*, su "razón de Ser".

4. Y vale la pena recordar aquí que la Democracia, para Aristóteles, no es *de ninguna manera* el "gobierno de la mayoría", como ha traducido una tradición liberal que damos por naturalizada, sino el *poder* (un término inquietante que traduce mejor el vocablo *kratos*) de los *pobres* (un término inquietante que traduce mejor el vocablo *demos*). Claro está que, por uno de esos azares incomprensibles, los pobres son siempre la mayoría. Pero eso es una contingencia histórica, no un principio filosófico-político. Si por otra contingencia inexplicable los pobres fueran una selecta minoría, la verdadera Democracia sería aristocrática. Ysi hubiera *un solo* pobre, el que escribe esto sería... monárquico.

5. Es absolutamente asombrosa la similitud de este razonamiento de Marx con el del Freud de (entre otros textos, pero principalmente) "El Fetichismo" (en *Obras Completas*, Biblioteca Nueva o Amorrortu). Que además allí Freud se refiera al poder político y religioso ("el trono y el altar") hace todavía más verosímil la comparación, si uno recuerda -como lo haremos enseguida- que: 1) Marx, lejos de *reducir* la política a la economía (como pretenden sus detractores, y hacen muchos de sus seguidores), lo que hace es mostrar su estricta intimidad; 2) más aún, con un paso todavía más audaz, agrega el componente religioso (el capitalismo es "la religión de la mercancía").

6. "Llamada", porque parece ser que las tres cuartas partes de ese *pueblo* -y es difícil olvidar que este concepto es un producto de esa misma Revolución- que hizo la Revolución Francesa... no hablaba francés, sino gascón, bretón, occitano, *langue d'oeil*, vasco, etcétera. El francés, como lengua de unificación del Estado, fue impuesto por la propia Revolución, muchas veces a sangre y fuego. Que podamos reconocer en ello una *necesidad* de la construcción del Estado, a la cual ahora es fácil criticar retrospectivamente, no quita que sea otro excelente ejemplo de la "impostura" universalista (Calvet:1973).

7. Entiéndase que nuestro desacuerdo en este punto no empaña en absoluto nuestra admisión de que se trata de un ensayo notablemente riguroso y original.

8. Para profundizar en esta idea de una relación entre el mito de Edipo y los orígenes arcaicos del concepto de "nacionalidad" ver Anthony D. Smith (1997).

9. Esto es algo más que una simple metáfora. Enrique (1998) razona extensamente sobre la "falsa totalidad" originaria de Occidente a partir -entre muchas otras cosas- de la constatación, ampliamente documentada por él, de que la mayoría de los temas mítico-trágicos griegos, *incluido el de Edipo*, llegaron, a través de Egipto... de los bantúes de Africa centro-oriental.

10. No resistiremos acá la tentación de acudir a otra cita de Lacan: "Que el Padre pueda ser considerado como el representante original de esa autoridad de la Ley, es algo que exige especificar bajo qué modo privilegiado de presencia se sostiene mas allá del sujeto que se ve ocupado a ocupar realmente (subrayado nuestro) el lugar del Otro, a saber la Madre" (1979: p. 325).

11. "En apariencia", decimos, como prudente cláusula de reserva: Paul Veyne, por ejemplo, vacila en responder afirmativamente a su propia -y retórica- pregunta: "¿Creyeron los griegos en sus mitos?". Tanto mejor para nuestro argumento: eso significaría que la Tragedia se sitúa precisamente en el intervalo de *vacilación* en el que la frase de Lacan que seguidamente citaremos adquiere su sentido más profundo (Veyne, 1976).

12. Espero que esto quede perfectamente claro, ya que en estos días (cfr. *El Rodaballo* No. 11/12) he sido enfáticamente "acusado" de ser -perdón: de haberme transformado en- ...¡nacionalista! Dejando de lado el hecho de que semejante epíteto, enunciado sin más calificaciones, apenas puede ser tomado como descriptivo, francamente no veo por qué, para alguien que pretende pensar (mal o bien) lo político, sería un crimen de lesa izquierda ocuparse de la "cuestión nacional". Máxime cuando, hoy por hoy, es una de las cuestiones que más pre-ocupa a tanta gente a nivel *mundial*.

De Rousseau al Federalista: en busca de un terreno común [*]

André Singer[**]

"Tan pronto cuando alguien dice de los asuntos del Estado: -¿Amí que me importa?- hay que contar que el Estado está perdido"

Jean-Jacques Rousseau (1988)

"Una facción que tenga éxito,
puede instituir una tiranía
sobre las ruinas del orden y de la ley"

Alexander Hamilton (1998)

Los escritos de los así llamados "autores clásicos" en teoría política –no aquellos de la Antigüedad clásica, sino los que formularon, entre los siglos XVI y XIX, las grandes ideas modernas– merecen ser visitados siempre que puedan inspirarnos en la búsqueda de caminos para los *impasses* contemporáneos. Mi intención aquí es la de indicar en dos grandes obras del siglo XVIII, el *Contrato Social* (1762) de Jean-Jacques Rousseau y el *Federalista* (1787), algunos aspectos comunes que pueden ser útiles en la reflexión sobre los *impasses* de la democracia contemporánea. Me refiero a tres tópicos sobre los cuales Rousseau, Madison y Hamilton concuerdan: soberanía inmanente, republicanismo y federalismo.

El problema de fondo que a mi ver precisa ser atacado hoy aparece de la siguiente forma en Giddens (2000):

> "La paradoja de la democracia consiste en que se está diseminando por el mundo y, sin embargo, en las democracias maduras, que el resto del mundo supuestamente estaría copiando, hay una desilusión generalizada con los procesos democráticos" (Giddens, 2000: 81).

[*] Título original en portugués *De Rousseau ao Federalista: em busca de um terreno comum*.

[**] Profesor del Departamento de Ciencia Política (DCP) de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas (FFLCH) de la Universidad de São Paulo (USP).

En América Latina, que forma parte del "resto del mundo" en la frase de Giddens, la desilusión llegó tan rápido que casi no tuvimos oportunidad de conmemorar la instalación de la democracia. Como resultado, necesitamos enfrentar, de un lado, la desilusión de los países avanzados y, del otro, los problemas propios de la consolidación democrática en los países atrasados. Así pues, dificultades duplicadas.

Creo que, delante de esta situación, tenemos algo que ganar en la lectura de dos obras fundadoras de la democracia, el *Contrato Social* y el *Federalista*. ¿Por qué retroceder dos siglos en busca de soluciones para los problemas actuales? Mi hipótesis es que la superación de la crisis democrática deberá pasar por la combinación entre participación directa local (y en asuntos generales donde haya un amplio consenso), de un lado, y representación en las unidades políticas más amplias (y en los temas en los que haya divisiones), del otro. Quiero sugerir que en el pensamiento de los mencionados clásicos hay un terreno común en el cual se pueden edificar los pilares de esa visión.

Comencemos por las diferencias. Como se sabe, el ginebrino Jean-Jacques Rousseau es un crítico de la representación, mientras que Madison y Hamilton son entusiastas defensores de la misma. Rousseau es un precursor de las críticas a la democracia liberal. Como dice David Held:

> "La concepción de Rousseau del gobierno republicano representa en muchos aspectos la apoteosis de la tentativa de conectar, por medio de la tradición republicana, libertad y participación. Todavía más, la conexión que él forjó entre el principio de gobierno legítimo y el de autogobierno desafió no sólo los principios políticos de los regímenes de su tiempo –sobre todo los del *ancièn régime*–, como también los de los Estados liberal democráticos que surgirían más tarde. Eso porque su noción de autogobierno es de las más radicales, refutando el núcleo de algunas de las premisas fundamentales de la democracia liberal; principalmente aquélla de acuerdo con la cual la democracia es el nombre que designa a un tipo particular de Estado que sólo puede ser considerado responsable delante de los ciudadanos de tiempo en tiempo" (Held, 1996: 60).

Mientras que Rousseau fundaba, *avant la lettre*, la escuela que denuncia la democracia liberal como usurpadora de la soberanía popular, Madison y Hamilton son los formuladores modernos de una teoría democrática que intenta evitar los abusos del poder de la mayoría y, por eso, emerge el gobierno como necesariamente despegado del pueblo.

Como dice Krouse, para los autores del *Federalista:*

> "(...) apenas un gobierno nacional soberano de ámbito verdaderamente continental puede asegurar un gobierno popular no opresivo. Un Leviatán republicano es necesario para proteger la vida, la libertad y la propiedad de

> la tiranía de las mayorías locales. La república ampliada no es simplemente un medio de adaptar el gobierno a las nuevas realidades políticas, sino un correctivo inherentemente deseable para los profundos defectos intrínsecos a la política del pequeño régimen popular" (Krouse, 1983, citado por Held, 1996: 93-94).

Las diferencias entre uno y otro, por lo tanto, están bien establecidas en la literatura. Sin negar las importantes diferencias entre las dos corrientes, creo, sin embargo, que el grado de distancia entre Rousseau y el *Federalista* es menor de lo que parece. El *Contrato Social* y los artículos en defensa de la Constitución americana tienen varios puntos de contacto, comenzando por el hecho de que Rousseau y los autores de *El Federalista* tenían en común un objetivo fundamental: la búsqueda del establecimiento de una soberanía inmanente, para usar la expresión de Hardt y Negri (2000), o sea, de una soberanía que nazca del propio pueblo y no que descienda sobre él a partir de alguna autoridad exógena.

En segundo lugar, en la construcción de la soberanía inmanente, Rousseau, Madison y Hamilton se preocupan por el mismo problema: el de su "secuestro", sea a manos de los representantes del pueblo, sea a manos de la mayoría de la asamblea. Los temores de Rousseau y de los Federalistas son, *ambos*, fundamentados. Los dos dan cuenta de problemas reales. De la misma manera, los modos de combatir el "secuestro" de la soberanía (la participación y la representación) son válidos. El problema es saber si es posible combinar las soluciones presentadas por Rousseau, Madison y Hamilton.

Sea cual fuere la respuesta que el futuro reserve para esta cuestión, pienso que el terreno común ofrecido por los citados autores debe servir de punto de partida para un intento de reflexión al respecto. Esto es, las respuestas a la crisis de la democracia deberán incorporar las ideas de soberanía inmanente, república y federación.

La opción republicana de Rousseau, Madison y Hamilton es el resultado de la reaparición, en ambas márgenes del Atlántico, de la tradición renacentista cuyo símbolo mayor es Nicolás Maquiavelo. Maquiavelo adopta la República como el modelo de un régimen de libertad política indispensable para la construcción del estado moderno (Singer, 2000). Libertad entendida como autogobierno.

Sin embargo, en la práctica, los grandes estados nacionales, como Francia, España e Inglaterra, se erigieron sobre otras bases, no republicanas sino monárquicas. Las pocas repúblicas europeas, como Holanda y Suiza, fueron convertidas en monarquías o bien quedaron aisladas. El sueño republicano, sin embargo, no desapareció. Con la victoria obtenida por Cromwell en la Guerra Civil inglesa (1644-48), la República fue proclamada en aquel país, aunque por un corto período.

El renacimiento del proyecto republicano en el siglo XVIII representó la recuperación de una aspiración presente –aunque derrotada– desde el amanecer de los estados-nación.

Nótese, con todo, que la principal vertiente del pensamiento político de entonces, representada por la línea de continuidad que va de Locke a Montesquieu, no era republicana sino monárquica. Montesquieu, en particular, es enfático en la demostración de que la República era un régimen de la Antigüedad y que las nuevas condiciones de prosperidad y extensión de los estados europeos requerían un régimen monárquico, en caso de que se quisiera preservar la libertad (Montesquieu pensaba en la libertad como opuesta al despotismo, no como autogobierno).

La opinión de Rousseau es diferente. En el Libro II del Contrato Social, dice: "Llamo, por tanto, República a todo Estado regido por leyes, bajo la forma de administración que sea; porque sólo entonces gobierna el interés público y la cosa pública es algo. Todo gobierno legítimo es republicano..." (Rousseau, 1988: 62).

Es verdad que, en una nota que amplía el citado pasaje, Rousseau aclara que garantizada la soberanía de la ley, hasta la monarquía podría ser republicana. Esa nota indica que, en esencia, había una coincidencia respecto de este punto entre él y Montesquieu. La garantía de la libertad estaba en el imperio de la ley y no en el de los hombres.

No obstante, el uso de una terminología republicana, recusada por Montesquieu, representa más que un gusto estético por la Historia Antigua por parte de Rousseau. En realidad, bien al estilo de Maquiavelo, Rousseau recupera el ejemplo romano para contrarrestar otro pilar del pensamiento de Montesquieu: la necesidad de la representación. La soberanía debe ser de las leyes, pero las leyes *generales* sólo pueden ser decididas por el pueblo.

En el Libro Tercero del *Contrato Social*, en el que Rousseau trata sobre las formas de gobierno, se lee lo siguiente:

> "La idea de los representantes es moderna: nos viene del gobierno feudal, de ese inicuo y absurdo gobierno en el que la especie humana queda degradada, y en el que el nombre de hombre es un deshonor. En las antiguas repúblicas, e incluso en las monarquías, jamás tuvo el pueblo representantes; no se conocía esa palabra. Es muy singular que en Roma, donde los tribunos eran tan sagrados, no se les pasara ni siquiera por la imaginación que pudieran usurpar las funciones del pueblo, y que, en medio de una multitud tan grande, jamás intentaran pasar por su sola autoridad un solo plebiscito" (Rousseau, 1988: 62).

Aquí se percibe que la opción semántica de Rousseau al decidir dar un nombre antiguo, República, a una cosa nueva, el estado constitucional (aquél en el que las leyes prevalecen), no era neutra, cargaba la definición del nuevo orden con un contenido fundamental. En la visión rousseauniana, las leyes que gobiernan la República sólo son legítimas si expresan la voluntad general y la voluntad general –como cualquier voluntad– no puede ser representada (una decisión puede ser implementada por otro, pero la voluntad sólo puede ser sentida por uno mismo). De

este modo, el poder legislativo *general* no puede ser delegado. Precisa ser ejercido directamente por los ciudadanos. Resáltese que, en la visión de Rousseau, todas las leyes particulares pueden ser decididas por delegación; apenas aquellas que se refieran al interés general deben ser el fruto de la deliberación directa.

El modelo romano también es el inspirador del republicanismo de Madison y Hamilton y eso por dos motivos. El primero, que Roma es un buen ejemplo histórico de que la República puede darse muy bien en una gran extensión territorial. El segundo es que el carácter imperial de la República romana le va como anillo al dedo al proyecto imperial norteamericano, como percibieron Hardt y Negri (2000).

Pero tal vez la verdadera razón por la cual los americanos defienden la República sea otra. La República de Madison y Hamilton, aunque inspirada en Roma, no coincide plenamente con la República antigua. En realidad, se trata de una reelaboración del sistema republicano a partir de la interpretación de Maquiavelo (Pocock, 1975).

Al discutir las lecciones dejadas por Tito Livio sobre la Historia de Roma, Maquiavelo señala que el conflicto entre los grandes y el pueblo, lejos de ser un problema, era, en verdad, la causa de la grandeza romana. El argumento de Maquiavelo es que el conflicto social, canalizado por las instituciones republicanas, evita el predominio de una sola facción y, con eso, difiere la inevitable corrupción del cuerpo político.

El Federalista retoma integralmente la lección maquiaveliana y le suma una novedad típicamente moderna. De acuerdo con Madison, la mejor forma republicana de permitir que el conflicto exista, siendo canalizado para la grandeza de la República, es instituir un sistema representativo. Por medio de la representación, los conflictos salen de las calles y van a parar a los Parlamentos, donde pueden ser negociados. Además, al ser representados los intereses del pueblo, éste se divide y deja de ser una fuente única e ilimitada de poder.

Como se ve, llegados a este punto, nos vemos obligados a reconocer que aún cuando todos sean republicanos –Rousseau de un lado y Madison y Hamilton del otro– tienen visiones diferentes con respecto a la República moderna. En tanto que Rousseau ve en la República la soberanía de leyes generales que fueron decididas directamente por el pueblo, los federalistas quieren una República en que las leyes sean decididas por los representantes del pueblo, como fue el caso de la Constitución americana (con todo, nótese que la Constitución fue sometida a un plebiscito popular, o sea, la decisión directa del pueblo).

Cabe resaltar aquí que tanto unos como otros ven a la soberanía como inmanente y no trascendente. Esto es, la soberanía está en las leyes aprobadas por el pueblo y no en cualquier otro lugar externo al mismo, como el rey o la nobleza idealizada por Montesquieu.

Podría argumentarse que la voluntad general funciona como un poder aparte, una especie de ser incorpóreo que sobrevuela la vida social, pero basta leer con atención el *Contrato Social* para percibir que no es así. Rousseau acentúa la necesidad de la participación, justamente por la imposibilidad de la delegación legítima. El ciudadano precisa participar de la confección de las leyes para que la República se realice. En suma, al proclamarse republicanos, Rousseau, Madison y Hamilton concuerdan en algo fundamental: el buen gobierno es aquél que emana del pueblo.

Obsérvese que Rousseau no defiende un proyecto democrático, sino uno republicano. No está de más recordar el pasaje donde afirma:

> "(...) Un pueblo que no abusara jamás del gobierno tampoco abusaría de su independencia; un pueblo que gobernara siempre bien no tendría necesidad de ser gobernado .Tomando el término en su acepción más rigurosa, jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás. Va contra el orden natural que el mayor número gobierne y el menor sea gobernado. No puede imaginarse que un pueblo permanezca incesantemente reunido para vacar a los asuntos públicos y fácilmente se ve que no podría establecer para esto comisiones sin que cambie la forma de la administración" (Rousseau, 1988: 92-93).

Rousseau y los *Federalistas* quieren una república en la cual prevalezca la soberanía popular y concuerdan en que el gobierno de la república será mejor ejercido por representantes electos, una aristocracia natural. Una vez más, Rousseau:

> "Hay, por lo tanto, tres clases de aristocracia: natural, electiva, hereditaria. La primera no conviene más que a pueblos sencillos; la tercera es el peor de todos los gobiernos. La segunda es la mejor: es la aristocracia propiamente dicha" (Rousseau, 1988: 95).

Existe, por lo tanto, un vasto terreno común entre Rousseau y los Federalistas. La divergencia se origina en lo siguiente: mientras que el primero desconfía de las facciones y de la representación, los segundos las valorizan. Para Rousseau, las facciones hacen prevalecer el interés particular y desvían al ciudadano de la voluntad general, en cuanto los representantes tienden a usurpar la soberanía popular. Para los autores de *El Federalista*, las facciones tienen que ser multiplicadas y el poder *tiene* que ser delegado para que la soberanía popular no sea sofocada por una facción tiránica. El origen de la discordia es que Rousseau teme el "secuestro" de la soberanía por parte de los representantes, mientras que Madison y Hamilton temen que la soberanía sea sustraída por grupos –mayoritarios o minoritarios– que dominen las asambleas populares.

Utilizando nuevamente las palabras que Jean-Jacques Rousseau emplea en *Del Contrato Social*:

> "Así como la voluntad particular actúa sin cesar contra la voluntad general así el gobierno hace un continuo esfuerzo contra la soberanía. Cuanto más aumenta este esfuerzo más se altera la Constitución; y como aquí no hay voluntad de cuerpo que resistiendo a la del príncipe, la equilibre, tarde o temprano, debe ocurrir que el príncipe oprima por fin al soberano y rompa el trato social" (Rousseau, 1988: 112-113).

Para Hamilton, en el noveno artículo del *Federalista*, el peligro que ronda a la soberanía popular reside en la fragilidad de las pequeñas comunidades, dado que éstas son –fácilmente– víctimas de los tiranos locales.

> "Cuando Montesquieu aconseja que las repúblicas sean de poca extensión, pensaba en ejemplos de dimensiones mucho más reducidas que las de cualquiera de estos Estados. Ni Virginia, Massachusetts, Pennsylvania, Nueva York, Carolina del Norte o Georgia, pueden compararse ni de lejos con los modelos en vista de los cuales razonaba y a que se aplican sus descripciones. Si, pues, tomamos sus ideas sobre este punto como criterio verdadero, nos veremos en la alternativa de refugiarnos inmediatamente en los brazos del régimen monárquico o de dividirnos en una infinidad de pequeños, celosos, antagónicos y turbulentos estados, tristes semilleros de continua discordia, y objetos miserables de la compasión o el desdén universales. Algunos escritores que han sostenido el otro lado de la cuestión parecen haber advertido este dilema; y han llegado a la audacia de sugerir la división de los Estados más grandes. Tan ciega política y tan desesperado expediente es posible que al multiplicar los pequeños puestos respondan a las miras de los hombres incapaces de extender su influencia más allá de los estrechos círculos de la intriga personal, pero nunca favorecerán la grandeza o la dicha del pueblo norteamericano" (Hamilton et al. 1998: 33).

El núcleo de divergencia entre Rousseau y el *Federalista* no está, como pudiera parecer, en la contraposición de la participación y la representación, si bien resulta en ella. Lo que separa al autor del Contrato Social de los defensores de la Constitución de los Estados Unidos de América es la evaluación que cada uno de ellos hace del potencial democrático de los pequeños grupos. Mientras que Rousseau es un entusiasta de la acción comunitaria de las agrupaciones locales, Madison y Hamilton están convencidos de que en ellas tenderán siempre a prevalecer las tiranías locales.

Como dice Held (1996), Madison desconfía tanto de la virtud cívica de los habitantes de las pequeñas repúblicas de la Antigüedad como su contemporáneo del siglo XVIII. En este sentido, Madison es más maquiaveliano que Rousseau. Al discutir los conflictos que forjaron la grandeza de la antigua Roma, Maquiavelo sabe que cada una de las facciones está luchando por sus propios intereses. Los grandes quieren oprimir el pueblo. El pueblo no quiere ser oprimido. Si hay generosidad en la población, ella surge de la convicción de que vale la pena defender la patria, porque ella garantiza la libertad de defender los propios intereses.

Rousseau, con todo, cree que en las pequeñas aldeas de los Alpes suizos los hombres pueden llegar a consensos con respecto a aquello que interesa a todos. Los problemas son simples, los recursos son escasos y no es difícil encontrar un denominador común. Aquél que se posiciona en contra de las reglas que, obviamente, se dirigen al interés colectivo, debe ser obligado a obedecer. En el fondo, aún sin saberlo, él se estará obedeciendo a si mismo, puesto que el interés general también es el suyo.

Madison y Hamilton no creen en nada de eso. Encuentran que la pequeña comunidad rousseauniana terminará rápidamente dominada por una facción tiránica. Cuando *El Federalista* argumenta a favor de una República de gran extensión no lo hace por entender que pequeñas comunidades no son más viables en los tiempos modernos. El territorio de considerable tamaño está orientado a impedir que una facción pueda tiranizar a la población de una pequeña comunidad. La multitud diluye las facciones, volviéndolas menos peligrosas.

En el fondo, y aunque que no parezca así, Rousseau, Hamilton y Madison tienen el mismo horror a las facciones. Una vez más, todos ellos están del lado de la libertad republicana contra el predominio del interés particular. Lo que ocurre es que tienen creencias opuestas respecto a la posibilidad de cooperación del grupo y a su capacidad para resolver las divergencias que surjan con respecto al interés común sin suprimir la libertad. En otras palabras, Madison y Hamilton no creen en el consenso. Saben que el pueblo siempre estará dividido y, por ello, descubrirán que la representación es una manera de transformar esa división en un arma para la libertad. En la medida en que el pueblo está dividido en partidos y el poder es ejercido por ellos, unos controlarán a otros.

Las similitudes entre Rousseau y los autores de *El Federalista* los llevan a soluciones que guardan paralelos importantes. Tanto el ginebrino cuanto los americanos terminan por resolver los respectivos *impasses* con la propuesta de una federación de estados. En otras palabras, Rousseau también es federalista. Sin embargo, mientras que Rousseau piensa en una federación de comunidades en la que el poder legislativo *general* es ejercido directamente en el interior de cada una de ellas, Madison y Hamilton hacen emerger una federación que se organiza como una gran república representativa, en la que el interés general está garantizado por una ley suprema y la división de los poderes mediante un sistema de frenos y contrapesos.

Empero, es justamente el principio federalista el que permite, a mi entender, pensar en una articulación de las propuestas del *Contrato Social* y del *Federalista*. La propuesta federalista está pensada para resolver el siguiente problema: ¿cómo es posible combinar autonomía y coordinación de unidades políticas separadas? Rousseau, Madison y Hamilton quieren preservar la autonomía de las formaciones sociales menores, de tal forma que haya, al mismo tiempo, descentralización y coordinación. No obstante, este razonamiento podría ser objetable, ya

que eso se une a una profunda desconfianza con respecto a la capacidad cooperativa de las comunidades por parte de Madison y Hamilton.

No hay que olvidar que *El Federalista* está inmerso en una tradición "comunal" participativa intensa, que más tarde será revelada por de Tocqueville. Ella, en verdad, es la garantía de que el sistema funcione. Por eso no puede ser eliminada. En otras palabra, hay un componente rousseauniano oculto en la propuesta norteamericana. Hay una compatibilidad insospechada entre los dos proyectos y que será expresada más tarde en *La Democracia en América* de Alexis de Tocqueville.

La opción por la federación sugiere un fuerte vínculo entre representación y participación directa. La federación tiene que ser representativa. Rousseau mismo sabe que no es posible participar directamente de la federación; es preciso escoger representantes que formen parte de ella. La experiencia de los Estados Unidos de América, por otra parte, indica que la representación precisa ser complementada con la participación directa en los asuntos locales, si es que queremos revitalizar la democracia. Esta participación, que debe tener un carácter cooperativo y tendencialmente consensual, es decisiva para la vida social.

Combinar los principios de la participación directa y de la representación parece ser un camino importante para superar la crisis democrática contemporánea. Creo que reconocer el terreno común abierto por Rousseau, Madison y Hamilton ayudará en la tarea.

Bibliografía

Giddens, Anthony 2000 *Mundo em descontrole* (Rio de Janeiro: Record).

Hamilton, A., Madison J. y J. Jay 1998 (1787) *El Federalista* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica).

Hardt, Michael y Antonio Negri 2000 *Empire* (Cambridge: Harvard University Press).

Held, David 1996 *Models of Democracy* (Stanford: Stanford Univerity Press).

Krouse, R. W. 1983 "Classical images of democracy in America: Madison and Tocqueville", en Duncan, G. *Democratic Theory and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press).

Rousseau, J. J. 1988 (1762) *El Contrato Social* (Madrid: Alianza).

Pocock, J. G. A. 1975 *The machiavellian moment* (Princeton: Princeton Univerity Press).

Singer, André, 2000 "Maquiavelo y el liberalismo: la necesidad de la República", en Boron, A. (comp.) *La filosofía política moderna* (Buenos Aires: Clacso/Eudeba).

Platón y Aristóteles: dos miradas sugestivas en torno a la política

Miguel A. Rossi[*] y Javier Amadeo[**]

El universo griego y el advenimiento de la política

La política y su marco conceptual son productos de un momento singular en que se entrecruzan dos frutos de la historia griega: por un lado un nuevo modo de pensar, surgido alrededor del siglo VI antes de Cristo, fundado en el libre examen e interrogación sobre el fundamento de las cosas, y por otro una nueva forma de relación entre los hombres que aparece a partir del siglo VIII a.C. y, cuya matriz de significancia se resume en la noción de *polis*. Como resultado de ese entrecruzamiento se anunciaría el surgimiento de la política, que en concreto podemos sostener es la práctica social de la *polis*, que al tornarse consciente de sí misma anuncia –utilizando una significación hegeliana – la existencia y riqueza de su propio concepto.

De esta forma, la existencia de la *polis* generó condiciones de posibilidad de un pensamiento racional sobre la práctica política; esto es, permitió la actuación política de un número de ciudadanos con conciencia de su dominio sobre las co-

[*] Licenciado en Filosofía, Profesor de Teoría Política I y II de la Universidad de Buenos Aires, Master en Ciencias Sociales por FLACSO, Buenos Aires y doctorando en Ciencia Política por la Universidad de San Pablo.
[**] Licenciado en Ciencias Políticas, Profesor de Teoría Política I, Universidad de Buenos Aires, doctorando en Ciencia Política por la Universidad de San Pablo.

sas de la ciudad. En sentido estricto, la política son los negocios –deconstruyendo el sentido peyorativo del término- de la *polis*. Esta palabra griega designa urbe (por oposición al campo), pero también designa civilización (por oposición a naturaleza o barbarie) y finalmente y sobre todo ciudad-estado, entendida ésta como entidad comunitaria autónoma en la cual viven algunos miles de habitantes, al mismo tiempo que se rescata en la noción de estado el elemento político de la autarquía, dado que una ciudad-estado podía conglomerar en torno suyo varias ciudades. De esta forma, puede advertirse cómo la política constituye para un ciudadano griego su horizonte de sentido. No vivir en un estado-ciudad es para un griego no vivir políticamente, esto es, no vivir civilizadamente (Wolf: 1999), no tener una vida esencialmente humana

Como bien afirma Vernant (1996), la aparición de la *polis* constituye un hito en la historia del pensamiento griego. Es en la *polis* donde se constituye por primera vez el espacio público, en tanto sólo en éste ámbito los griegos han pensado lo 'político'. La vida política toma forma de *agón*, es decir una disputa, oratoria, un combate codificado y sujeto a reglas cuyo teatro será el *ágora*, un nuevo espacio social que se configura junto con las transformaciones políticas y sociales. Desaparecido el papel del antiguo palacio como eje de la vida social, la ciudad está ahora centralizada en el *ágora*, espacio común, espacio público en que son debatidos los problemas de interés general.

Sobre los orígenes del *ágora* nos dice Poratti (1999): "(...) El lugar pasa ahora a llamarse *ágora*, palabra que no significa originariamente un lugar (y menos el mercado), sino la institución que en Homero era la discusión solemne de los jefes en presencia del ejército, en la cual el que hablaba estaba religiosamente protegido por la sustentación del cetro: transposición regulada, pues, del conflicto de la palabra. Este juego, llevado a cabo ahora por clases, partes y partidos, será el lugar que ocupe el lugar vacío del Centro. Y con ello tenemos la Ciudad. El conflicto llevado a la palabra sobre el fondo de la ley será la condición de posibilidad del *lógos*" (p. 39).

Para los griegos la esfera de la vida pública tenía dimensiones mucho más amplias de las que hoy pueden pensarse. Aún no se había producido el fenómeno de la privatización de la vida pública; el individuo no se había recluido en el ámbito privado. El campo de la política incluía temas como la ética, problemática fundamental que no escapará a ninguno de los grandes pensadores del Ática, junto con la educación, otro de los temas vitales del pensamiento griego. El terreno político pertenece para los griegos al terreno común, y abarca las actividades prácticas que deben ser compartidas, que ya no son más privilegio de uno. Hacer política es participar de la vida común, es la actividad social por excelencia, una obligación de cada ciudadano para con sí mismo y para con los demás. Renunciar a hacer política es renunciar a gobernarse, y por tanto, a ser libre.

La política es la actividad social fundante de la sociedad y la *palabra* es el fundamento de la práctica política[1], ella ocupa, ahora, el trono del poder; la *arché* no puede ser más propiedad exclusiva de determinado grupo social. El Estado se despoja de su contenido mítico-religioso, y de todo carácter privado y particular, escapando al control de cierto sector y apareciendo como cuestión de todos.

Podemos resaltar dos características fundamentales de este espacio público creado a partir del advenimiento de la *polis*, entendiendo a éste como la matriz en donde se originan y organizan las relaciones sociales.

En primer término -y como lo mencionamos anteriormente-, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre cualquier otro instrumento de poder. El *lo - gos* se torna el instrumento político por excelencia, la clave de la autoridad en el Estado, la forma de comando y de persuasión. La palabra se transforma en el elemento central de la práctica política, una práctica que se configura como debate contradictorio, discusión y argumentación. Una práctica política que supone el disenso, la diferencia, el conflicto, pero cuyo medio primordial es el uso de la palabra. La palabra supone, por otro lado, un elemento central para pensar el espacio público, la existencia misma de un público, un juez que decida en última instancia entre los distintos argumentos; una elección del público, una elección puramente humana, que destierra del terreno político las mediaciones religiosas, y que da la victoria a uno de los oradores sobre sus adversarios. De esta forma, la política adviene también seducción, dado que la contienda entre los distintos oradores se juega ante la mirada de un tercero, al que justamente hay que seducir: obviamente, nos estamos refiriendo al público o asamblea.

En segundo término, el carácter de plena publicidad que asumen las manifestaciones más importantes de la vida social. Se puede afirmar que existe *polis* sólo a partir de que se denota un dominio público en el sentido de un sector de intereses comunes en contraposición a los asuntos privados, imbuido de prácticas políticas más abiertas que incluyen a todo el cuerpo de ciudadanos, establecidas en pleno día, en contraposición a los procesos secretos, propios de la vida privada (Vernant: 1996).

A los dos aspectos anteriormente señalados –el prestigio de la palabra y el desarrollo de las prácticas públicas– debemos agregar otro elemento importante para entender este proceso de formación de un espacio en común. Los diversos miembros de la *polis*, por más diferentes que sean por su origen de clase y por su función social, aparecen de cierta forma como semejantes. Esta semejanza crea la unidad de la *polis*, porque para los griegos sólo los semejantes pueden formar parte de una misma comunidad. Al ser semejantes esto permite que los vínculos de un hombre con otro hombre se tornen, en el esquema de la ciudad, en una relación recíproca, reversible, substituyendo las relaciones de sumisión y de jerarquía. Todos los hombres que participan en el Estado van a definirse como *Hó - moioi*, semejantes, y de manera más abstracta como *Iso*, iguales.

Platón: metafísica y política

A partir del *Fedón*, Platón hace explícito –incluso contrariamente a sus propios intereses– que la conciencia socrática es el reflejo viviente y sufriente del advenimiento de la cultura, alumbramiento que implica –en parte– la ruptura con la naturaleza. Esta es la razón a partir de la cual Sócrates descubre que las leyes del cosmos son cualitativamente diferentes de las leyes de la *polis*. Si la naturaleza como reino del ser permanece muda, la *polis* como instancia dialógica se afirma en el terreno de la palabra; mas es un discurso que se ha librado de todo substrato ontológico, incluso a riesgo de independizarse del dominio de la verdad y fertilizar consecuentemente el terreo de la 'apariencia'. Tal vez esto sea entre otras cosas lo que escandalice radicalmente a Platón.

En la *Apología* Platón vuelve a percatarse de la tensión entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la política. Si por naturaleza puede proclamarse la injusticia de la muerte de su maestro, por amor al *nomos*, a la ley, Sócrates decide aceptar el sacrificio de su muerte, pues sabe a ciencia cierta que una *polis* sin *nomos* –aunque aquél fuese injusto– sería un universo de bestias. De este modo, aparece la tragedia en el cuerpo socrático para seguir regando el suelo de la política.

En los escritos juveniles de Platón, obviamente más vinculado a su maestro, el filósofo reivindica en cierto sentido el terreno de la ley como producto de las convenciones humanas. No obstante, se percata del dramatismo existencial entre las leyes inmutables de la naturaleza, por las cuales deben gobernar los mejores, y las leyes mutables de la vida política, en estricta relación con un *ethos* democrático. Es en tal sentido que podemos afirmar que el modelo político aristocrático platónico descansa en el primado de la naturaleza, en tanto será ésta la que designa a los mejores hombres para el gobierno, justificado ya sea por un dispositivo mítico-religioso o en referencia a un esquema metafísico. Dicha perspectiva, que está presente es su pensamiento juvenil y que por otra parte es coincidente con los sectores de la aristocracia a los que el filósofo pertenece, alcanzará un desarrollo pleno en su texto de madurez *La República*.

Al respecto, Wolin (1993) considera que la teoría política de Platón es un intento de eliminar la práctica política de sus días, en aras de una 'episteme política'reservada a unos pocos. Sólo así podrá consagrase un orden social libre y a salvo de los devenires de la contingencia. Por otra parte, dicho ordenamiento estará supeditado, e incluso como condición de posibilidad, a la contemplación de la idea de Bien. Tarea primordial del filósofo o los filósofos-gobernantes, que pueden reunir dos tipos de poderes, que Platón aspiraba a que pudiesen ser complementarios: el poder del pensamiento, que prescribiría el modelo adecuado, y el poder del gobernante, que lo pondría en práctica. Por esta razón, hace referencia a que la virtud específica del gobernante es la *frónesis*, prudencia, y no meramente la sabiduría contemplativa, propia del filósofo, entendiendo por la primera la practicidad que debe tener todo gobernante filósofo para establecer una lectura

adecuada de las posibles contingencias (por ejemplo si conviene ir a la guerra o no, o si tal alianza es eficaz o no).

De este modo, puede advertirse sin duda alguna que el modelo político platónico, expresado en *La República*, se encuentra íntimamente vinculado a su teoría del conocimiento. El conocimiento genuino, si se precia de tal, tendrá que derivarse del ámbito estable de las 'formas inmateriales'. El mundo de lo sensible, en radical contraposición a aquél, será el mundo del cambio, del puro movimiento, del cual no podrá existir el verdadero conocimiento. Vale decir que, para Platón, una epistemología de lo sensible es por su propia estructuración lógica un auténtico absurdo y contradicción. A esta altura de nuestro escrito cabría preguntarnos cuál es la incidencia categórica que la gnoseología tiene para el universo de la política. Las categorías del mundo de la percepción sensorial eran las categorías descriptivas y evaluativas del mundo existencial de la actividad política (terreno de la *doxa*), mientras que las categorías que describen a las *formas* indican lo que podía llegar a ser el mundo de la política, siempre y cuando el mismo estuviera guiado por la filosofía. En tal sentido, acordamos nuevamente con Wolin (1993, p. 51) en que Platón quiere despojar a la política de sus propias prácticas y advenir así a una ciencia o arte político, cuya incumbencia esté reservada a unos pocos: "Para Platón, el fluir de la vida política era síntoma de un sistema político enfermo; la espontaneidad, diversidad y turbulencia de la democracia ateniense, una contradicción a todo canon de orden. El orden era producto de la subordinación de lo inferior a lo superior, al dominio de la sabiduría sobre la ambición desnuda, y del conocimiento sobre el apetito (...): El mundo de la actividad política violaba a cada rato los dictados del mundo de las Formas. Mientras que el mundo de las Formas señalaba el triunfo del Ser inmutable sobre el flujo del Devenir –la naturaleza inmutable del Bien sobre el cambiante mundo de las apariencias– la práctica política real estaba plagada de constantes innovaciones a medida que una clase, y luego otra, chapuceaban con la constitución, alterando esto, modificando aquello, pero sin establecer nunca las disposiciones básicas sobre un cimiento estable" (Wolin, p, 51).

Por todo lo antedicho, y evitando el riesgo de perpetuar una cosmovisión descarnada de su propio contexto de producción y comprensión, creemos necesario adentrarnos en la lógica sofística, principales interlocutores de Platón, dado que sólo a partir de aquella se entienden los juicios más acérrimos de Platón a la práctica política de su época y al régimen democrático con la que aquella se vinculaba.

Para tal propósito, nos centraremos fundamentalmente en dos figuras a las que el filósofo destina dos de sus mejores diálogos. Nos referimos a Protágoras y Gorgias.

En *Teeteto*, Platón afirma que Protágoras dice que "El hombre es la medida de todas las cosas", sentencia ésta que conmueve toda la perspectiva teórica tradicional griega. Al respecto, varios son los ítems que queremos enfatizar.

En primer término, decir que el hombre es la medida de todas las cosas es desterrar como principio de autoridad o fundamento último tanto a los designios de una naturaleza inmutable como al reinado de los dioses o los mitos, si bien Protágoras, para fundamentar la racionalidad política, se basa en el mito de Prometeo. Resulta evidente entonces que no hay otra autoridad, como fundamentación de los valores, que la propia autoridad humana.

En segundo término, y en consonancia con el primero, si el hombre es la medida de todas las cosas se termina denotando un subjetivismo relativista, en tanto es el hombre pero entendido como "los hombres", cada uno en particular, con sus propias percepciones, intereses, opiniones, etc. De esta manera notamos cómo el denominador común de la óptica sofística es el relativismo, y que éste tendrá una estricta correspondencia con la lógica de la democracia, en tanto que si todas las posiciones valorativas adquieren igual jerarquía, la única posibilidad de construcción política será la generada a partir del debate y el consenso. Se entiende entonces por qué los sofistas estarán vinculados a los devenires de la democracia. Y es comprensivo de suyo, porque pondrán el acento en la palabra: tanto en su dimensión retórica como en la arqueología de una elegante oratoria que tendrá por fin seducir a un amplio *auditórium*. Recordemos que uno de los núcleos principales de la vida política de la Atenas democrática la constituían los tribunales populares, y que en definitiva era el discurso eficaz o la contienda discursiva entre los mejores oradores la que precipitaba el juicio o voto de la gran mayoría. De este hecho, cabalmente da cuenta la literatura de la época. La tragedia de Esquilo es más que ilustrativa, cuando muestra que su héroe trágico Orestes mata a su madre porque aquella a su vez había matado al padre de Orestes, pues en dicha tragedia se revela que Orestes es arrebatado de la diosa de la venganza y entregado al tribunal popular para que sea la *autoridad suprema* que designe nada más y nada menos que acerca de la vida o muerte del héroe.

Hay otro aspecto relevante del pensamiento de Protágoras, por el cual el gran sofista –en contraposición al esquema platónico- fundamenta la racionalidad política valiéndose del mito de *Prometeo:* "Entonces Zeus, temeroso de que nuestra especie se extinguiese del todo, envió a Hermes para que llevara a los hombres el respeto mutuo y la justicia, a fin de que hubiese ordenamientos y lazos que estrecharan su amistad. Hermes preguntó a Zeus de qué modo daría a los hombres tales dones: ¿acaso he de repartirlos en la forma en que las artes lo han sido? (...). Pues éstas lo fueron así: uno, solo, conocedor del arte médico, es suficiente para muchos que lo ignoran, y lo propio ocurre con los que ejercen otras profesiones. ¿Depositaré también de esta manera en los hombres la justicia y el respeto mutuo, o he de repartirlos entre todos? Entre todos -repuso Zeus– que todos tengan su parte, pues las ciudades no llegarían a formarse si sólo unos cuantos participaran de aquellos como de las otras artes. E instituye en mi nombre la ley de que, a quien no pueda ser partícipe del respeto recíproco y de la justicia, se le haga morir cual si fuera un cáncer de la polis" (García Maynes, 1981, p. 144).

Nos excusamos por la extensión de la cita, pero creemos que su importancia es central para una profunda comprensión de nuestra temática. De esta forma, es evidente que Protágoras concibe una racionalidad política –a diferencia abismal de lo que sucede con Platón– anclada en el polo de la mayoría, y que la misma se construye por oposición a la noción platónica de arte o *episteme*. Dicha contraposición entre *doxa* y *episteme* volverá a estar presente en Gorgias, pero tal diálogo carecerá de la profunda impronta reflexiva que suscita el pensamiento de Protágoras.

La dialéctica platónica conducirá a la sofística gorgiana por el camino del reconocimiento de que sólo en el terreno de la *episteme* –y lejos del mundo de la multiplicidad– podremos estar seguros de un conocimiento político que se precie de ser legítimo. Gorgias no tiene más remedio que aceptar la abismal diferencia que existe entre las creencias que pueden tener un basamento falso y el conocimiento que por definición es verdadero. De este modo, Platón vuelve a desnudar las prácticas de los tribunales griegos en donde la circulación de discursos engañosos y aparentes es la que en definitiva termina imponiéndose.

Regresando al diagnóstico platónico, se hace explícito que el gran mal que el filósofo intenta evitar es el principio de anarquía, sustentado no sólo por un relativismo discursivo, sino y en consonancia con aquél, en un relativismo que adquiere dominio sobre el conocimiento y la conducta.

A manera de conclusión y en lo referente al esquema platónico, creemos que la propuesta platónica se enmarca en un postulado gnoseológico-metafísico que hunde sus raíces en un modelo analógico entre el concepto de alma y el concepto de Estado. Profundicemos por tanto en dicho aspecto.

Así como el alma está compuesta por tres partes, también el Estado está compuesto por tres estamentos sociales. Lo interesante son las mutuas relaciones que el filósofo establece entre las partes del alma y el Estado: la parte racional del alma coincide con el estamento gubernamental de los guardianes filósofos; la parte irascible, con el estamento de los guardianes; y la parte apetecible o concupiscible, con los estamentos productivos. Platón cree que todas estas partes son condición de posibilidad de la existencia de la polis, no pudiendo alterarse las jerarquías que la sabia naturaleza ha establecido entre ellas. Se entiende entonces que para el filósofo sea la justicia la virtud suprema, en tanto hay justicia cuando cada uno y cada estamento ocupa el lugar que le corresponde por ‘naturaleza’. Si la justicia es la virtud que asegura el orden social, la injusticia, consecuentemente, ocupará el principio de la fragmentación o anarquía. Desde esta óptica, pueden comprenderse las radicales críticas de Platón a la democracia, dado que este régimen más que ningún otro –a pesar de que Platón considere que la tiranía es la peor forma de gobierno, no olvidemos su intento de adoctrinar a los tiranos, cosa que creería imposible para la mayoría de habitantes de un ethos democrático– la democracia es por esencia la forma de gobierno en que cada quien hace y realiza lo que le parece, implicando de este modo la mayor injusticia posible en tanto alteración del orden natural.

A modo de conclusión, queremos enfatizar algunas apreciaciones que dan cuenta de la mirada platónica con respecto a la polis ateniense. Para tal propósito, nos valdremos de los excelentes marcos teóricos que nos aportan Heller en su texto *Aristóteles y el mundo antiguo*, y Wolin en su texto *Política y Perspectiva*.

El Estado ideal platónico es un Estado concebido para proteger la moralidad de los individuos, en un momento en que los fundamentos morales de la *polis* estaban, hacía ya tiempo, en una profunda crisis. En tal Estado deben desaparecer todos los factores que pueden constituir un principio disolvente, como por ejemplo la propiedad privada (sólo para el estamento de los guardianes), la producción mercantil, las clases económicas y la lucha entre las clases y las fracciones. El Estado ideal que elabora Platón, nos dice Heller (1983), asumiendo la definición marxiana, no es más que la idealización ateniense del régimen egipcio de castas.

Platón vive la angustia de una época de crisis, y su elaboración teórica será un intento, condenado de antemano al fracaso, por corregir las causas de la disolución de la comunidad griega, que el filósofo ve en la propiedad privada y en la democracia.

> "Desde el momento en que la difusión de la democracia es responsable del fin de la comunidad, se vuelve necesario dar una forma aristocrática al Estado (...). Pero hasta qué punto la comunidad aristocrática sigue siendo comunidad. Ciertamente que lo es cuando su nacimiento se debe a la evolución normal de las tradiciones ancestrales. Pero limitar una comunidad ya extendida con el propósito de conservar en ella el carácter comunitario o, en otras palabras, llevarla al poder sin sanguinarias luchas de clase y sin que represente el dominio de una minoría, es imposible tanto desde el punto de vista teórico como desde otro práctico. Platón toma así partido por la supresión del carácter comunitario del estrato dominante, limitando la administración directa del Estado a una minoría muy restringida de la comunidad" (Heller: 1983, p. 69).

Para Heller, la ética platónica existe como un a priori de la sociedad, en la materialidad del Estado ideal. Platón transforma la moral en legalidad pura. Acordamos con Heller en este punto, e incluso creemos –a riesgo de caer en un anacronismo– que Platón es el primero en la historia de Occidente en sentar las bases de lo que con posterioridad se dará en llamar "razón de Estado". Por esta razón, tanto la política como la ética no pueden ejercerse desde el ámbito privado, y por otra parte sólo desde una razón de Estado puede estructurarse una moralidad general.

> "Es el Estado el que debe cuidar que la moral absoluta imaginada y profesada por el filósofo o el político pueda convertirse en moralidad universal. Y desde el momento en que la moralidad se traduce en realidad objetiva, desde el momento en que se la aplican no sólo a ellos mismos, sino tam-

bién a los demás, se convierte indefectiblemente en filosofía estatal de la intolerancia" (Heller: 1983, 103).

La necesidad de una ética estatal unida a la política, está estrechamente vinculada al concepto de "orden social" -concepto clave del pensamiento platónico -, dicha categoría, excluye la posibilidad del conflicto. Sin embargo, es digno de apreciar que la teoría del orden platónica no tiene su basamento en una dinámica política con capacidad de mediatizar el escenario de los conflictos. Más aún, podemos concluir que justamente hay orden social porque directamente el conflicto queda totalmente anulado, cuestión que sólo puede llevarse a cabo por la dinámica estatal. De este modo, el conflicto sólo puede pensarse a partir de la extrapolación que hace el ateniense hacia el otro cultural: la conflictividad se establece con los bárbaros, pero no al interior de la *polis*, o de la República. Platón renuncia al elemento político específico. Hay orden en el esquema platónico; lo que no hay es "orden político", dado que, como ciertamente indica Wolin (1993), la esencia del orden político es la existencia de mediaciones que permitan el encaminamiento del conflicto, sin que éste implique la destrucción de la unidad política, mecanismos que atenúen las fuerzas vitales de la vida asociada, permitiendo su existencia, intentando reencauzarlas, o transformándolas creativamente cuando ello sea posible. Es posible que una sociedad pueda tener orden por medio de la imposición, sólo que tal sociedad no es una sociedad política. Platón estaba convencido de que el ámbito político tenía una tendencia natural al desorden y de que el orden, entendido como armonía, estabilidad y unidad, nunca surgiría del curso normal de los hechos políticos. No existían de modo inmanente dentro de los materiales de la actividad política, sino que debían ser extraídos desde el exterior de ésta. El orden político debía ser producido por una visión proveniente del exterior de la práctica política, debía provenir del conocimiento del modelo eterno, para moldear a la comunidad sobre la idea del Bien preexistente.

Aristóteles: ética y política

Aproximémonos ahora al otro gran exponente del mundo griego. Obviamente, nos estamos refiriendo a Aristóteles[2]. En esta oportunidad haremos referencia al pensamiento aristótelico en lo que atañe a la vinculación con Platón. Por esta razón, no necesitaremos explicitar algunos supuestos que ya hemos desarrollado con el filósofo ateniense y que se comprenden en Aristóteles por simple antagonismo con su maestro.

Si al interior del esquema platónico se puede pensar la política como el arte del orden, legitimado por los designios de una naturaleza inmutable, con su discípulo también se puede pensar la política desde la idea de "naturaleza", pero esta vez ésta cobra dinamismo, y lejos de estar en las antípodas de lo sensible, en-

cuentra un punto de reconciliación con el primado de la contingencia. Dicho punto no es otro que el de *la política* –claro está, tomado en su significación más amplia y profunda del término.

> "Encontramos en la obra aristotélica varias designaciones para aquella ciencia que, por oposición tanto a la academia platónica como a los retóricos y sofistas, Aristóteles delimita como una disciplina con métodos independientes. La más general es la designación con que se la menciona en los *Tópicos*, *epistéme praktiké o* ciencia práctica, por oposición tanto a la ciencia contemplativa *(theoretiké)* como a la productiva *(poietiké)*" (Guariglia: 1979, p, 63).

Para Aristóteles, la ciencia práctica centrará su interés en *las acciones humanas.* Dicho objeto de estudio es más que relevante, sobre todo porque al tratarse de acciones y no de entes inmutables y eternos, el conocimiento que se desprende del primer ámbito tiene que ser un conocimiento enrolado en el terreno de la contingencia.

No olvidemos que Aristóteles recopiló y analizó rigurosamente ciento cincuenta y ocho constituciones provenientes de ciudades griegas y no griegas, adelantando lo que en la actualidad en Ciencias Políticas podemos denominar un estudio tipológico y comparativo de los regímenes políticos. Dichas constituciones eran clasificadas por el filósofo por regímenes y acompañadas con crónicas y relatos que reconstruían la historia política de cada ciudad.

Como se verá , entonces, Aristóteles sienta las bases de un modelo teórico social que reconoce como piedra angular –aunque no exclusivamente- la observación empírica.

No obstante, incurriríamos en un grave error si interpretamos el pensamiento aristotélico desde una perspectiva que despoja al mismo de su ontología naturalista y teleológica con respecto a la política, pues justamente el gran esfuerzo aristotélico estriba en una posible reconciliación entre naturaleza, concebida como el reino de la necesidad, y contingencia, concebida como reino de la libertad.

De esta forma, la ciudad aparece como una construcción humana. Si bien ésta recibe el impulso decisivo de la naturaleza, centralizado en una antropología de la sociabilidad, la esencia de la polis dependerá también de las posibles convenciones de cada *ethos* en particular. Vale decir que, para Aristóteles, el impulso político-social constituye una dinámica intrínseca a la propia naturaleza humana, pero es a partir de ese impulso de sociabilidad que pueden diagramarse distintas especificaciones políticas, de acuerdo con las convenciones particulares, los conflictos particulares, los regímenes diferentes, en última instancia la pluralidad y diversidad de las constituciones en juego. Tal vez, y para ser aún más explícitos, un ejemplo proveniente del ámbito de la biología pueda servirnos: la necesidad de alimento es una necesidad natural –no constituye el reino de la libertad–, pero

el tipo de alimentación y la preparación del mismo ya tienen que ver con el primado de la cultura y sus posibles configuraciones. La cultura no anula la naturaleza, pero en cierto sentido la supera.

Cabría mencionar otro aspecto por el cual las diferencias entre Platón y Aristóteles son insalvables; anteriormente hicimos referencia a que el objeto de la política para Platón se enmarca en una teoría del orden que excluye o por lo menos considera como una "patología" el conflicto social. Para Aristóteles, el conflicto es constitutivo de las relaciones humanas y por tanto de la política; vale decir, ésta es la razón por la que su preocupación primaria no es la temática del *orden* sino la problemática de la *gobernabilidad*, donde el conflicto aparece como un a priori que no hay que no anular, sino justamente mediatizar o, en todo caso, administrar. Una prueba que legitima nuestra afirmación tiene su base en la prioridad que asigna Aristóteles a la existencia de las clases sociales, tomadas incluso como un hecho natural. En tal sentido, podría decirse que el filósofo griego es el primero en vincular las nociones de estructura social y gobernabilidad haciendo una suerte de "sociología comparada". Es desde esta óptica que asigna sus juicios más positivos hacia la democracia como la mejor forma de gobierno –en su formulación correcta *politeia*– y es también desde esta perspectiva que reivindica la importancia de la clase media como la mediación y el nexo más importante para una óptima gobernabilidad: "Ahora bien, en toda ciudad hay tres elementos: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios entre unos y otros; y puesto que hemos convenido en que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también cuando se trata de los bienes de la fortuna la intermedia es la mejor de todas, porque es la que más fácilmente obedece a la razón (...). Además la clase media ni apetece demasiado los cargos ni los rehuye, y ambas cosas son perjudiciales para las ciudades" (Aristóteles:1989, pp. 186-187).

Por otra parte, y en relación a lo antedicho, puede apreciarse que, si Platón unía política, ética y metafísica supeditándolas a la posibilidad de la contemplación de la idea del Bien, Aristóteles también va a identificar política y ética, pero su punto de partida es establecer una racionalidad y moralidad práctica cuyos sujetos depositarios serán la gran mayoría, obviamente en alusión directa a la clase media. Recordemos que Aristóteles distingue entre virtudes dianoéticas y virtudes éticas, entendiendo por las primeras a las facultades racionales puras, y entendiendo por las segundas a las facultades racionales, pero legislando el terreno del deseo: "La virtud es un hábito de elección, consistente en una posición intermedia relativa a nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente. Posición intermedia entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto" (Aristóteles: Ética Nicomaquea I, 61096).

Si por el primer tipo de virtud puede decirse que la virtud suprema es la sabiduría que reside en el carácter contemplativo -de ahí la semejanza con Platón en tanto atributo de la actividad filosófica-, por el segundo tipo puede decirse que la

virtud suprema es la justicia y sólo esta última es condición *sine qua non* para la existencia de la polis.

A partir de una moralidad media, lindando muchas veces con la reivindicación del sentido común, es que Aristóteles reivindica a la *politeia* como el mejor régimen posible de gobierno, pues es en este régimen en donde convergen una eticidad práctica –formulada por la teoría del término medio y vinculada consecuentemente a la moderación y estabilidad del estamento medio.

De este modo, podemos notar un pasaje de la legalidad estatal en Platón a la recuperación de una moralidad subjetiva por parte de Aristóteles, y desde este plano visualizar –a riesgo de caer en un anacronismo– la legitimación aristótelica a un orden burgués sustentado en una moral situada en el plano individual, conjuntamente con la existencia de clases sociales y propiedad privada, si bien con un uso social.

Bibliografía

Guariglia, Osvaldo N. 1979 "Dominación y legitimación en la Teoría Política de Aristóteles" en *Revista latinoamericana de Filosofía,* volumen I, marzo.

Heller, Agnes 1984 *El hombre del Renacimiento* (Ediciones Península: Barcelona).

Heller, Agnes 1983 *Aristóteles y el mundo antiguo* (Ediciones Península: Barcelona).

Vernant, Jean Pierre *Los orígenes del pensamiento griego*.

Wolf, Francis 1999 *Aristóteles e a Política* (Discurso Editorial: Sâo Paulo).

Wolin, Sheldon (1960) 1993 *Política y perspectiva* (Amorrortu: Buenos Aires).

Porati, Armando R. 1999 "Teoría política y práctica política en Platón", en Atilio A. Boron *La Filosofía Política Clásica. De la Antigüedad al Renaci - miento* (EUDEBA-CLACSO: Buenos Aires).

Boron, Atilio A. 1999 "La filosofía política clásica y la biblioteca de Borges", en Atilio A. Boron *La Filosofía Política Clásica. De la Antigüedad al Rena - cimiento* (EUDEBA-CLACSO: Buenos Aires).

Platón 1997 *República* (EUDEBA: Buenos Aires).

Aristóteles 1989 *La Política* (Centro de Estudios Constitucionales: Madrid).

Aristóteles 1990 *Etica Nicomaquea* (Centro de Estudios Constitucionales: Madrid).

Vernant, Jean Pierre 1996, *Asorigens do pensamento grego* (Bertrand Brasil: Rio de Janeiro).

Notas

1. No hay escisión entre lo social y lo político.

2. Nos parece relevante señalar que en este trabajo partimos del Platón de la *República* y del Aristóteles de la *Política.* Esto hace que se acentúe un modelo dicotómico entre ambos pensadores; no obstante, recordemos que algunas de las categorías aristotélicas fueron pensadas anteriormente por Platón y asumidas y reformuladas por su discípulo; es en tal sentido que creemos que quedarnos solamente con el Platón de la *República* sería un grave error, si bien poner acento en las obras posteriores del Platón de la *República* es algo que excedería nuestro trabajo.

Segunda Parte

Visiones acerca de la justicia, la democracia y el mercado en el capitalismo tardío

Democracia y justicia [*]

Álvaro De Vita[**]

El propósito del presente trabajo es desarrollar una reflexión sobre las relaciones entre la democracia y la justicia[1]. Una de las intuiciones que quiero explicitar y defender es que me parece equivocado el formular una visión política normativa que torne una de esas dos ideas dispensable o que vuelva a una reducible a la otra. Esa reducción es característica de las formulaciones teóricas más influyentes de la democracia competitiva, pero también se puede manifestar en concepciones teóricas recientes de la "democracia deliberativa". Veamos, inicialmente, cómo se presenta el asunto en el caso del modelo competitivo.

El componente normativo de la teoría competitiva de la democracia puede ser descrito, brevemente, de la siguiente forma. La democracia, para esta tradición, es esencialmente un método competitivo de selección de elites políticas (y las instituciones necesarias para el funcionamiento de ese método). Y es en la naturaleza competitiva del régimen democrático que encontramos su razón de ser normativa: líderes políticos autointeresados se ven obligados, en virtud de la disputa competitiva del voto popular, a tener en cuenta las preferencias y los intereses de los no líderes, so pena de no ser electos o reelectos[2]. Aunque teóricos como Schumpeter y Downs no tengan una mayor inclinación hacia la reflexión norma-

[*] Título original en portugués: *Democracia e Justiça*.

[**] Profesor del Departamento de Ciencia Política (DCP) de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas (FFLCH) de la Universidad de São Paulo (USP).

tiva, podemos formular por ellos la norma moral que está por detrás de ese raciocinio. Se trata de una norma de consideración igual de las preferencias e intereses de cada elector –que, como los líderes, no se supone que sean motivados por ninguna otra cosa a no ser su propio interés. En principio, cada elector tendría o debería tener una oportunidad igual de ver sus propias preferencias prevalecer en el mecanismo de agregación de preferencias individuales que son las elecciones. El proceso democrático es, en sí mismo, una forma de justicia distributiva: distribuye poder político, un recurso crucial para la distribución de cualquier otro bien social en la sociedad (Dahl, 1989: 164). Y si todos tienen una oportunidad equitativa de expresar sus preferencias en relación con las decisiones políticas, los resultados del proceso democrático tenderían a corresponder a los intereses de una mayoría o, por lo menos, a los de una pluralidad de los electores[3]. La regla de la mayoría, argumenta Dahl, es el único procedimiento decisorio que permite dar algún sentido a la recomendación utilitarista de que las leyes y las políticas públicas maximizan la utilidad media, entendiéndose a la utilidad como la satisfacción de preferencias individuales; (Dahl, 1989: 142-44 y 151).

No hay demasiado lugar, en esta vertiente de la teoría democrática, para un criterio de evaluación de los resultados políticos que sea independiente de los propios procedimientos de decisión colectiva. Si los procedimientos son equitativos, los resultados democráticos son justos. Hay dos consideraciones que pueden ser agregadas a esta versión del procedimentalismo con el sentido de reducir la distancia entre la democracia y una concepción de justicia basada en derechos. Una de ellas fue hecha por Schumpeter. Este teórico no dudó en reconocer que el proceso democrático, no siendo más que un método para llegar a decisiones de cumplimiento obligatorio en una asociación política dada, no predetermina sus propios resultados. La persecución a una minoría religiosa o la institucionalización de una política de discriminación racial son resultados posibles de la democracia (Schumpeter, 1996: 310-313). Pero Schumpeter también observó que hay un vínculo interno entre ciertos derechos liberales que tienen una nítida dimensión política y el proceso democrático. El funcionamiento efectivo del método democrático requiere la existencia de instituciones que protejan la libertad de expresión política, la libertad de asociación política y la libertad de prensa. La razón de esto es que no puede haber competencia política genuina en la sociedad si no son garantizados derechos de este tipo (Schumpeter, 1996: 339)[4].

La segunda consideración es un argumento empírico. La experiencia de los países en donde la democracia es estable –los países que no sufrieron ninguna ruptura autoritaria por un período de tiempo superior a una generación– muestra una correlación positiva entre el régimen democrático y la expansión de protecciones institucionales a un amplio abanico de derechos individuales, incluyendo aquellos que no podrían ser considerados prerrequisitos para el funcionamiento del método democrático (tales como el derecho a un juicio justo y la libertad de expresión no política; Dahl, 1989: 187).

1.

Considerando que hoy crece el número de teóricos políticos empeñados en formular una teoría alternativa de la democracia, bautizada como "democracia deliberativa"[5], vendría a colación hacerse la siguiente pregunta: ¿qué hay de problemático en la tradición de la democracia competitiva? Menciono cuatro puntos que son los más destacados desde la óptica de la discusión que nos ocupa ahora. Sin embargo, lo que va a ser dicho a continuación se aplica a las democracias en términos generales. Por otra parte, las objeciones 3 y 4 señalan problemas que son más severos en las sociedades en las cuales los niveles de pobreza y desigualdad son mayores.

1. La tradición competitiva supone que los intereses políticos de los ciudadanos tienen como base el interés propio de cada persona. En la versión de la democracia competitiva que expresa con mayor claridad esta suposición, el elector "compra" (al votar) uno de los diferentes paquetes de políticas públicas ofrecidos por los líderes y partidos políticos en base a una "renta de utilidad" de lo que eso le asegurará (Downs, 1999). La objeción a este argumento es la siguiente: si bien esa suposición es apropiada para analizar la competencia en el mercado y la conducta de la elección del consumidor, deja de serlo cuando lo que está en cuestión son elecciones políticas –realizadas, como afirma Elster, en el *forum*– cuyas consecuencias afectan a otros y no solamente a aquellos que las hicieron (Elster, 1986; Bohman y Regh, 1997). De esta objeción, ¿se seguiría que los electores y los legisladores deberían hacer sus elecciones políticas motivados por una preocupación por el bien común?. Volveré más adelante sobre esta cuestión.

2. Una segunda objeción, que puede ser vista como un desdoblamiento de la primera, distingue las cuestiones públicas que envuelven un desacuerdo moral de aquellas en las cuales no hay un componente de esa naturaleza. La agregación de preferencias o, de una forma más realista, los cálculos de costo-beneficio que interpretan de forma aproximada esa agregación –que es lo que se hace cuando se formula las preguntas ¿quién es el que gana? (¿qué intereses prevalecen?) y ¿quién es el que pierde? (¿qué intereses son frustrados con una decisión política "X"?)– son menos objetables cuando se trata de decidir cuestiones controvertibles del segundo tipo. El procedimentalismo de la democracia competitiva puede ser suficiente para justificar moralmente los resultados políticos cuando solamente deben ser computados intereses y preferencias individuales. Basta que existan procedimientos equitativos para decidir qué preferencias deberán prevalecer en los resultados. Sin embargo, es mucho menos satisfactorio en relación con las cuestiones que involucran un importante componente de desacuerdo moral. En este caso, un procedimiento que solamente tenga en cuenta nuestros intereses individuales, ignorando nuestros juicios morales –o tratándolos como meras preferencias–, no es suficiente para justificar moralmente los resultados políticos. Para esclarecer mejor la demarcación que estoy haciendo, podemos recurrir a la dis-

tinción propuesta por Dworkin entre cuestiones de *policy* y cuestiones de principio (Dworkin, 1986: 221-224 y 310-312). Las decisiones legislativas o gubernamentales de *policy* son aquellas que, a pesar de beneficiar intereses individuales de una forma diferenciada, no requieren, como justificativo, sino apelar a una noción de utilidad o de bienestar general (entendiéndose eso como una función de preferencias individuales). Son ejemplos de esto decisiones tales como la de distribuir beneficios diferenciados a determinados sectores de la economía con el objetivo de elevar las exportaciones, la de prohibir la propaganda de cigarrillos o hacer lo propio con la portación de armas por parte de civiles (porque se supone que eso contribuirá para la reducción de los índices de criminalidad). Las decisiones de principio, en contraste, son aquellas que no pueden ser adecuadamente justificadas (y este es uno de mis argumentos en este texto) exepto haciendo referencia a una concepción de justicia social y política que no puede ser considerada como una consecuencia pura y simple de la equidad de procedimientos deliberativos y decisorios[6]. Esas son las cuestiones públicas que no es posible debatir sin hacer uso de una interpretación específica de la norma de la igualdad moral, norma ésta que se encuentra en la esencia del *status* del concepto de ciudadanía. ¿Qué se espera de las instituciones sociales y políticas, si se cree que las personas deben ser tratadas como moralmente iguales? Es en relación con las cuestiones públicas que involucran respuestas con frecuencia divergentes a esta pregunta, que no es suficiente contar votos y declarar vencedor al lado que posea una cantidad mayor; también es necesario que las decisiones políticas se apoyen en las mejores razones y argumentos posibles. Lo que hace de un argumento "el mejor posible", en este contexto, es, entre otras consideraciones que pueden ser pertinentes, una interpretación plausible de la norma de igualdad moral. Para ilustrar lo dicho, difícilmente podríamos aceptar que la agregación de preferencias sea la forma adecuada de decidir si los migrantes nordestinos recién llegados a la ciudad de São Paulo deben ser excluidos –como un concejal de la ciudad de São Paulo llegó a proponer algunos años atrás– de los servicios sociales del municipio. Eso sería profundamente injusto, aunque una mayoría de los electores paulistanos apoyase tal política.

3. La tercera objeción acostumbra estar dirigida al utilitarismo de las preferencias, pero también ella es pertinente en la presente discusión, pues, tal como señalé más arriba, la justificación moral del modelo competitivo, fundada en la norma de igual protección a los intereses individuales, puede ser asimilada a un utilitarismo de preferencias (Schumpeter, 1996: 313-316)[7]. La cuestión a ser planteada es la siguiente: ¿por qué debería ser considerado obvio que la satisfacción de preferencias individuales constituye el punto de partida para decidir en elecciones sociales que envuelven cuestiones de justicia? Desarrollé más extensamente la crítica al utilitarismo de preferencias en otros trabajos (Cf. Vita, 1995 y el capítulo cuarto de Vita, 2000). Ciertas preferencias pueden no revelar ninguna otra cosa que formas penosas de condicionamiento mental a circunstancias des-

favorables. La formación de "preferencias adaptativas" –el término fue acuñado por Elster (1987: 109-140)– es especialmente probable y problemática en contextos de privación y de desigualdades arraigadas. Personas que aprendieron a ajustar sus deseos a circunstancias de destitución pueden contentarse con muy poco, pero esa no es una buena razón para que solamente obtengan, en las elecciones colectivas, lo poco que desean. Como afirma Sen,

> "(...) el oprimido social que aprendió –tal vez por medio de una amarga experiencia– a esperar poco de la vida, puede haber aprendido a tener deseos que son fácilmente satisfechos y a alegrarse con pequeños obsequios. No obstante, es difícil creer que esa persona tenga, por esa misma razón, un alto bienestar o que esté recibiendo un excelente tratamiento, sólo porque esos deseos disciplinados estén siendo satisfechos" (Sen, 1984: 34)[8].

4. La cuarta objeción versa sobre la desigualdad de la participación y del activismo político.

De acuerdo con el modelo competitivo, los ciudadanos más activos son más capaces de proteger sus propios intereses y, en competición con los menos participativos, de hacer que las leyes y políticas públicas correspondan a sus propias preferencias. Los políticos democráticos tienen incentivos para dar un peso desproporcionado a las preferencias de los ciudadanos que se disponen a votar y, sobre todo, a emprender formas de participación más costosas que el voto. Eso sería menos objetable moralmente en caso de que se pudiese demostrar que participar o no es sólo una cuestión de elección individual. Sin embargo, la hipótesis que parece más correcta es la que afirma que los niveles desiguales de participación política se deben, en gran medida, a la distribución desigual de recursos políticos cruciales, tales como renta, riqueza, tiempo disponible para la actividad política, capacidad de organización (o mayor facilidad para superar problemas de acción colectiva)[9], información e intereses políticos, intensidad de preferencias en relación con cuestiones públicas y nivel educacional. En uno de los extremos de un continuo que va de la forma menos desigualmente distribuida a la más desigualmente distribuida de participación política, está el voto; en el otro extremo están las contribuciones financieras a candidatos y partidos políticos, la formación de *think tanks* y la comunicación política. En la medida en que las formas más desigualmente distribuidas de participación pueden ser suficientemente eficientes como para enviar señales urgentes a los que toman las decisiones políticas, la desigualdad de recursos políticos solapa la norma de consideración igual de los intereses individuales.

Vale la pena explorar un poco más las razones de la eficacia de las formas de participación que son impulsadas, básicamente, por dos recursos políticos: intensidad de las preferencias y dinero. ¿Por qué los líderes y los partidos políticos que están en el gobierno y que, de acuerdo con un modelo de democracia perfectamente competitiva deberían procurar maximizar sus chances de reelección satis-

faciendo las preferencias de una mayoría de los electores, muchas veces toman decisiones que le dan un peso desproporcionado a las preferencias de minorías privilegiadas? Downs argumentó que la razón de eso es el costo de la información[10]. Considerando que el beneficio esperado (o "renta de utilidad") del voto es muy pequeño, los electores no tienen un incentivo para informarse sobre cómo las diferentes propuestas de políticas públicas (del gobierno y de la oposición) podrán afectar sus propios intereses. A pesar de que se supone que los electores son racionales (autointeresados), ellos pueden sacar conclusiones equivocadas sobre las relaciones entre esas propuestas y sus propios intereses. Por su parte, los gobernantes democráticos no tienen cómo saber a ciencia cierta lo que una mayoría de los electores desea en relación con una determinada decisión política (ni los propios electores racionalmente desinformados lo saben). Por eso, los gobernantes no pueden ignorar la acción de minorías con preferencias intensas con respecto a la decisión política en cuestión que se disponen a pagar el costo de la comunicación política y que pueden tener éxito en convencer a electores insuficientemente informados de que sus propuestas (las de las minorías) son de hecho aquellas que mejor corresponden a las preferencias de esos mismos electores.

No veo cómo podría conciliarse ese razonamiento de Downs con una de las suposiciones básicas de su propio modelo (y de las teorías económicas de la democracia en general): la que implica que las preferencias políticas de los ciudadanos son fijas, es decir, son datos exógenos a la competencia política[11]. Si las preferencias son exógenas, no es la estructura de la competencia política la que produce las preferencias de los ciudadanos; sino que son las preferencias las que marcan los términos de esa competencia. Sin embargo, el argumento de Downs que resumí en el parágrafo anterior sugiere que ciertas preferencias son, finalmente, endógenas al proceso político. Electores desinformados pueden adoptar creencias que favorecen no a sus propios intereses, sino a los de *lobbies* y minorías políticamente activas. Aquí es necesario introducir una importante distinción hecha por Przeworski (1998: 142-144). Hay preferencias que de hecho son exógenas a la competencia política. Las personas quieren, por ejemplo, caminar por calles seguras y ver a sus hijos aprendiendo (Przeworski, 1998: 144). Pero no son esas las creencias que realmente pesan en el proceso político. Esto es así porque los electores no votan por resultados –calles seguras, escuelas de buena calidad para los niños– y sí por *políticas* propuestas por candidatos y partidos, que pueden o no llevar a los resultados deseados. Si el resultado (o el "estado de cosas", en la terminología de Przeworski) *X* es deseable, ¿será la política *Y* la mejor forma de alcanzarlo? Los políticos, los partidos, quienes financian las campañas electorales y los grupos de presión se empeñan en influir en las creencias de los electores sobre esa relación[12]. Creencias de este tipo son enteramente endógenas al proceso político y son las más afectadas por la desigualdad de información y la capacidad cognitiva[13]. Y son también las creencias que de hecho influyen en las decisiones políticas.

Vamos a suponer que existe un elevado grado de consenso entre los electores sobre la necesidad de eliminar la pobreza absoluta (ya sea porque consideran eso una injusticia profunda, porque los más privilegiados estén preocupados por externalidades negativas atribuidas a la pobreza, tales como la criminalidad violenta). ¿Por qué, aún así, podrían no adoptarse políticas públicas efectivas de combate a la pobreza? El problema es que la creencia sobre la necesidad de eliminar la pobreza es exógena a la discusión pública; lo que es endógeno al proceso político, y operativo para influir en las decisiones políticas, son las creencias sobre cuál es la forma más eficaz de hacer eso. Pueden presentarse dos estrategias para la discusión pública. Una de ellas sostiene que la forma más directa y rápida de reducir la pobreza consiste en la distribución de beneficios en dinero a las familias pobres –tales como la beca escolar y la jubilación rural en el marco del programa brasileño[14]–, sumando esto a políticas de promoción del capital físico y humano de los pobres, tales como la universalización del acceso a la educación y a la salud básicas, la ampliación del acceso al crédito y la distribución equitativa de la tierra. La segunda crítica, a la tributación redistributiva y a la ineficiencia estatal, apunta esencialmente al crecimiento económico, relegando a las políticas defendidas por la primera propuesta a un papel subsidiario[15]. Si la información sobre las alternativas de políticas públicas y la capacidad cognitiva de procesarla son desigualmente distribuidas, es posible que la comunicación política induzca a los electores que serían beneficiados por la expansión de oportunidades sociales de la primera estrategia a adoptar creencias favorables a la segunda. En esas condiciones, esto es, en condiciones de distribución muy desigual de recursos políticos cruciales, la discusión pública, como sustenta Przeworski, puede llevar a muchos ciudadanos a sostener creencias que los dejan en peor situación.

Susan Stokes (1998: 129-131) ofrece un ejemplo interesante de cómo eso puede ocurrir. La autora muestra cómo el poderoso *lobby* de los planes y aseguradoras de salud (la *American Medical Association, AMA*) acabó teniendo éxitos en liquidar la propuesta de reforma del sistema de salud estadounidense que había sido la principal promesa de campaña de Clinton en 1992, a pesar de haber firmes evidencias de que una mayoría de los electores e inclusive de los legisladores inicialmente la apoyaban.

La AMA invirtió cerca de 100 millones de dólares en estrategias de comunicación política que en un primer momento acabaron siendo exitosas, no en alterar directamente la opinión pública, pero sí en modificar la percepción que los legisladores tenían de la opinión pública. Recordemos que, como los legisladores nunca tienen una certeza absoluta acerca de la distribución de preferencias entre los electores sobre una determinada cuestión, no pueden ignorar la acción de minorías con preferencias intensas y ricas en recursos. Sobre la base de una percepción equivocada de las preferencias de los electores (o acerca de los efectos de la campaña publicitaria de la AMA sobre las preferencias de los electores), legisladores del Partido Republicano se animaron a iniciar el ataque contra la propues-

ta de reforma. La intensificación del debate y del conflicto entre las élites políticas acabó finalmente llevando a una parcela considerable del electorado a creer que su situación empeoraría en el caso de que la reforma fuese implementada.

Przeworski (1998: 145) critica a Joshua Cohen y a otros teóricos de la democracia deliberativa por no admitir que la deliberación pública, en lugar de hacer que las personas voten sobre la base de las mejores razones, puede llevarlas a constituir creencias falsas sobre la relación entre políticas y resultados o a sustituir creencias verdaderas por creencias falsas. Pero es claro que Przeworski está empleando una noción de deliberación que es normativamente mucho más débil que la de Cohen (1997: 72-75). "Deliberación pública", para el primero, es cualquier forma de cambio endógeno de preferencias producido por la comunicación política, lo que incluye el uso estratégico de información costosa. Para los fines de la presente discusión, parece más apropiado entender la argumentación de Przeworski resumida más arriba como una de las explicaciones posibles para la persistencia de la desigualdad en las democracias, aún cuando políticas públicas igualitarias beneficien a una mayoría de los ciudadanos. A mi entender, se trata, ante todo, de una explicación bastante persuasiva de por qué las democracias pueden quedar muy lejos de realizar la norma de igual protección de intereses y preferencias individuales que, como ya argumenté, está en el centro de la justificación moral del modelo competitivo.

2.

La argumentación anterior expone algunas de las razones por las cuales la democracia y la justicia no siempre caminan juntas. De todos modos, quiero aclarar que no pasa por mi mente el que pudiese haber en la toma de decisiones colectivas algún otro procedimiento más propicio para producir resultados políticos justos. La cuestión que merece más reflexión teórica e investigación empírica es: ¿bajo qué condiciones es de esperar que procedimientos decisorios democráticos produzcan resultados políticos justos? Por el momento, voy a dejar esta pregunta de lado y hacer algunas observaciones sobre el criterio de justicia que, a mi entender, deberíamos aplicar a la evaluación moral de los resultados políticos.

Ese criterio puede ser formulado de la siguiente manera: son moralmente justificadas las decisiones políticas que nadie podría rechazar razonablemente si quienes deliberan estuviesen situados en una posición de igualdad y motivados para llegar a términos de acuerdos aceptables para todos. Inmediatamente después, voy a introducir restricciones importantes a la aplicación de ese criterio, pero antes de esto cabe resaltar algunas de sus características. Se trata, en primer lugar, de un criterio liberal igualitario de legitimidad política. En cuestiones que involucran desacuerdo moral, el criterio requiere que, al hacer una propuesta, ante todo, quienes deliberan tengan en cuenta no en qué medida tal propuesta es acep-

table desde la óptica de sus propios intereses o concepción del bien, sino en qué medida otros pueden tener fuertes razones para rechazarla. En una sociedad profundamente dividida por los clivajes de subculturas étnicas, religiosas o lingüísticas, para ejemplificar lo que está siendo dicho, el criterio requiere que la mayoría se abstenga de imponer los acuerdos institucionales de la democracia mayoritaria. Una minoría lingüística y cultural podría razonablemente rechazar la adopción de negociaciones institucionales de ese tipo, aun cuando la decisión de adoptarlos hubiese sido tomada por medio del proceso democrático[16].

La segunda observación a realizar es que debe entenderse ese criterio de legitimidad como independiente de cualesquier procedimientos *efectivos* de deliberación democrática. Se trata de un padrón a través del cual juzgar, desde el punto de vista moral, los resultados de la deliberación democrática; por eso, ese padrón no puede ser subsumido a procedimientos deliberativos (como quiera que los concibamos). Preservar esa independencia es algo esencial si queremos ser capaces de realizar juicios del siguiente tipo: "la decisión X es injusta, independientemente de ser el resultado de la aplicación correcta de procedimientos deliberativos equitativos"[17].

Vale la pena enfatizar este punto, teniendo a la vista no sólo el procedimentalismo de sumatoria de preferencias que critiqué antes, sino también el de ciertas versiones de la democracia deliberativa que se presentan como alternativas a la democracia competitiva. La expresión "ciertas versiones" no es un ejemplo preciso del lenguaje, pero el problema es que hay mucha ambigüedad entre aquellos que proponen las concepciones de la democracia deliberativa con respecto a la cuestión que estamos examinando.

Los seguidores de Habermas, por ejemplo, gustan imaginar que defienden una visión política menos "normativista" que las concepciones alternativas de justicia o de democracia deliberativa porque, de acuerdo con esta visión, aquello que es justo sería definido solamente por procedimientos argumentativos de formación de voluntad y de opinión política, y no por cualquier matriz externa a la propia deliberación. No obstante hay en esa formulación una ambigüedad que con frecuencia es ignorada: ¿esto se refiere a las prácticas y a los procedimientos efectivos de deliberación o a una deliberación ideal?

Me parece que la segunda interpretación es la correcta. La teoría de Habermas sólo puede considerar moralmente justificados los resultados de procesos deliberativos efectivos que podrían ser el objeto de un acuerdo alcanzado en una situación deliberativa ideal. La alternativa, evidentemente poco plausible, sería que la teoría legitimase los resultados de procesos deliberativos en los cuales hay significativas desigualdades de recursos, inclusive de recursos cognitivos y de la capacidad argumentativa, entre los participantes. Si esto es así, el entendimiento alcanzado en un proceso deliberativo en el cual los participantes son iguales, e igualmente motivados para resolver sus desacuerdos morales, teniendo como ba-

se la fuerza de los mejores argumentos, sólo puede ser entendido como un criterio independiente de procedimientos deliberativos efectivos. Lo mismo vale para el acuerdo alcanzado por medio del "procedimiento deliberativo ideal" propuesto por Cohen (1997: 72-75). Como argumenta David Estlund, Habermas y Cohen (no menos que Rawls) proponen concepciones "epistémicas" de democracia deliberativa[18]. En una teoría epistémica, "el procedimiento ideal es lógicamente independiente de procedimientos efectivos" (Estlund, 1997: 180).

De la misma forma que en la concepción de legitimidad que esbocé más arriba, el procedimiento contrafactual de la deliberación provee un padrón con el cual evaluar la justicia de los resultados de procesos deliberativos reales. La cuestión real no es si una teoría es más o menos "normativista" que otra, sino cómo mejorar el "valor epistémico" de la democracia –esto es, cómo aumentar la probabilidad de que el proceso democrático produzca resultados que podamos considerar legítimos o justos de acuerdo con padrones que son independientes de los propios procedimientos deliberativos y decisorios.

En lo que resta de esta sección, voy a examinar una importante restricción al criterio de evaluación moral de resultados políticos que propuse. Ese criterio tiene su aplicación limitada a las decisiones políticas que tienen por objeto a aquello que Rawls denomina los "elementos constitucionales esenciales" y "cuestiones de justicia básica" (Rawls, 2000: 277-281). En breves palabras, los primeros se refieren a los derechos civiles y políticos fundamentales y a los procedimientos e instituciones que regulan el acceso al poder político; y las segundas, a las normas e instituciones que regulan la distribución de oportunidades sociales, de renta y de riqueza en la sociedad. Ambos tipos de cuestiones pueden ser asimilados –por lo menos ése es el criterio que aquí estoy adoptando– a aquello que antes, siguiendo a Dworkin, designé como "cuestiones de principio", y que con seguridad están entre aquellas que muchos demócratas gustarían de ver resueltas teniendo en cuenta los mejores argumentos y no sólo la mera contabilidad de los votos. Entre las que involucran juicios morales y no apenas intereses individuales en un sentido restringido, ésas son las cuestiones en relación con las cuales, de acuerdo con la teoría de Rawls, podemos esperar que un acuerdo sea alcanzado en una situación contrafactual de elección de principios de justicia. Si los ciudadanos y sus representantes estuviesen motivados para resolver sus divergencias con respecto a los elementos constitucionales esenciales y a las cuestiones de justicia básica apelando solamente a las razones que nadie podría razonablemente rechazar, ellos adoptarían (así continuaría el argumento) algún criterio que no diferiría mucho de los dos principios de justicia formulados por Rawls para regular la estructura básica de su sociedad.

Sin embargo, no es esa conexión entre el criterio de no rechazo razonable y los principios sustantivos de justicia propuestos por Rawls la que quiero enfatizar en este momento. Lo que cabe resaltar aquí es que hay cuestiones controver-

tidas que tienen que ser decididas por medio del proceso democrático y que no se refieren ni a los elementos constitucionales esenciales ni a las cuestiones de justicia básica. Eso incluye no sólo a las cuestiones de *policy* que mencioné en la sección anterior, sino también a aquellas en relación con las cuales no es de esperar que sea alcanzado un acuerdo razonable, ni siquiera en una situación deliberativa ideal. Hay cuestiones públicas que no pueden ser debatidas sin que sean introducidos, en la discusión pública, juicios morales que se apoyen no en valores políticos compartidos o plausibles de ser compartidos, sino en concepciones del bien o en doctrinas metafísicas eminentemente controvertibles. Un caso paradigmático de esto tal vez sea la cuestión del aborto, pero también podrían ser apuntarse otros: ¿de qué forma debemos tratar a los animales y qué actitud debemos tener en relación al medio ambiente?

La intervención estatal para promover la "alta cultura", para mencionar otro ejemplo, sólo puede justificarse por referencia a una concepción perfeccionista según la cual es algo bueno vivir en una comunidad en la cual ciertas formas de excelencia artística sean promovidas. No estoy sugiriendo que, cuando cuestiones de este tenor emerjan en la agenda pública, la deliberación sea inútil o que los compromisos no puedan ser alcanzados; lo que estoy diciendo es que el esquema exigente de legitimidad política que estoy adoptando no se aplica a esos casos. A propósito, en este punto, estoy siguiendo el razonamiento que Rawls presenta sobre el problema.

> "(...) si una concepción política de justicia abarca a los elementos constitucionales esenciales y a las cuestiones de justicia básica –en el presente momento es a todo lo que aspiramos–, ya eso es de inmensa importancia, aun cuando la misma tenga poco que decirnos sobre muchos de los problemas económicos y sociales de los cuales los órganos legislativos se ocupan. Para resolver esos problemas más específicos y detallados es, muchas veces, más razonable ir más allá de la concepción política y de los valores que sus principios expresan e invocar valores no políticos, los cuales una visión de ese tipo no incluye.
>
> Los ciudadanos y los legisladores pueden votar de acuerdo con sus visiones más abarcativas cuando los elementos constitucionales esenciales y la justicia básica no estuvieren en juego; no precisan justificar, por medio de la razón pública, por qué votan de esta o de aquella manera (...)" (Rawls, 2000: 280-281 y 286).

Todo lo que ese modelo tiene para decir sobre casos similares a los ejemplos mencionados, así como en relación a las cuestiones de *policy*[19], es que las decisiones políticas sean tomadas por procedimientos de decisión que, estos sí, puedan ser justificados por razones que nadie podría rechazar razonablemente[20]. Obsérvese que los dos pasajes citados más arriba muestran que aquello que Rawls denominó el "método de la esquivez" (expresión con la cual Rawls designa el

propósito de evitar a cualquier costo que su teoría de la justicia tenga que asumir posiciones con respecto a problemas metafísicos o de verdad última) se aplica apenas a la justificación de la concepción política de justicia. Eso significa que doctrinas abarcativas o metafísicas no sólo deben figurar en las razones que son invocadas para justificar las elecciones políticas que tienen por objeto los elementos constitucionales esenciales y las cuestiones de justicia básica. La concepción de Rawls de razón pública es mucho menos restrictiva de lo que muchas veces se supone con respecto a los tipos de razones y argumentos que pueden legítimamente ser empleados en discusiones públicas[21].

Al discutir las relaciones entre justicia y democracia, me parece importante hacer un esfuerzo para esclarecer el lugar que el acuerdo razonable o la unanimidad deben ocupar en nuestra visión normativa. Estoy sugiriendo que ese lugar está bien delimitado. Ese punto de vista contrasta con el de los teóricos de la democracia deliberativa como Joshua Cohen (1997: 73), para quien "los resultados son democráticamente legítimos si y solamente si ellos pudieran ser objeto de un acuerdo libre y reflexivo entre iguales".

Argumenté antes que un criterio tan exigente como ése es o bien innecesario, o irrealizable. Es innecesario para evaluar moralmente las decisiones políticas que se refieren a cuestiones de *policy*; y es irrealizable en el caso de decisiones que versan sobre controversias que no tienen cómo ser resueltas (ni siquiera en una deliberación ideal) solamente con base en fundamentos y premisas compartidas.

Necesitamos, creo, de una concepción "epistémica" de democracia deliberativa, pero también es preciso percibir sus límites. El modelo epistémico que propuse en el comienzo de esta sección, en contraste con el de Cohen, tiene su aplicación limitada a aquellas controversias públicas que tienen por objeto la elección de las características institucionales más básicas de una sociedad democrática.

Todavía, en relación con este tópico, es importante deshacer un equívoco que con frecuencia es cometido, sobre todo por aquellos que desconfían de visiones excesivamente "consensualistas" de la política. La aceptación de un modelo liberal igualitario de legitimidad política, tal como lo interpreté, no implica la suposición de que la deliberación democrática efectiva será (o debería ser) caracterizada por la búsqueda del consenso, y eso mismo, en lo que refiere a los elementos constitucionales esenciales, es una de las cuestiones de justicia básica. Los principios de justicia que nadie podría razonablemente rechazar en una deliberación ideal, como argumenta Thomas Christiano (1997: 276), "[solamente] pueden ser introducidos en el proceso de deliberación pública como alternativas a ser consideradas, aunque pueda ser improbable que vayan a ser objeto de un acuerdo unánime, aun entre personas razonables, en cualquier democracia real".

Argumenté, en la Sección 1, que la competencia política solamente no es suficiente para asegurar que la democracia produzca resultados justos, pero eso no

significa que para elevar lo que antes designé como el "valor epistémico" de la democracia debamos depositar nuestras esperanzas en la búsqueda del consenso y no en el conflicto de visiones y en la competencia política efectiva. Esta última puede desempeñar un importante papel instrumental en la promoción de la justicia social, pero eso depende, en el caso de aquellos países en los cuales los gobernantes demuestran tener poco compromiso con ese objetivo, del tipo de activismo político desarrollado por los partidos opositores. Este punto es enfatizado por Sen al explicar por qué la democracia hindú, a pesar de haberse mostrado efectiva para prevenir la eclosión de hambrunas epidémicas, ha producido resultados tan modestos en la reducción de la pobreza absoluta y de las desigualdades arraigadas (sobre todo las de género y las de casta).

> "(...) sucesivos partidos de oposición han sido bastante dóciles al no condenar el analfabetismo generalizado, o la primacía de formas no extremas pero igualmente graves de desnutrición (sobre todo entre los niños), o el fracaso en la implementación de los programas de reforma agraria anteriormente aprobados. Esa docilidad de la oposición hizo que sucesivos gobiernos pudiesen tratar esas cuestiones centrales de política pública con absoluto desdén" (Sen, 1999: 156)

Considerando que también en Brasil existe un sentimiento de frustración que se cristaliza en la dificultad del régimen democrático para producir resultados políticos que reduzcan las injusticias sociales, me arriesgo a formular una hipótesis que es similar a aquella propuesta por Sen. Esta hipótesis me fue sugerida por la forma en la que André Singer (2000), en un libro reciente, explica cómo los electores brasileños se disponen en una escala ideológica izquierda-derecha. Lo que hace que los electores se ubiquen en tal escala no es el compromiso mayor o menor con una concepción de igualdad socioeconómica (como quiera que eso sea definido). Para Singer "el igualitarismo se tornó una especie de ideología nacional, no siendo, por lo tanto, el gran divisor de aguas entre derecha e izquierda, como ocurre en los países industrializados" (2000: 147).

Si interpretamos esa afirmación a la luz de lo dicho en la Sección 1, las creencias igualitarias de la abrumadora mayoría del electorado brasileño, así como la creencia en la necesidad de eliminar la pobreza absoluta en el ejemplo que propuse, son exógenas al proceso político. No son esas las creencias que realmente pesan en la competencia política.

Las creencias que polarizan la disputa política son otras:

> "(...) lo que divide derecha e izquierda en Brasil no es exactamente cambiar o conservar, sino cómo cambiar. La división, en realidad, se da en torno del cambio dentro del orden o contra el orden, resultando en inestabilidad. El público de derecha pretende un cambio por intermedio de la autoridad del Estado, y por eso quiere reforzarla, mientras que el público que

> se coloca a la izquierda está ligado a la idea de un cambio a partir de la movilización social, y por eso es contrario a la autoridad represiva del Estado sobre los movimientos sociales" (Singer, 2000: 149-150).

Parece natural pensar que la característica central de los partidos de izquierda –que, en el Brasil, constituyen la oposición a las coaliciones políticas de centro o de centroderecha que vienen gobernando el país desde el comienzo de la redemocratización– debería ser el compromiso con la realización de una concepción de justicia social. Sin embargo, si es correcto lo que afirma Singer, no es exactamente eso lo que esos partidos están señalando a los electores. En lugar de polarizar la competencia política en torno de la condena a la pobreza absoluta y a las desigualdades y de elaborar propuestas de reformas que tengan por objeto reducir esas injusticias, los partidos de oposición (cualesquiera que sean las intenciones de sus líderes) están obligando a la coalición gobernante a posicionarse en relación a otra cuestión: cómo el estado debe actuar en relación con los movimientos sociales. Mientras que todos profesan la "ideología nacional" igualitaria, el foco real de la competencia política entre izquierda y derecha estaría en la legitimidad de los movimientos de protesta social y en el derecho que el estado tiene de imponer límites a esos movimientos en nombre de la preservación del orden público. Esto explicaría por qué la coalición gobernante puede dejar en un segundo plano las cuestiones de pobreza y de desigualdad con un costo político relativamente bajo.

La hipótesis que estoy proponiendo es de naturaleza empírica y requiere un esfuerzo mayor para ser demostrada. Lo que quise mostrar, desde el punto de vista teórico, es que el compromiso con una concepción epistémica de democracia no debería llevarnos a ser negligentes con la importancia de la competencia política. Cuando ésta se muestra demasiado lenta en producir resultados que reduzcan las injusticias, como en los casos de la India y de Brasil, las razones para eso pueden estar en una distribución muy desigual de recursos políticos cruciales. No obstante, también puede ocurrir que las oportunidades que abre aún una competencia política desigual no estén siendo aprovechadas en la medida necesaria por aquellos que están (o deberían estar) más comprometidos con la justicia social. Como dice Sen (1999: 156), no es posible, en una democracia, obtener aquello que no es exigido. No hay duda que toda esta temática requiere de un mayor esfuerzo de investigación y de reflexión.

Bibliografía

Bohman, J. y W. Regh (orgs.) 1997 *Deliberative Democracy* (Cambridge-Mass: MIT Press).

Cohen, J. 1997 "Deliberation and Democratic Legitimacy", en Bohman, J. y W. Regh (comps.) *Deliberative Democracy* (Cambridge-Mass: MIT Press).

Christiano, T. 1997 "The Significance of Public Deliberation", en Bohman, J. y W. Regh (comps.) *Deliberative Democracy* (Cambridge-Mass: MIT Press).

Dahl, R. 1989 *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press).

Dahl, R. 1997 (1972) *Poliarquia. Participação e oposição* (São Paulo: Edusp).

Downs, A. 1999 (1957) *Uma teoria econômica da democracia* (São Paulo: Edusp).

Dworkin, Ronald 1986 *Law's Empire* (Cambridge-Mass: Harvard University Press).

Elster, J. 1986 "The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory", en Elster, J. y A. Aanund (comps.) *The Foundations of Social Choi - ce Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).

Elster, J. 1987 *Sour Grapes* (Cambridge: Cambridge University Press).

Elster, J. (comp.) 1998 *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University press).

Estlund, D. 1997 "Beyond Fairness and Deliberation", en Bohman, J. y W. Regh, (orgs.) *Deliberative Democracy* (Cambridge-Mass: MIT Press).

Greenawalt, K. 1988 *Religious Convictions and Political Choice* (Oxford: Oxford University Press).

Habermas, J. 1996 *Between Facts and Norms* (Cambridge-Mass: The MIT Press).

Manin, B. 1985 "Volonté générale ou déliberation?", en *Le Debat* N°33.

Olson, M. 1971 (1965) *The Logic of Collective Action* (Cambridge-Mass.: Harvard University Press).

Przeworski, A. 1998 "Deliberation and Ideological Domination", en Elster, J. (comp.) *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press).

Putterman, L., J. Roemer y J. Silvestre 1998 "Does Egalitarianism Have a Future?", *Journal of Economic Literature*, Vol. XXXVI, Junio.

Rawls, J. 1971 *A Theory of Justice* (Cambridge-Mass: Harvard University Press).

Rawls, J. 2000 *O liberalismo político* (São Paulo: Ática).

Schumpeter, J. 1996 (1942) *Capitalismo, socialismo e democracia* (Barcelona: Folio).

Sen, A. 1984 *Resources, Values, and Development* (Oxford: Basil Blackwell).

Sen, A. 1992 *Inequality Reexamined* (Cambridge-Mass: Harvard University Press).

Sen, A. 1999 *Development as Freedom* (New York: Alfred Knopf).

Singer, A. 2000 *Esquerda e direita no eleitorado brasileiro* (São Paulo: Edusp).

Stokes, S. 1998 "Pathologies of Deliberation", en Elster, J. (comp.) *Delibera - tive Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press).

UNDP 2000 *Human Development Report 2000* (Oxford: Oxford University Press).

Vita, A. de 1995 "Preferências individuais e justiça social", en *Revista Brasi - leira de Ciências Sociais* N°29.

Vita, A. de 2000 *A justiça igualitária e seus críticos* (São Paulo: Editora Unesp).

Notas

1 Se trata de una exploración preliminar de esa temática. La idea es investigar algunos desdoblamientos de la presente discusión en futuros trabajos.

2 En oposición a las diferencias que hay entre ellos en otros aspectos, Schumpeter (1996), Downs 1999 y Dahl (1997) e (1989) atribuyen un lugar central a la competencia en sus modelos de democracia.

3 Los electores no votan por políticas sino por políticos y partidos. Pero puede suponerse que las elecciones funcionan como un mecanismo de agregación de preferencias también respecto de políticas, puesto que los políticos electos, teniendo la mirada puesta en las elecciones siguientes, se empeñarán en votar las leyes y en adoptar las políticas que ellos crean que corresponden a las preferencias de la mayoría del electorado.

4 Dahl también desarrolla el argumento en varios de sus textos, por ejemplo en Dahl (1997: 41-42 y 1989: 169-173).

5 Bohman y Regh (1997) y Elster (1998) ofrecen un cuadro bastante diversificado y completo de las posiciones teóricas en este área.

6 Hay otra clase de cuestiones que envuelven juicios morales, sobre la cual haré mención en la Sección 2.

7 Schumpeter vio en el utilitarismo de John Stuart Mill una de las perspectivas normativas que estarían por detrás de aquello que es denominado "doctrina clásica de la democracia". Es posible que esa imputación sea correcta, pero un utilitarismo de preferencias se presta muy bien para explicitar el fundamento normativo del modelo de democracia que Schumpeter propone como alternativa a la "doctrina clásica".

8 Este es un tema recurrente en la crítica de Sen al utilitarismo (Cf. Sen, 1999: 62-63).

9 Como argumentó Olson (1971), en virtud de los problemas propios de la actitud del *free rider*, es más fácil para pequeños grupos de ciudadanos, en donde cada uno gana mucho con la acción colectiva, organizarse para influenciar en el proceso político, en donde los grupos grandes, cuyos miembros sólo pueden esperar pequeñas ganancias de utilidad (e inclusive pérdidas de utilidad) disponiéndose a hacer su parte en una acción colectiva. No hay duda de que el argumento de Olson es pertinente para explicar la dificultad que tienen los más pobres y sin privilegios para presionar por sus intereses.

10 Downs (1999: cap. 6). Para una evaluación bastante crítica del argumento de Downs sobre la importancia de los costos de información, véase el artículo de Fernando Haddad, publicado en esta misma edición. Independientemente de lo que se piense sobre la teoría de Downs en otros aspectos, ese argumento me parece bastante relevante para explicar por qué persisten en las democracias desigualdades significativas.

11 "En la realidad (...) gustos políticos fijos nos parecen mucho más plausibles que [los] gustos fijos de consumo, que son generalmente supuestos en los estudios de demanda" (Downs, 1999: 67-68).

12 Putterman, Roemer y Silvestre (1998: 893-895) examinan explicaciones semejantes sobre cómo los electores constituyen creencias sobre cuestiones públicas y candidatos.

13 Las creencias que Przeworski tiene en mente no son tanto aquellas que él denomina "creencias técnicas" –que son las que tienen por objeto las relaciones causales entre una política dada y un determinado resultado– de electores que se encuentran aislados y sí las "creencias de equilibrio", que son las que cada elector tiene sobre las creencias técnicas de los demás. Las creencias de equilibrio son las expectativas mutuas que los electores crean sobre la eficacia política de diferentes alternativas de política pública.

14 Una vez que la jubilación rural no depende de la contribución anterior para ser concedida, ella equivale a una forma de renta mínima garantizada, concedida a los trabajadores rurales enfermos. El programa tiene 6,3 millones de beneficiarios directos y alcanza favorablemente de 17 a 20 millones de personas.

15 Sen (1999: 43-51 y 1992: 126-28) nos brinda las evidencias de que la primera estrategia –con exclusión de la distribución de beneficios en dinero, que

él no menciona entre las políticas muy exitosas de combate a la pobreza– es mucho más efectiva para elevar rápidamente la calidad de vida de los más pobres que la estrategia que se apoya básicamente en el crecimiento económico y en la elevación de la renta *per capita*. La provincia hindú de Kerala tiene menos de la mitad del PBI *per capita* que la provincia de Punjab y, mientras tanto, gracias a las políticas sociales que implementa, tiene tasas de mortalidad infantil y de fertilidad sustancialmente más bajas e índices de alfabetización y de expectativa de vida sustancialmente más elevados que los la de la provincia de Punjab y otras regiones de la India.

16 El caso de Sri Lanka es ilustrativo de esto. Los miembros de las dos principales subculturas del país, la sinhalesa y la tamil, gozaban del *status* de ciudadanos de una democracia liberal con derechos garantizados. A partir de 1956, la mayoría sinhalesa comenzó a imponer, valiéndose de su mayoría parlamentaria, una identidad nacional basada en su lengua y su cultura. Se sucedieron décadas de conflictos y de guerra civil que han conseguido oscurecer inclusive los envidiables indicadores socioeconómicos de Sri Lanka. En 1994, la expectativa de vida al nacer, por ejemplo, ya superaba los 73 años, de acuerdo con datos de Sen (1999: 47); se trata de una extraordinaria realización para un país extremadamente pobre (Cf. UNDP, 2000: 60).

17 Un juicio de este tipo es compatible con la posición según la cual una decisión colectiva, producida de forma procedimentalmente correcta, debe ser obedecida por todos, inclusive por aquellos que la consideran injusta. Constituye una cuestión separada la de saber en qué circunstancias la desobediencia puede justificarse.

18 Las concepciones epistémicas se oponen a las concepciones puramente procedimentales de la democracia deliberativa, para las cuales no hay, aparte de la equidad de los propios procedimientos, ningún criterio según el cual evaluar la legitimidad o la justicia de los resultados de la deliberación. Eso parece aplicarse, por ejemplo, a la concepción de Manin (1985).

19 Recordemos que ésas son las cuestiones que no involucran juicios morales, excepto un modelo moral utilitarista según el cual las decisiones políticas a las que ellas se refieren deben maximizar la satisfacción de preferencias e intereses individuales.

20 Desarrollo más este tópico en Vita (2000: 281-85).

21 Si la interpretación que estoy proponiendo para el criterio liberal igualitario de legitimidad política es correcta, no existe razón para discordar de Kent Greenawalt (1988: 216) cuando afirma que “es preciso abandonar la expectativa de que todas las controversias políticas puedan ser resueltas solamente con base en premisas compartidas en relación con los valores y las premisas compartidas con respecto al conocimiento fáctico”.

Liberalismo frente a socialismo [*]

Roberto Gargarella[**]

Pocas dudas caben de que en la actualidad la concepción dominante a la hora de pensar acerca de cómo ordenar las instituciones básicas de la sociedad es el liberalismo, en sus múltiples variantes. Las alternativas más conservadoras han quedado en buena medida desplazadas por aquél, y sólo reaparecen con las crisis más agudas del liberalismo, y ante la razonable resistencia de los liberales a tomar ciertas medidas drásticas, típicamente en contra de la inmigración o en defensa de ciertos valores morales (o "nacionales") en algún momento prevalecientes y hoy amenazados por un floreciente multiculturalismo.

A la izquierda del liberalismo, en cambio, no parece haber nada distinto del liberalismo.

Las razones de la ausencia de un pensamiento de izquierda consolidado son muy diversas y se derivan en buena medida de circunstancias mencionadas más arriba: muchos se han sentido desencantados con la izquierda a partir de los trágicos resultados del "socialismo real"; otros repudian el dogmatismo y la resistencia a la reflexión genuinamente autocrítica de parte de líderes de izquierda; influyó también el mencionado presupuesto según el cual no era necesario teorizar

[*] Este texto es una versión abreviada y modificada de un texto más extenso elaborado con F. Ovejero. Ver Gargarella y Ovejero (2001), Introducción.

[**]Profesor de Teoría Constitucional y Filosofía Política en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad Torcuato Di Tella. Jurisprudence Doctor de la Universidad de Chicago (1993). Investigador en la Universidad de Oxford (1994), y becario de la fundación Guggenheim (2000).

sobre la justicia, en la confianza de que con la "abundancia" de la nueva sociedad los conflictos de intereses se disolverían. Finalmente, tampoco deberían desatenderse la violencia y el dinero utilizados para acallar a intelectuales de izquierda o para alimentar formas de pensamiento menos conflictivas.

Sean cuales sean las razones, lo cierto es que el liberalismo parece encontrarse hoy sin rivales. Las propuestas que ofrece, con sus diversos matices moderados, progresistas o conservadores, parecen agotar todo el panorama ideológico de la época. La descrita evolución de la socialdemocracia es un buen testimonio de esa circunstancia. Pues bien, contra esta imagen, sostendremos aquí que desde la izquierda hay lugar para una crítica socialista del liberalismo. Crítica que es particularmente importante y necesaria en virtud del propio predominio del pensamiento liberal en las últimas décadas. Y eso exige, para empezar, una higiene intelectual del propio socialismo que lo dote de una arquitectura sólida. Si el socialismo aspira a volver a constituir una alternativa de pensamiento intelectualmente atractiva, tiene que ser capaz de medir sus virtudes con las asentadas virtudes del liberalismo, y de salir airoso de la contienda. En diversa medida, los autores agrupados en este volumen realizan un significativo esfuerzo en tal dirección. Todos ellos aparecen en diálogo crítico con el liberalismo, y reconocen en éste al modelo que debe ser desafiado. Todos se sitúan además, y con buenas razones, en la perspectiva socialista.

En lo que sigue, procuraremos clarificar cuáles son los fundamentos teóricos de las propuestas y discusiones que se incluyen en esta obra, y que enfrentan a posturas de raíz socialista con otras de raíz liberal. Por supuesto, la tarea es muy compleja, entre otras razones debido a la pluralidad de "liberalismos" existente, y a la dificultad de acotar los "componentes esenciales" del socialismo. Por ello, en lo que sigue haremos referencia a algunas de las tesis más importantes del pensamiento liberal, distinguiendo luego básicamente entre dos grandes "familias" liberales, entre las versiones más conservadoras y las más igualitarias del liberalismo. Conviene advertir que, aún si no son despreciables las diferencias entre las dos herencias, en la práctica solemos encontrarnos con versiones muy "impuras" del liberalismo, en donde se mezclan ambiguamente rasgos propios de una y otra. El presente repaso se ceñirá al modo en que el liberalismo en sus distintas variantes encara la organización político-institucional de la sociedad, a los principios con los que concibe la organización económica de la misma, y a la perspectiva con la que analiza la cuestión de los derechos individuales (y, consiguientemente, la "neutralidad" estatal). Se verán las dificultades del pensamiento liberal a la hora de pensar esos asuntos, dificultades que, como se intentará mostrar, el socialismo (o al menos una cierta versión del mismo) está en condiciones de sortear.

El liberalismo como tradición emancipadora

En una primera aproximación, el liberalismo aparece como una de las pocas doctrinas capaces de dar respuesta a los principales interrogantes relativos a cómo organizar la sociedad. El liberalismo (al menos en una de las múltiples versiones) propone el respeto de las elecciones autónomas de las personas, y con ese objetivo defiende por una parte una noción fuerte de los derechos individuales (fuerte en la medida en que considera a éstos como barreras absolutamente infranqueables ante cualquier intento opresivo, provenga de donde provenga), y por otra un sistema institucional destinado, fundamentalmente, a reducir los riesgos de todo tipo de tiranía. La democracia de representantes, dirigida específicamente a la limitación del poder, aparece íntimamente vinculada con el liberalismo: los liberales rechazan tanto la tiranía de unos pocos como la arbitrariedad de las mayorías. En consonancia con los ideales y medios enunciados, el liberalismo sugiere acotar drásticamente el papel del Estado (al que ve como principal fuente de riesgos opresivos), pide a éste "neutralidad" frente a los diversos planes de vida que cualquiera pueda escoger, exige un rol de mero árbitro frente a las operaciones que los individuos quieran realizar o las opciones que quieran escoger en el mercado económico o cultural. Conviene ver con más detalle estas líneas fundamentales del liberalismo que muestran los atractivos que se ha sabido ganar esta concepción.

Uno de los puntos de partida centrales del liberalismo lo constituye el presupuesto, tan elemental como revolucionario, según el cual todas las personas nacen libres e iguales.

Esta afirmación defendida por los liberales de hecho tuvo una extraordinaria importancia en momentos en que se llegaba a justificar el sojuzgamiento de millones de personas a partir de la idea de que algún Dios así lo disponía, o sosteniendo, más simplemente aún, que el hombre común no podía reconocer cuáles eran sus propios intereses, ni menos todavía los de su comunidad. Esta última postura, propia del pensamiento conservador, adquirió muchas formas a lo largo del tiempo, y aún hoy sigue transmutando en cuerpos siempre reconocibles. En América y en Europa se hablaba del apasionamiento que cegaba a las multitudes, de las pasiones que llevaban a las masas a tomar decisiones apresuradas y siempre erradas. Edmund Burke escribía en Inglaterra sobre la diferencia profunda entre los intereses y las preferencias de las personas -la diferencia entre el juicio de algunos y la voluntad de muchos- que justificaba el gobierno de una élite ilustrada. Más tarde, en contextos diferentes, muchos repetirían las mismas ideas (notablemente, Lucas Alamán en México o el cura Bartolomé Herrera en Perú) para ejercer tanta influencia como la que ejerciera Burke en su país. Frente a este pensamiento conservador y reaccionario ante las nuevas ideas, el principio de la libertad e igualdad básica de todos los hombres –enunciado por el liberalismo- mostró tener efectos devastadores. Esa simple idea implicaba sostener que no había Dios ni autoridad humana con derecho a imponer arbitrariamente su voluntad

sobre la de nadie. Los revolucionarios franceses grabaron ese principio en su Declaración de Derechos. Jefferson se encargó de inscribirlo en la Declaración de la Independencia norteamericana, y una mayoría de países latinoamericanos lo copiaron con premura con la esperanza de poder cambiar su destino con el conjuro de unas cuantas palabras. De este modo quedaba asentado uno de los principios fundadores de la democracia moderna, según el cual ricos, pobres, sabios, ignorantes, religiosos y ateos, todos tenían el mismo valor –todos valían como uno y no más que uno- a la hora de decidir cómo organizar su vida futura en común.

La fuerza de este principio igualitario demostró ser arrolladora. Fue ese mismo principio el que ayudó a muchos liberales a poner a resguardo las creencias más básicas de los individuos frente a las ambiciones intrusivas de terceros: todos debían tener la igual posibilidad de escoger de qué modo desarrollarse como persona. Con este objetivo, los liberales se concentraron (tal como lo dirían los "padres fundadores" de la democracia norteamericana) en "levantar un muro" de protección de la libre conciencia de cada persona. Un "muro" que en principio venía a separar a la Iglesia del Estado, pero que en realidad venía a imposibilitar que cualquiera pudiera imponer sus convicciones sobre las de otros, y a hacer posible que cualquiera pudiera ejercitar sus propias convicciones a salvo de la intromisión de cualquier otro. En este sentido, el liberalismo desarrolló una postura "anti-perfeccionista"[1] que desde entonces lo ha caracterizado, dotándolo además de uno de sus rasgos más atractivos. La famosa y polémica distinción liberal entre las esferas de lo "público" y lo "privado" tiene allí su origen. Los liberales establecen una profunda discontinuidad entre ambos ámbitos y trazan unos límites infranqueables a la capacidad de intervención de la autoridad pública: el Estado, sostienen, debe ser respetuoso con las diferentes concepciones del bien adoptadas por sus ciudadanos. Debe reconocer la libertad de cada uno de tener y desarrollar sus propias ideas, de fijar sus propios planes de vida. En este planteo, obviamente, está implícita la defensa de las libertades de las que el liberalismo siempre se consideró responsable: la libertad de conciencia, la libertad de palabra, la libertad de culto, la libertad de cada uno de asociarse con quien quiera hacerlo. Y es que -para seguir con la metáfora liberal- los "ladrillos" que componen el "muro" levantado por el liberalismo son los derechos individuales. Estos derechos son los frenos que pone el liberalismo frente a la autoridad. Ellos son, aún hoy, los que le marcan al Estado sus principales límites, las marcas que el Estado no debe atravesar si quiere seguir siendo merecedor del respeto de la comunidad.

Por lo dicho, también, el liberalismo se ha mostrado habitualmente –y aunque en la realidad no siempre lo haya sido- como una doctrina "anti-autoritaria": desde John Locke, al menos, el liberalismo es sinónimo de tolerancia, de respeto hacia el otro, de combate contra la autoridad absoluta. Estar con el liberalismo, normalmente, era estar contra el déspota. Al menos así ha sucedido con frecuencia a lo largo de la historia, y muchos han sido los liberales que han sufrido prisión, y hasta la muerte, por desafiar los mandatos del tirano. En su lucha contra el des-

potismo, el liberalismo peleó por fortalecer la autoridad de los representantes del pueblo, reduciendo a la vez la posibilidad de que algún individuo impusiera arbitrariamente su voluntad por sobre la de todos los demás. La lucha política del liberalismo (al menos, en su versión más optimista del liberalismo), fue la lucha por crear un sistema institucional contra el déspota o –como bien aclarara James Madison- la lucha por crear un sistema de gobierno capaz, a la vez, de ponerle límites a la tiranía y a la anarquía, a la autoridad incontrolada de uno o de muchos.

De acuerdo con esa historia, el liberalismo es una doctrina anti-conservadora: se opone radicalmente al "perfeccionismo" que los conservadores (en nombre de la religión o de alguna moral definida por unos pocos) quieren imponer; y se opone también a la concentración de la autoridad política que los conservadores propician (ya sea en las manos de un rey todopoderoso, como en la vieja Europa, o en las de un presidente básicamente incontrolado, como todavía defiende el conservadurismo en muchos países latinoamericanos). No cabe dudar de los antecedentes progresistas de una doctrina anti-autoritaria, tolerante, que ha prohijado y defendido los derechos individuales, que ha crecido en la lucha contra el despotismo y en favor del respeto de las convicciones más íntimas de cada uno. Así las cosas, la pregunta es inmediata: ¿cómo es que una doctrina como el socialismo puede ser atractiva oponiéndose al mismo tiempo a semejante concepción?

Por supuesto, ningún socialista negaría aquella verdad fundacional, sólida, del liberalismo (que todos somos "libres e iguales"), ni algunas de las más elementales propuestas de tal concepción (la necesidad de poner límites frente al poder omnípodo de un tirano o de cualquier oligarquía). Sin embargo, estos posibles acuerdos entre muchos liberales y socialistas no desmienten las severas diferencias que separan a ambas posturas. A continuación iremos delineando, poco a poco, las diferencias más importantes.

El liberalismo "realmente existente": el liberalismo conservador

En su vertiente más conservadora y, cabe decirlo también, más habitual, el liberalismo favorece un sistema político que puede ser juzgado como elitista, una idea de los derechos poco robusta o amplia, y un sesgo anti-estatal al que podría considerarse como exagerado además de impropio.

El elitismo político liberal tiene su raíz última en el temor a las mayorías, en la convicción de que los individuos, actuando "en masa," tienden a dejarse arrastrar por meros impulsos irracionales, y a oprimir así a los grupos minoritarios. Este hecho, al que ven como un resultado "necesario" y no meramente "posible" del actuar mayoritario, fue asumido como un dato cierto e inmodificable por una enorme diversidad de pensadores (tanto liberales como no liberales), dedicados a reflexionar sobre la organización institucional. Muchos de ellos realizaron entonces propuestas de dise-

ño institucional cuyo principal objetivo era el de desplazar a la voluntad mayoritaria. Nicolás Maquiavelo, por ejemplo, defendió la limitación de la voluntad del gran número a través de la institución de una Cámara exclusiva para los "grandes señores". William Blackstone, como tantos otros, supo justificar la restricción de derechos políticos a quienes no eran propietarios alegando que la voluntad de estos últimos era susceptible de ser comprada, y sosteniendo al mismo tiempo la falta de compromisos efectivos de los no-propietarios con los intereses de la comunidad (curioso razonamiento el de Blackstone: los desposeídos podían dar la vida pero no su voto en defensa de los intereses de su sociedad). Edmund Burke defendió la Constitución mixta inglesa en la medida en que ella reservaba un lugar especial para la monarquía y otro para la aristocracia. James Madison, como Alexander Hamilton, Governour Morris y muchos de los principales constituyentes norteamericanos, defendió la necesidad de dar un poder de veto adecuado a los grandes propietarios. Una mayoría de políticos y pensadores latinoamericanos excluyeron desde un principio a los pobres y a los "vagos" del sistema político (para luego, cuando se les hizo imposible mantener este sistema, recurrir al fraude o a los golpes militares). El liberalismo, como doctrina, no escapó de esta tendencia. En efecto, si ordenáramos a los sistemas políticos democráticos[2] según el lugar que le reservan a la intervención directa de la ciudadanía en la discusión y decisión de los asuntos públicos, deberíamos ubicar al liberalismo en el extremo reservado a los sistemas más limitativos de la participación política de las mayorías. De hecho, muchas de las figuras más arquetípicas del liberalismo justificaron en la práctica distinciones que rechazaban en la teoría (por ejemplo, distinciones entre distintos tipos de ciudadanía) para favorecer ordenamientos políticos decididamente elitistas[3] o, en directa consonancia con los principios que defendían, avalaron sistemas institucionales en donde sistemáticamente se desalentaba la intervención ciudadana en la toma de decisiones[4].

Hay en el liberalismo una desconfianza consustancial a todo aquello que tenga que ver con la actividad pública. Del mismo modo en que desconfían de las mayorías, los liberales desconfían de lo que perciben como el principal instrumento opresivo desde el que ejerce el poder político: el aparato estatal. Y, como en el caso anterior, aquí también el liberalismo transforma su comprensible desconfianza inicial (en las imposiciones de la mayoría, en el uso del aparato estatal) en un rechazo dogmático e irreducible a la acción (en este caso) del Estado. Por supuesto, la desconfianza de los liberales hacia el Estado resulta en principio irreprochable: es razonable desconfiar del Estado dada la amplitud y fortaleza de los medios violentos que controla. Sin embargo, aunque es cierto que el Estado es capaz de constituirse en la peor amenaza para los derechos individuales, ello no implica que siempre, y ni siquiera habitual o tendencialmente, el Estado *vaya a* convertirse en una fuente de opresión sobre los individuos.

A la hora de valorar el sesgo anti-estatal del liberalismo, resulta llamativo constatar que las razonables preocupaciones liberales, entre otras cosas, no se han extendido (como podía esperarse que ocurriera) a otras fuentes de potencial opre-

sión sobre las libertades individuales[5]. Típicamente, los liberales no han mostrado mayor preocupación por el poder de las grandes empresas, obviamente capaces de controlar la vida de la comunidad, del mismo modo en que podría hacerlo un poder armado independiente o un sindicato poderoso. Los liberales se muestran críticos frente al poder económico monopólico o frente a todo aquello que suene a planificación. Pero lo cierto es que el monopolio es sólo la fase más evidente de una capacidad de control –sobre los precios, sobre los gustos de la gente, sobre el poder político- que las empresas, monopólicas o no, suelen conservar. Los liberales parecen olvidar que no hay instituciones más jerarquizadas y planificadas que las empresas modernas: dentro de las mismas, la autoridad del empresario es absoluta (aún en el posible caso del "empresario caritativo"), y todo desafío a la misma tiene grandes posibilidades de ser rechazado cuando no replicado, de un modo más o menos directo, con algún tipo de penalización. No cabe ignorar que un tercio de la vida de los ciudadanos transcurre en esas organizaciones y que en esas horas se toman decisiones que tienen que ver con los otros dos tercios: para asegurar la productividad, las empresas mantienen férreos y permanentes controles sobre las menores acciones de sus trabajadores; las políticas de "movilidad laboral" ocultan con frecuencia un poder despótico para decidir en qué ciudad han de vivir los empleados sin que se tengan en cuenta sus expectativas o las de los demás miembros de sus familias; los procesos de contratación con mucha frecuencia vetan a mujeres que muestran deseos de tener hijos, o lo que es lo mismo, las empresas son las que deciden las opciones reproductivas de los empleados. En todos estos casos, los principales afectados parecen ser los menos autorizados a hablar. Desde luego, nadie negará que los ejemplos mencionados son interferencias en las elecciones privadas de los ciudadanos.

En segundo lugar, el liberalismo conservador parece descuidar que, así como la presencia de un Estado fuerte puede convertirse en una amenaza contra los derechos, la ausencia del mismo también puede constituir una fuente de injusticia y opresión. Si uno reconoce, por ejemplo, los efectos trágicos en términos de libertades individuales del desequilibrio de poder entre empresarios y trabajadores, no puede sino reclamar la presencia de una autoridad externa, capaz de mediar entre ambos grupos, para asegurar que no se violenten los derechos de nadie. Del mismo modo, cuando uno advierte que nadie es responsable de sus talentos o falta de talentos, de sus perfectas o imperfectas capacidades físicas, de la fortuna o desgracia del haber nacido en el seno de una familia rica o pobre, no puede sino clamar por una intervención pública que impida que tales azares naturales o sociales se conviertan en injusticias sociales. Frente a hechos propios del "azar de la naturaleza" como los descriptos, la inacción del Estado convertiría a éste en responsable y aval de la persistente desgracia de los que están peor[6].

El punto anterior es importante porque se refiere a una cuestión crucial a la hora de examinar el alcance y la potencia del compromiso liberal con la idea de derechos individuales. Y es que el liberalismo más conocido suele asociarse con la

defensa de los derechos, pero no de cualquier tipo de derechos, sino fundamentalmente de los llamados derechos negativos o de no interferencia (derechos a que otros no me dañen en un sentido amplio del término, por ejemplo golpeándome o invadiendo mi propiedad). Una gran mayoría de liberales (en especial, pero no únicamente, en las sociedades económicamente menos desarrolladas) desconocen nuestros derechos positivos (derechos a que me asistan en algunas necesidades básicas), por ejemplo a una vivienda digna o a una alimentación adecuada, cualquiera haya sido la suerte o desgracia que nos haya acompañado al nacer. Para decirlo de otro modo, los liberales se horrorizan frente a ciertas acciones directamente violadoras de derechos (que alguien sea robado o lesionado por otro), pero se despreocupan, muy habitualmente, del hecho de que ciertas omisiones también puedan tener, como consecuencia inmediata, resultados igualmente objetables.

Fundamentalmente, los liberales más conservadores no ven que exista una falta de la que la sociedad sea colectivamente responsable frente a los padecimientos de los naturalmente desaventajados, pero sí consideran que la hay cuando el Estado expropia o silencia a alguien sin justa causa. En este sentido, el liberalismo tiende a ser "ciego" frente a ciertas violaciones de derechos que se producen, al menos en buena medida, por la inexistencia de instituciones sociales capaces de remediarlas. Así, el sesgo anti-estatal del liberalismo queda traducido en un curioso consentimiento frente a ciertas violaciones de derechos individuales.

Una inconsecuencia parecida se observa en el carácter selectivo del rechazo liberal al activismo estatal. El liberalismo suele ser muy severo contra cualquier intento del Estado por regular el curso del acontecer económico. Sin embargo, tolera y demanda una activa intervención estatal para fijar y legalizar el derecho de propiedad, para asegurar que a nadie se le arrebate aquello de lo que se ha apropiado "legalmente." El liberalismo cierra los ojos frente al hecho evidente de que el estado de cosas reinante en las sociedades modernas se sostiene, por ejemplo, a partir de intervenciones estatales masivas: intervenciones que son tan costosas como las necesarias para mantener en funcionamiento un orden legal extremadamente complejo (capaz de dirimir los conflictos que se suscitan entre los individuos), o intervenciones tan arriesgadas como las necesarias para mantener una fuerza armada destinada, en buena medida, a proteger la distribución de propiedad existente. Es curioso que el terror del liberalismo frente al Estado se disipe ante hechos tan notables como los mencionados: si la creación de un ejército o el establecimiento de un sistema penal, con sus consiguientes cárceles y su fuerza policial, no apareja grandes riesgos para los derechos individuales, ¿por qué entonces temerle a las intervenciones bienestaristas que buscan asegurar los derechos sociales (sanidad, educación)? El liberalismo parece considerar que situaciones como las citadas no son propias del "intervencionismo" estatal, no son prácticas en donde el Estado se ocupa fundamentalmente de defender la propiedad privada y en todo caso establece ciertas condiciones mínimas para el funcionamiento del sistema económico (erigiendo por ejemplo un poder judicial inde-

pendiente, o asegurando ciertas libertades elementales como las de publicar las propias ideas, circular por el territorio nacional, asociarse, contratar, trabajar, comprar y vender). En realidad, el Estado aparece involucrado del modo más activo en la producción de tales situaciones, modificando y recreando el escenario social de un modo radical. Cuando reconocemos estos hechos, entonces, podemos afirmar que el liberalismo no rechaza, por principio, y tal como muchas veces proclama, la presencia de un Estado fuertemente activo, sino que rechaza más bien la presencia de un Estado activo en ciertas áreas (por ejemplo en el área económica, o más exactamente en lo que se refiere a la modificación de la estructura de derechos de propiedad o a los procesos de distribución, lo que equivale de facto a sancionar como justa la distribución asociada al mercado) (ver Sunstein and Holmes, 1999).

El liberalismo igualitario

Lo dicho hasta aquí se dirige fundamentalmente a impugnar algunas de las más comunes versiones del liberalismo, demasiado cercanas al conservadurismo. De todos modos, para los propósitos de este trabajo –trazar el perfil de la tradición del socialismo- es más importante concentrar la atención en otras versiones del liberalismo, más claramente progresivas. Estas versiones del liberalismo han dejado de lado aquel arraigado temor frente al Estado (aunque no hayan perdido finalmente su sesgo anti-estatista), y aceptan hoy su presencia con absoluta naturalidad. Del mismo modo, estos liberales se animan a reconocer la existencia de otros derechos, además de los negativos, y tienden a rechazar a los sistemas políticos más elitistas[7].

De todas formas, y a pesar de lo expuesto, también queda mucho por analizar en torno a este tipo de liberalismo, indudablemente más atractivo, consistente y razonable que el anterior. En primer lugar, y como observación relativamente menor, cabría destacar un hecho llamativo, y es que una mayoría de liberales progresistas no toman como eje central de sus reflexiones las desigualdades sociales que ven a su alrededor, ni los programas de ajuste económico que se aplican en los países en los que viven (preguntándose, por ejemplo, si los sacrificios que se reclaman a la comunidad se distribuyen de un modo justo, o si los esfuerzos demandados son moralmente aceptables o requieren por ejemplo que ciertos individuos resignen la atención de sus necesidades educativas o sanitarias más elementales)[8]. Los liberales progresistas no suelen preocuparse demasiado frente a situaciones como las mencionadas, no abarrotan los periódicos con notas en favor de una mejor y más radical redistribución de los recursos (como sí suelen hacerlo, valientemente, en contra de la censura estatal), ni aparecen luchando política o judicialmente en favor de tal Estado más progresista (como sí suelen luchar, por ejemplo, en defensa del derecho de libre asociación o en favor de instituciones de con-

trol de los monopolios). Lo cierto es que el liberalismo tiende a resistirse a reconocer el valor y la variedad de los derechos sociales existentes, como si los últimos fueran de provisión menos urgente que los primeros[9] o como si los derechos civiles fueran poco costosos o directamente gratuitos, y por ello más dignos de una atención estatal adecuada[10]. Notablemente, esta diferente actitud frente a unos y otros derechos no es patrimonio exclusivo de algunas figuras aisladas dentro del liberalismo progresista, sino que alcanza aún a figuras extraordinariamente relevantes y sofisticadas dentro de tal corriente, como es el caso de John Rawls[11]. Cabe aclarar, de todos modos, que aquí no afirmamos la existencia de una absoluta identidad entre los derechos civiles clásicos y los derechos sociales, sino que destacamos, más modestamente, que para trazar una distinción relevante entre ellos se requiere una exploración analítica extremadamente compleja, que el liberalismo está lejos de haber realizado (por más que le resulte una tarea obligada, dado el privilegio que injustificadamente concede a los derechos civiles)[12].

Entre otras razones debido a la prioridad que le otorga a los derechos civiles sobre los sociales, el liberalismo igualitario defiende al Estado, sí, pero a un Estado relativamente pequeño y poco activo. El Estado aparece muchas veces sólo como un tercer actor, necesario para "equilibrar" las fuerzas sociales, remediar los grandes males que deja a su paso el capitalismo más despiadado, ayudar a los más desvalidos, fortalecer al mercado como mecanismo que permite que se conozcan y finalmente se satisfagan las elecciones de consumo de todos. Contra tal concepción cabría decir, ante todo, que existe una brecha enorme entre este Estado "bombero", que acude a apagar desgracias, y el Estado justo que intenta eliminar *toda* violación seria de derechos. Los reclamos más razonables en favor de un Estado fuerte no exigen la presencia de éste circunstancialmente y sólo para asegurar que todo siga funcionando, en la mayor medida posible, sin la intervención estatal. Se defiende la presencia del Estado como un hecho permanente e inevitable, necesario para que la vida de las personas no quede sometida a la voluntad discrecional de otros.

El liberalismo igualitario sigue mostrándose especialmente sensible frente a todo tipo de "intromisiones" con los derechos negativos. En consonancia con ello, también tiene una visión sospechosa de la participación, que por una parte parece exigir a los ciudadanos una vocación pública, y por otra aumenta los riesgos de las "interferencias indebidas" con los derechos de las minorías. En esas condiciones, no ha de extrañar que de un modo u otro aparezca habitualmente comprometido con una particular idea de democracia, que guarda importantes paralelismos con el mercado. En efecto, al igual que lo que sucede con el mercado económico, en la visión liberal de la democracia se contempla a los ciudadanos como a consumidores, como a una multiplicidad de individuos con preferencias diferentes que reclaman a otros (los políticos profesionales) que atiendan a sus demandas. A través de sus conductas cotidianas, y en su rol de consumidores o ciudadanos, los individuos dan señales tanto a los productores como a los políti-

cos acerca de lo que quieren. Un mercado que funciona adecuadamente alerta a estos últimos acerca de las orientaciones de los primeros, y los lleva a responder a tales estímulos. Ni a los políticos ni a los ciudadanos se les presume vocación pública: los primeros esperan que sus intereses sean atendidos, y los segundos saben que para conservar el poder han de responder a esos reclamos. Que las demandas de los ciudadanos-votantes sean razonables y justas o no, resulta completamente irrelevante.

Esta concepción de la política no es necesariamente elitista, aunque haya aquí una muy clara demarcación entre representantes y representados. Más bien, se asume en este caso que el completo aislamiento de los representantes respecto de los representados –una posibilidad atractiva para las versiones más conservadoras del liberalismo- constituye un mal, en la medida en que impide que los políticos conozcan las preferencias de la ciudadanía y actúen en consecuencia. A pesar de lo dicho, sin embargo, esta versión más igualitaria del liberalismo no carece de problemas por su tendencia a otorgar a las expresiones individuales aisladas de los individuos en el mercado político un peso inmerecido[13], y además por no alentar la intervención ciudadana en la resolución de los asuntos públicos. Pero vayamos por partes.

El liberalismo parece descuidar el hecho de que entre las expresiones aisladas de una mayoría de individuos y las de la comunidad actuando conjuntamente, pueden existir fuertes disonancias. Para decirlo de otro modo, no es correcto tomar una diversidad de expresiones individuales aisladas como manifestaciones de un consenso social que posiblemente no exista en absoluto. Un ejemplo ayudará a ilustrar esta idea. Una persona puede disfrutar leyendo los datos íntimos de la vida de algún actor famoso, puede correr al negocio de la esquina a comprar la revista que muestra las fotos más íntimas de la vida privada de alguna estrella de Hollywood. Sin embargo, esa misma persona, junto con una mayoría de sus pares, puede estar en completo desacuerdo con la publicación de esas fotos, y puede creer que colectivamente y como sociedad corresponde tomar medidas que protejan la privacidad de las personas. Así, una conducta repetida y consistente a nivel individual puede ser repudiada en un ejercicio colectivo, aún por aquellos que actuando individual y aisladamente la suscribirían. Sin ir más lejos, esta conducta fue exactamente la que se verificó en los Estados Unidos luego de los escándalos sexuales que involucraron al presidente Clinton.

Los ciudadanos colapsaban las redes electrónicas tratando de conocer los últimos detalles de las acciones sexuales del presidente. Sin embargo, las encuestas que se publicaban en aquellos días ratificaban que la ciudadanía rechazaba este tipo de acoso sobre la vida privada de los individuos[14]. Se dirá entonces que dichos sujetos actúan esquizofrénicamente. Pero no hay por qué llegar a tal conclusión. De lo que se trata es de que se den unas circunstancias que no obliguen a los individuos a comportarse como modestos “héroes” en su vida diaria, a resistir es-

toicamente las tentaciones frente a las que todos los demás plácidamente sucumben. Para eso es necesaria una acción pública que favorezca escenarios en donde los individuos puedan a reconocer y perseguir sus intereses comunes[15]. De otro modo, corremos el riesgo de quedarnos en la superficie del fenómeno e inferir injustificadamente, en el ejemplo citado, que los individuos prefieren un periodismo intrusivo, reclaman que se les provea de más información sobre la vida sexual de sus gobernantes y se despreocupan del derecho a la privacidad, cuando todo ello puede ser simplemente falso. En definitiva, tenemos muy buenas razones para distinguir radicalmente entre los dos tipos de situaciones mencionadas: una multiplicidad de expresiones aisladas coincidentes y un ecuánime proceso de elección pública. En el primer caso, todos tendemos a actuar racionalmente en nuestro exclusivo beneficio (compramos el jabón X porque nos encanta su perfume y color), sin que ello sea especialmente reprochable. En el segundo caso, en cambio, son otras las cosas que están directamente en juego (la justicia interna a nuestra comunidad, la suerte de nuestros prójimos), por lo que necesitamos al menos contribuir a que todos podamos advertir el impacto de nuestras elecciones en la vida de los demás[16].

Situaciones como las mencionadas ayudan a hacer visible lo que quizá constituye el problema más grave de buena parte de las formulaciones del liberalismo igualitario. En contextos como los que aparecían en los ejemplos, irreprochables para los igualitarios, se destaca la ausencia de una "cadena institucional" adecuada. No hay en ellos un entramado institucional que vincule a los individuos entre sí y a estos con sus representantes (asumiendo que no se trata de una democracia directa), proveyendo de algún contenido real al por todos proclamado valor de la "soberanía popular". Y desde luego, como nos lo recuerda el trabajo de J. Cohen y J. Rogers aquí incluido, no hay razones para pensar en la aparición espontánea (sin una necesaria promoción por parte de la autoridad pública) de un tejido de "asociaciones intermedias" capaz de ayudar y suplir al Estado en la promoción de "ideales democráticos e igualitarios". Este entramado institucional (importante para el socialista, como se verá) impediría por un lado que los representantes del pueblo se desentiendan por comodidad o por auto-interés, y sin mayores costos personales, de los reclamos de aquellos a quienes representan. Pero además, dichas instituciones ayudarían a los ciudadanos a organizar y manifestar sus reclamos, a la vez que forzarían al gobierno a actuar en conformidad con ciertos acuerdos colectivos (y no meramente a "no actuar", o a hacerlo a partir de intuiciones basadas en una cierta percepción acerca del modo en que reacciona habitualmente una diversidad de individuos desvinculados entre sí, y en lo esencial ignorantes del impacto social de sus propios comportamientos).

De modo más bien "natural," los liberales (educados en el estricto respeto de los derechos individuales) tienden a desconfiar de todo agrupamiento mayoritario[17], y consecuentemente a desalentar, o al menos a no dar apoyo o incentivo especial, a la organización de foros especiales o asambleas colectivas en donde la

ciudadanía pueda encontrarse, discutir organizadamente y tomar decisiones acerca de su propio futuro.

La mejor ratificación de lo dicho hasta aquí seguramente es el peculiar sistema de gobierno que el liberalismo ha contribuido a crear, el sistema de "frenos y contrapesos", caracterizado por la presencia de instituciones contra-mayoritarias orientadas no a pulir o a hacer más audible sino a bloquear la voz (las voces) de la ciudadanía. En el tipo de sistema contra-mayoritario[18] desarrollado por el liberalismo (y aceptado de modo casi unánime por el liberalismo igualitario), es fundamental la presencia de órganos capaces de contener y finalmente reemplazar a la voluntad mayoritaria, en razón de sus frecuentes y previsibles excesos. Hoy por hoy, en una mayoría de las constituciones siguen siendo dominantes los mecanismos institucionales contra-mayoritarios, y en general los frenos a la participación directa de los ciudadanos. Así, por ejemplo, el sistema de elecciones indirectas (utilizado muy habitualmente para cubrir los puestos públicos más relevantes) aleja al ciudadano común de tales elecciones cruciales. El veto presidencial es justificado como un medio para darle voz decisiva al sujeto más poderoso o supuestamente más sabio o sensible a los reales intereses del país, frente a las decisiones apasionadas de la mayoría. En todo caso, el cada vez más difundido sistema de "revisión judicial de constitucionalidad" (nacido en los Estados Unidos y hoy prontamente extendido a la nueva Europa unificada) es el que mejor simbolizó y sigue simbolizando las aspiraciones contra-mayoritarias del liberalismo[19]. En efecto, lo que este control consagra es la autoridad superior de un grupo selecto de individuos, aparentemente con mayor preparación técnica, y por lo tanto con mayor capacidad de discernimiento jurídico que la gran mayoría. La élite judicial y no la mayoría es la que tiene, así, la "última palabra institucional" en casi todas las democracias liberales que conocemos[20]. Ordenados de este modo, muchos sistemas institucionales modernos simplemente trivializan, y finalmente degradan, la noción de "gobierno del pueblo por el pueblo." Sin embargo, y a pesar de ello, una buena mayoría de los liberales igualitarios tiende a aceptar y justificar sistemas institucionales como los referidos, distinguidos por una férrea separación entre representantes y representados, por el predominio del rol judicial, por el desaliento de la discusión pública, por una (habitualmente buscada) baja intervención ciudadana en política[21].

El socialismo

En el anterior examen del liberalismo se han sugerido algunas de las líneas de demarcación entre el pensamiento liberal (en sus versiones conservadoras y en las igualitarias) y el socialismo. Liberales y socialistas tienen ideas distintas en una diversidad de planos, a la vez que interpretan y aplican de un modo diferente algunos de los principios que ocasionalmente comparten[22]. Básicamente, el socia-

lismo sostiene al mismo tiempo tres compromisos fundamentales que el liberalismo se niega a mantener (al menos conjuntamente): el compromiso con la idea del autogobierno, el compromiso con una cierta idea de comunidad, y el compromiso con una idea fuerte de igualdad[23].

Estos tres compromisos socialistas se refieren: el primero a la idea de autorrealización tradicionalmente defendida por Marx y que se extiende también a una defensa enfática del "principio mayoritario"; el segundo, fundamentalmente, a la necesidad de que exista un cierto "ethos" compartido por los miembros de la sociedad; y el tercero, a una defensa de lo que G.A. Cohen denomina una "radical igualdad de oportunidades" (y que implica corregir todas las desigualdades debidas a diferencias de nacimiento, o aquellas que surgen en razón de vivir en condiciones sociales desafortunadas y no escogidas). Cada uno de estos elementos parece necesario para tornar posible a la sociedad socialista: sin igualdad material el "ethos" igualitario tiende a desaparecer y la autorrealización se torna imposible para muchos, de un modo injusto; sin el "ethos" igualitario la igualdad material no se mantiene; sin la posibilidad de autodeterminarse colectivamente la autorrealización personal tiende a frustrarse; etc. Una mayoría de liberales defiende a uno o más de estos valores, pero todos ellos tienden a rechazar la posibilidad de que los tres sean adoptados al mismo tiempo[24]. Conviene examinar estos compromisos socialistas de un modo más detenido.

Por lo pronto, para el socialismo, la organización institucional propuesta por el liberalismo resulta de una extrema pobreza, entre otras razones porque torna muy difícil o imposible la realización del ideal del autogobierno. Los socialistas otorgan un valor fundacional al autogobierno personal y social, apoyado en la relativamente igual posibilidad de cada uno de desarrollarse de acuerdo a sus ideales de vida, y de que los propios miembros de la comunidad determinen colectivamente el modo en que quieren vivir[25]. Y es difícil hablar de un modo inteligible de autogobierno cuando –como ocurre en las democracias de representantes liberales- los ciudadanos tienen enormes dificultades para hacer conocer sus puntos de vista a sus representantes, carecen de foros apropiados en donde encontrarse y debatir sobre el bien común, tienen problemas para reprochar a sus gobernantes sus faltas y aún para identificar quién las ha cometido[26].

El socialista defenderá siempre un sentido más robusto, más sensato, de "autogobierno"[27], una situación en donde las normas legales sean el producto deliberado de la voluntad colectiva y no la imposición de alguna élite técnica (económica o judicial). Defenderá una situación distinguida por la presencia de mecanismos destinados a facilitar la comunicación y el debate entre los ciudadanos[28]. Y ante todo, tenderá a rechazar las bases del sistema político que el liberal pregona, un sistema de tipo representativo que, lamentable pero previsiblemente, ha fracasado respecto de los ideales que alguna vez, genuinamente o no, invocaba (al reclamar por ejemplo que las decisiones de gobierno sean el reflejo de la vo-

luntad de la ciudadanía). El socialista no puede sino rechazar una variante de la democracia que nació explícitamente para alejar al representante del representado. Una democracia de representantes que procuró independizar al decisor respecto de su mandante, de modo tal que el primero no se vea afectado por los clamores habitualmente "ciegos" y "apasionados" de la ciudadanía. El socialista busca una mejor democracia, un sistema institucional que ayude a que la vida política (o económica) sea una expresión de la voluntad de quienes son afectados por ella.

En este punto, y tal como señaláramos más arriba, debemos recordar las dificultades que suelen tener los individuos para lograr determinados resultados socialmente valorados a través de decisiones individuales y aisladas. En efecto, no basta con que cada uno de los ciudadanos tenga la oportunidad de no aumentar el precio de los productos que vende, con la esperanza de que todos los demás hagan lo mismo y así se detenga un determinado proceso inflacionario. No basta, tampoco, conque todos los individuos tengan la oportunidad de pagar mejor a sus empleados, para así hacer una sociedad más justa. Tampoco es suficiente que los individuos tengan la "oportunidad" de expresar sus preferencias para que podamos considerar que están manifestando sus opiniones[29]. Los ciudadanos deben tener la posibilidad efectiva de reflexionar colectivamente sobre los asuntos económicos más cruciales de aquellos que la comunidad confronta. El buen sistema institucional deberá favorecer tal discusión, en lugar de sólo permitir que sea remotamente posible. Cuando este debate se produce cada uno puede ver de qué modo su suerte se vincula con la de los demás, y puede decidir entonces de un modo más informado. Por supuesto, no se afirma aquí que, enfrentados en un foro público a los demás, los individuos se convertirán súbitamente en seres solidarios y altruistas. Lo que se afirma, en todo caso, es que cuando no se dan oportunidades para una adecuada reflexión colectiva, cabe esperar que cada individuo tienda a perseguir su mero auto-interés, sin preocuparse demasiado por la suerte de su prójimo[30].

De modo particular, el socialista tiende a rechazar los sistemas económicos organizados a partir del llamado "libre mercado", en la medida en que ellos vienen a negar justamente lo que los socialistas más favorecen: que las decisiones económicas más importantes que tengan que ver con la comunidad no sean ajenas a esa comunidad; que también en la economía, que tanto decide sobre la vida de las gentes, haya lugar para la participación deliberada en la toma de decisiones. Lo dicho no significa sostener que la economía deba ser plenamente planificada, ni que el "mercado" no merezca tener un lugar importante a la hora de pensar la organización económica de la sociedad. Lo que el socialista pretende es que la comunidad intervenga en las decisiones sobre qué iniciativas económicas alentar o desalentar, antes de dejar a las mismas exclusivamente en las manos "ciegas" del mercado o, de modo más realista, en las manos "poderosas" e interesadas de una élite de empresarios o "emprendedores". Sencillamente pretende

que, en la medida en que el mercado contribuya a realizar ciertos objetivos que se juzgan valiosos, la sociedad haga uso del mercado. Que sean los ciudadanos quienes decidan el lugar del mercado, dónde y para qué resulta conveniente (y no que sea el mercado el que "decida" cuál es la "buena sociedad" para el mercado). Le interesa que los problemas distributivos no se salden a partir de la fuerza o astucia de cada uno para empujar hacia su propio lado, sino a partir de una discusión colectiva en la que no haya otro triunfador que las buenas razones. Le interesa hacer posible que la economía sirva para atender, fundamentalmente, los intereses más básicos de todos los miembros de la comunidad.

En tal sentido, al socialista le preocupa restablecer la defensa de la igualdad que el liberal parece abandonar con la proclamación de principios políticos (fundamentales) tales como el de "un hombre, un voto". El socialista se toma en serio la igual capacidad de influencia. Por otro lado, el liberal se despreocupa del hecho de que en la esfera económica esa igualdad pueda resultar desvirtuada. En el mercado sólo se reconocen las necesidades de quienes tienen recursos para "expresar" sus demandas. Todos pueden desear una educación excelente, un cuidado médico permanente o una protección jurídica fiable, pero sólo los que tienen recursos pueden "expresar" esos deseos. Desde otra perspectiva, eso es lo mismo que reconocer que unos (que siempre son pocos) tienen mucha más capacidad de decisión que otros acerca de qué es lo que se demanda. Si hay unos cuantos que están condiciones de comprar autos de lujo o de pagar por una medicina cara (sofisticada tecnología para enfermedades propias de edades avanzadas, cirugía plástica), serán esos "bienes" los que se alentarán, aún si con los mismos recursos cabría mejorar la esperanza de vida de muchos otros que, por supuesto, tienen demandas pero no el idioma (dinero) con el que expresarlas. Aún liberales igualitarios muy sofisticados (como John Rawls o Thomas Nagel) aceptan la compatibilidad de una sociedad justa con la presencia de significativas diferencias de riqueza entre sus habitantes, y en la medida en que tales diferencias contribuyan a mejorar la suerte de los que están peor. Sin embargo, pensadores más cercanos a la tradición socialista -como Gerald Cohen- se resisten a conceder dicho punto, considerando a tales desigualdades como una directa negación de la ética que debe distinguir a la sociedad justa[31]. Una defensa consistente de la igualdad, podríamos añadir, requiere que no se abandone dicho ideal a mitad de camino: requiere extender el principio que hay detrás de la fórmula "un hombre, un voto" desde el campo político al económico, tanto como resistir las acciones que puedan minar tal principio (desde restricciones a la participación política de algún sector de la población, hasta medidas que más directa o indirectamente favorezcan la concentración del poder económico en pocas manos)[32].

El "libre mercado" es rechazado además en la medida en que tiende a alimentarse de, y a reproducir, profundas desigualdades sociales. Al socialista en cambio le interesa defender un igualitarismo radical que (sin ser incompatible con ciertas desigualdades materiales, surgidas en razón de motivos muy específicos)

asegure que las vidas de las personas se deban a sus elecciones, y no a hechos meramente circunstanciales ("hechos moralmente arbitrarios," según la terminología rawlsiana); que implica que los miembros de la sociedad gozan de ciertas garantías irrenunciables en materia de alimentación, salud, vivienda, vestimenta, acceso a la justicia o educación; y que tiende a ser incompatible, en líneas generales, con todo tipo de desigualdades significativas en materia de ingresos (por razones como las que enseguida veremos).

Finalmente, los socialistas se oponen a las sociedades de "libre mercado" en la medida en que ellas propician valores y comportamientos, modos de vida, que se oponen a su idea de buena sociedad. En efecto, el "libre mercado" alienta –de un modo silencioso pero aparentemente necesario- valores tales como el consumismo, el egoísmo, la avaricia y la competencia, que parecen atentar contra el desarrollo de lazos fraternales y solidarios dentro de la comunidad[33]. Tales lazos tienden a diluirse si alguien "crea y se queda, digamos, con diez veces más dinero que yo, porque mi vida se verá sometida a desafíos que [aquél] nunca confrontará, desafíos que [tal sujeto] podría ayudarme a remediar pero que no lo hace porque guarda el dinero para sí" (Cohen, en este volumen). Republicanos y socialistas notables como John Harrington, Benjamin Franklyn, Thomas Paine, Thomas Jefferson, Louis Blanc y Robert Owen detectaron y criticaron tempranamente dichas consecuencias propias de las políticas promovidas por el liberalismo. Pensadores y políticos como los mencionados, entre tantos otros, rechazaron la organización económica basada en el comercio libre, por los efectos que ella producía ante todo en el carácter de las personas y en las relaciones humanas en general. Frente a tal sistema defendieron formas variadas de igualitarismo, desde el llamado "republicanismo agrario" (Harrington, Paine, Jefferson) hasta el comunismo basado en la máxima planificación (Blanc). Desde luego, cada una de esas propuestas no estaba exenta de problemas, algunos de ellos insalvables, pero eso no resta un ápice de licitud a sus aspiraciones (y en todo caso, las dificultades de esas propuestas no se pueden tomar en ningún caso como argumentos en favor de la omnipresencia del mercado, del mismo modo que los "problemas" de la libertad no son argumentos en favor de la esclavitud). De modo semejante, contemporáneamente, G. Cohen ha defendido un "principio anti-mercado" –el principio de la "comunidad"- al que considera esencial dentro de la tradición socialista, y conforme al cual cada uno sirve a sus semejantes "no por lo que [uno] pueda recibir a cambio, sino porque [mi semejante] necesita de mis servicios". Cohen considera que el principio de la "comunidad" es "anti-mercado" porque el mercado "motiva la contribución productiva no sobre la base de un compromiso con los demás seres humanos y un deseo de servirlos al mismo tiempo que uno es servido *por* ellos, sino sobre la base de una impersonal recompensa en dinero. El motivo inmediato de la actividad productiva en una sociedad de mercado es, típicamente, una mezcla de avaricia y temor, en proporciones que varían con la posición de cada persona en el mercado, y con su propio carácter". A partir de la

avaricia –agrega- los demás son vistos como una potencial fuente de enriquecimiento, y a partir del temor como una amenaza[34].

El reconocimiento de los valores de los que se alimenta el mercado, y a la vez de los valores que éste alienta (que por cierto muestran además lo poco "neutral" que es de hecho el liberalismo frente a los que razonablemente prefieren vivir en una comunidad más solidaria, menos individualista, menos consumista)[35] nos permite entender por qué los socialistas se encuentran mucho menos apegados que los liberales al discurso de la "neutralidad" estatal[36]. Al socialista –en este sentido, de modo similar a una parte de la mejor tradición republicana-[37] le interesa que el crecimiento económico se asiente en otros valores[38], vinculados con la fraternidad, el altruismo, el compromiso cívico. Y –como afirma Cohen- "el hecho de que el primer gran experimento [destinado a organizar la economía en base a valores diferentes de] la avaricia y la ansiedad haya fracasado desastrosamente, no es una buena razón para dejar de lado el intento" (Cohen, 1991: 18). Por otro lado, la defensa que pueden hacer los socialistas de valores diferentes a los asociados al libre mercado no debe llevarlos a sostener de manera autoritaria y "ciega" un muy detallado esquema axiológico. Más bien, la defensa de una cultura de la fraternidad parece perfectamente compatible con la preservación de un amplio espacio para el desarrollo de valores individuales variados. Al socialista le interesará especialmente tornar real dicha posibilidad, ya que de ese modo hará compatibles su compromiso con el autogobierno colectivo y su compromiso con el autogobierno individual (con la "autorrealización").

Defender al socialismo no tiene por qué llevarnos a rechazar como inaceptable el compromiso liberal con los derechos individuales. Los socialistas también tienen buenas razones para defender ciertas libertades básicas que, entre otras cosas, resultan fundamentales para poder hablar de un modo sensato del autodesarrollo individual. Tenderán de todos modos a dejar de lado la obsesión liberal por la defensa del derecho a la propiedad privada -derecho por el que los socialistas, indudablemente, sienten mucha menos fascinación que los liberales (ello, entre otras razones, debido a la enorme dificultad existente para justificar la apropiación privada, sobre todo en los modos en que hoy es reconocida en las sociedades autodenominadas liberales). Seguramente propondrán también que se agreguen otros derechos a las declaraciones de derechos conocidas (por ejemplo, sugiriendo la incorporación de ciertos derechos colectivos en la medida en que se considere que de ese modo se "acorazan" mejor ciertos intereses estimados como fundamentales para la sociedad en su conjunto)[39]. Finalmente, y en lo que hace a la defensa específica de los derechos (individuales y colectivos), los socialistas mostrarán una preocupación muy especial por examinar la situación de grupos tradicionalmente desaventajados y especialmente afectados.

Bibliografía

Abramovich, V. y C. Courtis 1997 "Hacia la exigibilidad de los derechos económicos, sociales y culturales", en Abregú, M. y C. Courtis (compiladores) *La aplicación de los tratados sobre derechos humanos por los tribunales locales* (Buenos Aires: Del Puerto-CELS).

Ackerman, Bruce 1991 *We the People: Foundations* (Cambridge: Harvard University Press).

Barry, Brian 1995 "John Rawls and the Search of Stability", en *Ethics*, N° 105.

Bickel, Alexander 1961 *The Least Dangerous Branch* (New Haven: Yale University Press).

Cohen, Gerald 1977 "Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty", en *Erkenntis 11*.

Cohen, Gerald 1991 "The Future of a Disillusion", in *New Left Review* (Nov-Dic).

Cohen, Gerald 2000 *If You Are An Egalitarian, How Come You're So Rich?* (Cambridge: Harvard University Press).

Daniels, Norman 1975 "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty", en *Reading Rawls* (Oxford: Basil Blackwell).

Dworkin, Ronald 1985 "Why Liberals Should Care About Equality", en *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press).

Dworkin, Ronald 2000 *Sovereign Virtue. The theory and practice of equality* (Cambridge: Harvard University Press).

Elster, Jon 1985 *Making Sense of Marx* (Cambridge: Cambridge University Press).

Elster, Jon 1989 "The Market and the Forum", en Elster, Jon y Rune Slagstad *Foundations of Social Choice Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).

Fabre, Cécile 2000 *Social Rights under the Constitution* (Oxford: Oxford University Press).

Gargarella, Roberto 1995 *Nos los representantes* (Buenos Aires: Miño y Dávila).

Gargarella, Roberto 1997 *La Justicia frente al Gobierno* (Barcelona: Ariel).

Gargarella, Roberto y Ovejero Félix, 2001. *Razones para el socialismo*, (Barcelona: Paidós).

Kuran, T. 1995 *Private Truths, Public Lies: The Social Consecuences of Pre - ferences Falsification* (Cambridge: Harvard U.P.).

Macleold, C. M. 1998 *Liberalism, Justice and Markets. A Critique of Liberal Equality* (Oxford: Oxford University Press).

Moller Okin, Susan 1993 "Review of Political Liberalism", en *American Po - litical Science Review,* Vol. 87, N° 4.

Nino, Carlos 1991 *The Ethics of Human Rights* (Oxford: Oxford University Press).

Rawls, John 1980 *Teoría de la Justicia* (México: Fondo de Cultura Económica).

Rawls, John 1993 *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).

Rawls John 1999 *Collected Papers* (Harvard University Press).

Sunstein, Cass and Stephen Holmes 1999 *The Cost of Rights* (New York: Norton & Company).

Williams, Bernard 1993 "Review of John Rawls, Political Liberalism", en *London Review of Books* , N° 3, 13 de mayo.

Notas

1 Definimos aquí una postura "perfeccionista" como aquella según la cual lo que es "bueno" para un individuo se define con independencia de lo que el mismo individuo piense al respecto.

2 Por ahora, y muy elementalmente, aquellos en donde existen elecciones periódicas de autoridades entre una diversidad de alternativas.

3 Excelentes ejemplos al respecto, por caso, en el constitucionalismo latinoamericano del siglo XIX, en figuras tales como Juan Bautista Alberdi o Domingo Sarmiento en la Argentina.

4 Así, por ejemplo, como se hace evidente en las discusiones constitucionales sostenidas en los Estados Unidos a fines del siglo XVIII, caso éste sobre el cual volveremos. Ver, por ejemplo, Gargarella (1995).

5 Es cierto, por supuesto, que el liberalismo supo protestar, muchas veces al menos, contra los excesos del poder corporativo. Fundamentalmente, hubo liberales que alzaron sus voces de protesta contra el poder militar, eclesiástico o sindical cuando estos grupos extendían su poder hasta poner bajo su control directo a individuos que no querían quedar sujetos a los reclamos de aquellos.

6 Obviamente, asociamos lo dicho con las afirmaciones del liberal John Rawls en *Teoría de la Justicia* (1980). Sin embargo, conviene decir en primer lugar que la posición de Rawls es, aunque genuinamente liberal, minoritaria dentro del liberalismo, y también que es vulnerable frente a algunas de las críticas que enunciaremos más abajo.

7 John Rawls tal vez sea el mejor ejemplo de un liberal igualitario, en nuestro tiempo.

8 Ver una importante pero relativamente excepcional crítica a este tipo de comportamientos en Dworkin (1985).

9 Ahora bien, algunos liberales podrían señalar, con cierta razón, que el interés socialista por garantizar algunos derechos básicos (que todos tengan un acceso igualitario a los bienes de salud, educación, etc.) se contradice con su preocupación por respetar la voluntad mayoritaria. Esta es una tensión que existe (hacemos referencia a ella en otros parágrafos) y que resulta siempre preocupante. El liberalismo tiende a superar esa tensión, cada vez que ella se agrava, abandonando el principio mayoritario. El socialismo, según diremos más adelante, procura darle un lugar más protagónico y un carácter más estable a este principio, aunque ello no obsta a que en ocasiones requiera bloquearlo. De todos modos, conviene agregar algo acerca de la compatibilidad posible entre la protección de derechos y el respeto del compromiso democrático. En primer lugar, parece obvio que cualquier régimen democrático requiere de ciertas precondiciones mínimas, que pueden ser traducidas como exigencias de derechos (la libertad de expresión; la no indigencia de los miembros de la comunidad; etc.). Depende de cómo sean interpretados e implementados, estos derechos pueden favorecer, en lugar de socavar, el compromiso con "el gobierno del pueblo por el pueblo". En segundo lugar, el hecho de proteger ciertos intereses otorgándoles la categoría de derechos no implica necesariamente, como algunos podrían suponer, que se suprima la discusión mayoritaria sobre el contenido y alcance de los mismos. En tercer lugar, la custodia de los derechos tampoco necesita descansar (como suele ocurrir en los ordenamientos liberales) en órganos no mayoritarios como el poder judicial. Un desarrollo al respecto (y en particular sobre este último punto), en Gargarella (1997).

10 Un excelente análisis al respecto, en Fabre (2000). Ver también Abramovich y Courtis (1997).

11 Así, en el segundo libro de John Rawls, en donde el autor muestra cómo su segundo principio de justicia, referido a las desigualdades económicas, cumple dentro de su reelaborada doctrina un rol casi marginal, claramente menos importante que el que cumple el primer principio, referido a las libertades civiles. En una nota al pie, por ejemplo, Rawls sostiene que los jueces, al interpretar la Constitución, no deben apelar a principios tales como los que aparecen en el segundo principio de justicia "a menos que éste aparezca como principio rector dentro de una norma" (1993: 236-7, n. 23). Para muchos autores, ésta, entre otras formulaciones, sugiere que en el nuevo liberalismo político de Rawls "el segundo principio [de justicia, resulta] sacrificado". Así, en Barry (1995). Del mismo modo, por ejemplo, en Williams (1993: 8) o Moller Okin (1993: 1009-1011).

12 Tempranamente, Norman Daniels realizó una muy aguda crítica de la distinción trazada por Rawls entre sus dos principios de justicia y de las implicaciones derivadas de la prioridad dada por él al principio de la máxima libertad sobre el segundo principio, o principio de diferencia. La plausibilidad de esta crítica sugiere que tal vez el liberalismo no se encuentre teóricamente autorizado a realizar algunas de las distinciones que de hecho acostumbra a realizar, afectando su compromiso con el ideal de igualdad. Ver Daniels (1975).

13 Ello, por ejemplo, por no advertir que la propia dinámica de la acción colectiva nos lleva a realizar ciertos comportamientos racionales en términos de nuestro interés personal, pero irrazonables si tomamos en cuenta ciertas exigencias de la vida moral. En la distinción entre lo racional y lo razonable, ver Rawls, obra citada. En el análisis de las disonancias entre conductas individuales y colectivas, ver por ejemplo Cohen (1977).

14 Dejamos aquí a salvo las discusiones sobre los límites de la privacidad en el caso de las figuras públicas.

15 Rawls, entre otros, diferencia los planos de lo personal y lo político, advirtiendo la importancia de que la vida pública se rija a partir de pautas especiales, diferentes de las que predominan en el nivel de la vida personal de cada uno. Sin embargo, al ocuparse de este segundo plano, el de la política, no muestra una preocupación especial por fomentar la creación de mecanismos de discusión y decisión colectivas, de modo tal que la comunidad pueda desarrollarse a partir de lo que en ella se decida colectivamente. Su insistente defensa del control judicial de constitucionalidad parece ratificar lo que esta observación sugiere.

16 Ver al respecto, muy especialmente, Elster (1989).

17 La idea de “desconfianza” aquí empleada no alude a un mero dato acerca de la psicología de los liberales, sino más bien a un rasgo esencial de la filosofía liberal cual es su “elitismo epistemológico”; esto es, el presupuesto según el cual la mejor manera de garantizar la toma de decisiones imparciales consiste en apelar a la reflexión monológica, aislada, de algunos individuos. El “elitismo epistemológico” del liberalismo se contrapondría a su rechazo del “colectivismo epistemológico” más propio de concepciones como la socialista, que asociaría la toma de decisiones imparciales con procesos de “reflexión colectiva” y no “individual.” Al respecto, por ejemplo, ver Nino (1991).

18 Esta expresión desarrollada originariamente por Alexander Bickel en relación con el rol del poder judicial (1961) hace alusión a la presencia de prácticas institucionales destinadas a contener y reemplazar la voz de los órganos mayoritarios (típicamente, la Legislatura) en el proceso de toma de decisiones.

19 De hecho, es a partir del análisis del funcionamiento del "control judicial" que se acuñó la idea de control "contra-mayoritario". Ver Bickel (1961).

20 Nuevas muestras de esta tendencia a limitar el rol de las mayorías en el gobierno se dejan ver en las instituciones *no adoptadas o rechazadas* por el liberalismo: las elecciones anuales, la revocatoria de mandatos, la rotación obligatoria, los mandatos imperativos. Este tipo de arreglos institucionales, defendidos por quienes se mostraban disconformes con el ordenamiento institucional propuesto por el liberalismo, son susceptibles –todos ellos- de objeciones serias (como las que pueden afectar a las instituciones liberales). Sin embargo, tales propuestas mostraban en conjunto la posibilidad de concebir herramientas institucionales diferentes de las sugeridas por el liberalismo, y destinadas a sacrificar en menor medida los compromisos democráticos de la ciudadanía.

21 Esta reiterada actitud de muchos liberales tendría menos que ver con la "inconsistencia de muchos liberales" que con un rasgo más profundamente asociado con el corazón de la teoría liberal, esto es, con el ya mencionado "elitismo epistemológico" del liberalismo.

22 A la hora de contraponer el socialismo con el liberalismo se pueden adoptar, en principio, cuatro interpretaciones diferentes: a) la "consecuente" según la cual el socialismo vendría a ser un liberalismo "genuino", con más decisión, que se toma en serio la realización de los valores liberales (como la igualdad); b) la "realista" según la cual el socialismo, sin abandonar el liberalismo, sencillamente reconoce que la realización de los valores liberales (la autonomía, por ejemplo) resulta incompatible con las instituciones liberales (mercado, democracia de competencia); c) la "crítica" que destaca que la defensa que hacen los liberales de valores tales como la libertad o la autonomía son erradas, que esos valores cuando se precisan analíticamente tienen un sentido diferente al uso que los liberales hacen de ellos, "significan" otra cosa; d) la "alternativa", que coloca al socialismo en una herencia distinta y contrapuesta al liberalismo, en donde, aún cuando comparte algunos principios con el liberalismo, participa de otros diferentes (la fraternidad) y ajenos a los propios de la tradición liberal. Ninguna de las perspectivas está exenta de dificultades. La interpretación "consecuente" peca de psicologista: la contraposición parece reducirse a lamentar la falta de coraje de los liberales. La segunda, la "realista", disuelve la discusión en las ciencias sociales en ver si es verdad o no que ciertas instituciones permiten conseguir ciertos resultados, maximizar la realización de ciertos objetivos: se trataría de ver si, por ejemplo, es verdad que cierta institución X (la democracia, por ejemplo) permite obtener el resultado Y (maximizar la libertad, por ejemplo). La "alternativa" descuida que, en el plano del análisis conceptual, formular o definir un "valor" de un modo diferente es referirse a un valor diferente: decir que la verdadera libertad es "po-

der ser dueños de nuestras vidas" no es precisar el uso de la "libertad común", sino contraponer a la "libertad de oportunidades" otra idea que tiene más que ver con la libertad positiva. La última plantea dificultades para la discusión normativa. Si la discusión entre liberales y socialistas remite a los valores últimos y éstos son distintos, la resolución concluyente de sus diferencias se complica bastante (lo cual tampoco ha de verse de un modo particularmente dramático: ése es el sino de la reflexión ética, lo que la separa de las disciplinas empíricas). La última perspectiva es la que se adopta en estas páginas, aunque tampoco ignoramos que hay afinidades y que se comparten algunos principios. Precisamente por eso se pueden mostrar, como se hará, las inconsecuencias del liberalismo y cómo la perspectiva socialista las puede encarar mejor fortuna.

23 Ver, por ejemplo, los trabajos de G.A. Cohen incluidos en este volumen. De un modo similar ver, por ejemplo, Elster (1985).

24 Aunque después volveremos sobre este punto, conviene notar desde ya que cada uno de estos tres ideales socialistas también es capaz de amenazar la pervivencia de los otros restantes. Así, la defensa del principio mayoritario puede afectar el igualitarismo, y viceversa; la defensa del "ethos" igualitario puede poner en crisis el compromiso con la autorrealización individual, etc. Tal vez el gran desafío de los igualitarios radicales sea el de intentar conjugar –como lo intentara Rousseau, por ejemplo- estos tres ideales, de modo tal de armonizarlos sin deshonrar a ninguno de ellos.

25 La defensa liberal del ideal de "autonomía" se vincula indudablemente a la que hacen los socialistas del ideal del "autogobierno." Sin embargo, las diferencias persisten. Aunque el estudio del vínculo entre ambos ideales debiera ser objeto de un trabajo separado, podríamos señalar al menos que el ideal socialista parece incluir de un modo más explícito una dimensión social (la "autodeterminación" de la comunidad) que no aparece tan claramente en el caso del liberalismo. Un examen interesante sobre este paralelismo en Jon Elster (1985).

26 Algún liberal como Bruce Ackerman podrá replicar frente al socialista que el "autogobierno" no requiere que la ciudadanía esté permanentemente "de pie" dándose sus propias leyes: debe bastarnos con que se respete lo que la ciudadanía diga en los "grandes momentos" (en los "momentos constitucionales", de acuerdo con la terminología de Ackerman) en que hace escuchar clara y consistentemente su voz, reclamando por tales o cuales derechos. Sin embargo, éste es un sentido al menos llamativo de "autogobierno." En casos como el citado, lo que se le exige al ciudadano para que pueda sentir que ese "autogobierno" es real, resulta extraordinario: si el esfuerzo ciudadano no alcanza a "sacudir" por entero al sistema institucional, lo más probable es que se diga que el estado de cosas reinante es expresión genuina de la voluntad de los gobernados. Ver Ackerman (1991).

27 Los compromisos del socialismo con la idea de autogobierno se reconocen, por ejemplo, en su rechazo de la alienación (una situación en la que cada uno pierde el control de las riendas de su propia vida) o en su rechazo a una situación en la que los principales bienes sociales aparecen en manos de unos pocos en lugar de quedar bajo el control de la propia colectividad.

28 Son muchos los medios por los que puede optar el Estado para favorecer dichos objetivos. Puede involucrarse, así, en la creación de foros de debate público; en el fortalecimiento de la "voz" de los que tienen más dificultades sociales para hacerse escuchar; en el establecimiento de nuevos mecanismos de sanción institucional a los representantes; en la apertura de mayores oportunidades para la intervención ciudadana en política; en la educación cívica de la ciudadanía.

29 Son muchos los escenarios en donde los individuos se manifiestan públicamente de acuerdo con cierta opinión "pública" X, presuntamente compartida por todos, aún si de hecho existe una opinión mayoritaria contraria a X. Por lo general se trata de escenarios en donde "ser el primero en discrepar" tiene un costo. Sólo si existe un conjunto de personas que asumen previamente el costo de la discrepancia, la "mayoría" se atreverá a expresar sus opiniones verdaderas. Si no existe esa masa crítica, la opinión no se modificará: Kuran (1995). La lección interesante es que se necesitan unos diseños institucionales que disminuyan o hagan desaparecer el costo de discrepar. Si la expresión de mis opiniones tiene consecuencias sobre mi empleo, mis posibilidades de acceder a un trabajo o el trato que recibo en mi familia, es difícil que me atreva a expresar mis discrepancias (y aun a concebirlas, por conocidos mecanismos psicológicos que nos llevan a tratar de "creernos" aquellas ideas que decimos profesar).

30 Ahora bien, ¿qué es lo que pasa si las decisiones colectivas que se toman son contrarias a los principios igualitarios que normalmente han distinguido al pensamiento socialista? ¿Debe el socialista preferir la decisión mayoritaria, o reforzar –contra aquella- el igualitarismo? La cuestión es compleja, y la respuesta más sensata frente a tal pregunta es que "depende". Depende de la situación de que se trate. Si nos encontramos en un sistema institucional que efectivamente ayuda a conocer, procesar y hacer efectiva la voz ciudadana, entonces hay razones especiales para apoyar los resultados de este proceso de toma de decisiones. Por otro lado, si lo que está en juego es la misma posibilidad razonable (y uno debiera pedir disculpas por el uso de este término tan ambiguo) de que algunos individuos formen parte de ese proceso de toma de decisiones, entonces hay razones para que el socialista defienda la adopción de determinadas medidas igualitarias aún en contra de lo que la circunstancial mayoría piense al respecto. Esto es, el socialismo parece requerir un piso mínimo de igualdad material, que puede ser discutido pero no renunciado de mo-

do sustancial. ¿Y qué decir respecto del difícil caso en que se ponga a debate el procedimiento mismo de toma de decisiones democrático? La pregunta tiene mucho de bizantina, pero la respuesta, de todos modos, debería seguir la línea de la anterior: depende de qué es lo que se quiere hacer. Entendemos que un socialista debería oponerse a la alternativa de que el sistema democrático de toma de decisiones sea reemplazado por otro que, de modo más o menos permanente, deje las decisiones en una casta o élite particular.

31 Ver, por ejemplo, Cohen (2000). Cohen niega que *la propia teoría de Rawls* autorice a Rawls a dar los pasos que de hecho da. De todos modos, el tipo de cambios que según Cohen deberían introducirse en la "teoría de la justicia" rawlsiana para tornarla una concepción consistente, amenazan con transformar a ésta en un producto mucho menos atractivo para el liberalismo: como en la metáfora de la "manta corta", el liberalismo no podría mantener algunos de los principios que más férreamente abraza sin renunciar a otros que también le dan su identidad.

32 La consigna "un hombre, un voto" viene a simbolizar el compromiso con la idea de que la opinión de cada uno valga igual que la de cualquier otro dentro de la comunidad. Claramente, afirmar este tipo de consignas no implica negar la posibilidad de que se tomen medidas especiales para ayudar a aquellos cuya voz actualmente no se escucha. El debate sobre las acciones afirmativas ejemplifica el posible alcance de este tipo de ayudas especiales, y nos da un buen muestrario de las dificultades teóricas encerradas, también, en esta discusión.

33 Y también, a través de diversos procesos, entre ellos los distributivos, distorsiona los procesos de formación de las preferencias y por tanto socava la buena deliberación democrática. En ese sentido, un liberal tan atípico e igualitario como Ronald Dworkin se ve en dificultades para compatibilizar su igualitarismo democrático y su compromiso con el mercado: Macleold (1998).

34 Así, en los textos de Cohen incluidos en este volumen. Ver, además, su trabajo "The Future of a Disillusion" (1991: 5-20).

35 Reconociendo al menos parcialmente este punto, ver por ejemplo Dworkin (2000: 283). Dworkin admite que el liberalismo igualitario no puede defender una absoluta neutralidad dado que defiende cierto tipo de paternalismo educacional, ya que no es neutral frente a las concepciones que predican la imposición de ideales, y en razón de que la teoría de la justicia que sustenta hace que la realización de ciertos planes de vida (por ejemplo, uno que tenga como ingrediente importante el coleccionar cuadros de Rembrandt) se torne más dificultosa.

36 ¿Significa esto que los socialistas deben estar comprometidos en defender un sistema en donde se les imponga a los individuos de qué modo deben vi-

vir, qué valores deben defender en su vida personal? No, en absoluto. Más aún, una conclusión semejante parecería extraña para quien proclama defender ante todo el derecho del "autogobierno". Nada más distante del autogobierno que una situación en la cual algunos pocos o muchos determinan qué valores deben honrar todos los demás. Ahora bien, ¿cómo debería reaccionar un socialista cuando los valores defendidos por la enorme mayoría se contradicen con los valores defendidos por unos pocos? Nuevamente, en este caso, la respuesta dependerá del caso de que se trate. Si la mayoría prefiere un determinado esquema impositivo a otro, en principio no hay razones para negarle a la mayoría el ejercicio de su "soberanía". Distinto es el caso en el que lo que está en juego son valores propios de la "moral personal", por ejemplo una mayoría católica que se encuentra molesta por el ateísmo de la minoría. En este caso, el respeto del autogobierno colectivo debiera ceder frente al autogobierno personal: los últimos en nada perjudican a los primeros. De todos modos, no debemos llamarnos a engaño. El problema que aquí se encuentra en juego es muy importante, ya que resulta enormemente difícil deslindar la moral "personal" de la "pública," y determinar la relación apropiada entre ambas esferas. Sin embargo, y como consuelo de tontos, habrá de decir que el problema de cómo justificar el tratamiento de tales cuestiones afecta radicalmente a todas las teorías de filosofía moral conocidas.

37 Ver el artículo de Bowles y Gintis en este volumen.

38 Una empresa, ésta, de la que no es completamente ajeno el mejor liberalismo igualitario. Ver Rawls (1999: cap. 21).

39 No ignoramos la existencia de un amplio y viejo debate en torno a la posibilidad de defender la existencia de "derechos colectivos".

Democracia integral y libertad justa [*]

Walquiria D. Leão Rego[**]

"Justicia y libertad, las últimas diosas sobrevivientes"
Carducci

Introducción

Los años treinta y cuarenta conocieron un intenso debate político e intelectual en torno de la posibilidad de combinar estado de derecho democrático con justicia distributiva. La conquista de la democracia política como forma de gobierno, garante de las más amplias libertades individuales y colectivas, era percibida, en las diferentes tradiciones de izquierda, como un ordenamiento insuficiente para promover la mayor igualdad posible entre los miembros de una comunidad política. La democracia, entonces, necesitaba ser recalificada y redefinida. Son muchos los factores históricos y políticos que explican la emergencia de esta coyuntura teórica, generadora de teorías de la política y de la democracia marcadamente normativas. El campo de batalla de las ideas políticas había sido fortalecido a partir de las grandes luchas sociales por la igualdad política y económica llevadas a cabo por el movimiento socialista desde el final del siglo XIX. La revolución rusa de 1917 reforzará enormemente las aspiraciones por aquellos objetivos, destacándose en el plano del proyecto político, la realización de una sociedad libre e igualitaria.

[*] Título original en portugués: *Democracia integral e iusta liberdade*.

[**] Profesora del Departamento de Sociología (DS) – Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de Campinas (UNICAMP).

El léxico político venía ganando paulatinamente resignificaciones radicales, un ejemplo de esto puede ser encontrado, aún mucho más tarde –en los años cuarenta, en plena Segunda Guerra Mundial– en los términos del discurso oficial del gobierno británico, a través de las palabras de Sir William H. Beveridge (1879-1963). En su famoso informe sobre el seguro social y los servicios afines, presentado al Parlamento Británico en noviembre de 1942, se proclama en el ítem 461 del capítulo *La abolición de la miseria como objetivo practicable después de la guerra* que: "Liberar al hombre de la miseria es algo que no puede imponérsele, ni ser ofrecido a la democracia, sino que debe ser conquistado por ella".

En este sentido puede decirse que en el período de entreguerras la palabra democracia recuperará su sentido *settecentesco*, o sea, de alguna manera se retomaba su dimensión igualitarista.

Todo esto colocaba problemas difíciles al *corpus* teórico y doctrinario del liberalismo. Friedrich Hayek, economista austriaco, pero un conspicuo liberal manchesteriano, considera que las demandas por igualdad social, cada vez mayores en el período referido, revelan la magnitud que había alcanzado la crisis del liberalismo.

> "El reino de la libertad implantado en Inglaterra parecía destinado a difundirse por todo el orbe. Alrededor de 1870, el ámbito de estas ideas, probablemente, había alcanzado su mayor expansión hacia el este. Empero, de allí en adelante, comenzó su retirada y un conjunto de ideas diferentes, que no eran nuevas sino antiguas, comenzó a avanzar desde el este. Inglaterra perdió su liderazgo en la esfera política y social y se convirtió en una importadora de ideas. Durante los sesenta años siguientes, Alemania se tornó en centro de irradiación de las ideas destinadas a gobernar el mundo, el este y el oeste, en el siglo XX.
>
> Fuese Hegel o Marx, List o Schmoller, Sombart o Mannheim, fuese el socialismo en su forma más radical o un mero 'organizacionismo'(...) el hecho es que en todas partes las ideas alemanas eran prontamente importadas y las instituciones alemanas imitadas" (Hayek, 1946: 45).

Lo que de hecho cuenta en estas consideraciones de Hayek es la percepción clara, que expresa amargamente en sus propias palabras: "La mirada del pueblo se fijó en nuevas exigencias (...) [notándose así] una diferencia fundamental entre la vieja actitud liberal (...) y la presente manera de encarar los problemas sociales" (Hayek, 1946: 46).

Por consiguiente, Hayek prevé la bancarrota del Estado de Derecho en la exacta medida en que se promuevan "(...) una igualdad material o substantiva de personas diferentes", y lo mismo sucederá con "cualquier política que se orientase por un ideal sustantivo de justicia distributiva" ya que así se promueve "la destrucción del imperio de la ley" (Hayek, 1946: 124).

De esta forma, y paradójicamente, Hayek nota que, de una u otra forma, los valores liberales se fundirán con principios socialistas, aunque, obviamente, él desee exactamente lo contrario. La gramática de la libertad ha sido transformada. Nadie puede proponer una *política de la libertad*, sin tener en cuenta que *los ojos del pueblo están fijos en nuevas exigencias* y que éstas se dirigen a la promoción de las libertades igualitaristas.

Estas consideraciones y rememoraciones nos sugieren remitirnos a la advertencia de Quentim Skinner, según la cual toda época posee su propio vocabulario normativo, completando, de esta manera, una especie de semántica político-histórica que proveerá a los actores políticos del lenguaje y con él parte de la legitimidad para su involucramiento en los diferentes proyectos políticos (Skinner, 1993: 7-13).

El liberalismo socialista de Guido Calogero

Calogero (1900-1985) nacido en la ciudad de Roma, profesor de filosofía en la Universidad de Pisa (*Scuola Normale Superiore*) fue uno de los inventores, en el final de la década del treinta, de una de las fundaciones normativas del período en su país. Los puntos principales de este proyecto serán ilustrados con pinceladas rápidas. La justicia distributiva tematizada aquí tiene algunas de sus raíces incrustadas en el interior de una específica tradición liberal –el croceanismo, en referencia a la obra teórica de Benedetto Croce. La formación de esta corriente se explica también por la particularidad de la coyuntura histórica en que vivieron aquellos que fueron sus principales formuladores e intérpretes: la emergencia de los regímenes totalitarios entre los años veinte y treinta en Europa. De esta manera, debe comprendérselo como un proyecto que se forma en la dramática encrucijada de dos grandes tradiciones de pensamiento: el liberalismo y el socialismo. En el caso italiano, los liberales socialistas se desarrollaron en un momento marcado por la supresión de los partidos socialista y comunista realizada por el fascismo. De esta forma, la textura social y política de aquellos años estaba dotada de un tipo especial de *impasse*. Ambas tradiciones estaban bajo el fuego cruzado de la crítica. El liberalismo italiano del período giolitiano fue acusado de haber engendrado el fascismo, con su inmensa corrupción de las instituciones políticas y parlamentarias. A su vez, el socialismo aparecía despedazado por varias escisiones y, principalmente en los años treinta y ya en la versión soviética, manchado de sangre y sufrimiento y por lo tanto no cumpliendo sus promesas de libertad y de democracia. Como cierta vez dijo T. W. Adorno sobre aquellos años: "el espíritu del mundo no andaba acompañado del espíritu mismo".

Pese a ello, aquellos heréticos liberales italianos intentaban, aunque a escondidas y a su manera, apropiarse del "espíritu". Para esto Calogero elaboró en diversos escritos un esbozo de lo que hoy podríamos llamar teoría de la justicia jun-

to con una teoría normativa de la democracia, en la cual el valor supremo es la justicia social.

Aquello que denominó "fórmula esencial" puede ser sintetizada en sus propias palabras: "La verdadera democracia, la democracia integral no es, entonces, ni solamente una democracia liberal, ni una democracia socialista; es, ante todo, una democracia liberal socialista" (Calogero, 1968[a]: 45).

Será en el interior de esta compleja configuración que se examinarán las reflexiones de Calogero sobre la noción de justicia.

En una conferencia pronunciada el 11 de abril de 1941 en la Universidad de Roma, junto al Instituto de Estudios Filosóficos, el autor analizó la cuestión del idealismo italiano –léase, el liberalismo croceano– simpatizando tanto con el concepto de justicia cuanto con el de libertad. De un modo general, la justicia era pensada como una categoría jurídica y empírica, o sea, menor. El discurso croceano a este respecto está lleno de fórmulas paradojales. El divorcio entre los dos principios de justicia y libertad era reconocido como inevitable, la insistencia en su compatibilización traía consigo una especie de tentativa de resurrección de las antiguas mitologías, casi aproximándose al espíritu del poeta Carducci, que cantaba: "justicia y libertad, las últimas diosas sobrevivientes".

La cuestión resaltada por Calogero reside en el hecho de que la realización de la justicia distributiva supone la libertad como presupuesto necesario. Cuando se funda un ordenamiento institucional basado en el principio de la libertad como presupuesto, el mismo acaba por imponer también un carácter de omnipresencia necesaria al valor de la libertad.

De hecho, la concepción de libertad como pura expansión de la voluntad de cada uno no trae aparejada ninguna identidad con la justicia, que no significa la simple vivencia de la propia libertad, sino el reconocimiento de la libertad del otro. O sea, la limitación de la libertad como modo de creación de esferas de libertad para los demás. El problema que deriva de esta evaluación remite a la cuestión de la alteridad, esto es, del reconocimiento de la otra persona como portadora de derechos de libertad. Precisamente en esto se funda el ideal de la justicia, el cual motiva a la lucha a la justicia misma.

Desde el punto de vista de los individuos, la realización de la justicia supone necesariamente una acción orientada hacia la trascendencia del "individualismo posesivo", o sea, solamente será posible salir del inmediatismo egoísta individual actuando de una forma altruista. Esto significa sentir como interés particular el interés de los demás miembros de la comunidad. La libertad, entonces, gana otro contenido, trátase de libertad moral. La moralidad está definida en el interesarse por cosas relacionadas con los otros. En este punto se hace patente un fuerte llamado a la responsabilidad moral y civil del individuo, temas que son caros a la tradición croceana del liberalismo ético.

Por esto, la implementación de la justicia se torna inmediatamente una condición irrenunciable de libertad cívica, plasmando entonces, en un sentido más pleno, la experiencia de la libertad como experiencia moral.

Guido Calogero abona a este esquema propositivo el problema de la voluntad moral, como una forma de acción orientada, antes que nada, por sentimientos morales en relación con la esfera pública, relegando a un segundo plano cualquier cálculo individual de motivos utilitaristas. El autor cree, todavía, que esta actitud solamente será posible en el interior de un proceso pedagógico que elija como elemento central de la formación de los ciudadanos lo que él denomina "educación para la moralidad" (Cf. el capítulo 1 de Calogero, 1939).

La moralidad debe transformarse, al mismo tiempo, en "imperativo categórico" y en autonomía absoluta, en opción superior de convivencia civil, puesto que significa tener como perenne referencia el bien del otro. Es en el interior de este cuadro que puede emerger una moralidad que se traduzca concretamente en "espíritu de justicia". Entretanto, no se pierde de vista que el contenido verdadero de éste es el espíritu de igualdad, el cual se encarna efectivamente en impulsos altruistas, realizables a través del distribucionismo múltiple y de la repartición paritética que fueron siempre intrínsecos al concepto de justicia (Calogero, s/d: 14).

De ese modo, la igualdad aquí prescrita es nada más que la igualdad de condiciones en la posesión de los bienes del mundo. La fórmula calogeriana puede ser sintetizada en los siguientes términos: "Quiero que Tisio no tenga del mundo menos que Cayo: esta es la experiencia radical de la justicia" (Calogero, s/d: 15).

El autor subraya el hecho de que en la radicalidad de sus proposiciones morales no está previsto ningún cancelamiento de la diferencia individual, de la variedad situacional de las personas. Por lo tanto no se trata de "(...) una nivelación mecánica de funciones, de capacidades y de actitudes" (Calogero, s/d: 15).

El sentido más profundo de la propuesta igualitarista está en lo que Calogero llama equilibrio de las posesiones del mundo, disfrutado por todos los miembros de una comunidad política. Será a partir de esta realización que podrá hacerse efectivo otro equilibrio, el de la libertad. No obstante, una vez que estas concepciones de justicia y de igualdad se convierten en la verdadera sustancia de la justa igualdad y la igual justicia, se constituyen en la suprema experiencia libertaria, que no es otra cosa sino la justa libertad.

Civilización e igualdad

Guido Calogero acentúa el hecho de que la igualdad de los hombres no está inscripta en su naturaleza. Los ordenamientos sociales pueden o no ser más o menos igualitarios. Esa posibilidad deriva única y exclusivamente de una específica forma de volición, la voluntad moral que depende del sentido de deber cívico para con el prójimo y que se encuentra presente en una determinada cultura política.

Por estos motivos, afirma el autor: "(...) la igualdad de los hombres no está en su naturaleza, sino que es un deber nuestro" (Calogero, s/d: 17).

Es en este sentido que el autor define la naturaleza del proceso civilizador, que también gana una dimensión moral y ética. Así, civilización significa una determinada intervención de los hombres en la historia rumbo a la neutralización de las desigualdades sociales. En otros términos, civilizar es equivalente a la acción de hombres civiles orientada racionalmente para la promoción de la igualdad. En este punto, el autor señala el hecho que la "(...) igualdad es un ideal volitivo que, con todo, no se constituye en una homogeneización, una uniformización de las personalidades y de las capacidades" (Calogero, s/d: 17).

En la concepción calogeriana, el desarrollo de la civilización, en el sentido ya referido, no excluye la acentuación de las desigualdades en la posesión de bienes específicamente económicos. Cuando esto se verificase, "(...) tanto más la conciencia de los hombres civiles (los cuales no son, naturalmente, todos los hombres) juzgará insoportable no intervenir a fin de reducir la nueva desigualdad producida" (Calogero, s/d: 17).

De este modo, la civilización y la historia de la humanidad propiamente dicha no constituyen procesos espontáneos ni arbitrarios. Por el contrario, ambas suponen una fuerte y decisiva intervención de la voluntad, la cual tiene como uno de sus más importantes contenidos al sentido del deber cívico. Por esto, ella (la voluntad) se consustancia esencialmente como voluntad moral. De esta forma, la historia puede tornarse legible, prosaica, y su sentido ser descifrado por la aprehensión de la acción humana como lucha permanente por la libertad.

La vida moral no se encarna apenas como un hecho de la moralidad internalizada, o sea, como un evento privado; por sobre todo, ella se refiere a un hecho público. Por esto, es posible recuperar una verdad fundamental, de acuerdo con la cual la justicia convive con la libertad. Los términos de este rescate se dirigen hacia una profunda redefinición del concepto de libertad. En las palabras de Calogero:

> "Es preciso rechazar la idea de acuerdo con la cual la aspiración de justicia, en tanto que tendencia a una justa distribución de los bienes del mundo, tendría un valor intrínseco menor comparada con la aspiración de libertad, que se refiere a los tradicionales derechos de autonomía. La primera permanecería enfáticamente en el ámbito de la economía, y solamente la segunda se elevaría a la esfera de la eticidad (*eticità*)" (Calogero, s/d: 18-19).

La igualdad aquí procurada no está referida apenas a un hecho económico, sino que exige igualdad de condiciones en relación con los otros bienes, como la "(...) igualdad para disponer del derecho de expresión, del derecho a votar. Esto es, una libertad" (Calogero, s/d: 18-19). Entre tanto, "(...) si alguien quiere anteponer la libertad de expandirse sin ninguna consideración por la libertad del otro, está reivindicando un privilegio y no la libertad" (Calogero, s/d: 18-19).

O sea, en Calogero existe una clara intención política y teórica de librarse del tormentoso dilema no sólo tocquevilliano sino de toda la tradición liberal clásica, inclusive la tradición croceana: la precedencia de la libertad sobre la igualdad. En Croce la ambigüedad es tortuosa, puesto que, como se afirmó anteriormente, su liberalismo funda una de las encrucijadas de esta tradición en la medida en que la apelación ético-normativa se realiza de una manera muy potente. Su liberalismo, pautado enfáticamente en valores morales, encarna mucho más una especie de *idea reguladora* con vistas a la lucha por la libertad humana que un cuerpo teórico legitimador y rígidamente alineado con cierto orden económico, históricamente dado. Posee, por esto, pretensiones de consagrarse en valores perennes e irrenunciables que, con todo, son orientadores de la vida moral de todos los hombres en cualquier sociedad histórica.

Ordenamiento jurídico y justicia distributiva

El principio de la justicia distributiva es que debe informar y dar contenido al ordenamiento jurídico. El mismo encuentra su dinamismo en la capacidad de las normas fundadas en la justicia económica de generar otras normas que reproduzcan siempre exigencias de justicia cada vez más elevadas. En este sentido, el sistema normativo refleja y proyecta franjas de libertad y de justicia cada vez más amplias. La libertad política, juntamente con la educación para la autonomía, configuran condiciones fundamentales para la fundación de un sistema jurídico que consagre la justa libertad. Todavía, la principal fuente de un buen ordenamiento reside en la naturaleza de la relación entre moralidad cívica y actividad legislativa. Esa condición depende de la cualidad de la convivencia política entre los ciudadanos, debiéndose organizar en padrones cívicos muy altos, de modo que la persuasión como regla constituya la forma privilegiada del convencimiento de las personas. Siendo así: "(...) los mejores estados son aquellos en los cuales el sentido y la regla de la convivencia política están profundamente enraizados en las convicciones de los ciudadanos, de manera tal de tornar cada vez más dispensables los órganos e instituciones, los actos y garantías asegurados por la fuerza" (Calogero, s/d: 22).

Se perciben señales del positivismo jurídico de tipo kelseniano, puesto que el presupuesto del sistema supone una especie de pirámide normativa en la cual la *grundnorm* vincularía a todas las otras normas derivadas de ella. En otras palabras, en Guido Calogero, la justicia distributiva, siempre acompañada por los derechos liberales de libertad, debe tornarse el elemento vinculante de todo el sistema normativo. En su esquema prescriptivo, existe la referencia a la norma madre fundada en principios de justicia distributiva y generadora permanente de nuevas normas volcadas a la producción y a asegurar cada vez más justicia social y libertad.

Entretanto, se debe notar que el autor está siempre atento a la necesidad de resaltar la dimensión pedagógica de la ley. "Las normas de coerción jurídica deben, sobre todo, estar orientadas a la educación de los hombres, por un lado, para que se tornen cada vez menos necesitados de ellas, y, por el otro, para que sean capaces de crear normas mejores, teniendo en vista siempre el mismo fin" (Calogero, s/d: 22).

En este sentido, Calogero cree que el fin supremo de la lucha de los hombres está en la fundación de un orden social y de un orden jurídico en el cual la justicia debe servir a la libertad en un proceso de enriquecimiento recíproco. De esa manera, el sistema jurídico de una sociedad no se fosiliza, puesto que está permanentemente vivificado por la voluntad civil de los ciudadanos, que será siempre impelida a realizar la justa libertad. Así, la plasticidad del Derecho se traduce en la autocreatividad de las normas, desde siempre comprometidas básicamente con la distribución de la riqueza económica y alineadas con las reglas de la convivencia política. Entonces:

> "(...) las normas jurídicas participan tanto más de aquel supremo valor cuanto más se revelan aptas para acometer tales tareas. Y cuando aparecen talladas para tal fin, éstas se configuran como las sagradas mesas de los legisladores originarios, como las constituciones y los estatutos, como los contratos sociales y las cartas de libertad, y los hombres las observan y las veneran como el Sócrates del Critón, y temen que cualquier lesión a ellas signifique la ruina de la civilización" (Calogero, s/d: 24).

Para Guido Calogero, es importante que sea debidamente subrayado el hecho de establecerse el papel que la fraternidad, como uno de los valores supremos del iluminismo, ocupa en su esquema normativo de distribución de la justicia. La fraternidad no se refiere a la proximidad espacial del otro, a "su realidad natural" –esto, *per se*, configuraría una especie de racismo moral– sino a la libre voluntad ética de aquellos que reconocen al otro como partícipe de la comunidad humana. Y siendo así, la fraternidad "(...) no es sino un símbolo positivo de aquella relación humana que se instaura en la justicia, en la igualdad y en la libertad" (Calogero, s/d: 24).

En suma, se debe resaltar con énfasis que los criterios de justicia calogerianos, en lo que se refiere tanto a los fines como a las expectativas, se mueven en un universo fuertemente moral y ético. Por sobre todo, Calogero, uno de los principales sistematizadores teóricos del liberalsocialismo italiano, le confirió una fundación ética en el curso de la cual, evidentemente, comparecen varios puntos problemáticos que no cabe discutir aquí. Sin duda, se trata de una fundación normativa, instauradora de una utopía distributivista. Como tal, su paradigma de justicia social probablemente podrá inscribirse en las formas, en los cánones y en las exigencias de las teorías normativas de la ciudadanía democrática y republicana.

La teoría democrática de Calogero: la democracia integral

La democracia presupone un ordenamiento jurídico y político, garante de las libertades políticas, cuya finalidad máxima está en fundar y promover la justicia social, porque la igualdad de oportunidades (*life chances*), la igualdad de puntos de partida, configuran presupuestos incondicionales, condiciones *sine qua non* de la libertad política. Persiste a lo largo de varios textos una reiteración de la exigencia de proveer contenido concreto a las mencionadas libertades. Hay bastante preocupación en no repetir la retórica de lo que él llamaba *libertades vacías*. O sea, en sus propios términos:

> "(...) es necesario tener siempre presente que, más allá de la seguridad de no ser impedido del ejercicio de la propia libertad política por la autoridad, debe existir también la seguridad de poder ejercitar esta misma libertad sin que a ella se oponga la esclavitud económica o la miseria. Es necesario dar a cada uno derechos iguales de intervención en la determinación del destino común, como también iguales posibilidades para realizar esta intervención. Esto significa, entonces, ocuparse no sólo de la libertad política, sino también de la igualdad social" (Calogero, 1968[b]: 41).

En varios puntos de la obra de Calogero se encuentra la afirmación enfática de que la igualdad social es condición de la libertad política, así como la insistente advertencia de que la democracia política no debe ser considerada instrumentalmente, apenas como un medio de alcanzar la igualdad social, como en la antigua querella con cierto tipo de debate comunista. En un texto de 1944, resalta la indispensabilidad de la democracia política para cualquiera que sea el ordenamiento económico. Alos que la desdeñan como forma viva de la convivencia civil para la realización de la igualdad, la cuestión siempre se consustancia en el problema actualísimo del garantismo supuesto por el Estado Democrático de Derecho. En otras palabras, la cuestión puede ser sintetizada de la siguiente forma: cómo garantizar que la justicia social se está realizando si no se institucionalizan controles democráticos por parte de la sociedad, de los organismos de poder, cualquiera que éste sea y en nombre de quien quiero que sea. Esos controles se imponen aun por la simple razón de que se torna imposible asegurar que las decisiones y preferencias de los dirigentes se encaminen verdaderamente en la dirección de impedir la formación de privilegios políticos, económicos, sociales, etc. Por lo tanto, la garantía de las más amplias libertades de opinión y expresión constituye el modo más seguro de permitir que todos los participantes de una determinada comunidad política puedan disponer *justamente* del progreso material alcanzado.

Por todas estas razones, la concepción de democracia en Calogero se reviste de una fuerte connotación normativa, puesto que exige la combinación concomitante de aspectos esenciales del liberalismo político y la justicia distributiva, concluyendo así la insolubilidad de la democracia política como método de elección de los dirigentes y como garantismo jurídico de las libertades irrenunciables con-

quistadas por la civilización moderna, con los también innegociables derechos de todos los hombres a participar igualitariamente de la posesión de los bienes del mundo. En este sentido gana fuerza, en la obra de Calogero, la formulación de una exigente teoría de la ciudadanía democrática, en la medida en que su concepción de *democracia integral* supone lo que denomina una *unidad sustancial* entre libertad e igualdad, o inclusive, la convergencia de la democracia política y la democracia social, donde:

> "(...) libertad política e igualdad social son, al mismo tiempo, fin y medio, en tanto que todo progreso de una favorece al progreso de la otra (...) son las dos caras de una misma moneda, puesto que no puede haber una sola faz y no puede haber más de dos fases" (Calogero, 1968[b]: 44).

Con esta fórmula, Calogero estaba una vez más realizando la tentativa de unificar socialismo con democracia, puesto que su objetivo fundamental era fundar lo que hoy viene siendo discutido como *democracia radical*, devolviendo al debate y al proyecto democrático la dimensión republicana de la democracia, siempre que ésta, de hecho, se realizase como un ordenamiento fundado en las libertades liberales, con un hondo respecto por la *res publica* y en la justicia socialista. A los socialistas les advertía que "(...) no podrían realizar sus ideales sino en una atmósfera de libertad y garantías políticas de libertad, y (...) a los liberales" que "si quisiesen ser verdaderamente liberales, deberían caminar siempre más bien el terreno del socialismo" (Calogero, 1968[b]: 45).

Esta 'complementariedad de opuestos puntos de vista'es la que conferiría el genuino contenido a la verdadera democracia: "(...) la democracia integral no es, entonces, ni solamente una democracia liberal, ni solamente una democracia socialista, sino una *democracia liberal socialista*" (Calogero, 1968[b]: 41, *énfasis* nuestro).

Es importante señalar siempre que las cuestiones de la libertad y de la justicia en Calogero se mueven en el terreno de la ética y de la moral. Se comprende bien que la justicia es la misma cosa que la moralidad, que a su vez es la capacidad de colocar delante de uno mismo un otro yo, con iguales derechos e idénticas posibilidades de *ser* (Sasso, s/d: 30-31). La democracia se reviste de una fuerte dimensión normativa y moral, en el sentido de que es en el interior de su dinámica libertaria que puede y debe realizarse la *justa libertad*, que no es otra cosa que la concretización de 'una experiencia radical de la justicia.'

Derechos sociales y la transformación de la democracia liberal

Es imperativo señalar que, en general, los liberales socialistas reconocían que la exigencia de justicia social que se consustanciara como contenido de un nuevo derecho humano, los derechos sociales, hizo su aparición enfática en este siglo después de la Primera Guerra Mundial. Piero Calamandrei (1946: 19-20), un li-

beral socialista y uno de los grandes juristas italianos de este siglo, en un artículo publicado en 1946 en la revista *liberalsocialismo* dirigida por Guido Calogero[1], analizaba el hecho de que después de la Primera Guerra Mundial y de la experiencia de la República de Weimar, cuya constitución del 11 de agosto de 1919 normaba como deber del Estado la intervención en (y la organización de) la vida económica de acuerdo con ciertos principios de justicia social, se verificó una progresiva tendencia de los pueblos a colocar la cuestión social en términos constitucionales y como condición de la democracia política. Este 'espíritu del tiempo' asumió su radicalidad en la revolución rusa de 1917, que según Calamandrei actualizará de hecho las exigencias puestas por Robespierre el 21 de abril de 1793, todavía en el proyecto de la declaración de los derechos que se presentará para la sociedad de los jacobinos. En el artículo 14 de la declaración estaba prescrito que "(...) la sociedad es obligada a proveer la subsistencia de todos sus miembros, sea buscándoles trabajo, sea asegurando medios de vida a aquéllos que no estuviesen en condiciones de trabajar" (Calamandrei, 1946: 19).

Todas las constituciones democráticas, surgidas en el período de entreguerras, con más o menos radicalidad, introdujeron la 'cuestión social', prescribiendo como función del estado asegurar y proteger los derechos sociales. Calamandrei sostiene que la constitucionalización de esos derechos produjo una verdadera revolución en el *derecho.* En sus propias palabras:

> "En el siglo XX, el sentido social del derecho no es más una doctrina, no es más una escuela jurídica, es la vida misma. Así, se hace imposible distinguir entre individuo político e individuo social. Asistimos a la transformación no solamente de la teoría del estado, sino también a la de la doctrina de los derechos individuales. El estado no puede limitarse más a reconocer la independencia jurídica del individuo, debe crear también un mínimo de condiciones necesarias para asegurar su independencia social (...)" (Calamandrei, 1946: 20).

Estas consideraciones apuntan a un cambio fundamental en el liberalismo como formulación discursiva. De ahora en adelante, el presupuesto de la democracia política será el individuo social como titular de derechos sociales. La limitación del derecho de propiedad, que la emergencia de la *persona social* implica, amenazará uno de los pilares básicos del liberalismo y, con esto, constituirá un golpe mortal a la llamada *libertad negativa.* Todo lo anterior demostró, al fin y al cabo, que ninguna fórmula histórica se congela en el tiempo. Se hizo patente que el desarrollo del movimiento obrero y de las luchas sociales catalizadas por el movimiento socialista y sus partidos políticos obligaron al liberalismo a redefinir sus nociones de libertad y derecho.

Calogero reconoció, en más de una oportunidad, que los tiempos habían impuesto exigencias de moralidad a los hombres y que presuponían la superación de todo y cualquier '*ésprit primaire*', dogmático e intolerante: "la religión de la jus-

ticia y la religión de la libertad se sustituirá por la única religión de la *justa libertad*: frente a las insuficiencias unilaterales del liberalismo y del socialismo, proponemos la coherente plenitud del *liberalsocialismo*" (Calogero, 1968[c]: 102, *énfasis* nuestro).

En esta formulación se percibe claramente la intuición fecunda y profética de Gobetti (el joven liberal colaborador en el periódico comunista *L'Ordine Nuovo* y amigo personal de Antonio Gramsci) cuando, en las páginas de su *Rivoluzione Liberale (1921)*, advirtió que el liberalismo como cuerpo teórico, de no sanar sus *insuficiencias*, estaría amenazando con no cumplir sus funciones libertarias y civilizadoras. Para Gobetti, la superación de estas limitaciones implicaba traer "los dolores y las luchas de los trabajadores" al liberalismo haciéndolos constitutivos de sus propias luchas y proyectos civilizadores, y por lo tanto caminar junto con el socialismo, pues, a su vez este último, sin las libertades liberales, se transformaría en despotismo.

De este modo, y en una clara alusión a Gobetti, Calogero se refiere a la revolución liberal y a la revolución social, colocando como contenido de la primera la emergencia de una fuerte 'conciencia moral'para tornar posible la vigencia de las leyes consensuales. Así, el autor reitera varias veces, siempre en un sentido normativo, que el ordenamiento jurídico y la constitucionalidad democrática pueden desempeñar funciones de creadores de una nueva *civiltà*, desde que ambos sean generados en el vientre de la justicia económica distributiva.

En realidad, se puede afirmar que la justicia económica propuesta por el liberalsocialismo italiano se asemeja a aquella que tomó cuerpo en los programas de reformas que hoy son calificados como típicos de las experiencias socialdemócratas que tuvieron lugar en la posguerra, a través de las políticas keynesianas. En tanto, lo que debe ser resaltado es el hecho de que el movimiento (liberalsocialista) prácticamente no discute sobre economía, pues todas sus formulaciones se hacen sobre un vacío económico. Dejando de lado esta laguna (tal vez explicable por la enorme confusión que había entre marxismo y economicismo, confusión en la que no estaban solos, pues ésta era la tonalidad dominante de la tercera internacional), los aspectos salientes de esta cuestión en la Italia de aquellos años fueron apuntados por un economista, Giacomo Becattini, durante un balance sobre el legado del liberalsocialismo, realizado en los años cincuenta en la ciudad de Florencia.

Esta ciudad siempre estuvo ligada a los movimientos progresistas en Italia, y en lo que se refiere al debate que ahora nos ocupa fue sede, desde los años veinte y a través de sus círculos de lectura, de toda una discusión con respecto a la posibilidad de unir socialismo con democracia. Además, recuérdese que Carlo Rosseli se formó política e intelectualmente en los ambientes intelectuales florentinos.

Becattini descifra, en parte, el enigma de la ausencia de debates específicos sobre la cuestión económica a lo largo de la trayectoria liberalsocialista, recordando el hecho de que la tradición económica predominante en Italia era, de hecho, la de la economía neoclásica. Son ilustrativas las palabras de Becattini al respecto:

> "Sobre la cultura económica, digamos que se podría distinguir cuatro posiciones, sobre las cuales haré referencia de un modo telegráfico. El pensamiento académico tenía apenas un color: con algunas excepciones, los profesores de economía enseñaban la vertiente neoclásica. Quienes no profesaban esta doctrina pertenecían a la categoría de aquellos que *no conocían* la disciplina, sin embargo la corporación los toleraba *probono paxis*, apenas para no provocar muchos disturbios. Los marxistas, por ejemplo, estaban entre estos (los que no conocían la disciplina y) eran considerados personas inteligentes que [sin embargo] no entendían la 'economía científica'. Entonces, la teoría neoclásica, se tornó sentido común, dominando la interpretación de los hechos cotidianos en todos los niveles, desde las monografías científicas hasta los artículos de los periódicos, (...) Infelizmente, era un tiempo en el cual faltaban los principales textos de Marx (...) [y la] vulgata soviética era de un esquematismo monstruoso (...) [un tiempo en que] los keynesianos eran pocos y jóvenes (...), [y] de este modo, el grueso de la corporación de los economistas aislaba y combatía a estos pocos 'aventureros'. Así, la teoría keynesiana fue prácticamente esterilizada (...). Naturalmente, había un italiano, Sraffa, que, en Cambridge, trabajaba para criticar desde la raíz a esta hegemonía neoclásica, pero los resultados de sus esfuerzos estaban todavía distantes. Los primeros resultados comenzaron a llegar sólo en los años cincuenta, cuando, a través de las ediciones de las obras de Ricardo, Sraffa comenzó a hacer circular un discurso económico distinto. ¿Cómo ubicamos al movimiento liberalsocialista en este panorama de la cultura económica? Debe notarse que había muy pocos economistas profesionales. He seleccionado, entre escritos polvorientos, un puñado de libros de aquel tiempo. El primero es *La Crítica de la economía y el marxismo* de Guido Calogero. Son sus clases en la Pisa de los años cuarenta, que fueron publicadas en Florencia por la Nueva Italia en 1944. Todavía me emociona tener el libro en las manos, porque nos hace revivir un período pleno de fascinación. Veo jóvenes egresados universitarios que ignoran a Marx a causa de los veinte años de fascismo, precipitándose sobre este librito para saber qué cosa permanecía viva y qué cosa había muerto en un pensamiento oficialmente exorcizado. Se trata de un libro todavía culturalmente vivo, pero que denuncia un notable aislamiento cultural. Es un hábil desarrollo interno de la crítica iniciada por Croce; un desarrollo que dice sustancialmente que en Marx encontramos aquella verdadera filosofía que hace necesario dirigirse a la economía pura, aunque el argumento carezca de una buena construcción histórico-sociológica. Esto nos lo dice el filósofo Guido Calogero, tal vez sin darse cuenta de que está reforzando una condena que procedía de otros espectros ideológicos" (Becattini, 1986: 108-109).

Las consideraciones de Becattini testimonian la presencia de un problema constitutivo del liberalsocialismo, pero extensivo a las corrientes progresistas italianas en general. En este país se organizó uno de los movimientos de izquierda más importantes del mundo, que sin embargo carecía de un profundo debate en economía política. Puede decirse lo mismo del marxismo italiano. Sin desfigurar los hechos y a pesar de su riqueza, importancia y originalidad, se verifica la misma laguna al comparar la tradición italiana con otras tradiciones nacionales del marxismo, como la austriaca, la alemana, la polaca, e incluso la francesa, para mencionar sólo algunos ejemplos. Tal vez pueda atribuirse esta relativa poca importancia del debate económico a la inmensa influencia del croceanismo en la formación de las élites intelectuales italianas, donde la dimensión privilegiada siempre fue la de las cuestiones morales y éticas. Más arriba nos hemos referido al hecho de que el liberalismo croceano ha desempeñado en Italia el papel de 'homogeneizador de conciencias'y también el de un fuerte movilizador moral de las mismas. Esto puede explicar en parte el énfasis politicista e institucional, presente incluso en el marxismo italiano. Evidentemente hubo otras influencias intelectuales, pero en el siglo veinte el croceanismo marcó decisivamente la cultura italiana en todo su espectro político e intelectual. Está claro que estas consideraciones merecen investigaciones específicas, pero lo que debe ser resaltado es la posible conexión entre el politicismo institucionalista y el croceanismo.

De este modo, se hace patente en las citadas palabras de Becattini el reconocimiento de que la ausencia de reflexión teórica desde el punto de vista económico había conducido al liberal socialismo –por más esfuerzo reflexivo que Calogero haya hecho para conferir contenido a las *libertades y derechos vacíos* presentes en un liberalismo de corte más abstracto– a permanecer un tanto enmudecido en relación a la fundamental cuestión sobre la naturaleza de las 'dos libertades', la positiva y la negativa. Todavía hoy uno de los puntos claves que divide y define la amplitud de una teoría democrática está situado fundamentalmente en el lugar que ocupa en su construcción la libertad positiva. El ordenamiento jurídico como fuente de libertad, formulación cara a Calogero, permanece en la nebulosa, por más que hable de éste como garante de la *libertad sustancial.* Una cierta oscuridad preside esta propuesta en la medida que no se sabe ni dónde ni cómo tendrá lugar este nuevo orden, o sea, cuáles serán las instituciones centrales que promoverán la fundación de una nueva comunidad política. La cuestión puede ser resumida de la siguiente manera: tal vez no se le pueda pedir a los propósitos normativos de una teoría garantías más precisas de ejecución. El carácter deontológico de estas formulaciones les confiere, naturalmente, el destino de agente movilizador de la voluntad de lucha de los hombres para alcanzar los objetivos propuestos en sus prescripciones.

En el plano político de las decisiones sobre el destino público, concreto, la cuestión planteada se refiere a la calidad de la participación de los ciudadanos, tornándose problemático cualquier silencio sobre la libertad positiva y el clásico

problema de la intensidad de su implicación con la vieja y fundamental cuestión de toda la política y de toda la libertad: el *bien común.*

En la medida en que los actores de la construcción de la democracia integral no son claramente nombrados, tal vez se pueda pensar como sujetos fundacionales de la nueva civilización "a los hombres civiles racionalmente orientados" [que, por naturaleza, advierte Calogero] "no son todos los hombres" (Calogero, s/d: 14).

Esta fórmula guarda semejanza con la noción manheimiana de '*intelligentzia* desinteresada', o incluso con la de la élite paretiana redefinida en términos ético-normativos. En suma, comparece aquí, una vez más, la perspectiva analítica y prescriptiva de las 'minorías organizadas' como protagonistas de las grandes transformaciones. El elitismo, en cualquiera de sus versiones, se difundió enormemente en aquellos años. Con todo, el problema persiste: la ausencia de nitidez en la cuestión de los actores políticos en el esquema calogeriano en particular, y liberalsocialista en general, implica una dificultad en la percepción con respecto a dónde se localizará la arena constitutiva de los sujetos fundadores de la nueva democracia que deberá ser regida por un conjunto de procedimientos legales y controles institucionales, esencialmente volcados a la promoción de la igualdad social y económica y la autonomía individual, y, por ello, propuesta como 'democracia integral'.

El problema que puede plantearse, haciendo así posible el establecimiento de una conexión de sentido, tal vez resida en el hecho de que al no discutir la naturaleza de la dimensión económica de la desigualdad social, se hace posible no designar actores sociales y, así, dejar de lado el análisis sistémico de un determinado orden económico. Si esto tuviese algún fundamento, la fuerza motriz del argumento calogeriano se revela en el hecho de que la generación de desigualdades obedece mucho más a imperativos situados en el plano moral que a determinaciones derivadas de las necesidades inmanentes de determinado sistema social y económico. En este sentido, el *poder de disposición* de las cosas del mundo realizado por los hombres en una determinada circunstancia histórica, contará siempre con la magnitud del elemento volitivo disponible en ellos. En esta posición, la *política* se hace esencialmente *moral*, por no decir que se confunde con ella misma. De esto resulta la absolutización de la moralidad como contenido de la libertad, configurando como *libertad moral* a la posibilidad de elección de vivir una vida común pautada por la promoción de la igualdad social como condición de la libertad política. Por consiguiente, la integridad de la democracia supone la realización impostergable de una *utopía distributivista*. En este sentido, puede decirse que en la formulación calogeriana una teoría de la justicia se confunde con la teoría de la democracia misma.

Bibliografía

Becattini, Giacomo 1986 “Libertà Positiva e Piena Occupazione: note sul Liberal socialismo”, en *Il Ponte*, Año XLII, Enero/Febrero.

Calamandrei, Piero 1946 “Diritti Politici e Diritti Sociali”, en *Liberal socialismo* (Milano-Roma) N° 1, Enero.

Calogero, Guido s/d *Intorno al concetto di giustizia* (Firenze: Sansoni).

Calogero, Guido 1939 *La scuola dell’uomo* (Firenze: Sansoni).

Calogero, Guido 1968[a] *Le regole della democracia e le ragioni del socialismo* (Roma: Ateneo).

Calogero, Guido 1968[b] “Democrazia Politica e Democrazia Sociale”, en *L’Abbicci Della Democrazia* (Roma: Ateneo).

Calogero, Guido 1968[c] “La Giustizia e la Libertà”, en *L’Abbicci Della Democrazia* (Roma: Ateneo).

Hayek, Friedrich A. 1946 (1944) *O Caminho da Servidão* (Rio de Janeiro, Porto Alegre y São Paulo: Edição da Livraria do Globo).

Sasso, Genaro s/d “Calogero e Croce: La Libertà, Le libertà, La Giustizia”, en Calogero, Guido *A Pisa Fra la Sapienza e la Normale* (Bologna: Il Mulino).

Skinner, Q. 1993 *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica) Tomo I.

Nota

1 Hubo cuatro números de la revista *Liberalsocialismo*; sin embargo, conseguí encontrar dos ejemplares en la Biblioteca de la Universidad de Pisa, junto al Archivo de la Resistencia.

Justicia sin capitalismo, capitalismo sin justicia. Una reflexión acerca de las teorías de John Rawls [*]

Atilio A. Boron[**]

Fortuna y *Virtú* en Rawls

La obra de John Rawls ha sido consagrada por la literatura de finales de los años noventa como una verdadera línea divisoria en la historia de la filosofía política del siglo XX. Se habla de un "antes" y un "después" de la publicación de *Teoría de la Justicia* (Rawls, 1971). El lento pero sostenido ascenso de Rawls en el firmamento de la filosofía política terminó por instalarlo en un sitial absolutamente privilegiado que pocos, muy pocos autores –¿tal vez Habermas?– estarían en condiciones de disputar. Uno de los estudiosos del tema refleja claramente esta valoración, crecientemente instalada en América Latina, en el título mismo de uno de sus libros: *Las teorías de la justicia después de Rawls* (Gargarella, 1999). Philippe Van Parijs, por su parte, es aún más categórico pues al hablar del libro de Rawls dice que el mismo ha sido:

> "un éxito excepcional, [el] tratado de filosofía más leído en el siglo XX, punto de partida de una literatura secundaria tan abundante que es imposible dar una relación detallada de la misma a pesar de haber transcurrido apenas veinte años..." (1992: 57)

[*] Ponencia presentada a las Primeras Jornadas UBA/USPde Teoría Política. São Paulo, Brasil, 14/15 de setiembre de 2000.

[**] Sociólogo. Master en Ciencia Política de FLACSO-Santiago de Chile y Ph.D en Ciencia Política de la Universidad de Harvard. Vice Rector de la UBA1990-1994. Profesor invitado de las Universidades de Columbia y de California; del Massachusetts Institute of Technology; del Colegio de México y de la Universidad Autónoma de México. Actualmente es Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y profesor titular de Teoría Política y Social en la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

Hay una evidente exageración en las palabras de Van Parijs, pero los granos de verdad que contienen son de una solidez indiscutible. Es necesario, por esto y por otras razones –entre las cuales sobresale la función ideológica que cumple la obra de Rawls– examinar los alcances de la misma y su "afinidad de sentido" con los procesos estructurales de reorganización capitalista que se precipitaron coincidentemente con su acrecentada fama. No nos proponemos estudiar la totalidad de la producción teórica de Rawls sino tan sólo examinar las doctrinas contenidas en la que de lejos constituye su obra fundamental y más perdurable: *Teoría de la Justicia*. Sus dos libros posteriores son –especialmente *Political Liberalism* – poco más que anotaciones a pie de página del primero.

¿Cómo explicar el inmenso prestigio y la popularidad de la obra de Rawls, un profesor del Departamento de Filosofía de Harvard que hasta 1971 apenas si había publicado algunos pocos artículos sueltos y sin mayor gravitación en el medio académico norteamericano? En un cierto sentido la "historia editorial" de Rawls guarda importantes semejanzas con las del mayor filósofo político de lengua inglesa de todos los tiempos, Thomas Hobbes. Al igual que su ilustre predecesor del otro lado del Atlántico, Rawls publica *Teoría de la Justicia* cuando ya es un académico maduro, un hombre que acaba de cumplir cincuenta años y cuya trayectoria en un medio universitario dominado por el devastador imperativo del *publish or perish* no es de las más brillantes. Unos pocos artículos aquí y allá, y nada más, pero protegido por la seguridad de su cátedra en Harvard. Ningún libro, hasta que publica "el libro" de cuyo enorme impacto nos habla Van Parijs. Luego de eso da a conocer dos piezas relativamente intrascendentes hasta que recién en 1985, ¡a catorce años de la publicación de su *opera prima*!, ve la luz un artículo de importancia teórica en la revista *Philosophy and Public Affairs* (Rawls, 1985). En este trabajo Rawls elabora algunas de las ideas contenidas en *Teoría de la Justicia* y responde a sus críticos. Luego otra vez silencio, hasta que en 1993 aparece *Political Liberalism* y en 1999 *The Law of Peoples.* Con su biografía Rawls contradice una de las normas canónicas de la academia norteamericana, que hizo de la compulsión a publicar uno de sus rasgos más notorios y desafortunados.

Hobbes tiene una historia similar: nacido en 1588, su primera obra, los *Elements of Law, Natural and Politic* comienza a circular en 1640, en forma semiclandestina. En rigor de verdad Hobbes publica su primer libro, el *De Cive*, en 1642, a la edad de 54 años, cuando debido a las tendencias demográficas y los riesgos de la época la mayoría de los miembros de su generación –incluyendo reyes, obispos y aristócratas– hacía tiempo que disfrutaban de la paz de los cementerios ingleses. Pero el equivalente de la *Teoría de la Justicia* es sin duda el *Leviatán*, que Hobbes publicaría en 1651 al cumplir 63 años. En ambos casos nos enfrentamos pues a un pensamiento que evoluciona lentamente, y que de pronto estalla en una síntesis teórica de enorme trascendencia. De ninguna manera estoy sugiriendo con estos paralelismos editoriales que Hobbes y Rawls pertenezcan a

una misma categoría intelectual. La inmensa superioridad que, desde el punto de vista de la teoría y filosofía políticas, tiene la obra de Hobbes por comparación a la de Rawls, es insalvable. Por eso la analogía comienza y termina en las circunstancias personales que rodearon la publicación de sus escritos, y nada más. No sabemos –no podemos saber– si la obra de Rawls vencerá al desgaste inclemente del paso del tiempo, tal como ocurriera con la de Hobbes. Admitiendo que nos movemos en el nebuloso terreno de las conjeturas diría, con las naturales salvedades del caso, que no creo que dentro de tres siglos vaya a haber seminarios graduados dedicados a discutir la obra de Rawls, como sí estoy seguro los seguirá habiendo sobre Hobbes.

En todo caso, la cuestión del excepcional impacto de la formulación rawlsiana en el terreno de la teoría política no es una simple curiosidad. Hay una intrigante paradoja que pone de relieve el rotundo dictamen de un estudioso del tema. En un texto en el que somete la teorización de Rawls a un examen minucioso, Brian Barry concluye –pese a sus declaradas simpatías hacia el autor y, en términos más generales, hacia el pensamiento liberal que éste profesa– que su teoría "no funciona y que muchos de sus argumentos son inconsistentes" (1993: p. 9). Este juicio difiere marcadamente del de Van Parijs, quien afirma, por el contrario, que hay dos claves explicativas del formidable éxito de la teorización rawlsiana y del renacimiento de la filosofía política resultante de ello: la supuesta originalidad del método por el cual Rawls propone validar a la filosofía política, y la originalidad de los principios políticos que intenta justificar apelando a su método (1992: p. 58). Cuesta entender el alegato de Van Parijs, dado que ha sido precisamente la debilidad del abordaje metodológico de Rawls lo que le ha valido numerosas críticas, en particular por su adhesión a la modelística altamente formalizada de la economía neoclásica que penetra en la filosofía política a través de la escuela de la elección racional y la teoría de los juegos (Wolff, 18).

Sin pretender terciar ante tan diversas opiniones, nos parece sin embargo que una línea promisoria de interpretación, inspirada en una extrapolación de las enseñanzas de Maquiavelo, atribuiría el predicamento de Rawls a una combinación de circunstancias: un poco de *fortuna* y otro de *virtú*. Una breve recordación personal tal vez sirva para aclarar un poco este asunto. *Teoría de la Justicia* lo publica la Harvard University Press en 1971. Rawls ya era profesor en Harvard, y el autor de este trabajo llegaría a esa universidad pocos meses después. Lo sorprendente es que el nombre de Rawls no apareció en ninguno de los cursos y seminarios tomados en los primeros tres años de estudios doctorales, ni en la extensísima bibliografía requerida para preparar los exámenes omnicomprensivos que debían sortearse antes de comenzar la redacción de la tesis doctoral, ni en las numerosas entrevistas tenidas con diversos tutores y orientadores del Departamento de Gobierno de Harvard a lo largo de esos años. Tampoco recuerdo haber visto su nombre destacado con fuerte énfasis en los anuncios que mensualmente producía la Harvard University Press, o en las carteleras de la Widener Library que

daban cuenta de las novedades editoriales, ni en el Harvard Crimson que informaba sobre la vida social e intelectual del campus. Ni tengo memoria de haber oído jamás el nombre de Rawls brotar de la boca de distinguidos profesores de Teoría Política como Harvey Mansfield, Louis Hartz, Karl Deutsch, Barrington Moore o Carl Friedrich, quienes sí mencionaban, entre otros contemporáneos, a Herbert Marcuse, de la vecina Brandeis University; a Leo Strauss, de Chicago; y a Sheldon Wolin, de Berkeley.

Lo anterior quiere simplemente subrayar la densa oscuridad en que se hallaba el nombre de Rawls fuera del reducidísimo círculo de sus estudiantes graduados en el Departamento de Filosofía de Harvard. La penosa compartamentalización de la vida académica norteamericana –una plaga que se ha vuelto universal desde entonces– puede explicar en parte este inicial anonimato de Rawls, que al publicar su libro no era un joven académico sino un profesor del más alto rango, más cercano a su retiro que a cualquier otra cosa. Pero lo anterior sería insuficiente para dar cuenta del fenómeno. Una punta para pensar el tema la constituye la difícil coexistencia de la filosofía política en los diversos departamentos de ciencia política de las universidades norteamericanas. En Harvard, sin embargo, el peso de una fuerte tradición teórica había permitido construir un refugio bastante seguro para los cultores de la teoría y la filosofía políticas en el Departamento de Gobierno, que habría luego de ser barrido, a partir de los años ochenta, por la nueva y más mortífera peste de las teorías de la "elección racional". De este modo, el nuevo clima ideológico instalado en los Estados Unidos con el ascenso de Reagan en 1980 abrió una inédita oportunidad para Rawls. He aquí el papel de la *fortuna*. El auge del neoliberalismo, combinado con una fuerte reacción conservadora en materias ideológicas y sociales, borró del escenario de la filosofía política a contribuciones como las de Marcuse, pues hacia finales de los setenta la izquierda se hallaba completamente desarticulada y vapuleada. Strauss, por su parte, no había dejado herederos, y pese a su conservatismo, su clacisismo y preocupaciones morales lo hacían indigerible para una cultura modelada por los "yuppies" de la ciencia económica y su craso tecnocratismo. Wolin, por último, era demasiado liberal, casi socialista, para tener un lugar preferencial en una academia inficionada por valores neoconservadores. Una vez jubilado en Berkeley emigró hacia el Este, a Princeton, sólo para ver decaer rápidamente su influencia en los campuses.

El territorio estaba vacío y era propicio para la entrada de Rawls. Su teoría tenía enormes ventajas: no se alejaba del *mainstream* como las anteriores, pero brindaba a los argumentos tradicionales del liberalismo centrista un espesor teórico y filosófico del que carecían formulaciones alternativas. Por otra parte, en momentos en que arreciaban los vientos huracanados de la barbarie neoliberal y su culto desenfrenado a los mercados y al más exacerbado individualismo, la figura del sobrio profesor de Harvard aparece con perfiles casi heroicos, librando un desigual combate contra el utilitarismo y saliendo a la palestra académica a de-

fender una problemática progresista como la justicia en momentos en que el neoliberalismo hegemónico afirma que la única justicia era la que decretaba el mercado. Esa fue su *virtú*. Sumémosle a todo lo anterior la claridad de sus planteos y sus implicaciones prácticas, notables cuando se las compara por ejemplo con los nebulosos y estériles laberintos retóricos de Habermas; o su consistencia a lo largo del tiempo, algo que contrasta estridentemente con la curiosa volubilidad de su colega de Harvard, Robert Nozick. Este publicó su *Anarchy, State and Utopia*, un verdadero "manifiesto libertario", tres años después de la aparición de *Teoría de la Justicia*, y en gran parte como respuesta a los supuestos "excesos igualitaristas y liberales" de aquél (Nozick, 1974). Sin embargo, la jerarquía intelectual del primero no es equiparable a la de Rawls, y sus trayectorias personales fueron muy diferentes. Desde entonces Nozick casi no se ha dedicado a escribir sobre filosofía política, y en un libro autobiográfico publicado en 1989 reconoció, para estupor de sus seguidores y satisfacción de sus críticos, que "La posición libertaria que proponía en el pasado parece ahora ser seriamente inadecuada" (Nozick, 1989: 292). Si a todo lo anterior añadimos la imperiosa necesidad que se sentía en los ambientes sociales más críticos del neoliberalismo, sobre todo en la *intelligentzia* progresista, de contar con una reflexión que sirviera para contrarrestar el peso opresivo del economicismo, tendremos a mano casi todos los ingredientes que nos permiten, al menos hipotéticamente, comprender las razones del fenomenal éxito editorial de Rawls[1].

El argumento rawlsiano

Veamos *in nuce* el argumento desarrollado en *Teoría de la Justicia*. Decimos *in nuce* porque resulta evidente que un desarrollo tan complejo como el contenido en este libro, con argumentos que se reiteran y reformulan capítulo tras capítulo cada vez, y moviéndose en una suerte de espiral argumentativa, sólo puede ser presentado en una forma muy resumida asumiendo el riesgo de una extremada simplificación. Estamos seguros sin embargo de que, al hacerlo, no hemos incurrido en ninguna distorsión de las líneas esenciales del argumento rawlsiano. En todo caso, remito al lector a la lectura del *Teoría de la Justicia* para que saque sus propias conclusiones al respecto.

La cuestión que se plantea Rawls es pues la siguiente: ¿cómo podría una reunión de un conjunto de sujetos libres, racionales, razonablemente bien informados, dueños de sólidos principios morales y movidos por un moderado egoísmo o autointerés, organizar una sociedad inspirada en inapelables e imparciales principios básicos de justicia? Previsiblemente, el planteamiento de la cuestión remata una vez más en la ceremonia instituyente de un contrato. Un contrato hipotético que surge luego de una minuciosa deliberación y que es aprobado por unanimidad entre partes contratantes caracterizadas, gracias al velo de la ignorancia, por su radical igual-

dad. Como bien anota Gargarella, ese contrato cristaliza ciertos principios generales y universales (es decir, no fija derechos o privilegios particulares para algún grupo o categoría social); completos, es decir, capaces de ordenar cualquier par de pretensiones; y finales, al poder decidir con carácter último los conflictos que puedan presentarse (Gargarella, 1999: p. 36). Ahora bien, para impedir que en la elaboración de los principios constitutivos de una sociedad justa los individuos cedan a la tentación de optar por estrategias y propuestas que favorezcan sus intereses personales, Rawls recurre a dos artificios: la "posición original" y el "velo de la ignorancia". Nuestro autor no ignora que ante la firma de cualquier contrato los sujetos tratarán de maximizar sus beneficios. Por eso es que a los firmantes del contrato les resulta desconocida su propia "posición original", pues ésta se encuentra cubierta por el "velo de la ignorancia": los eventuales signatarios del contrato habrán de deliberar y llegar a un acuerdo básico constituyente de una nueva sociedad sin saber cuál ha sido el resultado que la lotería de la vida les tiene reservado y que determina su condición social. La imparcialidad y equidad de los principios de justicia que puedan adoptar serán mejor custodiadas, según Rawls, si los contratantes ignoran su situación de clase, el color de su piel, sus talentos intelectuales, su fuerza y destreza físicas y cualquier otro condicionamiento sociológico que pudiera afectar, para bien o para mal, su inserción en la futura sociedad. De esta manera se garantizaría la imparcialidad de los opinantes, y podría así llegarse a la situación que diera su nombre a un precursor artículo de Rawls: *justice as fairness* (Rawls, 1958). Esta pretendida neutralización de las variables sociales, siempre de por sí un ejercicio muy difícil de hacer, encuentra obstáculos mucho más serios en relación al género, tema sobre el cual la crítica de las teóricas del feminismo ha sido devastadora. De la lectura de la versión original de la teoría de Rawls podría argumentarse que hay una evidente subestimación de la problemática del género como un decisivo dato sociológico marcatorio de diferentes y discriminatorios resultados en la lotería de la vida. En escritos posteriores Rawls tomó nota de la crítica feminista, pero sin modificar significativamente esa presunción (Moller Okin, 1991).

Así predispuestos, los sujetos imaginarios de este nuevo contrato social tienen todavía que resolver dos cuestiones pendientes. En primer lugar, acerca del tipo de bienes a cuya distribución se refiere el modelo de sociedad justa que se está persiguiendo. En ese punto Rawls introduce la noción de "bienes primarios", distinguiendo entre aquellos cuya distribución se encuentra socialmente mediatizada –entre los que incluye la riqueza, el poder, los derechos políticos, el autorrespeto, etc.– de los que son producto de la naturaleza, como la inteligencia, la salud, la fortaleza física y otros por el estilo. Claramente, las deliberaciones de la asamblea tendrán que limitarse al primer tipo de bienes dada la imposibilidad de controlar la distribución "natural" de los mismos. Pero ¿qué criterio adoptar ante alternativas semejantes y frente a las cuales sólo una podrá ser elegida? ¿Cuál debería ser la regla racional para decidir, teniendo en cuenta que la existencia del "velo de la ignorancia" hace que los individuos ignoren lo que la lotería de la vida les tiene reservado? La respuesta que

ofrece Rawls es la regla "maximin", cuyo enunciado podría sintetizarse así: cuando se deba elegir en situaciones de incertidumbre, el criterio más racional será el de jerarquizar las distintas opciones según sean los peores resultados de cada una de ellas. Es decir, ante las alternativas a, b y c, optaremos por b, dado que el peor resultado posible de b es menos pernicioso que los peores emanados de las alternativas a y c (Gargarella, 1999: p. 38)[2]. Como observa Gargarella, esta estrategia "maximin" es razonable porque los sujetos no saben si una vez removido el "velo de la ignorancia" su posición original resulta ser la de un millonario o un mendigo, blanco o negro, hombre o mujer, inteligente o estúpido, etc., lo cual los debería inclinar a favorecer la opción que sea menos riesgosa y a evitar aquélla que, pese a aparecer como supuestamente más atractiva, pueda serlo sólo para quienes hayan sido premiados en la lotería de la vida y no para los demás.

El resultado de la deliberación es un contrato que instituye una sociedad justa que gira en torno a dos principios mediante los cuales se atribuyen derechos y deberes y se distribuyen beneficios y obligaciones entre sus signatarios. Rawls ofrece sucesivas formulaciones de estos dos principios, comenzando en el capítulo 11 de su libro hasta llegar a lo que denomina "la exposición final" de los mismos en el capítulo 46 (1979: p. 340). Estos principios quedan ahora planteados en los siguientes términos:

1. Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos.

2. Las desigualdades económicas y sociales habrán de ser estructuradas de modo tal que:

a) sean para mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con el principio de ahorro justo, y

b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades (1979: pp. 340-341).

Estos dos principios reconocen un orden de prioridades, y la libertad viene primero; luego es el turno de la igualdad. El primero resguarda la libertad de los contratantes cualesquiera que sea la concepción del bien y de la justicia que finalmente llegue a adoptarse, y en el planteamiento de Rawls este principio prevalece claramente sobre el segundo. En relación al segundo principio, su preocupación es ir más allá de la mera igualdad de oportunidades, al postular que las desigualdades existentes sólo podrán justificarse si mejoran las expectativas y las condiciones de los miembros menos aventajados de la sociedad.

La utopía como horizonte futuro o como pasado hipotético

¿Qué juicio nos merece el esfuerzo de Rawls? Vayamos por partes. En primer lugar, es preciso reconocer la rigurosidad formal de su planteamiento y el celo con que se ha dedicado a argumentar sus proposiciones. Pero también es necesario señalar con igual énfasis las debilidades de las tesis sociológicas y económicas que yacen por debajo de su doctrina de la justicia. No obstante, pese a las omisiones y equivocaciones que comprometen insanablemente la totalidad de sus planteamientos –no se puede hacer buena filosofía política apoyándose en mala sociología y peor economía política–, sus preocupaciones son legítimas y pueden ser compartidas; no así las soluciones que Rawls cree haber hallado.

En segundo lugar debemos decir que al afirmar que la justicia "es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento" (1979: p. 19), Rawls se coloca –más allá de los titubeos y ambigüedades inherentes a la tradición liberal– en una postura "progresista", por lo menos cuando se la compara con el reaccionario consenso neoliberal de nuestro tiempo, dominado todavía por las concepciones hayekianas que abjuran, como veremos más abajo, de la mera posibilidad de siquiera pensar la "justicia social". En ese sentido, el liberalismo más clásico de Rawls, de fuerte impronta kantiana, representa por lo menos la inquietud por hallar una vía de escape ante el "darwinismo social de mercado" del neoliberalismo de finales de siglo XX.

Ahora bien, dicho lo anterior sería importante identificar algunos flancos particularmente débiles en toda la construcción rawlsiana. Digamos, en primer término, que sorprende sobremanera la reutilización de la metáfora del contrato originario para abordar la problemática de la buena sociedad. Gargarella observa que este contrato hipotético no puede ser asimilado sin más a los que conocemos en la obra de Hobbes, Locke o Rousseau, puesto que en éstos los eventuales signatarios del contrato conocían su "posición original", mientras que en el caso de Rawls eso no es así. Precisamente, lo que éste pretende mediante el "velo de la ignorancia" es colocar a los contratantes en un absoluto pie de igualdad, cosa que no hallábamos en las formulaciones de los siglos XVII y XVIII (Gargarella: 1999, op. 33-34). De todos modos, lo que llama poderosamente la atención es la colocación de un momento utópico –en este caso, la celebración del contrato originario– en el pasado y no en el futuro, con lo cual su función apologética queda muy nítidamente subrayada. ¿Por qué? No se trata de restarle valor al pensamiento utópico, o de suponer que el mismo es irremediablemente conservador. Todo lo contrario. Tal como lo hemos escrito en reiteradas oportunidades, una de las flaquezas más serias que afecta a la teoría y la filosofía política contemporáneas radica precisamente en su visceral rechazo de la utopía como momento imprescindible de cualquier reflexión sobre la buena sociedad (Boron, 1999a, pp. 28-33; Boron, 1999b, pp. 17-20; Boron, 2000a). Pero en el caso de Rawls el elemento utópico tiene un componente que nos atreveríamos a calificar de conservador, y

hasta tal vez de reaccionario. La utopía de la asamblea deliberativa que funda una nueva sociedad se coloca como negación *post festum* de algo que debería haber ocurrido en la noche de los tiempos y no ocurrió –esto es, que los hombres y mujeres hubieran actuado racionalmente siguiendo las estipulaciones de Rawls para lograr, como resultado, la construcción de una sociedad justa. El corolario implícito de esta leyenda es doble: primero, reforzar la idea tan cara al liberalismo de que las sociedades se crean de esa manera, como producto de un contrato firmado por hombres y mujeres libres y racionales; segundo, e inferido de lo anterior, se oculta el hecho de que la instauración de la sociedad capitalista fue un proceso de una crueldad y una violencia inauditas –recuérdense las palabras de Marx en el capítulo sobre la acumulación originaria de *El Capital* – y que lo que ahora se presenta como resultado de una torpe reflexión fue, en rigor de verdad, consecuencia inexorable de un proyecto que desde sus inicios estuvo caracterizado por la violencia y la explotación. Signado, en una palabra, por la injusticia. En el fondo, la conjetura utópica colocada en los albores de la historia remata en un intento de diagnosticar qué es lo que debería repararse en una estructura económica y social esencial y constitutivamente injusta como la del capitalismo, pero sin poner en cuestión las determinaciones fundamentales de este modo de producción: el despojo que significa la plusvalía, la explotación, la opresión y la discriminación en sus múltiples formas. De este modo el capitalismo se naturaliza y, al hacerlo, se vuelve invisible a los ojos de sus víctimas. La función ideológicamente conservadora del liberalismo se cumple así una vez más, apelando en este caso ya no al sentido común lockeano o a los odiosos cálculos de los utilitaristas, sino al solidarismo filosófico de Rawls.

¿Una teoría de la justicia para la sociedad capitalista?

Dados estos antecedentes, ¿podría afirmarse que la obra de Rawls nos habilita a pensar en una teoría de la justicia capaz de trascender los límites de una sociedad capitalista? Va de suyo que Rawls, y en general todo el pensamiento liberal, ni siquiera se plantea la pregunta. Asumen apriorísticamente que la elaboración de una tal teoría –en realidad, de cualquier teoría– es independiente de cualquier tipo de condicionamiento económico-social, sobre todo en el caso de un modo de producción como el capitalista, concebido como la emanación "natural" del espíritu adquisitivo y competitivo del hombre. La sociología del conocimiento parece haberse estrellado contra un muro en el caso de la tradición liberal. Sin embargo, sabemos que es imposible esbozar siquiera una teoría de la justicia al margen de una seria y rigurosa especificación de las determinaciones económicas fundamentales que definen al régimen de producción sobre el cual pretende aplicarse. Veamos algunos antecedentes referidos a esta cuestión.

a) El veredicto de Hayek

Llegados a este punto, una comparación entre la obra de Rawls y la de Hayek parece más que pertinente. Veamos sumariamente cuál es el planteamiento de este último sobre el tema de la justicia social[3].

Según Hayek, la problemática de la justicia social es espuria en su totalidad. No sorprende saber, en consecuencia, que no fue otro que él quien llevara hasta sus últimas consecuencias el más vigoroso ataque en contra de dicha noción lanzado en nuestro tiempo. No es obra del azar que el segundo tomo de su *Law, Legislation and Liberty* lleve el sugestivo título de "The Mirage of Social Justice", el espejismo de la justicia social. En sus páginas Hayek abandona por completo la parsimonia argumentativa que exhibía en otras partes del libro, y adopta un lenguaje de barricada insuflado por el fervor de un cruzado. Este tono habría también de caracterizar varias de las intervenciones públicas de Hayek después de la publicación de su obra. En una de ellas, nuestro autor declara que su "impaciencia" con quienes utilizan desaprensivamente la expresión "justicia social" se explica por el hecho de que, tal como ocurriera con él mismo, muchos años atrás,

> "la mayoría de los economistas libertarios contemporáneos fueron llevados a la economía por sus más o menos acentuadas creencias socialistas ... y sólo los estudios económicos los convirtieron en antisocialistas radicales" (Hayek, 1978: p. 65).

Se entiende: los cofrades de la Sociedad de Mount Pellerin, fundadores del neoliberalismo en los años de la Segunda Guerra Mundial, se sintieron estafados por el socialismo al que habían adherido ingenuamente en sus años mozos, y ahora Hayek expresa todo ese resentimiento en el segundo tomo de *Law, Legislation and Liberty*. Es allí donde nos dice que considera a la justicia social, entre otras cosas, como una fórmula vacía, un verdadero *nonsense*, una "insinuación deshonesta", un término "intelectualmente desprestigiado", o "la marca de la demagogia o de un periodismo barato que pensadores responsables deberían avergonzarse de utilizar". La prolongada referencia a esta consigna, para Hayek insanablemente hueca y demagógica, sólo puede entenderse como producto de la deshonestidad intelectual de quienes se benefician de la confusión política por ella generada (Hayek, 1976: pp. 96-100). En su texto posterior, citado más arriba, Hayek explicita las razones antropológicas profundas que explican la pertinaz sobrevivencia del "espejismo" de la justicia social. Allí sostiene que, en realidad, la especie humana vivió desde la noche más oscura de los tiempos (que nuestro autor calcula en un millón de años) bajo el manto de la horda primitiva en donde "unos cincuenta individuos... compartían el alimento, con sujeción a un estricto orden jerárquico, dentro del territorio común y exclusivo de la horda" (Hayek, 1978: p. 41). De acuerdo con su razonamiento, lo que ocurrió es que esa prolongadísima experiencia terminó finalmente por condicionar "muchos de los sentimientos morales que aún nos gobiernan y que aprobamos en los demás" a un punto tal que esos sen-

timientos, sociales y culturales en su origen, "se hayan hecho innatos o genéticamente determinados". Es en virtud de este esquema que nuestro autor habla de "instintos tan profundamente arraigados como inaplicables a nuestra civilización" (Hayek, 1978: p. 41). Estos "instintos" que Hayek aborrece con tanta vehemencia son, naturalmente, los que mueven a los pueblos a anhelar la justicia social.

El remate de la historia es el siguiente: si el hombre pudo arrojar por la borda esa pesadísima herencia instintiva (recién hace unos diez mil años, según nuestro autor), fue porque bajo circunstancias propicias algunos miembros del grupo tuvieron la osadía de desafiar exitosamente la tiranía de las costumbres primitivas. Esta imagen nos recuerda la del impostor que según Rousseau embaucó a los simples de su grupo cercando un pedazo de tierra, y diciendo "esta tierra es mía" inventó la propiedad privada. Sólo que el villano del *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad entre los hombres* del ginebrino se trastoca, en la visión hayekiana, en la de un héroe hollywoodense que desafiando los poderes constituidos da rienda suelta a su ambición y a sus ansias de progreso, y labra para sí un futuro mejor. No sólo eso: con su desafío, dice Hayek, el temerario innovador puso en marcha el mecanismo virtuoso de la emulación, motor insuperable del progreso de la humanidad. Su ejemplo persuadió a muchos otros de las ventajas de la innovación y de las recompensas que aguardaban al final del camino a quienes se atrevieran a desafiar las normas grupales y a pensar por sí mismos y en sí mismos. Si hay algo imperdonable en el colectivismo que se apoderó de la humanidad en el siglo XX, razona Hayek, fue precisamente el haber destruido esta disposición espiritual –sublime mezcla de envidia, emulación e innovación– laboriosamente construida a lo largo de los siglos, y el haber reinstalado nuevamente la moral de la horda primitiva, supuestamente cohesionada y justa. Que las vías para llegar a este deplorable renacimiento del colectivismo fuesen distintas, como distintas fueron sus concreciones históricas -el stalinismo, el fascismo o el Estado de Bienestar-, no alcanza a ocultar su identidad fundamental. Ésta radica precisamente en el concertado ataque que esos regímenes descargaron en contra del progreso individual y social que emana de la desigualdad social y sus hijas: la envidia, la emulación y la innovación.

La justicia social, en consecuencia, no tiene lugar en un esquema antropológico tan radical –¡y tan equivocado!– como el que adopta Hayek. Pero además añade otras consideraciones tan furibundas como las anteriores. Dado que sólo la conducta humana y no una cierta disposición de las cosas puede ser juzgada como justa o injusta, hablar de la "injusticia" de una estructura económica sólo sería posible a condición de que se pudiera identificar al responsable de la asimétrica distribución de premios y castigos, ganancias y pérdidas, que se observa en la vida social. Como ello es imposible, porque nadie tiene la responsabilidad de tal distribución, hablar de "justicia social" no resulta más razonable que aludir a "la moralidad o inmoralidad" de la piedra con que tropezamos, o de las desgracias que causen un terremoto o una inundación (Hayek, 1976: p.78).

Para fundamentar su análisis Hayek introduce un criterio diferenciador de las formaciones sociales en dos tipos: organizaciones, *taxis* en griego, y los "órdenes espontáneos", o *kosmos* (ibid., p. 15). La sociedad de mercado sería un clásico ejemplo de *kosmos*, es decir, un entramado social que evolucionó espontáneamente sin que nadie fuese responsable de su creación. La inaudita violencia del premeditado proceso de acumulación originaria –retratado tanto por Tomás Moro en los albores del siglo XVI como en el célebre capítulo XXIV de *El Capital* de Marx, y en fechas más recientes en la obra de Karl Polanyi– desaparece como por arte de magia en los densos vahos metafísicos de Hayek, a resultas de lo cual el capitalismo aparece como el "remate natural" de la evolución del espíritu humano y de su talante irremisiblemente adquisitivo y egoísta. Y en un *kosmos* como la sociedad de mercado, la posición relativa que tiene un individuo o un grupo social es la resultante de las acciones e iniciativas tomadas por una miríada de agentes: éstos no sólo no se conocen entre sí sino que, además, en esa multitud "nadie tiene la responsabilidad ni el poder para asegurar que estas acciones aisladas de muchos producirán un resultado particular para una cierta persona" (ibid., p. 33). En la medida en que la sociedad es un orden espontáneo cuyos resultados son contingentes y desconocidos de antemano, las acciones gubernamentales inspiradas en las utopías constructivistas sólo servirán para destruir los delicados mecanismos del *kosmos* y empeorar el estado de cosas existente. Por consiguiente, al no haber sido creado por ningún agente, el orden social es inmune a toda crítica desde el punto de vista de la justicia social. Tal como Hayek lo reitera a lo largo de su libro, tan absurdo es impugnar a un orden social por sus desigualdades como lamentarse de la "injusticia" de una catástrofe natural. Es más, en la medida en que una organización como el gobierno pretenda inmiscuirse con sus acciones e iniciativas en el orden natural del mercado, el resultado será, tal como nuestro autor lo había advertido en *El Camino a la Servidumbre*, una catástrofe totalitaria. De este modo el tema de la justicia social queda completamente desdibujado, y la sociedad capitalista exenta de culpa y cargo. No hace falta insistir demasiado en el carácter burdamente apologético de toda la construcción hayekiana.

Si nos permitimos hacer esta extensa excursión al pensamiento de Hayek es debido a que este autor nos provee de una respuesta rotunda acerca del carácter metasocial y suprahistórico de la teoría de la justicia de Rawls, y su supuesta independencia en relación a la sociedad capitalista. El segundo tomo de su *Law, Legislation and Liberty* apareció en 1976, es decir, cinco años después de la publicación del libro de Rawls. En el prefacio de su libro Hayek anticipa sus incendiarias tesis acerca del carácter deshonesto y fraudulento de cualquier argumento relativo a la justicia social, e informa a sus lectores que la demora en la publicación de su libro fue en parte debida al "sentimiento de que yo debería justificar mi posición vis-a-vis una significativa obra de reciente aparición". Yprosigue diciendo que:

> "...luego de una cuidadosa ponderación he llegado a la conclusión de que lo que yo podría tener que decir acerca de *Teoría de la Justicia* de John Rawls no me ayudaría en la persecución de mi objetivo inmediato porque *las diferencias entre nosotros me parecieron más verbales que sustantivas.* Aún cuando la primera impresión de los lectores pueda ser diferente, la afirmación de Rawls que cito más abajo en este volumen me parece que demuestra que *estamos de acuerdo en lo que para mí es el punto esencial.* Es más, tal como lo indico en una nota relativa a tal pasaje, me parece que Rawls ha sido grandemente malentendido en este tema crucial" (1976: pp. xii-xiii, énfasis nuestro).

Las palabras de Hayek son terminantes: el más dogmático defensor de la economía de mercado se declara incapaz de percibir alguna diferencia de fondo entre su concepción y el "liberalismo igualitarista" de Rawls. Las diferencias existentes le parecieron más que nada formas defectuosas de manifestar una idea que ambos suscriben. En el prefacio Hayek remite a un párrafo de Rawls en el cual éste reconoce que "la tarea de seleccionar... específicas distribuciones de cosas como justas 'debe ser abandonada como equivocada desde el vamos'. Esto es más o menos lo que he tratado de argumentar en este capítulo" (1976: 100). Lo que lamenta Hayek es que Rawls haya contribuido con su texto a potenciar la confusión general, caldo de cultivo de demagogos e intelectuales deshonestos, merced a la utilización de una expresión tan desacreditada como "justicia social". Eso es todo. El máximo pontífice del neoliberalismo no encuentra bases suficientes como para identificar una diferencia de fondo entre su pensamiento y el de Rawls, y en este punto, quizás por única vez, reconocemos que a Hayek le asiste la razón.

En todo caso, conviene introducir una nota de cautela sobre este asunto. En efecto, Alvaro de Vita ha llamado la atención sobre las diferencias existentes entre uno y otro autor, entre el libertarianismo hayekiano y el liberalismo igualitarista de Rawls. Lo que para Hayek es un malentendido es para de Vita una distinción fundamental entre dos concepciones de la justicia: una, la del padre del neoliberalismo, que sitúa la justicia inequívocamente en el terreno de las conductas de los agentes individuales (individuos, organizaciones o gobiernos); y otra, la de Rawls, que la remite al entramado institucional que configura "la estructura básica de la sociedad." (De Vita, 2000: pp. 31-35) Distinción sin duda pertinente, toda vez que Rawls origina en el pensamiento liberal una verdadera "revolución copernicana", al decir de Brian Barry, al atenuar los alcances del cerrado individualismo que caracterizara desde sus inicios dicha tradición teórica y al hacer lugar a una reflexión sobre las determinaciones estructurales de las conductas individuales. No obstante, tal como veremos más adelante, esta promisoria insinuación contenida en la obra de Rawls no va más allá de un reconocimiento meramente verbal, como dijera Hayek, y del cual no se desprenden implicaciones prácticas en relación a la formulación de su teoría. Esta es la razón por la cual C.B. Macpherson, al evaluar los alcances de la teorización rawlsiana sobre la jus-

ticia, concluye que el igualitarismo en la distribución del ingreso que se deriva de sus principios éticos encuentra como límite la economía de mercado. "Son las relaciones mercantiles," dice Macpherson, "las que prevalecen sobre la ética distributiva de Rawls y no al revés" (Macpherson, 1985: pp. 12-13)[4].

b) La "insoportable levedad" de la discusión sobre la propiedad privada

Una segunda e importante consideración tiene que ver con la conspicua ausencia de una seria reflexión sobre la propiedad privada en la obra de Rawls. Sorprende extraordinariamente que en un voluminoso texto de 607 páginas, en la edición original la discusión sobre la propiedad privada ocupe apenas cuatro cuartillas. Lo asombroso del caso es que a lo largo de su libro Rawls reitera lo que, con meridiana claridad, dice en el siguiente pasaje:

> "Desde el comienzo he subrayado el hecho de que la justicia como imparcialidad se aplica a la estructura básica de la sociedad. Es una concepción para clasificar las formas sociales consideradas como sistemas cerrados. Alguna decisión respecto a estas nociones es fundamental y no puede evitarse" (1979: p. 296).

Si esto es así, y por supuesto que sabemos que es así y no podría ser de otra manera, ¿cómo explicar la negligencia de Rawls en el tratamiento del rasgo definitorio de la estructura básica de las sociedades capitalistas?: la propiedad privada de los medios de producción. Eso es lo que define al conflicto básico en este tipo de sociedades: el que enfrenta a los propietarios de los medios de producción con quienes sólo poseen su fuerza de trabajo. Allí, en esa contradicción, yace el secreto recóndito del que hablaba Marx, que explica lo aparentemente inexplicable: que en el modo de producción dotado de la más fabulosa capacidad de creación de riqueza de la historia de la humanidad, la misma se concentre cada vez más en pocas manos. Desoyendo su propio consejo, lo que hace Rawls es evitar cuidadosamente internarse en cualquier sendero que lo aproxime a la cuestión de fondo. De eso no se habla, por lo tanto, excepto en esas cuatro páginas en las cuales, además, lo que se dice está muy lejos de ser mínimamente satisfactorio. La visión rawlsiana de los mercados, por ejemplo, es de un candor angelical, algo que podría ser comprensible en un monje recluido en un monasterio medieval enclavado en los Cárpatos pero inverosímil para un profesor que vive en una ciudad como Boston, que es considerada el centro intelectual del imperio. ¿No se enteró acaso que los mercados tienen una indomable tendencia hacia la concentración monopólica, y por lo tanto hacia la desigualdad y la inequidad? ¿Cómo reconciliar su preocupación por la justicia con esas verdaderas maquinarias infernales de producción de injusticia que son los mercados?

Pero la cosa no termina ahí. Rawls cree, cual si fuera un estudiante de Milton Friedman en la década de los cincuenta, que en los mercados prevalece la sobe-

ranía del consumidor. Así nos dice que "en un sistema de libre mercado la producción de bienes está regida en calidad y cantidad por las preferencias de los consumidores expuestas por sus compras en el mercado" (1979: 308). Y pocas líneas más adelante añade que:

> "Otra ventaja más importante del sistema de mercado es la de que, dado el requisito de las instituciones básicas, concuerda con las libertades justas y con una justa igualdad de oportunidades. Los ciudadanos tienen libre elección de carreras y ocupaciones" (1979: 310).

El disparate es tan grande que a esas alturas el lector siente la tentación de cerrar el libro y dar por concluida la tarea. La idea de que los mercados son consistentes con las instituciones que expresan la libertad política y la democracia ha sido ya refutada infinidad de veces tanto por la historia de los capitalismos "realmente existentes" (no los que tiene en su cabeza el profesor Rawls) como en el terreno de la teoría. Lo que se observa es precisamente lo contrario: que la expansión desorbitada de los mercados a partir de la reconstrucción neoliberal del capitalismo de los ochenta y los noventa ha tenido como consecuencia, tanto en los países metropolitanos como en la periferia del sistema, un radical debilitamiento de las instituciones democráticas y una exacerbación de las contradicciones entre éstas y los mercados (Macpherson, 1973; Boron, 2000b). En relación a la libertad supuestamente ilimitada de elegir ocupaciones y carreras, pensemos un instante: ¿sabrá Rawls que según datos de la OIT existe en el mundo desarrollado un contingente de 40 millones de personas, potencialmente con un altísimo nivel de productividad, que son desempleados crónicos y que probablemente nunca más vuelvan a encontrar un trabajo en sus vidas? ¿Creerá que, haciendo uso de la libertad que le otorga el capitalismo, eligieron ser desocupados? Otra: según una reciente investigación resulta que la cuarta ciudad de los Estados Unidos, luego de New York, Los Angeles y Chicago, es la población encerrada en el sistema carcelario norteamericano (Wacquant, 2000). La abrumadora mayoría de la población penal es negra o hispana, y están ahí seguramente porque hartos o aburridos de sus bien remunerados y dignos trabajos dieron rienda suelta a sus "instintos criminales" y violaron la legislación norteamericana. Debe ser a causa de razones semejantes, seguramente, que hay más jóvenes negros entre 20 y 24 años de edad en las cárceles de los Estados Unidos que los que se encuentran matriculados en las universidades. Ciertamente debe ser en razón de los estentóreos reclamos de los consumidores que, haciendo uso de su soberanía, exigen la relampagueante obsolescencia de los modelos de las computadoras, sus sistemas operativos y los programas, aunque esto los obligue a gastar una parte creciente del dinero (que seguramente les sobra) en renovar equipos y *softwares* varios, amén de invertir parte de sus vidas en aprender a utilizar los nuevos equipos y tecnologías. Realmente cuesta creer cómo a partir de una percepción tan distorsionada de la realidad pueda derivarse un razonamiento sensato sobre el problema de la justicia. Y el fallido intento de Rawls demuestra precisamente esa imposibilidad.

El remate de todo lo anterior es el reconocimiento que hace Rawls de la supuesta imposibilidad de precisar

> "cuál de estos sistemas [el socialismo, la economía de mercado, o formas intermedias entre ambos] responde a las exigencias de la justicia... Presumiblemente no hay una respuesta general a este problema, ya que depende en gran parte de las tradiciones e instituciones y fuerzas sociales de cada país, y de sus especiales circunstancias históricas" (1979: 311).

Y concluye su argumentación señalando que

> "La teoría de la justicia no incluye estos aspectos, pero lo que puede hacer es establecer, de un modo esquemático, los rasgos de un sistema económico justo que admita algunas variaciones. [...] Al principio, mantengo que el régimen es una democracia de propiedad privada, ya que este caso es el más conocido" (1979: 312).

De donde pueden extraerse dos conclusiones de meridiana claridad: a) que la teoría de la justicia de Rawls es indiferente ante la naturaleza explotadora o no explotadora de los distintos modos de producción; b) que su inclinación natural es a concebir a la economía de mercado y a una democracia de propiedad privada como los ámbitos más favorables para la construcción de una sociedad justa. ¿Cuáles son las bases éticas o filosóficas de tan fundamentales conclusiones? Imposible decirlo, porque son temas cruciales que –sobre todo el primero de ellos– ni siquiera se discuten en la totalidad de la obra de Rawls y no sólo en *Teoría de la Justicia*.

c) El principio de la diferencia

A los efectos de calibrar los alcances del igualitarismo rawlsiano, conviene que nos detengamos un poco en el examen del famoso segundo principio de la justicia de Rawls, también conocido como el "principio de la diferencia". Tal como se afirmara anteriormente, las libertades básicas contenidas en el primer principio sólo pueden garantizarse si las desigualdades sociales y económicas admiten una accesibilidad universal a cargos y funciones, en un marco de irrestricta igualdad de oportunidades, y si tales desigualdades sirven para aportar el máximo beneficio a los miembros menos afortunados de la comunidad. Las desigualdades que no cumplan con este requisito, es decir, que no beneficien especialmente a los individuos más postergados, limitan inaceptablemente sus posibilidades de disfrutar de la libertad.

Tal como lo observa Guiñazú, es evidente que el principio de la diferencia de Rawls no encuentra mayores obstáculos para convivir con la existencia de relaciones de explotación en una sociedad supuestamente "justa" (Guiñazú, 1999: p. 215). La extracción de plusvalía no sería injusta en la medida en que, suponien-

do pleno empleo, aún los más pobres se benefician de ella porque les permite sobrevivir, y además porque opera en beneficio del bienestar colectivo de la sociedad. Si Rawls no se inmuta ante la sutil estafa de la plusvalía, mucho menos lo hace ante el desigual acceso a la propiedad de los medios de producción, pese a que sus consecuencias negativas para la libertad y la igualdad no pueden pasar desapercibidas para nadie. La sociedad capitalista es, en cierta forma, un "rehén" en manos de los propietarios de los medios de producción, que deciden por sí y ante sí –de manera despótica, por cuanto no está sujeta a control democrático de ninguna especie, e irresponsable– sobre el uso que se va a hacer de una parte considerable (y creciente) de la riqueza social. Los propietarios retienen, aún en los capitalismos más democratizados, un control irrestricto de sus decisiones de inversión: si se invierte o no, dónde y cuándo (Boron, 2000b; Cohen, 1991; Przeworski, 1989). Cada una de estas decisiones tiene, por supuesto, implicaciones de primer orden que van en detrimento de la democracia y de la "eficiencia, crecimiento y estabilidad del sistema productivo... [y, además, sobre] las transferencias distributivas que garantizan, en el modelo rawlsiano, la igualdad económica y social" (Guiñazú, p. 222). La llamada "crisis fiscal del estado" que estalla a mediados de los años setenta no es otra cosa que la expresión del conflicto entre los imperativos de acumulación de la burguesía, las renovadas exigencias presupuestarias que supone el sostenimiento del estado de bienestar, y la intransigencia de los propietarios de los medios de producción a financiar, vía impuestos a los patrimonios y las ganancias, el aumento del gasto público. Un rasgo que aparece reiteradamente en *Teoría de la Justicia* es el abismo insalvable que separa las buenas intenciones reformistas e igualitarias de Rawls de los diseños institucionales requeridos para llevar a la práctica sus ideales. No sólo eso: también pone de manifiesto los errores y desvaríos a los que pueden conducir una mala sociología y una mala economía como la que subyace en la doctrina de nuestro autor.

En todo caso, y para concluir con esta sección, digamos que el "principio de la diferencia" ha suscitado una intensa polémica entre los especialistas. Sin pretender inventariar aquí una literatura de vastísimas proporciones, digamos sin embargo que no son pocos quienes desde posturas marxistas o afines a ellas han sostenido que una "lectura marxista" de Rawls no sólo es posible sino potencialmente fecunda, si bien no exenta de serios desafíos. De acuerdo con esta interpretación, el famoso segundo principio rawlsiano sería compatible con la teoría marxista y de cierto valor práctico inclusive para resolver algunos de los problemas de la justicia distributiva en la transición del capitalismo al socialismo. Así, por ejemplo, Fernando Lizárraga sugiere con cautela que la postura del Ché Guevara en el sentido de utilizar los incentivos morales podría ser interpretada como una tentativa "rawlsiana" de superar los dilemas que plantean los "dos principios de justicia" sumariamente expuestos por Marx en la *Crítica al Programa de Gotha*: el principio de la "contribución", operativo en la "fase inferior" o socialista, y que asigna a cada quien una parte proporcional del producto en función de su contri-

bución a la creación de la riqueza social; y el principio de la "necesidad", en vigencia en la "fase superior" o comunista, y enunciado en la fórmula "de cada quien según su capacidad, a cada quien según sus necesidades" (Lizárraga, 1999).

Si el examen de estas cuestiones a la luz de una experiencia concreta como la Revolución Cubana puede arrojar alguna luz sobre un tema tan complicado como éste, la polémica se plantea (mal) y se resuelve (peor aún) cuando tiene lugar en el enrarecido clima del formalismo y del subjetivismo, y en el escenario fantasmagórico de unos principios de justicia que sobrevuelan muy por encima de las estructuras, las historias, las instituciones y las luchas de clases. El formalismo que caracteriza a la filosofía política contemporánea hace que aún algunos de los críticos izquierdistas de Rawls, como por ejemplo G. A. Cohen, caigan en la misma tesitura. En un texto reciente, Cohen sostiene que:

> "No tengo problemas con el principio de la diferencia en sí mismo, pero estoy en abierto desacuerdo con Rawls acerca de *cuáles* desigualdades pasan el test para justificar la desigualdad y, además, acerca de *cuánta* desigualdad aprueba ese test" (Cohen, 2000: p. 124. Traducción nuestra; énfasis en el original).

Contrariamente a lo que opina Cohen, el problema sí es el principio de la diferencia, toda vez que el mismo admite imperturbablemente la continuidad de la explotación. ¿Qué igualdad podría construirse consintiendo la permanencia de la explotación? Éste, y no otro, es el tema de debate. Cohen plantea problemas importantes pero subordinados al principal. Un acuerdo hipotético acerca de "cuáles" desigualdades y de "cuánta" desigualdad no resuelve para nada el problema, puesto que excluye de la agenda crítica nada menos que la supervivencia de las relaciones de explotación. Además, políticamente, un enfoque como el de Rawls, y que aparentemente Cohen acepta, suprime de nuestro horizonte de visibilidad toda posibilidad de recrear una utopía de la buena sociedad. En los hechos nos condena a aceptar resignadamente que el capitalismo es, como dicen algunos de sus apologistas, *the only game in town*, cuando en realidad hay varios otros juegos posibles. Que esta posibilidad algún día se efectivice no depende, afortunadamente, de la retórica discursiva de los filósofos políticos sino del desenvolvimiento de las contradicciones sociales y de las luchas populares.

El análisis marxista y la teoría de la justicia

Para concluir, ¿existe en el pensamiento marxista una concepción específica acerca del tema de la justicia? La respuesta puede desdoblarse en dos. En primer lugar una respuesta que podríamos llamar "macro", según la cual cualquier modo de producción basado en relaciones de explotación es inherentemente injusto. Por lo tanto no hay justicia posible allí donde una sociedad se organiza en función de

relaciones de explotación. Ydado que en el capitalismo los mecanismos de explotación se encuentran mucho más perfeccionados que en cualquier otro régimen social, se infiere en consecuencia la imposibilidad de elaborar una sociedad justa allí donde precisamente la explotación ha llegado a su mayor refinamiento histórico. Los estudiosos del tema admiten también que la visión de Marx sobre la justicia en sí misma se encuentra irremediablemente influenciada por su teorización sobre los modos de producción. Engels explicitó este punto con bastante precisión en una carta a Bebel a propósito del programa de Gotha. En ella se refiere a la contradicción existente en la expresión "estado popular libre", y a partir de ella sería posible extender su comentario al tema de la justicia. Decía Engels que

> "Siendo el estado una institución meramente transitoria, que se utiliza... para someter por la violencia a los adversarios, es un absurdo hablar de estado popular libre: mientras el proletariado necesite todavía del estado no lo necesitará en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el estado como tal dejará de existir" (Engels, 1966: II, p. 34).

Lo mismo que se dice acerca de la libertad podría argumentarse en relación a otros temas. La justicia en un estado –que, por definición, es siempre la dictadura de una clase sobre la otra, más allá de las formas más o menos democráticas y más o menos respetuosas de la libertad mediante las cuales se expresa– es apenas una bella ilusión en una sociedad de clases. En la misma *Crítica al Programa de Gotha* Marx se pregunta, no sin un dejo de ironía: "¿Acaso las relaciones económicas son reguladas por los conceptos jurídicos? ¿No surgen, por el contrario, las relaciones jurídicas de las relaciones económicas?" (ibid., p. 13). ¿Puede la trompeta del profeta de la justicia derrumbar de un soplido las murallas de Jericó de las relaciones sociales capitalistas? Son buenas preguntas para las cuales Rawls carece de respuestas.

De todos modos, si bien en la tradición marxista se ha ignorado largamente la problemática de la justicia, no por eso debería olvidarse el espesor de las contribuciones de autores tales como Herman Heller, vinculado a las vertientes más socialdemócratas del marxismo (Guiñazú: p. 225). En todo caso, y más allá de estas consideraciones, lo cierto es que en su breve y esquemática anticipación de la buena sociedad Marx no se preocupó mayormente del tema. Tal vez porque le bastó con saber que en su diseño ideal la futura sociedad comunista habría archivado definitivamente las relaciones de explotación[5].

Algún lector podría sospechar que nuestras críticas a Rawls se fundamentan más en la intransigencia de una postura socialista que en un análisis riguroso de los méritos de su obra. Por ello es sumamente aleccionador culminar este análisis con una cita de un autor identificado con las vertientes más progresistas del liberalismo, quien desde esa perspectiva llega a conclusiones coincidentes con las nuestras al afirmar que:

> "la significación de *Teoría de la Justicia* consiste en ser una enunciación del liberalismo que aísla los aspectos decisivos de éste al hacer de la propiedad privada en los medios de producción, distribución e intercambio un asunto secundario y la parte esencial de la doctrina" (Barry, 1993: p. 172).

Si la extraña colocación en el pasado del momento utópico de la firma de un nuevo contrato social plantea serias dudas acerca del supuesto filo crítico del liberalismo y el igualitarismo rawlsianos, sus silencios y vacíos argumentativos en relación a la injusticia que emana de un régimen social basado en la propiedad privada de los medios de producción, y de cuyo funcionamiento depende la sobrevivencia de toda la población, convierten a la obra de Rawls en una sutilísima (y quizás involuntaria) defensa del mismo. Dejando de lado los muy discutibles supuestos acerca de la racionalidad de los actores, su desigual acceso a información confiable y precisa, y los confusos límites de su moderado egoísmo, la "robinsonada" rawlsiana no hace otra cosa que: a) reafirmar la validez de una concepción de la libertad política formulada en la engañosa abstracción característica del pensamiento liberal, sin moverse ni un milímetro más allá del "imperativo categórico" kantiano; b) articular una tímida propuesta en favor de una más completa igualdad de oportunidades que hace caso omiso de la creciente disparidad de ingresos, rentas y riquezas que divide a la sociedad capitalista, inequidades éstas que legitiman el enriquecimiento desorbitado de los más ricos cuando se mejora infinitesimalmente la suerte de los más pobres.

El problema es que aún admitiendo los limitados alcances de estas dos conclusiones, la propuesta de Rawls se debilita considerablemente cuando se repara en otra llamativa ausencia: la de las instituciones y los agentes políticos encargados de producir el conjunto de transformaciones que su teoría de la justicia requiere, como por ejemplo la reforma del régimen tributario, la regulación de los mercados y el control de la contraofensiva de los grupos y clases dominantes.

Como lo señala un estudioso de su obra, "cualquier teoría de justicia social" –y sobre todo una como la de Rawls, que apunta hacia una significativa redistribución de la riqueza– "debe incluir alguna explicación coherente de las fuentes, de la organización, de la distribución y de las funciones del poder político. Que yo sepa, Rawls no tiene tal explicación" (Wolff, p. 181).

¿Cómo interpretar esta omisión? ¿Es que el conflicto de clases y los antagonismos políticos se desvanecen en la racionalidad perfecta de los contratantes rawlsianos? ¿Pierde el estado, mágicamente, su condición de institución clasista, y deviene en un pulcro foro discursivo que se inclina ante la arrolladora fuerza de la razón? ¿Constituye la explotación un dato marginal e irrelevante en la búsqueda de una buena sociedad, es decir, una sociedad justa? En el mejor de los casos la conclusión a la que podríamos arribar es que la propuesta de Rawls está animada por buenas intenciones, pero es vaga en extremo y fracasa rotundamente a la hora de concebir las instituciones concretas que habrán de llevar sus ideales a

la práctica. Buenas intenciones que no seríamos nosotros tan torpes –e injustos, que hablando de Rawls no es poca cosa– de minimizar. Sobre todo porque la coincidencia que Hayek declara entre su teoría y la de Rawls podría conducir a algún lector desprevenido a concluir que para nosotros ambos son lo mismo o representan la misma cosa. No es así. Hayek es un apologista brutal del capitalismo, capaz de sacrificar los derechos humanos, las libertades políticas y la democracia en el altar del libre mercado. Rawls es, por el contrario, lo que rigurosamente hablando podría llamarse un filósofo burgués. ¿Qué queremos decir con esto? Que pese a ser alguien que tiene en muy alta estima esos valores que Hayek subordina a los imperativos del mercado, aún piensa con las categorías teóricas y epistemológicas que le brinda la ideología dominante, y a la cual no sólo no somete a discusión sino que ni siquiera es consciente de que sus planteamientos más abstractos se inscriben en los estrechos confines delimitados por la misma. El problema de Rawls es su imposibilidad epistemológica, y política, de trascender los contornos de la sociedad burguesa, pese a sus encomiables intenciones de hallar la piedra filosofal que introduzca la justicia en este mundo. Hayek, por el contrario, es totalmente indiferente ante el problema de la justicia, y lo que le interesa es articular un argumento que defienda al capitalismo y la sociedad de mercado a cualquier precio. Hay diferencias, por lo tanto, entre ambos: un filósofo liberal fuertemente anclado en la tradición kantiana no es lo mismo que un economista metido a filósofo y dispuesto a hacer que prevalezca la lógica de los mercados por encima de cualquier otro tipo de consideración. Su acuerdo puntual en ciertos temas no significa que ambos sean lo mismo.

Bibliografía

Barry, Brian 1993 (1973) *La teoría liberal de la justicia* (México: Fondo de Cultura Económica).

Boron, Atilio A. 2000b *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica) [Hay traducción al portugués: *A Coruja de Minerva. Mercado contra democracia no capitalismo contemporaneo* (Petrópolis: Editora Vozes, 2001)]

Boron, Atilio A. 2000a "Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx", en Atilio A. Boron (compilador), *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx* (Buenos Aires: CLACSO/Eudeba).

Boron, Atilio A. 1999b "La filosofía política clásica y la biblioteca de Borges", en Atilio A. Boron (compilador), *La Filosofía Política Clásica. De la Antigüedad al Renacimiento* (Buenos Aires: CLACSO/Eudeba).

Boron, Atilio A. 1999a "Introducción. El marxismo y la filosofía política", en Atilio A. Boron (compilador), *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras* (Buenos Aires: CLACSO/Eudeba).

Callinicos, Alex 2000 *Equality* (Cambridge: Polity Press).

Callinicos, Alex 1990 *Marxist Theory* (Oxford and New York: Oxford University Press).

Cohen, Gerald A. 1991 "Capitalism, Freedom, and the Proletariat", en Will Kymlicka (compilador), *Justice in Political Philosophy* (Cambridge: Elgar Publishing).

Cohen, Gerald A. 2000 *If You're an Egalitarian, How Come you're So Rich?* (Cambridge: Harvard University Press).

Cohen, Marshall; Thomas Nagel y Thomas Scanlon (compiladores) 1980 Marx, *Justice and History. A Philosophy & Public Affairs Reader* (Princeton: Princeton University Press).

De Vita, Álvaro 2000 *A justiça igualitária e seus críticos* (São Paulo: Editora UNESP).

DiQuattro, Arthur 1983 "Rawls and Left Criticism", en *Political Theory* , Vol. 11, Nº 1, February.

Engels, Friedrich 1966 (1875) "Carta a August Bebel", 18 de marzo de 1875, incluida en Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha,* recopilada en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras Escogidas en Dos Tomos* (Moscú: Editorial Progreso).

Gargarella, Roberto 1999 *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política* (Barcelona: Paidós).

Geras, Norman 1990 "The controversy about Marx and Justice", en Callinicos, 1990.

Guiñazú, María Clelia 1999 "Marxismo analítico y justicia: ¿más allá de Rawls?", en Atilio A. Boron (compilador), *Teoría y Filosofía Política. La Tradición Clásica y las Nuevas Fronteras* (Buenos Aires: CLACSO/Eudeba, 1999a).

Hayek, Friedrich A. 1976 *Law, Legislation and Liberty*. Volume 2: "The Mirage of Social Justice" (Chicago and London: The University of Chicago Press).

Hayek, Friedrich A.1978 *Democracia, Justicia y Socialismo* (México: Editorial Diana).

Lizárraga, Fernando A. 1999 *Red Rawls. The Difference Principle at Work in Communism* (MA Thesis in Political Philosophy, University of York, England).

Macpherson, C. B. 1985 *The Rise and Fall of Economic Justice and Other Essays* (Oxford and New York: Oxford University Press).

Macpherson, C. B. 1973 *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Oxford: Oxford University Press).

Moller Okin, Susan 1991 "John Rawls: Justice as Fairness – For Whom?", en Mary Lyndon Shanley and Carole Pateman (compiladoras), *Feminist Interpretations and Political Theory* (Oxford: Polity Press).

Nielsen, Kai 1986 "Marx, Engels and Lenin on Justice: The Critique of the Gotha Programme", en *Studies in Soviet Thought*, Nº 32, pp. 23-63.

Nozick, Robert 1974 *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell).

Nozick, Robert 1989 *The Examined Life: Philosophical Meditations* (New York: Simon and Schuster).

Przeworski, 1989 *Capitalismo y Socialdemocracia* (Madrid: Alianza Editorial).

Rawls, John 1958 "Justice as Fairness", en *Philosophical Review* , LXVII, pp. 164-194.

Rawls, John 1971 *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press) [Hay traducción al castellano: *Teoría de la Justicia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1979)].

Rawls, John 1985 "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en *Philosophy and Public Affairs* Vol. 14, Nº 3, pp. 223-251 [Reproducido en español en *La Política. Revista de estudios sobre el estado y la sociedad* Vol. I, Nº 1, 1996]

Rawls, John 1993 *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).

Rawls, John 1999 *The Law of Peoples* (Cambridge: Harvard University Press).

Wacquant, Loïc 2000 (1999) *Las cárceles de la miseria* (Buenos Aires: Manantial).

Notas

1 En otros casos, fue principalmente la *fortuna* la que decidió la efímera celebridad de ciertos temas o autores, sin que hubiese en ellos la *virtú* necesaria como para sostenerlos en su posición de privilegio una vez que cambiaron los caprichosos vientos de la primera. Rawls llegó justo a tiempo y con la producción correcta; el oportunismo de quienes salen a la palestra con un tema que está socialmente instalado y sobre el que existe una fuerte demanda social no parece garantizar contribuciones duraderas.

2 Una discusión sumamente interesante del principio "maximin" tal como es utilizado por Rawls se encuentra en Barry, 1993, pp. 114-121.

3 Hemos discutido con cierto detalle la teorización de Hayek sobre la justicia social en nuestro *Tras el Búho de Minerva*. Remitimos al lector a dicho libro para un tratamiento más pormenorizado sobre este asunto.

4 Una discusión más amplia se encuentra en la contribución de Alvaro de Vita al presente volumen.

5 Una excelente discusión sobre este tema puede verse en Callinicos, 2000; Cohen, 1980; DiQuattro, 1983; Geras, 1990: Nielsen, 1986.

El mercado en el foro: una teoría económica de la demagogia [*]

Fernando Haddad[**]

I.

En un trabajo reciente, James Bohman nota el siguiente giro en los abordajes que lidian con el concepto de democracia deliberativa: "en las primeras formulaciones del ideal deliberativo, en los años '80, la deliberación se contrapuso siempre a la agregación y al comportamiento estratégico presupuestos por la votación y la negociación. Asimismo, la superioridad de la democracia deliberativa sobre el pluralismo competitivo fue establecida precisamente, desarrollando la racionalidad distintiva del 'foro' y del 'mercado'. Más que al simple compromiso o al equilibrio originado en la negociación, el objetivo de la deliberación era el consenso, el acuerdo de todos los afectados por una decisión (Bohman, 1998: 400).

> "Pocos demócratas deliberativos piensan ahora en la deliberación independientemente de la votación y la negociación. La cuestión es tan solo cómo hacerlas más congruentes con la deliberación en lugar de ocultarlas" (Bohman, 1998: 415, énfasis nuestro).

[*] Título original en portugués: *O mercado no fórum: uma teoria econômica da demagogia.*

[**] Profesor del Departamento de Ciencia Política (DCP) de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas (FFLCH) de la Universidad de São Paulo (USP).

Ese bienvenido movimiento de los demócratas deliberativos (Elster, 1997) permite una nueva mirada sobre la teoría de la elección racional que, como se sabe, daba una atención casi exclusiva al momento de la agregación. Un libro inaugural como el de Anthony Downs –*Una teoría económica de la democracia*– fue, inicialmente, objetivo preferencial de los demócratas deliberativos (Habermas, 1996: 330 y ss.). Con todo, dado el nuevo enfoque adoptado por estos últimos, tal vez convenga rever las pocas tesis de ese libro relacionadas con los temas considerados por la perspectiva deliberativa.

II.

Se realizaron muchas tentativas en el sentido de enfrentar las paradojas planteadas por el abordaje de Downs; menos numerosos fueron los intentos de develar las inconsistencias de su famoso libro. Paradojas e inconsistencias son problemas bien distintos: las primeras son, generalmente, el resultado de un exceso de buena lógica; las segundas son, necesariamente, el producto de una falta de ella. Dado que pretendo destacar las inconsistencias, me valgo de un conjunto excesivo de citas para que no recaiga sobre mí la acusación de estar siendo injusto.

La primera inconsistencia, que me parece la más importante, se refiere al comportamiento de los partidos y de sus miembros. La segunda inconsistencia se relaciona con el comportamiento de los electores. Comienzo por la demostración de la primera de ellas.

Conforme a la premisa de que los individuos rigen sus acciones por el axioma del autointerés, Downs afirma:

> "Del axioma del interés personal nace nuestra visión de aquello que motiva las acciones políticas de los miembros de un partido. Suponemos que ellos actúan solamente con el objeto de obtener renta, prestigio y poder a partir de la posesión que resultan de estar en el cargo. (...) Ellos toman las políticas únicamente como medios para obtener sus fines privados, que sólo siendo electos podrán conseguir" (Downs, 1999: 50).

En seguida, Downs define lo que entiende por partido político:

> "En el sentido más amplio, un partido político es una coalición de hombres que buscan controlar el aparato de gobierno a través de medios legales. Por coalición entendemos un grupo de individuos que tienen ciertos fines en común y cooperan entre sí con el fin de alcanzarlos" (Downs, 1999: 46).
>
> "Esa definición trata cada partido como si fuese una única persona; es por eso que puede parecer una falsa personificación. Admitimos que se trata de una abstracción del mundo real (...). Sin embargo, no somos culpables de falsa personificación puesto que no postulamos la existencia de ninguna

> entidad suprahumana. Simplemente presumimos una completa concordancia con relación a fines entre los miembros de una coalición" (Downs, 1999: 47).

El próximo paso de Downs es distinguir las variables que determinan la elección del ciudadano entre los partidos concurrentes. De acuerdo con el mismo axioma del autointerés, él afirma:

> "Cada ciudadano, en nuestro modelo, vota por el partido que él cree que le proporcionará una renta de utilidad mayor que cualquier otro durante el próximo período electoral [período *t+1*]. Para descubrir cuál partido es ese, él compara las rentas de utilidad que cree que recibiría en caso de que estuviese en el poder cada partido" (Downs, 1999: 60).

> "Como uno de los partidos concurrentes ya está en el poder –agrega Downs–, su desempeño en el período *t* da al elector la mejor idea posible sobre lo que hará en el futuro, suponiendo que sus políticas posean alguna continuidad. Pero sería irracional comparar el actual desempeño de un partido con el desempeño futuro que se espera de otro. Por lo tanto, el elector debe sopesar el desempeño que el partido de oposición hubiera tenido en el período *t* si hubiese estado en el poder" (Downs, 1999: 61).

> "Consecuentemente –concluye Downs–, la parte más importante de la decisión de un elector es el tamaño de su *diferencial partidario actual*, esto es, la diferencia entre la renta de utilidad que él realmente recibió en el período *t* y aquella que hubiera recibido si la oposición no estuviese en el poder" (Downs, 1999: 61).

En este punto de la argumentación, vale la pena considerar las observaciones de Downs sobre el comportamiento comunicativo de los partidos frente a los electores, un tema de gran interés para los demócratas deliberativos. Downs define un partido como *confiable* "si su discurso político en el comienzo de un período electoral –incluso en su campaña preelectoral– puede ser usados para hacer previsiones precisas con respecto a su comportamiento (o a su discurso si no resultase electo) durante el período" (Downs, 1999: 125). En seguida, Downs define un partido como *responsable* "si sus políticas en un período son coherentes con sus acciones (o su discurso) en el período precedente, esto es, si no repudia puntos de vista anteriores en la formulación de su nuevo programa" (Downs, 1999: 125).

Downs detecta una tendencia que lleva a los partidos a ser responsables y confiables en función de la misma búsqueda del autointerés. En un primer momento, él argumenta que el partido de situación precisa ser solamente responsable.

> "Los ciudadanos en nuestro modelo –nos recuerda Downs– votan apenas con el objeto de influenciar sobre las políticas gubernamentales. Ellos se

> interesan por las declaraciones de cada partido sólo en la medida en que éstas sirven como guías para las políticas que el partido ejecutará cuando esté en el gobierno. Cuando el partido ya está en el gobierno, sus acciones presentes proveen una guía mejor de aquello que realizará comparado con sus declaraciones presentes. Por lo tanto, el partido en el poder no precisa ser confiable siempre y cuando sea responsable" (Downs, 1999: 127).

Al contrario, los partidos de la oposición, de seguir su autointerés, tienen que ser confiables, ya que:

> "(...) los partidos de oposición no pueden ser juzgados por sus acciones presentes en el gobierno, puesto que no hay ninguna. Sus últimos actos de gobierno tuvieron lugar por lo menos un período electoral completo antes de éste y para el cual están siendo ahora considerados para el gobierno. Como las condiciones cambian a lo largo del tiempo, esos actos no son muy útiles como únicos indicadores de lo que el partido va a hacer en el futuro. Por lo tanto, los partidos de oposición necesitan ser confiables, esto es, los electores deben ser capaces de prever sus acciones razonablemente bien, basándose en lo que ellos dicen" (Downs, 1999: 127).
>
> "[Con todo] ...el partido en el gobierno nunca tiene la certeza de que será reelecto; de allí que deba estar preparado para convertirse en un partido de oposición, si fuese necesario. No obstante, si no fuera confiable al estar al frente del gobierno, los ciudadanos racionales lo consideran igualmente no confiable cuando estuviese en la oposición" (Downs, 1999: 127-8).

Se concluye que los partidos de situación y de oposición tienen que ser confiables y responsables si quieren maximizar el apoyo de los electores. El comportamiento inverso sería irracional[1].

Tenemos, ahora, todos los elementos para demostrar una primera inconsistencia del modelo de democracia de Downs. Una cosa es presumir que un partido es una coalición de hombres que concuerdan en determinadas metas. Otra cosa es presumir, aún siguiendo las premisas de su propio modelo, que no pueda haber contradicción entre los intereses de un miembro del partido, en cuanto candidato, y los intereses del propio partido, en cuanto coalición de hombres. Esto significa decir que del modelo no se desprende ningún motivo coherente con las premisas que impida a un candidato adoptar un discurso demagógico en una situación en que considere que tal actitud podrá conducirlo al cargo deseado. En el caso contrario, él estaría colocando los intereses del partido por encima de los suyos, lo que entraría en colisión con la premisa de que los políticos son autointeresados.

Si, en tanto miembro del partido, el individuo actúa moralmente en relación a sus pares, no hay razón para excluir la hipótesis de que el individuo, en cuanto miembro de la sociedad, pueda actuar moralmente en relación a sus conciudadanos. Un primer problema del modelo de Downs es que, aparentemente, el miem-

bro de un partido es un ser moral, mientras que el miembro de la sociedad no lo es. Esto está en desacuerdo con la hipótesis de que todos los individuos son autointeresados.

Más allá de esto, si el candidato de la oposición sabe que, al término de su eventual mandato, será juzgado por lo que hizo en comparación con lo que el electorado piensa que sus futuros oponentes podrían hacer, él tendrá un estímulo racional para adoptar un discurso demagógico. Su preocupación con la reputación futura del partido entraría en conflicto con su deseo presente, como individuo, de ocupar un cargo. Con todo, debe observarse que, por la dinámica del modelo, nada impide que el partido de un demagogo electo sea reelecto, lo que nos lleva a repensar la cuestión sobre las ventajas para que los partidos presenten apenas candidatos confiables.

Esa argumentación parece alejarnos todavía más de la teoría de la democracia deliberativa y nos aproxima a las vertientes elitistas. De hecho, en el clásico *Capitalismo, socialismo y democracia*, Schumpeter no hace rodeos y va directo al punto:

> "Así, pues, lo más probable es que la información y los argumentos que se presentan como pruebas irrefutables estén al servicio de una intención política. Como lo primero que el hombre hace por su ideal o por su interés es mentir, es de esperar (...) que en materia política la información eficaz esté casi siempre adulterada o seleccionada, y que el razonamiento eficaz consista principalmente en tratar de exaltar ciertas afirmaciones a la dignidad de axiomas y borrar otras de la lista..." (Schumpeter, 1996: 337)[2].

Pero uno de los presupuestos de su modelo es la naturaleza pasional o irracional de las masas en cuanto se refieren a las cuestiones políticas. La hipótesis según la cual los individuos se comportan conforme al principio del autointerés es descartada, invocándose, inclusive, estudios de psicología social. Basándose en ellos, Schumpeter garantiza que:

> "(...) cuando nos alejamos de las preocupaciones de la familia y de la oficina y nos internamos en las regiones de los negocios nacionales e internacionales, que carecen de un nexo directo e inequívoco con aquellas preocupaciones privadas, la volición individual, el conocimiento de los hechos y el método de inferencia dejan pronto de desempeñar el papel que les atribuye la doctrina clásica [de la democracia]" (Schumpeter, 1996: 334).

> "Así, pues, el ciudadano normal desciende a un nivel inferior de prestación mental tan pronto como penetra en el campo de la política (...) aún cuando no hubiese grupos políticos que tratasen de influir, éste tendería, en la cuestión política, a someterse a prejuicios e impulsos extra racionales o irracionales" (Schumpeter, 1996: 335).

> "Hay, por supuesto, límites para todo esto. Yhay mucho de verdad en el dicho de Jefferson de que el pueblo es en definitiva más inteligente de lo que puede serlo un individuo singular o en el de Lincoln acerca de la imposibilidad de 'tener engañado siempre a todo el pueblo'. Pero ambos dichos subrayan el aspecto a largo plazo del problema de una manera significativa. No hay duda de que puede argumentarse que, dando tiempo a la *psiche* colectiva, desarrollará opiniones que nos sorprenderán a menudo por su carácter sumamente razonable e incluso por su perspicacia. Sin embargo la historia consiste en una sucesión de situaciones a corto plazo que pueden alterar para siempre el curso de los acontecimientos" (Schumpeter, 1996: 338).

Downs opera en un registro diferente. Adopta una definición elitista de democracia, a la que toma como un método de selección de gobiernos, pero recupera uno de los presupuestos de la doctrina clásica de la democracia: la racionalidad del ciudadano (aunque el concepto de racionalidad del modelo sea el de la racionalidad instrumental, lo que es controversial en la doctrina clásica). Con todo, vimos que su definición de partido lo lleva a la conclusión de que los políticos, de acuerdo con su autointerés, deben comportarse de manera confiable. Esto implica, como planteé anteriormente, que los miembros del partido son, al contrario de los electores, seres morales, dado que los intereses futuros del partido predominan sobre los intereses presentes de los candidatos a los cargos electivos. Lo que me gustaría proponer es una completa inversión de este razonamiento: los miembros de la clase política son individuos autointeresados que colocan su interés particular de ocupar un cargo por encima de cualquier otro interés, inclusive el interés futuro del partido (lo que puede impelerlos a la demagogia) y los ciudadanos se comportan, o gustarían de comportarse (veremos qué es lo que se los impide), de la forma prescrita por la teoría de la democracia deliberativa.

Ese movimiento trae dos importantes implicaciones: en primer lugar, el voto es encarado como un fenómeno moral, aunque, como veremos, sujeto a cálculo; en segundo lugar, en vista del comportamiento probable de los candidatos, los electores están delante de un cuadro semejante a aquél descripto por George Akerlof (1970: 488-500). Pues hay, de hecho, una asimetría a ser observada: los electores no saben a ciencia cierta lo que puede haber de demagógico en las plataformas políticas, algo que la simple competencia entre los partidos no es capaz de revelar. Elegir un partido se vuelve, en mi modelo, un problema típico de selección adversa[3].

Antes de continuar, es preciso tratar la segunda inconsistencia del modelo de Downs. De nuevo, me valgo de un conjunto excesivo de citas a causa de la preocupación ya mencionada. La inconsistencia, como dije, se refiere al comportamiento del elector, específicamente en lo tocante a la adquisición de informaciones. Downs parte de una importante distinción entre razón, conocimiento contextual e información.

> "*Razón* significa facilidad con los procesos de pensamiento lógico y con los principios de análisis causal; presumimos que todos los hombres la poseen. *Conocimiento contextual;* nosotros lo definimos como percepción de las fuerzas básicas relevantes para algún campo dado de operaciones. (...) Así, conocimiento contextual es (1) más específico que la razón, (2) no es común a todos los hombres, pero es adquirido en mayor o menor grado a través de la educación y (3) puede ser objeto de especialización. *Información:* son datos sobre los desarrollos corrientes y el *status* de las variables que son los objetos de conocimiento contextual. (...) Falta de conocimiento contextual es ignorancia, que es distinta de la falta de información. Para combatir la ignorancia, un hombre precisa educación, al paso que, para combatir la falta de información (si ya posee conocimiento), precisa apenas de información, que es menos cara que la educación, pero que aún así tiene un costo elevado. Con base en estas definiciones, es posible ver que un hombre puede ser culto sin ser informado, o ser informado sin ser culto, pero no consigue interpretar información sin conocimiento contextual. Por lo tanto, cuando hablamos de un ciudadano informado, nos estamos refiriendo a un hombre que posee tanto conocimiento contextual como información sobre aquellas áreas relevantes a su toma de decisión" (Downs, 1999: 98-99).

En otro momento, Downs describe el cálculo racional para la adquisición de informaciones.

> "Cada ciudadano decide cuánta información adquiere utilizando el principio básico de costo-beneficio marginal de la economía. El beneficio marginal proveniente de la información es calculado primero sopesando la importancia de tomar una decisión correcta en lugar de una errada. A ese valor es aplicada la probabilidad de que la información considerada será útil en la toma de esa decisión. El costo marginal es el costo de oportunidad de adquirir esa información. Parte importante de ese costo puede ser transferida de aquél que toma la decisión hacia otros, pero el tiempo para la asimilación es un costo no transferible" (Downs, 1999: 238).

En seguida, Downs especula sobre los factores que condicionan el aprovechamiento de la cantidad total de información política que el elector recibe:

> "(1) el tiempo que él puede darse el lujo de gastar asimilándola, (2) el tipo de conocimiento contextual que él posee. (...) La educación es la principal fuente de conocimiento contextual. Entretanto, no es preciso que se trate de educación formal, ya que el entrenamiento en el trabajo puede ser tan eficaz como el entrenamiento en la escuela. Así, la escolaridad formal de un hombre y su tipo de trabajo tienen una relación importante con su capacidad específica de tomar decisiones. (...) Podemos decir que (1) la división del trabajo definitivamente producirá diferencias entre los hombres en lo

> que respecta a su capacidad de usar datos y (2) en la medida en que la educación formal torna más eficiente la toma de decisión, los niños de los grupos de alta renta, que generalmente reciben mejor educación que la de los ciudadanos de baja renta, tienden a tener una ventaja" (Downs, 1999: 253).

Además de eso, "toda información es cara; por lo tanto, aquellos con rentas altas pueden enfrentar mejor los costos de obtenerla que aquellos con rentas bajas" (Downs, 1999: 255).

Mirando con cuidado, se percibe con facilidad que el énfasis que el modelo de Downs da a los costos de información –él utiliza una parte entera de un libro compuesto por cuatro partes para tratar el asunto– es absolutamente inconsistente. Si todos los hombres son racionales, lo que define la posición de un individuo en la división social del trabajo es, entre otras cosas, su conocimiento contextual, pues, de acuerdo con el modelo, ese conocimiento –obtenido mediante educación, formal o no– es objeto de especialización, que es, a su vez, uno de los presupuestos de aquella división. El otro factor que define la posición del individuo en la división del trabajo es la propiedad privada, otro presupuesto de esta división no considerado por el modelo de Downs. El conocimiento contextual determina, además de eso, la capacidad de un individuo para interpretar la información que obtuviere. La posición de un individuo en la división social del trabajo determina, a su vez, su nivel de renta y el tiempo del que dispone para asimilar información, que es un costo no transferible. Como toda información es cara, el individuo con alta renta tendrá mejores condiciones de afrontar los costos de obtenerla. Así, el conocimiento contextual de un individuo determina su nivel de renta y su capacidad de interpretar información; por lo tanto, la oportunidad de costearla. De lo que se concluye que: el individuo que posee educación no tiene razones para preocuparse con los costos de información, pues ellos son irrisorios en comparación con su renta y los costos que él ya enfrentó para educarse; y el individuo que no tiene educación tampoco tiene razones para preocuparse con los costos de información, ya que ella le servirá de poco –dada la falta de capacidad para interpretarla– y le resulta bastante más costosa –dado su nivel de renta. Así, el único que parece preocuparse con los costos de información es el propio Anthony Downs[4].

III.

Mi modelo sugiere que la variable importante a ser considerada es la distribución de los ciudadanos en una escala de conocimiento contextual. Suponiéndola de tipo piramidal, donde la base de la pirámide representa el número de individuos con bajo conocimiento contextual y, por lo tanto, baja renta, y su cúspide representa a los individuos con alto conocimiento contextual y, por lo tanto, alta renta.

Para explicar el comportamiento esperado de los ciudadanos así distribuidos, me gustaría hacer una analogía con la sociología de la religión de Max Weber. En *Economía y Sociedad*, en una discusión sobre el probable origen de clase de los profetas de las religiones universales, y ya haciendo uso de la jerga de la moderna microeconomía, Weber sustenta:

> "(...) una cierta preocupación por el propio destino después de la muerte surge, de acuerdo con la 'ley de la utilidad marginal', cuando están cubiertas las necesidades más urgentes de esta vida y, por lo tanto, se limita, en primer lugar, al círculo de los nobles y propietarios. Sólo ellos (...), no los pobres (...) pueden asegurarse la existencia en el más allá" (Weber, 1992: 413).

Esto porque, continúa Weber, "una doctrina religiosa requiere, "de un lado, una sistematización racional, cada vez más amplia, del concepto de Dios e igualmente del *pensamiento* sobre las posibles relaciones del hombre con lo divino. Pero, por otro, en cuanto al resultado, un retroceso característico de aquel racionalismo originariamente *práctico*" (Weber, 1992: 344), característico del pensamiento mágico que se mueve por el deseo de obtención de bienes materiales en esta vida. Por lo tanto riqueza y conocimiento son presupuestos de la religión.

Si substituimos la palabra religión, propia de sociedades convencionales, por "ideología"[5], entendida como "una imagen verbal de la buena sociedad y de los principales medios de construir tal sociedad" (Downs, 1999: 117), propia de sociedades posconvencionales, podemos inferir que los ciudadanos de alta renta y conocimiento tendrán más condiciones de formular o adherir *racionalmente* a una de las ideologías que organizan el mundo social que los ciudadanos de baja renta y conocimiento que, más propensos a garantizar la satisfacción de las necesidades más urgentes de la vida y menos aptos para juzgar y adherir racionalmente a las ideologías, se dejarán conducir con más facilidad por la razón utilitaria y por la demagogia.

La ideología, una vez consolidada, es un atributo propio del partido político, cuya función intelectual primordial es darle consistencia interna a la luz del conocimiento contextual disponible, en tanto que la demagogia es un atributo propio del político, entendida como la parte del discurso político discrepante de aquella imagen del mundo relativamente cohesionada que el partido laboriosamente construyó a lo largo de su existencia y que sólo sufre modificaciones importantes a causa de eventos históricos destacados[6].

Así, en el modelo de Downs, por un lado, la ideología es un atajo que ahorra al elector "el costo de estar informado sobre una gama más amplia de cuestiones" (Downs, 1999: 119); en mi modelo, al contrario, la función de la ideología es permitir a los partidos presentarse a los electores como portadores de intereses universales y ganar la adhesión racional de parte de aquellos que poseen conoci-

miento contextual suficiente (y nada despreciable) para esa adhesión. En el modelo de Downs, por otro lado, no hay espacio para la demagogia, en cuanto que en el mío hay tanto espacio para la demagogia como hay en la sociedad pobreza e ignorancia, o sea, división del trabajo. Es claro que los ciudadanos de la base de la pirámide son, por hipótesis, racionales, lo que representa un primer límite a la demagogia. El candidato no puede adoptar un discurso flagrantemente contradictorio o ilógico. Sin embargo, la gran mayoría de los discursos de los candidatos no son pasibles de pruebas de naturaleza elemental. En el caso de ciudadanos de baja renta y conocimiento, la acción más racional, como veremos, es presuponer que todos los políticos son demagógicos a una cierta tasa media, aunque sin saber a ciencia cierta en qué medida un candidato es más o menos demagógico que los demás.

Con todo, hay un segundo y también importante límite a los discursos demagógicos. A medida que se avanza de la base a la cúspide de la pirámide, los ciudadanos adquieren una capacidad creciente de juicio y se alinean, cada vez más nítidamente, con una determinada ideología; son, de este modo, capaces de juzgar su consistencia y, por consiguiente, aquello que les parece incongruente con ella. Simplificadamente, vamos a suponer que la sociedad está compuesta de apenas dos grupos: el primer grupo está formado por ciudadanos que no tienen el grado de conocimiento contextual mínimo para adherir racionalmente a una ideología; y el segundo grupo por los que tienen conocimiento contextual más allá de ese grado mínimo, siendo que los ciudadanos de este último grupo se subdividen de acuerdo con la ideología que para cada uno proyecta la mejor sociedad.

El voto, según ya indiqué más arriba, es, en mi modelo, un fenómeno moral, sujeto a un cálculo particular. Cada ciudadano, sin importar a qué grupo pertenezca, toma la plataforma de cada candidato y, para cada caso, substrae de la utilidad de votar por un determinado candidato (incluyendo la utilidad del propio acto de votar, que es igual para todos los candidatos) la *desutilidad* de votar por él. Por *desutilidad* del voto entiendo la utilidad negativa de votar por una plataforma demagógica, en una relación tal que la *desutilidad* crece a medida que se incrementa la tasa de demagogia de la plataforma, o sea, la tasa de discrepancia del discurso del candidato con aquella imagen verbal de buena sociedad (y de los medios de construirla) patrocinada por el partido.

Siguiendo a Akerlof, supongo que los ciudadanos del primer grupo no son capaces de saber cuál de las plataformas contempla más o menos demagogia, pero ellos tienen una idea precisa de la tasa media de demagogia de todas ellas. Por lo tanto, consideran igualmente inútil votar por cualquiera de los candidatos. En el caso de los ciudadanos del segundo grupo, supongo que los mismos tienen condiciones para conocer la tasa de demagogia de cada plataforma. Por ello, son capaces de calcular la *desutilidad* de votar por cada uno de los candidatos. El ciudadano de cualquier grupo, evidentemente, vota por el candidato para el cual el cálculo presentó un valor positivo mayor. En el caso de que todos sus cálculos presen-

ten valores negativos se abstiene. Por otro lado, cada candidato, en el afán de maximizar votos, establecerá la tasa de demagogia óptima de su plataforma, observando dos tendencias opuestas: el beneficio marginal y el costo marginal, medidos en votos, de la demagogia. Naturalmente, la variable clave del cálculo de cada candidato será la *desutilidad* marginal de los electores del segundo grupo que le son ideológicamente próximos. Se obtiene así el segundo límite a la demagogia[7].

IV.

Este modelo presenta las siguientes diferencias con relación al de Downs:

1. El modelo evita la paradoja del voto; el elector se posiciona moralmente frente al voto y busca minimizar los costos (o maximizar los beneficios) morales de su decisión electoral; el sufragio universal debe ser reconocido como un valor donde quiera que él exista (una concesión que debe ser hecha a los sociólogos[8]), pues su adopción fue siempre precedida históricamente por las luchas sociales. Esto es así porque no es racional que una clase política que detente autocráticamente el aparato estatal decida reorganizarlo sobre bases democráticas, mucho menos en una sociedad antidemocrática, aunque pueda ser racional que, en una democracia, candidatos antidemocráticos se presenten demagógicamente delante del electorado como demócratas; una teoría de la democracia que no presuponga una sociedad mayoritariamente democrática es un contrasentido, pues la democracia no es obra de la clase política[9]; el modelo, no obstante, deja un espacio para la existencia de sociedades democráticas bajo el yugo de dictaduras inestables.

2. El modelo abre la posibilidad de que un elector contribuya financieramente para mantener un partido sin chances de victoria, ni siquiera a futuro, bastando para eso que el elector valorice suficientemente la posibilidad de votar por ese partido en cada elección; así como es racional, en virtud de ese apoyo financiero, que ese partido se mantenga activo, ya que el cargo partidario también es un cargo político al cual están asociados rentas y prestigio; obsérvese que la explicación de este fenómeno no exige que se recurra a la teoría de la acción colectiva de Olson: por lo tanto, en una democracia, es posible que haya partidos políticos de todos los tamaños.

3. El modelo deja abierta la posibilidad de que un elector del segundo grupo vote por un partido diferente de aquel con el que está ideológicamente más identificado, bastando para eso que el elector atribuya una alta utilidad al acto de votar en quienquiera que fuere, estipulando una escala de preferencias en relación a cada candidato, y que el candidato de su partido ideológicamente preferido, en el cálculo maximizador, adopte una tasa de demagogia de gran desutilidad para él. Así el elector puede votar por un candidato de un partido que no es el de su preferencia desde el punto de vista ideológico, no solamente a través del argumento del voto útil.

4. El modelo explica por qué, aún en sistemas multipartidarios, donde el diferencial partidario es grande, hay electores que se abstienen; aún cuando los electores puedan considerar a los partidos muy distintos desde el punto de vista ideológico, ellos pueden considerar a los candidatos muy parecidos desde el punto de vista demagógico; si es baja la tolerancia de un elector a la demagogia, éste se abstiene, aunque tenga delante un gran y variado abanico de opciones ideológicas.

5. El modelo abre un espacio para la revalorización de la figura del individuo en la disputa electoral, posibilidad que en el modelo de Downs solamente es prevista en sociedades extremamente homogéneas. En el modelo propuesto, los electores del primer grupo, aunque tiendan a atribuir la misma desutilidad al voto por cualquiera que fuese, pueden valerse de los trazos idiosincrásicos de cada candidato para evaluar racionalmente la congruencia entre su personalidad, su competencia profesional y sus costumbres y hábitos privados, por un lado, y sus promesas de campaña, por el otro. Para electores del primer grupo, candidato y plataforma son indisociables y pueden parecerles incongruentes. Los electores del segundo grupo, más ideológicos, tenderán a desconsiderar tales elementos o diminuirles la importancia, a no ser en casos de incongruencia manifiesta.

6. El modelo revaloriza las promesas direccionadas al período *t+1* y explica la posibilidad de que un candidato de un partido de situación mal evaluado por los electores intente hacerse elegir, distanciándose del político que conduce el gobierno; en este caso, pertenecer al partido de situación impondrá a su candidato la obligación de probar que su discurso y la acción del gobierno que finaliza son lo suficientemente distantes para que él pueda luchar por el cargo y, no obstante, lo suficientemente próximas para justificar su permanencia en el mismo partido gobernante; el modelo presupone, inicialmente, la imposibilidad de reelección de un mismo candidato, aunque puede ser adaptado para el caso en que la legislación lo permita; por su parte, el modelo de Downs es indiferente sobre esta cuestión, ya que el concepto de reelección se aplica a los partidos y no a las personas[10].

7. El modelo da lugar a la posibilidad de que una democracia sucumba no sólo por razones ideológicas, una posibilidad prevista en el modelo de Downs, sino también por razones demagógicas. Si el contingente de electores del primer grupo es grande, un candidato puede, pragmáticamente, adoptar una plataforma meramente demagógica para llegar al poder, pero difícilmente tendrá condiciones de ejercerlo democráticamente, a menos que adhiera a alguna de las ideologías dominantes; caso contrario puede haber una escisión destructiva entre los electores del primero y del segundo grupo. La llegada al poder exclusivamente por la demagogia requiere siempre la existencia de un liderazgo carismático cuyos rasgos de carácter impacten fuertemente en una parcela significativa de los electores del primer grupo. Si es grande el contingente de electores del segundo grupo, los líderes carismáticos adhieren a ideologías antes de ser electos y pueden o no adoptar prácticas demagógicas[11].

V.

Retomemos por un momento el texto de Bohman: "Es plausible –dice el autor– que las condiciones sociales presentes de pluralismo, complejidad y desigualdad social sean extremadamente desfavorables a la deliberación, cuando no a la democracia en general. Quiero sugerir que tales hechos son menos unívocos, más dialécticos y, consecuentemente, más ambiguos de lo que aparecen a primera vista, esto es, las mismas condiciones que parecen minar la deliberación en algunos aspectos, también la promueven en otros" (Bohman, 1998: 415). Si mi abordaje es correcto, tal vez los hechos políticos sean menos unívocos y más dialécticos, pero en un sentido diferente del de Bohman. Investigando la verdadera relación que existe entre *el mercado* y *el foro* podemos estar obligados a reconocer que exista entre esos elementos una relación contradictoria.

En primer lugar, me gustaría que el lector observase que mi modelo no trató, hasta aquí, de la acción colonizadora, directa o indirecta, de los subsistemas estado y empresa capitalista en el espacio público, para usar la jerga habermasiana. La utilización del aparato estatal en las elecciones, la corrupción para la obtención de fondos de campaña (en lo que se relacione con la elaboración y ejecución del presupuesto), el financiamiento privado de los partidos por parte de los "compradores de favores", la acción de grupos de interés sobre el gobierno y sobre la opinión pública, la gestión privada de los medios de comunicación, todos esos factores de extrema importancia han llamado la atención de muchos demócratas, deliberativos o no, hacia la necesidad de perfeccionamiento de las instituciones democráticas, y muchas propuestas han sido hechas en ese sentido. Como reconoce el propio Downs:

> "La incertidumbre permite que las distribuciones desiguales de renta, posición e influencia –todas las cuales son inevitables en cualquier economía marcada por una división extensiva del trabajo– compartan soberanía en un reino en el que apenas la distribución equitativa de votos debería reinar" (Downs, 1999: 114).

Con todo, cuando hablo de la acción del *mercado en el foro*, estoy interesado en un fenómeno más fundamental. Quiero referirme al mercado y al foro específicamente *políticos*, o sea, al fenómeno de la disputa, en el espacio público, de una clase política autointeresada por los votos de electores que desean la buena sociedad y son sensibles a la argumentación. Es en esa dirección que me gustaría proponer, a luz de las consideraciones precedentes, que en una sociedad marcada por la división del trabajo, que es una de las fuentes de conocimiento contextual, las fuerzas del mercado político pueden estar en contradicción con la meta del foro político de llegar al consenso.

Algunos teóricos consideraron que la principal causa de esa contradicción es la representación, y que la solución pasa por formas de democracia directa. Este

no es el lugar para tratar las inconveniencias de esa propuesta, aunque deba reconocerse que la democracia representativa pueda ser perfeccionada por interesantes mecanismos de participación. Entretanto, partiendo de las premisas de mi modelo, se llega a la conclusión de que el mayor enemigo de la democracia es la propia división del trabajo. Empero, si la división del trabajo es el gran enemigo de la democracia, tal vez haya una paradoja inocultable en las sociedades democráticas: *puede que nunca lleguemos a un consenso sobre lo que nos aleja de él*. Esto es lo mismo que decir que toda información política relevante es gratuita[12].

La división del trabajo tiene dos causas: educación y propiedad; o como prefiere Robert Dahl:

> "las capacidades y oportunidades para que los ciudadanos participen efectivamente en la vida política son causadas, en un importante grado, por la distribución de recursos económicos, posiciones y oportunidades y por la distribución de conocimiento, información y habilidades cognitivas" (Dahl, 1989: 324).

Por un lado, se puede mitigar parte de los efectos de la división del trabajo con una educación formal de calidad y, preferentemente, pública. Pero un tratamiento más frontal del problema pasaría por la discusión de formas alternativas de propiedad. Supongamos, por un instante, que la mejor propuesta sea aquella elaborada por el propio Dahl en su libro *Prefacio a la democracia económica*. Lo que mi modelo sugiere es que, partiendo de la situación actual, podemos no llegar a tener una distribución de conocimiento contextual capaz de proporcionar a cada ciudadano libre e igual la posibilidad de juzgar, en toda su complejidad práctica, la deseabilidad y factibilidad de una propuesta que implicaría, de ser adoptada, una importante serie de transformaciones institucionales.

La tarea de los demócratas deliberativos, que no raramente son teóricos de la justicia, es desatar el nudo de esa paradoja. Eso puede exigir que los demócratas deliberativos den un giro materialista a su programa de investigación y estudien la relación que existe entre la reproducción material y la reproducción simbólica de la sociedad, o sea, la relación que puede existir entre trabajo y lenguaje.

Bibliografía

Akerlof, G. 1970 “The market for ‘lemons’: quality uncertainty and the market mechanism”, en *Quarterly Journal of Economics*, Vol. 89.

Barry, Brian 1988 (1978) *Sociologists, economists and democracy* (Chicago: University of Chicago Press).

Bohman, J. 1998 “The coming of age of deliberative democracy”, en *Journal of Political Philosophy*, Vol. 6, N° 4.

Dahl, R. 1989 *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press).

Dahl. R. 1990 (1985) *Prefacio a democracia económica* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar).

Downs, Anthony 1999 (1957) *Uma teoria econômica da democracia* (São Paulo: Edusp).

Elster, J. 1997 “The market and the forum: three varieties if Political Theory)”, en Bohman J. y W. Rehg (compiladores.) *Deliberative Democracy* (Cambridge: MIT Press).

Habermas, J. 1996 *Between facts and norms. Contribution to a discourse the - ory of law and democracy* (Cambridge: MIT Press).

Schumpeter, J. 1996 (1942) *Capitalismo, socialismo y democracia* (Barcelona: Ediciones Folio).

Weber, Max 1992 (1922) Economía y Sociedad (México DF: Fondo de Cultura Económica).

Notas

1 En honor a la verdad, el modelo de Downs abre un espacio para una actitud ambigua por parte de los partidos en relación con las cuestiones controvertibles en los sistemas bipartidarios, o en relación a posibles concesiones en un sistema multipartidario. En los sistemas bipartidarios, “(...) la ambigüedad aumenta el número de electores a los que un partido puede agradar. Ese hecho fortalece a los partidos en un sistema bipartidario, al ser estos tan ambiguos cuanto es posible en relación a sus posiciones sobre cada cuestión controversial. Y ya que ambos partidos encuentran racional ser ambiguos, ninguno de los dos es forzado por la claridad del otro a asumir una posición precisa” (Downs, 1999: 157).

> “En contraste, los partidos, en un sistema multipartidario, intentan ser relativamente claros en relación a sus políticas, dado que agradan directa-

> mente sólo a una estrecha gama de electores. Entretanto, esos partidos son extremamente ambiguos en relación a qué concesiones es probable que hagan si entrasen en coalición con otros partidos (...). De este modo, la claridad en un nivel de los sistemas multipartidarios es contrabalanceada en otro por la ambigüedad; al paso que los sistemas bipartidarios son ambiguos desde el comienzo hasta el final porque contienen apenas un nivel" (Downs, 1999: 180).

2 El concepto de demagogia no es unívoco en la filosofía política. Asume diversos significados en las obras de, por ejemplo, Aristóteles, Hobbes, Rousseau, Marx, Pareto, Weber o Schumpeter, para citar sólo algunos. A continuación, adoptaré una definición operacional que no se confunde con esas más conocidas, sobre las cuales no trataré aquí. Con todo, cabe resaltar en este punto que ciertamente la salida aparentemente fácil de hacer coincidir demagogia y mentira traería más dificultades que claridad a la discusión.

3 Akerlof, juntamente con Arrow, fueron los teóricos que desarrollaron la línea de investigación que, en economía, lidia con la llamada asimetría de información. En tanto la teoría "riesgo moral" de Arrow trata de las condiciones de asimetría después de la celebración del contrato –las llamadas acciones ocultas– la teoría de la selección adversa de Akerlof trata de las condiciones de asimetría antes de la celebración del contrato –las llamadas características ocultas– que es el caso estudiado aquí.

4 Una vez más, en honor a la verdad, debe reconocerse que Downs llega a una conclusión próxima, pero por vías absolutamente tortuosas. Por un lado, dice él:

> "(...) cuanto más un elector apoya originalmente a un partido en detrimento de otro, menos probable es que él compre información política (...) por otro lado, un elector indiferente en el inicio puede también sentirse apático en relación a tornarse informado. [De este modo,] la información es relativamente inútil para aquellos ciudadanos a los cuales no les importa qué partido va a vencer y aquellos ciudadanos para quienes la información es extremadamente útil independientemente de quién va a vencer. En resumen, nadie tiene un incentivo muy grande para adquirir información política" (Downs, 1999: 261-2).

Del modelo de Downs, como vimos, se desprende más la irrelevancia de los costos que el estímulo para obtener información.

5 Otro concepto equívoco en filosofía política. Evidentemente, la definición aquí adoptada desentona, por ejemplo, con la de Marx, para quien la ideología era tomada como falsa conciencia, cuyos representantes él no dudaba en llamar, a veces, demagogos, en cuanto que en el modelo aquí presentado ideología y demagogia son términos, en cierta forma, antagónicos.

Cabría preguntar, con todo, si el concepto marxista de ideología se aplicaría todavía al capitalismo contemporáneo, una vez que, desde los elitistas, el liberalismo resolvió asumir un "discurso directo" en el que la fundamental distinción marxista entre apariencia y esencia (base de su crítica a la ideología), si no pierde totalmente su sentido, es, como mínimo, reubicada en términos enteramente nuevos.

6 En mi modelo, por lo tanto, el partido (y los congresos partidarios) son para la ideología lo mismo que la hierocracia (y los concilios religiosos) son para la religión.

7 Obsérvese que en el modelo hay, por lo tanto, espacio para que eventualmente un candidato no adopte un discurso demagógico.

8 Ver Brian Barry (1988), donde se encuentra una crítica a Downs.

9 No por casualidad, tanto Weber como Mosca identificaron en las ciudades medievales el ímpetu democrático moderno, que este último tratará de liberal, en oposición al autocrático, y el primero como tema del capítulo de *Economía y Sociedad* al que dio el nombre de "Dominación no legítima".

10 A pesar de ser estático, el modelo presentado sugiere pistas que ayudan a explicar por qué en política, más que en economía, es tan difícil aprender, como ya observó Schumpeter.

11 Si, en relación con la división internacional del trabajo, adoptamos la hipótesis, sugerida por algunos modelos neo-schumpeterianos de desarrollo económico, de concentración del trabajo intelectual e inventivo en los países desarrollados, y de concentración del trabajo manual e imitativo en los países subdesarrollados, podríamos inferir que las rupturas ideológicas son más probables en los primeros, y las rupturas demagógicas en los últimos. Las ideologías radicales, con todo, tienden a tener alguna chance de victoria electoral solamente en países intermedios, donde por un lado hay pobreza, ignorancia y desigualdad y, por otro, puede haber una masa crítica deseosa de eliminarlas.

12 Desconsiderado el costo, en tiempo, de su asimilación.

El legado teórico de la Escuela de Frankfurt

José Sazbón*

La tesis de este trabajo es que la teoría crítica de matriz frankfurtiana, con todas sus resonancias conceptuales y metodológicas en la reflexión filosófica y social, debe verse como una provincia de la teoría política, con su propio centro de gravedad y sus propias aperturas a las exigencias actuales de un pensamiento emancipatorio. Ciertamente, esta caracterización impone de entrada un imperativo exegético y una empresa reconstructiva.

El hecho de que no exista un campo unificado de sus realizaciones -correlativo de las implicaciones de un sentido fuerte de teoría-, un ámbito sistemático en el que ocupen su lugar sin forzamientos los aportes singulares de sus practicantes, no debe verse como una señal de inconsistencia que morigeraría el valor de sus contribuciones, sino como su propio estatuto histórico, tal como en todo momento existió en cuanto impulso programático renuente a la codificación de sus contenidos. Lejos de decantar un formato canónico respecto del cual pudieran medirse desviaciones y apostasías, la vitalidad de la teoría crítica sólo pudo establecerse, y en particular sólo es identificable en esta época, como tradición e incitación apta para plegarse a diferentes continuidades y campos de ejercicio. Dos restricciones, sin embargo, se imponen: una externa, referida al ámbito cultural más abarcativo, y otra interna, vinculada a cuestiones de léxico y definición. En

* Universidad de Buenos Aires, CONICET.

el primer caso, es necesario precaverse contra la inflación de la fórmula y su desvaída utilización, particularmente vigente en la producción universitaria norteamericana: la conexión frankfurtiana sólo existe en una porción reducida de quienes fatigan la etiqueta de la Critical Theory. Un expresivo ejemplo de esta situación es una recientemente aparecida guía de estudios -una *User-Friendly Guide*- que, bajo el título de Critical Theory Today (y con un primer capítulo llamado "Todo lo que Ud. quería saber sobre la teoría crítica pero temía preguntar"), enumera y describe la crítica deconstructiva, la crítica feminista, el estructuralismo, los estudios postcoloniales, etc., sin la menor referencia a la Escuela de Frankfurt o a sus integrantes (la escueta indicación bibliográfica de Dialéctica del iluminismo es la única -y no identificada- huella de la corriente)[1]. Por tanto, el primer recaudo es tomar en cuenta esta deriva del término y descartar a sus usuarios no vinculados con la mencionada "tradición". El segundo recaudo, en cambio, es propio de una inspección interna de la tradición, y tiene que ver con la imposibilidad de restringir la acepción de "teoría crítica" a las formulaciones inaugurales que dieron de ella sobre todo Horkheimer, pero también Marcuse[2]. Los textos respectivos, con toda la importancia que cabe adjudicarles por el sentido instaurador que revistieron en su momento, no tienen un valor normativo ni prescriptivo, y menos poseen un significado que pueda correlacionarse con aserciones políticas permanentes en el flujo de producciones a que dio lugar esta orientación filosófico-social. Baste mencionar que la recapitulación horkheimeriana que prologa la reedición de sus artículos con el nombre de Kritische Theorie busca inmunizar a sus lectores contra las posibles implicaciones revolucionarias de los textos, advirtiéndoles también -estamos en 1968- que la condena a la participación norteamericana en la guerra de Vietnam sería una actitud contraria a la teoría crítica[3]. Disociar, pues, una fórmula emblemática y aún servicial del uso que le dieron sus propios creadores, es necesario para no comprometer el examen con limitaciones individuales y contextuales que lo confundirían.

En sus inicios, el grupo de intelectuales que luego decantaría un cuerpo de ideas convencionalmente identificado por su adscripción a una "Escuela de Frankfurt" elaboró y asentó una conexión flexible entre la teoría y la praxis en estrecho contacto con otras individualidades que suscribían una versión más principista y "clásica" de ese nexo. Los encuentros de la Semana de Estudios Marxistas que en la Alemania aún post-revolucionaria de 1923 atarearon a Friedrich Pollock, Felix Weil, etc., no sólo tuvieron lugar con la presencia de militantes partidarios como Georg Lukács y Karl Korsch, sino que en gran medida estuvieron dedicados a la discusión de *Marxismo y filosofía*, un texto de Korsch que se publicaría durante ese mismo año y que estaba precisamente centrado en la conexión normativa de una articulación entre construcción teórica y estrategias de acción[4].

Más allá de ese contacto puntual con "políticos" de renombre (Lukács y Korsch fueron dirigentes comunistas y ministros, respectivamente en Hungría y en Turingia) y de la inserción, menos episódica, de figuras partidarias en el per-

sonal del Instituto (Karl Wittfogel, Richard Sorge, etc.), lo que estuvo claro desde el comienzo en el proyecto frankfurtiano fue la naturaleza mediada de esa empresa intelectual: las elaboraciones teóricas y los trabajos de investigación que el Instituto realizaría estaban destinados a nutrir de recursos al movimiento revolucionario, pero sin plegarse a las concepciones programáticas o cualquier otro imperativo de sus formas partidarias (análogamente, los lazos con las instituciones soviéticas -tanto la colaboración con el Instituto Marx-Engels como la visita de investigación sobre temas de planificación que efectuó Pollock a Moscú en 1927- se desarrollaron con la premisa de una total independencia de los estudiosos frankfurtianos). De acuerdo al propósito fundacional, se buscaba promover una investigación social y una producción teórica cuyos destinatarios clasistas eran el proletariado y sus organizaciones de combate, pero sin abdicar el pleno control de la capacidad reflexiva y el impulso experimental que los movía en cuanto grupo de asociados que se asumían ajenos a compromisos con instituciones académicas o con partidos políticos. En este sentido, el Institut für Sozialforschung constituyó un centro intelectual enteramente original y una variante sui generis del marxismo occidental, con el que se lo suele identificar hasta el punto de convertirlo en su exacto epítome: en esta brecha entre el paradigma y el caso singular debe ubicarse la caracterización del pensamiento político frankfurtiano. En efecto, el rótulo considerablemente retrospectivo de "marxismo occidental"[5] siempre remitió la plenitud de la acepción al momento inaugural de su constitución como un reclamo antidogmático de vitalización filosófica del pensamiento estratégico: era en el terreno de la política de clase donde se dirimía el valor correctivo de los conceptos dialécticos, parte principal de aquel "legado" de la filosofía clásica alemana cuyo receptor y beneficiario había discernido Engels en el proletariado. Si *Marxismo y filosofía* e *Historia y conciencia de clase*[6] habían sido los contemporáneos y convergentes textos fundadores del marxismo occidental, uno y otro inculcaban esa admonición básica que promovía la dialéctica a autoconciencia de la praxis: de allí la formulación casi equivalente de "marxismo hegeliano". Ahora bien, cuando en la segunda mitad de los años veinte el decurso del movimiento obrero sancionó la inviabilidad de esa directiva filosófico-política (corroborada, asimismo, por la marginación de sus promotores), el "marxismo hegeliano" sufrió no sólo una mutación de sus soportes, sino también una desestructuración de los componentes que lo habían hecho nacer: en adelante, el sujeto de la teoría no sería ya, prescriptivamente, el generador de una praxis iluminada por ella y al mismo tiempo rectora de sus modulaciones concretas.

Ya en 1931 la "actualidad" de la filosofía implicaba, para Adorno, que ésta debía "aprender a renunciar a la cuestión de la totalidad" (1991: 90), con lo cual se abolía la pieza maestra de la demostración lukacsiana de la inteligibilidad práctica y reflexiva del proletariado como sujeto histórico (el ulterior postulado -de 1966- según el cual si la filosofía seguía viva era "porque se dejó pasar el momento de su realización" (Adorno, 1975: 11), complementa esa ascética renuncia y

muestra a la vez la constancia del escepticismo político del autor). En su nuevo emplazamiento, el "marxismo hegeliano" perderá cualquier rasgo de autosuficiencia y se establecerá, más bien, como un polo de integración de motivos e incitaciones de diversa procedencia: psicoanálisis, antropología, crítica nietzscheana, etc.: la teoría política resultante se dislocará, en consecuencia, tanto en virtud de la agregación disímil de los recursos disciplinarios en los diversos integrantes de la "Escuela", como por efecto del desciframiento que ésta hacía de la cambiante situación del mundo. Si bien es imposible hablar de una concepción unificada de esa teoría, sí cabe destacar la existencia de un corpus considerable de realizaciones que, según sea la óptica del intérprete actual, pueden entenderse bien como testimoniales, como "clásicas", o como abiertas aún a un desarrollo productivo.

Una enumeración de aquellas áreas en las que el legado del pensamiento político de la Escuela de Frankfurt se ha revelado productivo, permitiendo una articulación de la actual reflexión teórica con los desarrollos e incitaciones de su período "clásico", debe tener en cuenta los siguientes temas y cuestiones.

En primer lugar, los relativos a las caracterizaciones del fascismo. En su momento, y por razones obvias, una proporción considerable del trabajo del Instituto, o de los intelectuales a él asociados durante períodos variables, se consagró a la dilucidación de la real naturaleza y funcionamiento de los regímenes dictatoriales de derecha y, principalmente, el de la Alemania nazi. En la medida en que, durante los años treinta, cualquier interpretación sistemática del nacionalsocialismo implicaba definiciones en varios planos analíticos (política y jurisprudencia, cultura e ideología, etc., pero también organización económica, relaciones internacionales, etc.), los estudiosos del Instituto se vieron llevados a elaborar modelos integradores, a su vez dependientes de tipologías más abarcativas. En la elección de estas últimas se delineó un terreno de disensión, francamente admitido, que enfrentó a Pollock y Horkheimer con Franz Neumann a propósito de la conceptualización más adecuada de los procesos económicos en curso en la Alemania nazi[7]. En tanto los primeros -y particularmente el economista Pollock- tendían a subsumir el caso alemán dentro del modelo general de un "capitalismo de Estado" (modelo, aclaraba Pollock, en el sentido de un tipo ideal weberiano), Neumann, en vísperas de concluir su obra fundamental sobre Alemania, alegaba que no veía en este país una situación "remotamente parecida al capitalismo de estado" (Wiggershaus, 1994: 285). Aunque uno y otro inscriben la economía alemana en el totalitarismo, las fórmulas respectivas difieren significativamente en carácter y proyecciones, pues el "capitalismo de Estado en su forma totalitaria" (Pollock, 1973: 199)[8] de Pollock atribuye al Estado respectivo una capacidad plena de control de la economía en beneficio de un grupo dirigente que, en cuanto "coalición" (1973: 201), revela capacidades organizativas, formas coordinadas de dominio y, en definitiva, "la primacía de la política sobre la economía" (Jay, 1966: 155)[9]. Por el contrario, la "economía monopólica totalitaria" de Neumann supone la continuidad del capitalismo monopolista bajo la cobertura dictatorial, la permanencia de la es-

tructura social clasista, y la precariedad de la coalición gobernante, que en definitiva deja a la vista las grietas del sistema de dominio (a esto último apuntaba el título: réplica del Behemoth hobbesiano, el Estado nazi sería "un no-estado, un caos, un imperio de la anomia y la anarquía") (Neumann, 1983: 11)[10].

El libro de Franz Neumann, *Behemoth. The structure and practice of national socialism*, pone en evidencia inmejorablemente las distintas formas de perduración de una gran obra, en este caso una de las pertenecientes a la tradición viva de la Escuela de Frankfurt. Pues a diferencia de otros textos representativos de la corriente -pensemos en *Dialéctica del iluminismo o Crítica de la razón instru - mental*-, no se trata de un "clásico" apto para la recomposición de los fundamentos de una orientación teórica, pródigo en inspiración para esa exégesis pero irresistiblemente abocado a su fijación en la historia de las ideas. Su vigencia tiene un carácter distinto en virtud de que la continua reelaboración conceptual del área en la que se inscribe apela a él como una pieza polémica en confrontaciones actuales sobre los modelos más productivos y consistentes en la interpretación del nazismo.

Compuesto en 1941-42 con el limitado acopio de fuentes documentales a que se veía constreñido el autor en razón de su radicación en Estados Unidos como exiliado antifascista, y publicado en ese último año, *Behemoth* ofreció una vigorosa descripción del "módulo político del nacional-socialismo" que, aunque siempre mencionada con deferencia por especialistas posteriores y más documentados, ha incrementado sensiblemente su significación y pertinencia en el marco de los debates actuales.

Estos últimos, y en particular los referidos a los polares criterios de interpretación del nazismo, que respectivamente asignan un peso determinante en la evolución y dinámica de ese régimen a los factores intencionales (de donde las problemáticas de la personalidad carismática del líder, la explicación del proceso en virtud de las decisiones individuales del Führer, etc.) o bien a las dimensiones estructurales del régimen (y, por tanto, a la índole funcional de las decisiones políticas), han restituido actualidad al *Behemoth* de Neumann[11]. En efecto, los historiadores de la corriente "estructuralista" (indistintamente llamada "funcionalista") han recuperado la perspectiva neumanniana para oponerse a la importancia excesiva concedida al papel de Hitler en la explicación, con todos los desbordes psicologistas a que esa atribución dio lugar en la bibliografía sobre el nazismo. Baste citar, como ilustración de esta vitalización de un autor frankfurtiano, a Ian Kershaw, quien recupera el planteo de *Behemoth* de una alianza de bloques (movimiento nazi, gran capital, ejército) (Kershaw, 1992: 111-112) y sitúa claramente a la tendencia "estructuralista" en la estela del "análisis magistral" del Neumann de los años cuarenta (Kershaw, 1992: 135); a Pierre Ayçoberry, en su revisión general de las interpretaciones del nazismo, donde -luego de indicar los logros analíticos y los aciertos proféticos del libro de 1942- recomienda examinar

minuciosamente el desarrollo del libro para descubrir, en cada una de sus partes, "el germen de las investigaciones de los historiadores ulteriores" (1979: 138); a Tim Mason, en fin, para quien *Behemoth* era "la mejor obra sobre el Tercer Reich" (además de un valioso testimonio del valor de la historiografía marxista) (1995: 53) y que tenía a su autor -según recuerda la editora de una compilación póstuma de sus escritos- como uno de sus dos mentores en la profesión (el otro era Edward Thompson) (Caplan, 1995: 3-4). Muy recientemente, un estudioso alemán, Jürgen Bast, dedicó un volumen a la reconstrucción del análisis neumanniano de las estructuras políticas y jurídicas del aparato de poder nazi (1999: 300-301), articulando la exposición a partir del funcionamiento del sistema político del pluralismo, inicialmente en la democracia de masas weimariana y finalmente en una paradójica acepción en el nacionalsocialismo. Bast hace notar que para Neumann pluralismo y totalitarismo no eran antinómicos, sino momentos constitutivos simétricos del funcionamiento del poder nazi, lo que justificaba su fórmula de un pluralismo de las organizaciones totalitarias. Las nutridas referencias a los estudios contemporáneos sobre Neumann que figuran en la sección introductoria del libro de Bast constituyen también un testimonio expresivo de la no agotada productividad de los inaugurales planteos sistemáticos de comienzos de los años cuarenta (1999: 1-7)[12].

Otro politólogo frankfurtiano incorporado a los desarrollos presentes de la ciencia social es Otto Kirchheimer (1905-1965), integrante asimismo de la diáspora norteamericana del Instituto y compañero de tareas de Franz Neumann, con quien había compartido en Alemania tanto la militancia socialista como la práctica jurídica. La reinserción del pensamiento de Kirchheimer en las elaboraciones teóricas actuales tuvo lugar en el campo de los estudios criminológicos, a partir de la reedición de *Punishment and Social Structure*, una obra que compuso en colaboración con Georg Rusche a fines de los años treinta y que, habiendo sido en su momento la primera publicación en inglés del Instituto, se convirtió, con la mencionada reedición, tres décadas después, en un texto clásico dentro de la disciplina. *Pena* (o *Aplicación de la pena*, en su versión alemana) *y estructura social* (Rusche y Kirchheimer, 1978) fue considerado, en oportunidad de esta exhumación, una decisiva fuente de inspiración para los esfuerzos tendientes a examinar con criterios históricos y materialistas la naturaleza y funcionamiento de los sistemas penales, con un aliento inaugural que cristalizó en la denominación de "criminología crítica" como fórmula descriptiva de la tendencia renovadora de la disciplina. Su remisión a las cuestiones de la organización del trabajo y la ideología que ésta expresa, así como la conexión de ambas con los más englobadores procesos de control social, hicieron de la obra de Kirchheimer un *pendant* natural de los temas análogos que contemporáneamente trataba Michel Foucault, particularmente en *Vigilar y castigar*. Esa tácita confrontación ponía de relieve las ventajas metódicas del tratamiento kirchheimeriano en la medida en que los conceptos determinados y la especificación genética volvían manifiesta la derivación de la idea de

"disciplina" a partir de las mutaciones en la organización capitalista del trabajo, en tanto la similar noción de Foucault invierte la secuencia y debilita la especificidad de la idea disciplinaria al difundirla de manera uniforme en una pluralidad de esferas (Melossi, 1974: 14) (en este mismo sentido, la expansión omnicomprensiva del concepto foucaultiano de "panoptismo" también vulnera la exigencia de determinación categorial -a propósito de la disciplina- y debilita la posibilidad de identificar las fuentes del poder real) (Cacciari, 1993: 227-238).

Si la repercusión de los trabajos relativos al condicionamiento social y económico de la legislación penal se produjo en forma diferida -es decir, cuando mucho tiempo después de aparecido *Punishment and Social Structure* y en una escena intelectual modificada los criminólogos de orientación marxista se propusieron refundar en forma "crítica" el campo de su especialidad-, ya en vida de Kirchheimer sus aportes a la teoría política fueron valorados como renovadores, particularmente en dos temáticas: la de la emergente transformación del formato e intervención estatal de los partidos políticos, y por otro lado la de la politización de la justicia. En el primer caso, se ha considerado que Kirchheimer fue el primero en advertir la mutación que tenía lugar tanto en la composición de la base social de los partidos como en la actitud característica que éstos adoptan en los procesos de formación de los gobiernos (Herz, 1972: 285-287). Fue Kirchheimer quien aclimató famosamente la descripción de *catch-all-party* para definir al nuevo tipo de partido que sustituía a las antiguas formaciones de rígida formación clasista o religiosa. En *The Transformation of the Western European Party System* y en oposición a diagnósticos como los de Duverger (que indicaban la modernidad del partido de masas frente al tipo clientelar norteamericano), indicó esa emergencia como característica de los sistemas políticos del capitalismo tardío. Ciertamente, en cuanto antiguo militante de un partido de masas típico como la socialdemocracia alemana, su comprobación connotaba pesimismo y desencanto, acentos que no fueron retenidos por el medio receptor estadounidense, el cual sencillamente neutralizó su lectura de los cambios en curso, allanando su inclusión entre los hallazgos operativos de la ciencia política (Bolaffi, 1982: XIV-XVIII).

Conectado con la cuestión del cambio estructural del partido político, figuraba el otro asunto examinado por Kirchheimer: el debilitamiento de la "oposición de principio" que estaba en la base del juego de alternancia en el gobierno. Se abría paso un nuevo modelo -que él analizaba a partir del caso austríaco, pero que luego se reproduciría en Alemania Federal- del "cartel" de partidos o de grandes coaliciones; algo que, en el mismo tono pesimista, Kirchheimer juzgaba como una tendencia involutiva de los sistemas políticos.

La otra temática encarada por Kirchheimer tiene afinidad con sus exploraciones sobre política penal en el libro en el que colaboró con Rusche: *Political Justice* (1961) estudia las estructuras de diversos sistemas políticos y jurídicos con el fin de establecer la utilización de los procedimientos legales con fines políti-

cos. Investigadores que aprovecharon su enseñanza en ese período de su radicación norteamericana han juzgado "clásico" el tratamiento que dio Kirchheimer a cuestiones como el delito político o el juicio político (Herz, 1972: 286)[13], entre otras situaciones enmarcadas en las modalidades según las cuales el Estado lleva a cabo la administración del derecho.

Hay aún otra faceta de la producción intelectual de Kirchheimer actualmente revaluada en función de una configuración contemporánea de intereses teóricos que están centrados en la dilucidación de "lo político" como dimensión ontológica y fundante de la institucionalidad jurídica y estatal. Nos referimos a las reflexiones hermenéuticas y a los intentos reconstructivos que tienen por objeto la exploración sistemática de la *oeuvre* de Carl Schmitt y, dentro de ella, de las producciones del período de entreguerras: en cuanto brillante discípulo de Schmitt durante ese lapso, Otto Kirchheimer también ha reclamado atención en su doble carácter de acólito y contradictor, es decir tanto, por su original simbiosis de motivos schmittianos y categorías marxistas durante los años veinte y treinta, como por el carácter de sus réplicas teórico-políticas al maestro en el último de esos decenios. Ciertamente, la actual atracción que suscita la obra de Schmitt -y, parcialmente en su órbita y parcialmente fuera de ella, la de Kirchheimer- debe enmarcarse en la más general fascinación suscitada por la República de Weimar en la múltiple significación que ésta reviste como experiencia histórica singularísima ("laboratorio" político y cultural de tendencias antagónicas, escenario paradigmático de crisis y conflictos, aciago prólogo de un "resistible ascenso" dictatorial, etc.).

Son entonces los ensayos escritos por Kirchheimer durante la República y luego de su caída los que concentran el interés de los politólogos, en coordinación inmediata con elementos doctrinarios schmittianos y, más en general, con la cultura política socialdemócrata y marxista de la época. El centenar de páginas que dedica Angelo Bolaffi a introducir una selección de escritos de Kirchheimer de los años 1928 a 1933 es un buen ejemplo de la mencionada recepción[14]. Bolaffi estudia el desarrollo del pensamiento político kirchheimeriano durante ese período en estrecho cotejo exegético con las obras de Schmitt en las que el mismo se apoya, y asimismo con las necesarias referencias a aquellos planteos socialdemócratas coetáneos -como los de Otto Bauer o Max Adler- que Kirchheimer tenía en cuenta en la elaboración de su propia posición. Ésta, en definitiva -tal la tesis del ensayo de Bolaffi- recupera la problemática schmittiana en sus núcleos más incisivos: el señalamiento de las aporías del parlamentarismo moderno y el modo en que ellas gravitan en las vicisitudes de la República de Weimar, el énfasis en un concepto sustantivo (y no meramente procedimental o formalista) de la democracia, la necesidad principista de un contenido decisional en la Constitución (capaz de articular fines políticos), etc., sin por eso seguir las opciones últimas de Schmitt, particularmente en la resolución concreta -hacia 1932- de la tensión entre legalidad y legitimidad. Si en un primer momento un leninismo asumido en clave soreliana había aproximado los desarrollos de Kirchheimer a la con-

cepción schmittiana de la dictadura, un ulterior giro "luxemburguiano" en su pensamiento lo hará tomar distancia de aquella actitud, en consonancia con una valoración afirmativa de la legalidad en un momento en que se ciernen amenazas sobre la permanencia de la República: el desenlace reaccionario de la crisis situará, entonces, a Schmitt y Kirchheimer en frentes opuestos[15].

El hecho de que Kirchheimer comenzara su asociación con el Instituto de Frankfurt (en el exilio) solamente a partir de 1937, podría hacer pensar en la irrelevancia de la consideración de sus años de Weimar cuando se trata de establecer un cuadro panorámico de la incidencia del pensamiento político frankfurtiano en la investigación y la reflexión teórica presente.

No obstante, ha sido justamente la revisión de la obra de Carl Schmitt y la evaluación de su influencia la que ha conducido a una apreciación -sin duda problemática, y en ocasiones especiosa- de una conexión mucho más que episódica de la herencia schmittiana con las fases formativas de varias personalidades que se integraron, en distintos momentos, a las actividades del Instituto. Si bien existen estudios particularizados que vinculan a Schmitt con cada una de esas figuras, un encuadre de conjunto es el ofrecido por Ellen Kennedy (traductora y aclimatadora de la obra de Schmitt en Estados Unidos) en un artículo que suscitó diversas réplicas y fue publicado por la revista norteamericana *Telos*, a su vez conspicua caja de resonancia del *revival* de Schmitt en ese país (1987: 37-66)[16].

Sin duda provocativo, el recuento de los contactos personales e ideológicos de Schmitt con Kirchheimer, Neumann y Benjamin, de los ecos favorables de su obra anterior a 1933 en la revista del Instituto (uno de cuyos comentaristas fue Karl Korsch) y de la incorporación de algunos de sus planteos en la teorización temprana de Jürgen Habermas, constituyó un drástico intento de refiguración de la historia intelectual que enmarcó la génesis de la teoría crítica. Esta última, en opinión de Kennedy, resulta inadecuadamente comprendida si no se recupera en plenitud la riqueza de los debates sobre Estado y política que atarearon a los intelectuales del período weimariano: en particular, la crítica de las instituciones liberales fundamentada por Schmitt habría cautivado hasta tal punto a los futuros impulsores de la teoría crítica que la amputación de ese fermento y su tácita denegación en las historias de la corriente no harían justicia a la articulación interna de sus ideas. Las alegaciones presentadas al respecto incluyen, además del bien documentado y conocido caso de Kirchheimer -aquí rotulado "el más importante 'schmittiano' de izquierda"- (Kennedy, 1987: 47), también los de Franz Neumann y Walter Benjamin. El primero, tanto por su trato personal con Schmitt -de quien fue alumno en 1930-32- como sobre todo por la aplicación de conceptos schmittianos que efectuara en sus trabajos de esos años. El segundo, por su explícita incorporación de nociones derivadas de Schmitt en la interpretación de la singularidad del drama barroco alemán, así como por el reconocimiento de esta deuda en una carta por él dirigida a Schmitt[17] y en un curriculum vitae redac-

tado contemporáneamente[18] (se puede agregar que el nexo que aquellas nociones -"soberanía" y "estado de excepción"- establecen entre las respectivas concepciones de Schmitt y Benjamin ha ocupado recientemente a otros comentaristas)[19]. El filósofo frankfurtiano más detalladamente escrutado por Ellen Kennedy para defender su tesis de la invasora presencia de Schmitt en la teoría crítica es -con un ademán intencionadamente polémico en virtud de la influencia actual de sus ideas- Jürgen Habermas, de quien afirma que su deuda al respecto, explícita en obras tempranas (por ejemplo en el libro sobre la opinión pública), subsiste implícitamente después, ya que los argumentos de Schmitt suministrarían la base teórica del análisis del Estado en el capitalismo tardío y también las posteriores disquisiciones sobre el orden constitucional a propósito de la situación en Alemania Federal (Kennedy, 1987: 61). Si en todos los casos individuales considerados el propósito de Kennedy es mostrar que los opuestos valores y fines políticos de los frankfurtianos respecto a los defendidos por Schmitt no pueden disimular su apelación a la misma argumentación formal propuesta por este último, la existencia de esa brecha resultaría más patente en Habermas, quien, a diferencia de Kirchheimer y Benjamin, por ejemplo, no descarta los principios liberales sino que busca fundar en ellos una renovada filosofía política y un modelo de interacción social guiado por normas racionales y criterios ético-discursivos.

Previsiblemente, ese inquietante desplazamiento de la producción frankfurtiana a zonas internas del archipiélago doctrinario schmittiano -convenientemente designadas con el rótulo "schmittianismo de izquierda"- no dejó de suscitar réplicas animadas que ponían en juego los diseños plausibles de una historia intelectual de la teoría crítica. Varias de esas réplicas aparecieron en el mismo número de *Telos* en el que Kennedy exponía su interpretación. Martin Jay, acusado por esta autora de pasar por alto "discretamente" (Kennedy, 1987: 45) el peso de la influencia schmittiana en su narrativa de los orígenes y desarrollos de la Escuela de Frankfurt, hizo notar -bajo el retórico encabezamiento interrogativo "¿Reconciliar lo irreconciliable?"- la inconsistencia de las tesis kennedyanas, inevitablemente abocadas a un "singular empobrecimiento del pensamiento político contemporáneo" (Jay, 1966: 80). Benjamin, Neumann y Kirchheimer, alega Jay, se interesaron por las ideas de Schmitt mucho antes de su incorporación al Instituto de Frankfurt, y cuando ésta se produjo, tanto la crítica interna de ese pensamiento como la evaluación de su desemboque en una legitimación del Estado nazi los llevaron a denunciarlo inequívocamente. Pero sobre todo, la incompatibilidad del pensamiento de Schmitt con el de los miembros del Instituto estaría en que éste último, con distintas gradaciones, se vio afectado por la dialéctica hegeliana en la conceptualización de los problemas, mientras que la incompatibilidad de dialéctica y decisionismo, en el caso de Schmitt, marca una diferencia insalvable (Jay, 1966: 73)[20]. En el mismo sentido, y en coherencia con tal modalidad filosófica de apreciación de los procesos y fenómenos históricos, la Escuela de Frankfurt nunca efectuó una denegación total del liberalismo (como sí lo hiciera Schmitt), sino

un escrutinio severo de sus logros y sus fracasos como premisa de la reconducción de algunos de sus componentes válidos en una sociedad deseable. Lo que, por lo demás, se pondría en evidencia en las posiciones de Habermas, el filósofo más injustamente tratado por Kennedy en su diseño tendencioso de la "herencia" izquierdista de Schmitt.

Con la exposición de la radical incompatibilidad de la visión habermasiana de la democracia respecto de la opción plebiscitaria de Schmitt, así como del básico distanciamiento de una noción hobbesiana de soberanía en aquella concepción, Jay, en definitiva, desestima enfáticamente cualquier posibilidad hermenéutica de lectura que concluya, como la de Kennedy, en la existencia de un "argumento formal" común a Habermas y Schmitt. En esta última asimilación de posiciones insisten Ulrich Preuss y Alfons Söllner para mostrar su inconsistencia y rebatir la validez de la interpretación revisionista. Preuss enumera los distintos lugares en los que la formulación de Kennedy es claramente impropia para describir una comunidad de perspectiva en Habermas y Schmitt: por ejemplo, indicar "una tensión entre principios y realidad en la constitución liberal" sería, para Schmitt, irrelevante, ya que para él la antítesis se da entre los principios del liberalismo y los principios de la democracia; más en general, el esfuerzo schmittiano por establecer a lo político en una esfera autónoma en la que se dirime "la decisión existencial entre amigo y enemigo" (Preuss, 1987: 103-104) es claramente opuesto a la caracterización de Habermas, para quien la índole "transitoria" de lo político se vuelve visible en el momento en que el poder social toma la forma de una autoridad racional. Análogas contraposiciones son esgrimidas por Söllner en lo que se refiere a la riesgosa aproximación de Habermas y Schmitt, pero su artículo refuta a Kennedy con mayor dilatación, ya que reconstruye la inserción de las ideas del resto de los teóricos frankfurtianos aludidos por esta autora en la más amplia historia de su actividad en Weimar, y después en el exilio. Particularmente en el primer período, durante el cual supuestamente habría actuado sobre ellos la influencia de Schmitt, Söllner encuentra evidencias textuales de una inclinación opuesta: la distinción benjaminiana entre una violencia legítima y una ilegítima; la vigencia, en Kirchheimer, de un paradigma crítico marxista que, sobreimpuesto a las nociones schmittianas, movilizó en parte de su producción; la afinidad de las posiciones de Kirchheimer, aún en esa época, con otras del campo socialdemocráta (Neumann, Herman Heller, etc.) son referencias que Söllner articula para rechazar, sin miramientos, la interpretación de Kennedy (1987: 81-96). Adicionalmente, reinserta el proyecto intelectual de Habermas en un contexto de historia cultural omitido por esa autora y que mostraría el esfuerzo del filósofo por reconstruir un linaje propiamente alemán a las ideas democráticas, realizado en la década de 1950 e inscripto en dos frentes: la crítica a la nativa tradición de derecha, complaciente con el nazismo, y, simétricamente, la afirmativa recepción de la literatura de la emigración. El carácter de esa iniciativa no podría estar más alejado del círculo de pensamiento schmittiano que Kennedy indica, para esas mismas fechas, como gravi-

tando sobre la obra temprana de Habermas. En resumen, el intenso intercambio polémico[21] a que dio lugar la coordinación hipotética de dos universos mentales opuestos entre sí en inspiración y proyección es significativo en más de un sentido. Por un lado, se lo puede entender como un episodio, entre otros, del *revival* del pensamiento anti-ilustrado que, en casos como éste, se concentra en la alegada fecundidad de la doctrina de Carl Schmitt para un examen crítico de "las deficiencias del sistema liberal dominante"[22]. Por otro lado -y esto es más pertinente en nuestro contexto- el ademán anexionista que guía las relecturas de obras de la Escuela de Frankfurt en clave schmittiana constituye un firme reconocimiento de la decisiva inscripción del pensamiento frankfurtiano en el ámbito de la teoría política (es decir, en cuanto área diferenciable de la filosofía de la historia, la teoría estética, la crítica cultural, etc., especialidades más comúnmente vinculadas a su herencia). Esta aserción puede probarse mediante la consideración de otro autor, apenas mencionado hasta ahora pero significativo desde el punto de vista de las demandas hermenéuticas que en los últimos tiempos se han ejercido sobre él para resaltar la índole política de su proyecto intelectual.

En efecto, si no hay autor "frankfurtiano" más comentado y cribado en la actualidad que Walter Benjamin -lo que se puede demostrar tanto por la multiplicación de volúmenes y números monográficos de revistas a él dedicados[23] como por la acumulación de bibliografías siempre provisionales sobre esa misma proliferación-[24], tampoco hay uno en el que retorne con más insistencia el desciframiento político de su pensamiento, muchas veces con la intención de incorporar ese legado a una lectura, también política, del presente.

Uno y otro propósito están ejemplificados en los sucesivos trabajos de una especialista de Benjamin, la norteamericana Susan Buck-Morss, quien luego de ofrecer una de las mejores historias de la filosofía dialéctica frankfurtiana (1981) acometió en dos libros posteriores una obra de recuperación del ambicioso diseño benjaminiano de los "Pasajes" que no tiene paralelo en la literatura especializada. El primero de ellos reconstruye creativamente la "dialéctica de la mirada" (Buck-Morss, 1989) que inspiró a Benjamin su articulación de los restos dispersos de la cultura de masas como conjunto significativo que admite la fijación de una verdad filosófica. Cuando los textos de *Passagen-Werk* se dieron a conocer, en la ostensible diseminación de motivos que abarcaba su lábil arquitectura y sus lacónicas referencias a una posterior organización de contenidos, los estudios de ese "torso" (en el que se cifraba, emblemáticamente, una inconclusión literaria y existencial, pero también el signo ominoso de una tragedia más vasta) se interesaron en los fragmentos desde distintas perspectivas, aunque con una marcada tendencia a acotar, como relevantes, los tramos referidos a una eventual filosofía de la historia. Opción ésta, sin duda, facilitada y fomentada tanto por la comparativamente más nítida estructuración de la sección respectiva (Benjamin, 1983/4: 1-40) como por el hecho de que su legibilidad se veía reforzada por las ya conocidas "Tesis de filosofía de la historia" (de acuerdo al nombre convencio-

nal que identificó a la serie de reflexiones en las que la crítica del historicismo se complementaba con observaciones normativas sobre el modo de acceder al conocimiento del pasado histórico)[25].

Muy diferente es la actitud de Buck-Morss, quien en un doble movimiento recompone la experiencia histórica de Benjamin y a través de ella ilumina aquella articulación histórico-cultural que suscitó la mirada configuradora del autor de los "Pasajes". La finalidad declarada de la autora es reanimar "la fuerza política y cognitiva" (Buck-Morss, 1989: IX) que contiene *Passagen-Werk*, bajo el supuesto de su pertinencia no sólo exegética sino activamente interventora en la interpretación del mundo cultural de hoy. El señalamiento de la permanencia de los mitos e imágenes de sueño que la cultura de masas propone a la conciencia del consumidor -ilustrada con frecuentes cotejos de imágenes del siglo XIX y de distintas épocas del siglo XX-, unido a la inteligente reconstrucción de las indicaciones teóricas y metodológicas de Benjamin presentes en los materiales conservados, está orientado con firmeza a ese impulso del "despertar" activo y consciente que el escritor alemán asentó en la obra como criterio estratégico. Tal conquista del conocimiento histórico que rescata el significado político de lo que de otro modo subsistiría como prolongado encantamiento o fascinación letárgica, busca neutralizar la inerte transfiguración del presente que acompaña la función legitimadora de la cultura dominante y propone, en consecuencia, tareas de recuperación coherentes con una percepción modificada y vigilante de ese universo. Así, la motivación político-cognoscitiva del mayor emprendimiento benjaminiano vuelve a encarnarse en un proyecto contemporáneo que entiende a la transmisión de cultura, en las palabras de Buck-Morss, como "un acto político" de decisiva importancia en la medida en que "la memoria histórica afecta decisivamente la colectiva voluntad política de cambio" (1989: XI). En definitiva, *The Dialectics of Seeing* busca hacerse eco de la sugerencia benjaminiana según la cual los sedimentos culturales activos en las imágenes de la experiencia urbana están "políticamente cargados" y pueden "transmitir una energía revolucionaria a través de las generaciones" (Buck-Morss, 1989: 336).

En el segundo de los libros mencionados, Susan Buck-Morss no considera temáticamente los desarrollos de *Passagen-Werk*, pero aplica con creatividad analítica sus intuiciones básicas en una lectura política del presente desencantado que se sirve del léxico y los conceptos benjaminianos para una original apreciación comparativa de la declinación de los sueños colectivos en las opuestas civilizaciones del capitalismo y el socialismo. El abrupto enlace del deseo de plenitud y su abismal hundimiento están inscriptos en la antítesis que da título a la obra *Mundo de sueño y catástrofe*, síntesis expresiva del enfoque crítico de la ilusión y sus resortes fantasmagóricos desde la perspectiva del desastre, *topos* benjaminiano que aquí dilata su potencialidad heurística mediante el sensible tratamiento de Buck-Morss.

Los "mundos de sueño" de la democracia, de la historia y de la cultura de masas son examinados en su carácter de utopías colectivas en trance de agotamiento por efecto de los desemboques deplorables de los dos opuestos sistemas económicos que inicialmente los inspiraron y de los que se sirvieron para legitimarse. Buck-Morss hace explícito su uso de esa noción en la acepción benjaminiana que remarca su ambivalencia: deseo utópico de universos sociales en los que la felicidad personal y la superación de la escasez serían, al fin, posibles, y al mismo tiempo reservas de energía utilizadas instrumentalmente por las estructuras de poder en una dirección destructiva para las masas. La guerra, el terror y la explotación en que se convirtieron las expectativas de varias generaciones corresponderían a los "sueños" de la soberanía de las masas y de la abundancia industrial. En cuanto al anhelo de una cultura para las masas, éste suscitó, como efecto ominoso, un conjunto de "efectos fantasmagóricos que estetiza la violencia de la modernidad y anestesia a sus víctimas" (Buck-Morss, 2000: XI). Escrito desde la perspectiva que ofrece el fin de la guerra fría, el libro es también un registro de las experiencias de trabajo en común de intelectuales del Este y del Oeste para el análisis crítico de sus respectivas sociedades. Las formas específicas que en uno y otro campo asumía la conjunción opositiva de "mundo de sueño y catástrofe" figuraron en la agenda de la propia autora durante sus frecuentes visitas -entre 1988 y 1993- al Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Moscú, donde compartió experiencias con especialistas locales en autores de la Escuela de Frankfurt como, precisamente, Walter Benjamin (y Theodor W. Adorno). En una tácita incorporación de claves conceptuales y técnicas de expresión derivadas de Benjamin, Buck-Morss organiza la materia de su libro como una reserva de *aperçus* históricos, reflexiones teóricas e imágenes (fotográficas, pictóricas) que, en conjunto, se ofrecen como piezas de un montaje críticamente orientado a la producción de "shocks", en la acepción que este procedimiento reviste en la metodología benjaminiana. La apelación a nociones articuladoras como "constelaciones" y "tiempo mítico", o la dualización de estadios -sueño y pesadilla, imagen y fantasmagoría, utopía y despertar, etc.- como recursos puestos al servicio de una mirada política que retiene la promesa de emancipación contra todos los espejismos de "la argumentación neoliberal" (Buck-Morss, 2000: XIII) es una convincente muestra de la eventual actualización del pensamiento crítico de Walter Benjamin. El inventivo aprovechamiento de ese legado en términos de integración de figuraciones e ideas, del "uso de imágenes *como* filosofía", está aquí subordinado a una admonición cuya fórmula -"la evaluación del siglo veinte no debe quedar en manos de sus vencedores"- (Buck-Morss, 2000: XV) retoma y prolonga las advertencias dramáticas del autor de las "Tesis".

La recuperación, en Benjamin, de una crítica cultural políticamente orientada -tal como vimos en Buck-Morss- debe distinguirse de una adhesión a las implicaciones estratégicas de su pensamiento político en la forma que éste toma, por ejemplo, en las "Tesis de filosofía de la historia". Si bien no se puede decir que

luego de las agrias disputas de los años sesenta (cuando, en Alemania Federal, Adorno y Horkheimer fueron acusados por estudiantes izquierdistas de "traicionar" a Benjamin)[26] el tema de la recuperación política de la filosofía benjaminiana haya dado lugar a un verdadero debate, sí puede señalarse una notoria diferenciación de posiciones en cuanto al carácter del legado. Dejando de lado una serie, considerablemente nutrida, de orientaciones de lectura receptivas al esfuerzo filosófico de Benjamin en las dramáticas circunstancias en que redactó las "Tesis", y por tanto proclives a su caracterización como un documento teórico de perdurable inspiración, se diseñan dos actitudes polares. Por un lado, la de quienes creen encontrar en la crítica del gradualismo socialdemócrata el esbozo de un "mesianismo político" de inquietantes efectos potenciales, ya que las tesis de 1940 no serían "otra cosa que un manual de guerrilla urbana" (Tiedemann, 1983/4: 96); el énfasis en la discontinuidad de la historia y la expectativa de una abrupta entrada en ella del Mesías/proletariado revolucionario constituiría menos un diagnóstico proveniente de Marx que un anhelo propio del "entusiasmo de los anarquistas" (Tiedemann, 1983/4: 95). Esta posición es la de Rolf Tiedemann, editor de las obras de Benjamin y antiguo discípulo de Adorno, quien, en su momento, también había visto con inquietud que el teórico de la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica se hubiese situado "en los límites del anarquismo"[27].

También Rainer Rochlitz, otro estudioso de Benjamin, experimenta similares aprensiones en cuanto a la política de Benjamin en las "Tesis": la invocación, en éstas, de un "estado de emergencia" como regla, y la aprobación del sentimiento vindicativo en las masas, lo llevan a asociar el temperamento revelado por Benjamin en ese texto con "la ética de ciertos grupos terroristas" en los años setenta. Dado que este último período difería considerablemente de la época de redacción de las "Tesis", Rochlitz juzga que la mayor influencia política de la obra de Benjamin se ejerció "en nombre de una falsa actualización" (1996: 235). Por otro lado, la incisiva crítica a los fundamentos filosóficos (historicismo) e ideológicos (concepciones del "progreso") que Benjamin atribuye a la teoría y la práctica socialdemócratas han encontrado un eco favorable en amplios sectores de la opinión, tanto por su sintonía con la crítica filosófica del optimismo ilustrado, y más precisamente con la vertiente frankfurtiana de esa crítica (Mensching, 1980: 157-180) emblemáticamente representada en *Dialéctica del iluminismo* (Horkheimer y Adorno, 1970), como por su congruencia con las imputaciones políticas que tienen como blanco las opciones estratégicas del antifascismo de los años treinta. En el marco de esta última orientación, es significativa la recuperación del pensamiento político de Benjamin que efectúa Terry Eagleton en un brillante estudio que, centrado en las promesas de la "crítica revolucionaria" benjaminiana para la teoría literaria y la crítica cultural contemporáneas, contiene también un sugerente paralelo entre Benjamin y Trotsky que muestra sus afinidades en distintos terrenos, incluyendo aquél referido a la hostilidad manifestada hacia los programas e ideas del Frente Popular en la época mencionada (Eagleton, 1981: 173-175).

Una evaluación panorámica del legado teórico de la Escuela de Frankfurt en la reflexión política contemporánea permite distinguir dos tipos de producciones que, aunque puedan vincularse entre sí, resultan claramente diferenciables: aquellas que prolongan la inspiración de la "teoría crítica" en el establecimiento de un proyecto de teoría social general, y las que sin una ambición análoga exploran -a partir de uno u otro linaje frankfurtiano- las posibilidades de conectar aspectos de aquella herencia con una temática singular del presente. En tanto las producciones del segundo tipo, como se acaba de señalar, son tributarias de una pluralidad de fuentes "clásicas", las del primer tipo están organizadas en torno a la obra de Jürgen Habermas, y de hecho tienen a éste como su impulsor más prolífico. Las posiciones públicas, el proyecto teórico y la influencia de Habermas son suficientemente conocidos en la actualidad, ya que constituyen una presencia viva y configuradora. Lo que habría que recalcar en el contexto de esta exposición es la modalidad diferencial de esa opción dentro de las continuidades de la teoría crítica. Habermas ha sido explícito al respecto en diversos lugares, y particularmente en su obra principal, *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1990):la presentación que allí efectúa de una versión renovada y programática de la "teoría crítica de la sociedad" tiene como premisa razonada la indicación de las causas que bloquearon el desarrollo de su concepción clásica. La extrapolación del concepto lukacsiano de "cosificación" fuera del contexto histórico del sistema capitalista, la amplificación de la razón instrumental a una general "lógica del dominio sobre las cosas y los hombres", la disociación del enlace crítico de filosofía y ciencia y la concomitante insistencia en una teoría apartada de la práctica, etc., rasgos todos ellos ostensibles a partir de *Dialéctica del iluminismo*, mostrarían para Habermas el fracaso de la original iniciativa del Instituto. Pero tal fracaso, que para él se debe a lo que llama "agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia", puede ser superado mediante la sustitución de ese paradigma por una teoría de la comunicación que, en cuanto verdadera heredera de la empresa interrumpida, resultaría apta para asumir las tareas pendientes de la teoría crítica (Habermas, 1990: Tomo I, 480-508 y Tomo II, 527-572). Entendida entonces como alternativa a la filosofía de la historia pesimista y políticamente estéril en que desembocó el impulso frankfurtiano inicial -y cuyas formas categoriales, como ya señalaron otros discípulos de Adorno, acabaron por desvincularse de la historia concreta- (Krahl, 1974: 166-167), la teoría habermasiana de la acción comunicativa, en cuanto supone una teoría de la racionalidad y de la modernidad, ha servido a su autor como una instancia crítica para evaluar un conjunto de direcciones del pensamiento contemporáneo. Entre éstas, merecen destacarse las que filosóficamente se aglutinan en el post-estructuralismo (Habermas, 1989: caps. 7 a 10) y políticamente en el neoconservadurismo[28], unas y otras tributarias, en ciertos casos, de ese ataque a la modernidad que Habermas percibe como una amenaza tanto al conocimiento del mundo como a su transformación. Su muy conocida fórmula-consigna referente a la modernidad como proyecto inconcluso (Habermas, 1987: 141-156)[29] y, por tanto, necesitado de cumplimiento puede entenderse como un espacio de concentración argumentativa en el que han confluido diversas líneas

de reflexión. Estas abarcan, por ejemplo, la lectura habermasiana del post-estructuralismo (Norris, 1997: 97-123; Couzens Hoy, 1997: 124-146; Schmidt, 1997: 147-171 y Bohman, 1997: 197-220), su ética discursiva (Benhabib y Dallmayr, 1990) o su noción de esfera pública (Calhoun, 1992), pero también cuestiones como la participación política (Eder, 1992: 95-120), la temática adorniana de la dominación (Eder, 1992: 95-120) o la crítica comunitarista del liberalismo (Benhabib, 1992: 39-59), la relación entre moralidad y política (McCarthy, 1992: 51-72) o entre filosofía y práctica social (McCarthy, 1992: 241-260) en el plano de temas y problemas acotados, si bien la orientación habermasiana también ha inspirado elaboraciones sistemáticas de mayor respiro.

Es preciso aclarar que la mencionada orientación no se limita a prolongar o a especificar líneas de desarrollo contenidas en los propios trabajos de Habermas; la yuxtapuesta incorporación de otros mentores por un lado, y por otro la complejización de la teoría para incluir en ella direcciones divergentes o "superadoras" del maestro permiten hablar, en ocasiones, de una crítica inmanente de Habermas en estos autores, que por ello han sido incluidos a veces en una "tercera generación" de la Escuela de Frankfurt (con lo que supone esta noción a la vez de corte generacional y de nuevo comienzo). Ejemplifica esta situación la obra de Axel Honneth, quien en su primer libro (Honneth, 1991), luego de pasar revista a las aporías de la primera teoría crítica, integra la revisión de la segunda con las adquisiciones de una corriente ajena a esa tradición (Foucault) a fin de aprovechar comparativamente los recursos de una teoría del poder sumándolos a los propios del enfoque comunicativo; y en su segundo libro -continuación programática del anterior-(Honneth, 1995)[30] retoma el énfasis en una politización de la problemática de Habermas mediante la recuperación de la lucha hegeliana por el reconocimiento como premisa teórica de una conceptualización de las formas normativas que regulan las interacciones sociales. A diferencia de Habermas -piensa Honneth-, se podría fundamentar la teoría crítica en "alguna forma de antropología filosófica" en vez de hacerlo en una concepción lingüística. Se puede agregar que las sugerencias correctivas de Honneth, ligadas por él a la elaboración de una teoría general, representan uno entre muchos casos de acomodación de las concepciones habermasianas a otras iniciativas intelectuales que, reconociendo el valor seminal de la obra de Habermas, buscan integrar sus elementos con una variedad de otras matrices de pensamiento: v.g., desde la hermenéutica de Gadamer (Bernstein, 1983: 184) hasta la teoría de la práctica de Bourdieu (Calhoun, 1995: cap. 5), sin omitir incluso aquellos aspectos del post-estructuralismo que subsistirían en una "tensión fructífera" con la obra en cuestión (Landry, 2000: 99-129).

En cuanto a las que indicamos como producciones de un segundo tipo, éstas, ajenas a un impulso sistemático y volcadas en cambio a la recuperación y aplicación de una herencia singular en una esfera precisa de indagación, podrían distribuirse, para comodidad de la exposición, de acuerdo a las figuras del Instituto que concitan su atención.

Una adecuada representación de este grupo, así como la prueba de la consolidación de una tradición "frankfurtiana" de pensamiento político, la ofrece la obra que William E. Scheuerman consagró a las ideas políticas y jurídicas de Franz Neumann y Otto Kirchheimer y su vigencia en la actualidad. Interesado centralmente en demostrar "la relevancia de los análisis que Neumann y Kirchheimer dedicaron al imperio de la ley en el Estado de bienestar del siglo XX" (Scheuerman, 1997: 6), Scheuerman entiende que esos autores suministraron una cantidad de percepciones agudas sobre el desarrollo jurídico contemporáneo que una teoría democrática de orientación crítica debe, en el presente, tomar en cuenta. En una situación en la que la expansión del aparato administrativo y el surgimiento de nuevas formas de autoridad pública y privada han llegado a ser característicos, resulta pertinente incorporar la lección de los juristas de la Escuela de Frankfurt acerca de los procesos de "desformalización jurídica". Al describir los aportes interpretativos que los teóricos estudiados realizaron entre los años treinta y sesenta, el propósito de Scheuerman es, además de difundir logros insuficientemente conocidos en el medio jurídico norteamericano, poner en evidencia el estímulo presente de esos resultados para una época, como la actual, en la que se asiste a ataques unilaterales y destructivos contra el derecho formal, ataques -en su opinión- en gran medida debidos a que ese derecho contiene elementos críticos que ponen en cuestión las desigualdades sociales que genera el sistema capitalista (1997: 1-10 y 240-248).

Así como la asimilación productiva de Neumann y Kirchheimer se efectuó -de acuerdo a la iniciativa de Scheuerman- en la consideración de un objeto demarcado y preciso, la desformalización de la ley, las apropiaciones de Benjamin señalan tendencialmente el extremo opuesto: una incitación general y difusa, una conativa amalgama de sus *topoi* y procedimientos con las percepciones electivas del intérprete o el crítico que, así, dota a su trabajo de un dispositivo hermenéutico pródigo en iluminaciones. Si las obras ya comentadas de Susan Buck-Morss muestran la posibilidad de una lectura política del presente investida de proféticas claves benjaminianas, la virtualidad de estímulos provistos por este autor se extiende a otros campos conexos. Hay, así, una política de la memoria, como la que Jonathan Boyarin buscó fundamentar articulando la constelación de imágenes parisinas de Benjamin con las experiencias de los judíos polacos de París que recogió su propio estudio etnográfico (1992). Hay una política de la historiografía, como la que Irving Wohlfarth pone en evidencia en un conspicuo estudio (1986: 559-609), así como hay otra, filosóficamente razonada por Reyes Mate, de la propia historia (1991: 49-73); sin olvidar, desde luego, la política de la cultura, dilucidada admirativamente por tantos intérpretes de Benjamin[31]. Variaciones más lábiles pueden encontrarse asimismo en quienes hallan en esa proteica reserva una política de las imágenes (Weigel, 1996: 1ª sección), una política del lenguaje (García Düttman, 1991: 528-554), una desmitificación de la metrópolis (Gilloch, 1996) y, en este último terreno, mediado por el surrealismo, incluso un

"marxismo gótico" (Cohen, 1993: cap. 1). Es notorio el contraste entre esta disponibilidad prismática de lo político benjaminiano y la más opaca pantalla que ofrece Adorno para un acercamiento similar. Los atributos de "quietismo temperamental" (Jameson, 1990: 249) o "escepticismo político" (Vacatello, 1972: cap. IV) que se le asignan, el "diferimiento de la praxis"[32] o la "ciencia melancólica" (Rose, 1978)[33] en que culminaría su obra, la carencia de ilusiones sobre la edificación de una sociedad más humana "a través de medios políticos de algún tipo" (Jay, 1984: 243) que se le imputa, etc. son todas percepciones de una incolmable escisión entre la filosofía adorniana y su eventual proyección política en el presente. Ciertamente, se podría matizar este juicio si se incorpora a la herencia de Adorno la latencia utópica de su pensamiento, presente sobre todo en su teoría estética (Jay, 1988: 4), la cual, al imaginar una humanidad emancipada compuesta por individuos autónomos en libre juego interactivo, permitiría afirmar, como lo hace Eagleton, que "en este sentido, existe la base de una política en la obra de Adorno" (1990: 357).

Con menores reservas y un más amplio respaldo textual y contextual, esa misma afirmación es válida para Herbert Marcuse, quien hacia 1968 pudo declarar que para él "la filosofía se ha vuelto inseparable de la política" (1970: 127). Hasta qué punto una manifestación como ésta hace de Marcuse una contrafigura de Adorno se puede apreciar en las actitudes divergentes que uno y otro adoptaron, en esa época turbulenta, respecto a las movilizaciones estudiantiles, divergencias que pueden seguirse incluso en el intercambio de correspondencia que durante 1969 documentó sus antagónicas posturas[34]. Tres decenios después, el destino de aquella parte de la producción de Marcuse que mejor encarnaba la articulación de teoría crítica y pensamiento estratégico (nexo éste para el que ningún otro autor frankfurtiano encontró una audiencia tan masiva)[35], ha quedado comprometido por la mutación radical de la situación del mundo en la que ese esfuerzo fructificó, y por tanto es preciso buscar en otros componentes de su legado la evidencia de una reserva productiva.

Esta posibilidad parece allanada ahora con la publicación de los *Collected Pa - pers* del filósofo (ver el volumen citado en la nota 21). Su editor, Douglas Kellner, ha hecho notar que, si bien a diferencia de Adorno Marcuse no anticipó la embestida posmoderna contra la razón y la ilustración -su dialéctica, agrega, "no era 'negativa'"- (Kellner, 1998[b]: XIV), en otros aspectos su lección está viva. La práctica marcusiana de arraigar el trabajo teórico en investigaciones históricas concretas (algo en lo que Marcuse fue fiel a la inspiración original del Instituto) y las áreas precisas en las que ese criterio fue puesto en práctica, hacen resaltar esa inspiración. Ejemplos de tal aseveración son la indagación del papel de la tecnología en las sociedades contemporáneas, que permite distinguir entre las tendencias opresivas y las emancipatorias, su visión del impulso crítico del arte y el pensamiento, y en general, en una época como la actual, de reorganización global del sistema capitalista, la insistencia en el contraste entre el imperio de las

fuerzas de dominación, acompañado de conmociones políticas, y el potencial de liberación (Kellner, 1998[a]: 37-38) que una teoría dialéctica de los procesos sociales puede descubrir y caracterizar en una perspectiva progresista. Ciertamente, todo esto replantea una vez más la permanente tensión entre pensamiento utópico y proyecto político, que en este caso se inscribe en la permanente y necesaria revisión y adaptación de aquellos recursos conceptuales que, originados en la labor acumulativa de la Escuela de Frankfurt, se han integrado ya en los desarrollos continuos de la ciencia social.

Bibliografía

Abrams, M. H. 1995 "What is a Humanist Criticism?", en Eddins, Dwight (ed.) *The Emperor Redressed. Critiquing Critical Theory* (Tuscaloosa: The University of Alabama Press).

Adorno, Theodor W. 1975[a] (1951) *Minima Moralia* (Caracas: Monte Avila).

Adorno, Theodor W. 1975[b] (1966) *Dialéctica negativa* (Madrid: Taurus).

Adorno, Theodor W. 1991 (1931) "La actualidad de la filosofía", en Adorno, Theodor W. *Actualidad de la filosofía* (Barcelona: Paidós).

Adorno, Theodor W. y Herbert Marcuse 1999 "Correspondence on the German Student Movement", en *New Left Review* (London) Nº 233, Enero-Febrero.

Adorno, Theodor W. y Walter Benjamin 1998 *Correspondencia (1928-1940)* (Madrid: Trotta).

Anderson, Perry 1979 (1976) *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (Madrid: Siglo XXI).

Ayçoberry, Pierre 1979 *La question nazie. Les interprétations du national-so - cialisme 1922-1975* (París: Seuil).

Bast, Jürgen 1999 *Totalitärer Pluralismus. Zu Franz L. Neumann Analysen der politischen und rechtlichen Struktur der NS-Herrschaft* (Tubinga: Mohr Siebeck).

Beaud, Olivier 1997 *Les derniers jours de Weimar. Carl Schmitt face à l'avè - nement du nazisme* (París: Descartes & Cie).

Benhabib, Seyla 1992 "Autonomy, Modernity, and Community: Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue", en Honneth, Axel et al. (eds.) *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (Cambridge: The MIT Press).

Benhabib, Seyla and Fred Dallmayr (eds.) 1990 *The Communicative Ethics Controversy* (Cambridge: The MIT Press).

Benjamin, Walter 1979[a] *Correspondance* (París: Aubier) Vol. I "1910-1928".

Benjamin, Walter 1979[b] *Correspondance* (París: Aubier) Vol. II "1929-1940".

Benjamin, Walter 1983/4 "N [Theoretics of Knowledge, Theory of Progress]", en *The Philosophical Forum*, Vol. XV, Nº 1-2, Otoño-Invierno.

Benjamin, Walter 1991 *Gesammelte Schriften* (Frankfurt: Suhrkamp).

Benjamin, Walter 1995 *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* (Santiago de Chile: LOM-ARCIS).

Benjamin, Walter 1996 *Escritos autobiográficos* (Madrid: Alianza Editorial).

Berman, Russell A. 1989 *Modern Culture and Critical Theory. Art, Politics, and the Legacy of the Frankfurt School* (Madison: The University of Wisconsin Press).

Bernstein, Richard J. 1983 *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics, and Praxis* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).

Bohman, James 1997 "Two Versions of the Linguistic Turn: Habermas and Poststructuralism", en Passerin d'Entrèves, Maurizio and Seyla Benhabib (eds.) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on "The Philosophical Discourse of Modernity"* (Cambridge: The MIT Press).

Bolaffi, Angelo 1982 "Il dibattito sulla Costituzione e il problema della sovranità: saggio su Otto Kirchheimer", en Kirchheimer, Otto *Costituzione senza sovrano. Saggi di teoria politica e costituzionale* (Bari: De Donato).

Boyarin, Jonathan 1992 *Storm from Paradise. The Politics of Jewish Memory* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Bredekamp, Horst 1998 "Von Walter Benjamin zu Carl Schmitt, via Thomas Hobbes", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Año 46, Fasc. 6.

Breines, Paul 1969 "Marcuse y la Nueva Izquierda en Norteamérica", en Habermas, Jürgen (comp.) *Respuestas a Marcuse* (Barcelona: Anagrama).

Buck-Morss, Susan 1981 *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* (México: Siglo XXI).

Buck Morss, Susan 1989 *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project* (Cambridge: The MIT Press).

Buck-Morss, Susan 2000 *Dreamworld and Catastrophe. The Passing of Mass Utopia in East and West* (Cambridge: The MIT Press).

Cacciari, Massimo 1993 "Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault", en Tarcus, Horacio (comp.) *Disparen sobre Foucault* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto).

Calhoun, Craig (ed.) 1992 *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge: The MIT Press).

Calhoun, Craig 1995 *Critical Social Theory. Culture, History, and the Cha - llenge of Difference* (Oxford: Blackwell).

Caplan, Jane 1995 "Introduction", en Mason, Tim *Nazism, Fascism and the Working Class* (Cambridge: Cambridge University Press).

Cohen, Margaret 1993 *Profane Illumination. Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution* (Berkeley: University of California Press).

Couzens Hoy, David 1997 "Splitting the Difference: Habermas's Critique of Derrida", en Passerin d'Entrèves, Maurizio and Seyla Benhabib (eds.) *Haber - mas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on "The Philo - sophical Discourse of Modernity"* (Cambridge: The MIT Press).

Dews, Peter 1988 *Logics of Disintegration. Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (Londres: Verso).

Dews, Peter 1992 *Autonomy and Solidarity. Interviews with Jürgen Habermas* (Londres: Verso).

Dubiel, Helmut 1992 "Domination or Emancipation? The Debate over the Heritage of Critical Theory", en Honneth, Axel et al. (eds.) *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (Cambridge: The MIT Press).

Eagleton, Terry 1981 *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism* (Londres: Verso).

Eagleton, Terry 1990 *The Ideology of the Aesthetic* (Oxford: Basil Blackwell).

Eddins, Dwight (ed.) 1995 *The Emperor Redressed. Critiquing Critical Theory* (Tuscaloosa: The University of Alabama Press).

Eder, Klaus 1992 "Politics and Culture: On the Sociocultural Analysis of Political Participation", en Honneth, Axel et al. (eds.) *Cultural-Political Inter - ventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (Cambridge: The MIT Press).

García Düttman, Alexander 1991 "Tradition and Destruction: Benjamin's Politics of Language", en *MLN*, Vol. 106, Nº 3, Abril.

Gavagna, Ricardo 1982 *Benjamin in Italia. Bibliografia italiana 1956-1980* (Florencia: Sansoni).

Geli, Patricio 1999 "Franz Neumann o el enemigo como problema. Los regresos de *Behemoth* en la historiografía sobre el nazismo", en Grillo, María Victoria y Patricio Geli (comps.) *La derecha política en la historia europea con -*

temporánea (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires).

Gilloch, Graeme 1996 *Myth and Metropolis. Walter Benjamin and the City* (Cambridge).

Habermas, Jürgen 1987 "Modernity. An Incomplete Project", en Rabinow, Paul & William M. Sullivan (eds.) *Interpretive Social Science. A Second Look* (Berkeley: University of California Press).

Habermas, Jürgen 1989[a] *El discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires: Taurus).

Habermas, Jürgen 1989[b] "The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English", en *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historian's Debate* (Cambridge: Shierry Weber Nicholsen, The MIT Press).

Habermas, Jürgen 1990 *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid: Taurus) Tomo I y II.

Herz, John H. 1972 "Otto Kirchheimer", en Boyers, Robert (ed.) *The Legacy of the German Refugee Intellectuals* (Nueva York: Schocken).

Hess, Jonathan M. 1999 *Reconstituting the Body Politic. Enlightenment, Public Culture and Invention of Aesthetic Autonomy* (Detroit: Wayne State University Press).

Honneth, Axel 1991 *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory* (Cambridge: The MIT Press).

Honneth, Axel 1995 *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts* (Cambridge: Polity Press).

Horkheimer, Max 1974 (1937) "Teoría tradicional y teoría crítica", en Horkheimer, Max *Teoría crítica* (Buenos Aires: Amorrortu).

Horkheimer, Max y T. W. Adorno 1970 (1947) *Dialéctica del iluminismo* (Buenos Aires: Sur).

Jameson, Fredric 1990 *Late Marxism. Adorno, or The Persistence of the Dialectics* (Londres: Verso).

Jay, Martin 1966 *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950* (Berkeley: University of California Press).

Jay, Martin 1984 *Marxism and Totality, The Adventures os a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley: University of California Press).

Jay, Martin 1987 "Reconciling the Irreconciliable? Rejoinder to Kennedy", en *Telos. A Quarterly Journal of Post-Critical Thought*, Nº 71, Primavera.

Jay, Martin 1988 *Adorno* (Madrid: Siglo XXI).

Jay, Martin 1993 "The Aesthetic Ideology as Ideology: Or What Does it Mean to Aestheticize Politics?", en Jay, Martin *Force Fields. Between Intellectual History and Cultural Critique* (Nueva York: Routledge).

Jurist, Elliot J. 1994 *Constellations*, Vol. l, Nº 1.

Kalyvas, Andreas 1999 "Review essay. Who's afraid of Carl Schmitt?", en *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 25, Nº 5, Septiembre.

Katz, Barry M. 1987 "The Criticism of Arms: The Frankfurt School Goes to War", en Katz, Barry M. *Journal of Modern History* Vol. 59, N° 3, Septiembre.

Kellner, Douglas (ed.) 1998[a] "Technology, War and Fascism: Marcuse in the 1940s", en *Collected Papers of Herbert Marcuse* (Londres: Routledge) Tomo 1.

Kellner, Douglas (ed.) 1998[b] "The Unknown Marcuse: New Archival Discoveries", prefacio a *Collected Papers of Herbert Marcuse* (Londres: Routledge) Tomo 1.

Kennedy, Ellen 1987 "Carl Schmitt and the Frankfurt School", en *Telos. A Quarterly Journal of Post-Critical Thought* Nº 71, primavera.

Kershaw, Ian 1992 *Qu'est-ce que le nazisme? Problèmes et perspectives d'in - terprétation* (París: Gallimard).

Kirchheimer, Otto 1961 *Political Justice. The Use of Legal Procedure for Po - litical Ends* (Princeton).

Korsch, Karl 1964[a] (1923) *Marxisme et philosophie* (París: Editions de Minuit).

Korsch, Karl 1964{b] (1930) "El estado actual del problema. (Anticrítica)", en Korsch, Karl *Marxisme et philosophie* (París: Editions de Minuit).

Krahl, Hans-Jürgen 1974 "The Political Contradiction in Adorno's Critical Theory", en *Telos. A Quarterly Journal of Post-Critical Thought*, N° 21.

Krohn, Claus-Dieter 1993 *Intellectuals in Exile. Refugee Scholars and the New School for Social Research* (Amherst: The University of Massachusetts Press).

Landry, Lorraine Y. 2000 "Beyond the 'French Fries and the Frankfurter': an agenda for critical theory", en *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 26, Nº 2, Marzo.

Löwy, Michael 1996 "'Against the Grain': The Dialectical Conception of Culture in Walter Benjamin's Theses of 1940", en Steinberg, Michael P. (ed.) *Walter Benjamin and the Demands of History* (Ithaca: Cornell University Press).

Lukács, Georg 1960 (1923) *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste* (París: Editions de Minuit).

Marcuse, H. 1970[a] (1934) "La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado", en *Cultura y Sociedad* (Buenos Aires: Sur).

Marcuse, Herbert 1970[b] (1937) "Filosofía y teoría crítica", en Marcuse, H. *Cultura y sociedad* (Buenos Aires: Sur).

Marcuse, Herbert 1970[c] "La liberación de la sociedad opulenta", en Marcuse, Herbert *Ensayos sobre política y cultura* (Barcelona: Ariel).

Marcuse, H. 1971 (1941) *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* (Madrid: Alianza).

Marramao, Giacomo 1979 *Il politico e le trasformazioni. Critica del capitalismo e ideologie della crisi tra anni Venti e anni Trenta* (Bari: De Donato).

Marramao, Giacomo 1989 *Poder y secularización* (Barcelona: Península).

Mason, Tim 1995 "The Primacy of Politics. Politics and Economics in National Socialist Germany", en Mason, Tim *Nazism, Fascism and the Working Class* (Cambridge: Cambridge University Press).

McCarthy, Thomas 1992[a] "Philosophy and Social Practice: Avoiding the Ethnocentrism Predicament", en Honneth, Axel et al. (eds.) *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* (Cambridge: The MIT Press).

McCarthy, Thomas 1992[b] "Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics", en Calhoun, Craig (ed.) *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge: The MIT Press).

Melossi, Dario 1978 "Mercato del lavoro, disciplina, controle sociale. Una discussione del testo", en Rusche, Georg y Otto Kirchheimer *Pena e struttura sociale* (Bolonia: Il Mulino).

Mensching, Günther 1980 "Le tesi di filosofia della storia di Walter Benjamin", en Rella, Franco (comp.) *Critica e Storia* (Venecia: Cluva).

Merleau-Ponty, Maurice 1957 (1955) *Las aventuras de la dialéctica* (Buenos Aires).

Missac, Pierre 1987 *Passage de Walter Benjamin* (París: Seuil).

Mouffe, Chantal (comp.) 1999 *The Challenge of Carl Schmitt* (Londres: Verso).

Neumann, Franz 1968 (1957) *El estado democrático y el Estado autoritario* (Paidós: Buenos Aires).

Neumann, Franz 1983 (1942) *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacio - nal-socialismo* (México: Fondo de Cultura Económica).

Norris, Christopher 1997 "Deconstruction, Postmodernism and Philosophy: Habermas on Derrida" en Passerin d'Entrèves, Maurizio and Seyla Benhabib (eds.) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on "The Philosophical Discourse of Modernity"* (Cambridge: The MIT Press).

Osborne, Peter 1993 *Radical Philosophy*, N° 65, Otoño.

Osborne, Peter 1996 *Radical Philosophy*, Nº 80, Noviembre-Diciembre.

Pollock, Friedrich 1973 (1941) "Capitalismo di stato: possibilità e limiti", en Pollock, Friedrich *Teoria e prassi dell'economia di piano. Antologia degli scritti 1928-1941* (Bari: De Donato).

Pollock, Friedrich 1981 (1941) "Il nazionalsocialismo è un ordine nuovo?", en Marramao, Giacomo (comp.) *Tecnologia e potere nelle società post-libe - rali* (Nápoles: Liguori).

Poster, Mark 1989 *Critical Theory and Post-Structuralism. In Search of a Context* (Ithaca: Cornell University Press).

Preuss, Ulrich K. 1987 "The Critique of German Liberalism: Reply to Kennedy", en *Telos. A Quarterly Journal of Post-Critical Thought*, Nº 71, primavera.

Racinaro, Roberto 1982 "Hans Kelsen y el debate sobre democracia y parla- mentarismo en los años veinte y treinta", en Kelsen, Hans *Socialismo y Esta - do. Una investigación sobre la teoría política del marxismo* (México: Siglo XXI).

Reyes Mate, M. 1991 "Benjamin o el primado de la política sobre la historia", en *Isegoría* Nº 4, Octubre.

Rochlitz, Rainer 1996 *The Disenchantment of Art. The Philosophy of Walter Benjamin* (Nueva York: The Guilford Press).

Rose, Gillian 1978 *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno* **(**Nueva York: Columbia University Press).

Rusche, Georg y Otto Kirchheimer 1978 (1939) *Pena e struttura sociale* (Bo- lonia: Il Mulino).

Scheuerman, William E. 1997 *Between the Norm and the Exception. The Frankfurt School and the Rule of Law* (Cambridge: The MIT Press).

Schiavoni, Giulio 1980 *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura* (Palermo: Sellerio).

Schmidt, James 1997 "Habermas and Foucault", en Passerin d'Entrèves, Maurizio and Seyla Benhabib (eds.) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on "The Philosophical Discourse of Modernity"* (Cambridge: The MIT Press).

Schmitt, Carl 1933 *Staat, Bewegung, Volk* (Hamburgo).

Schmitt, Carl 1993 (1956) *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama* (Valencia: Pre-Textos).

Smith, Gary 1979 "Walter Benjamin: A Bibliography of Secondary Literature", en *New German Critique*, Nº 17, primavera.

Smith, Gary 1988 "Bibliography", en Smith, Gary *On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections* (Cambridge: The MIT Press).

Söllner, Alfons 1987 "Beyond Carl Schmitt: Political Theory in the Frankfurt School", en *Telos. A Quarterly Journal of Post-Critical Thought*, Nº 71, primavera.

Sprinker, Michael 1999 "The Grand Hotel Abyss", en *New Left Review* (London) N° 237, Septiembre-Octubre.

Tiedemann, Rolf 1983/4 "Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses 'On the Concept of History'", en *The Philosophical Forum*, Vol. XV, Nº 1-2, Otoño-Invierno.

Tyson, Lois 1999 *Critical Theory Today. A User-Friendly Guide* (Nueva York: Garland Plublishing).

Vacatello, Marzio 1972 *Th. W. Adorno: il rinvio della prassi* (Florencia: La Nuova Italia).

Villacañas, José L. y Román García 1996 "Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de excepción", en *Daimon. Revista de Filosofía* Nº 13, Julio-Diciembre.

Weigel, Sigrid 1996 *Body and image space. Re-reading Walter Benjamin* (Nueva York).

Wiggershaus, Rolf 1994 *The Frankfurt School and the Institute of Social Research. Its History, Theories, and Political Significance* (Cambridge: Massachusetts, The MIT Press).

Wohlfarth, Irving 1986 “Et Cetera? De l’historien comme chiffonnier”, en Wismann, Heinz (ed.) *Walter Benjamin et Paris* (París: Les Editions du Cerf).

Wohlfarth, Irving 1996 “Smashing the Kaleidoscope: Walter Benjamin’s Critique of Cultural History”, en Steinberg, Michael P. (ed.) *Walter Benjamin and the Demands of History* (Ithaca: Cornell University Press).

Notas

1 El apartado bibliográfico en el que figura el libro de Adorno y Horkheimer corresponde al capítulo “Crítica marxista” e incluye, curiosamente, entre sus escasos títulos, *Teoría de la clase ociosa* de Veblen y *La ética protestante* de Weber (Tyson: 1999: 78). Ya unos años antes, en otro libro panorámico, “Critical Theory” era el nombre común de una constelación parecida que tampoco incluía a la Escuela de Frankfurt. Allí, las teorías abarcadas con ese nombre iban “desde el estructuralismo, pasando por la deconstrucción y otros esquemas post-estructurales y prácticas interpretativas hasta algunos tipos del actual Nuevo Historicismo” (Eddins, 1995). La cita corresponde al primer artículo de la compilación (Abrams, 1995: 13). Todavía en 1989 un autor norteamericano podía distinguir -para luego conectar- las diferentes tradiciones involucradas cuando, en la Introducción de su texto, afirmaba: “la tesis de mi libro es que la teoría post-estructuralista tiene mucho que ofrecer a la reconstrucción de la teoría crítica” (Poster, 1989: 3). Hacia la misma época, un crítico inglés encaraba diferentemente la relación de una a otra corriente, a saber, como “una serie de contrastes, *rapprochements*... [y] notables convergencias entre la interpretación frankfurtiana del marxismo y el pensamiento post-estructuralista” (Dews, 1988: XVI-XVII).

2 Horkheimer: “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937), en la selección del mismo autor *Teoría crítica* (1974), Marcuse: “Filosofía y teoría crítica” (1937), en H. Marcuse *Cultura y sociedad* (1970).

3 El “Prefacio para la nueva publicación”, fechado por Horkheimer en abril de 1968, en *Teoría Crítica* (9-14). Una reciente presentación de conjunto de las posiciones políticas involutivas de Horkheimer, cuya acrimonia alcanza a otros miembros del Instituto, puede encontrarse en el artículo póstumo de Michael Sprinker (1999: 115-136).

4 “La recuperación del problema *marxismo y filosofía* sería ya necesaria desde el solo punto de vista teórico... Pero, como para el problema *marxismo y Estado*, es evidente que la tarea teórica nace aquí también de las exigencias y las necesidades de la praxis revolucionaria” (Korsch, 1964: 104).

5 Si se deja de lado la alusión de Karl Korsch (1930) a la comunidad de perspectiva filosófica que existiría entre sus "escritos, los de Lukács y otros comunistas 'occidentales'", es sólo a mediados de los años cincuenta cuando la fórmula, con el adjetivo aún entrecomillado ("El marxismo 'occidental'"), aparece en un libro importante para caracterizar las posiciones filosóficas de Lukács en 1923. Respectivamente, Karl Korsch: "El estado actual del problema. (Anticrítica)", texto de 1930 incluido en *Marxisme et philosophie* (40) y Maurice Merleau-Ponty: *Las aventuras de la dialéctica* (1957) (ver título del cap. II). Dos décadas después, con la expresión ya normalizada, Perry Anderson presenta un panorama considerablemente abarcativo, en épocas y en diversidad interna, en sus notorias *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1979).

6 El libro de Lukács, publicado originalmente en 1923 (Berlín, Malik Verlag), ejerció una nueva influencia a partir de la no autorizada edición francesa (*Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, 1960) y de la finalmente convalidada reedición que Lukács permitió en 1968 haciéndola preceder de un prólogo autocrítico.

7 Las respectivas interpretaciones de Pollock y Neumann, así como su cotejo, figuran analizadas en Giacomo Marramao (1979: 214-221 y 254-258). Para un encuadramiento más general que tiene en cuenta las orientaciones del Instituto en el exilio, cf. Martin Jay (1966: cap. 5) y Rolf Wiggershaus (1994: 280-291).

8 El compilador de la antología, Giacomo Marramao, la ha hecho preceder de un iluminador encuadramiento histórico: "Note sul rapporto di economia politica e teoria critica" (11-47).

9 Una consideración problemática de esta cuestión figura en un artículo de Pollock de 1941, "Il nazionalsocialismo è un ordine nuovo?", en Marramao (1981). El volumen recoge una serie de trabajos sobre aspectos económicos, políticos y jurídicos de la Alemania nazi publicados en una entrega de *Studies in Philosophy and Social Science* (revista sustituta de la *Zeitschrift für Sozialforshung*) (1941). Es muy útil la "Introduzione" (9-48) de Marramao a su compilación.

10 Algunas prolongaciones de los temas del libro figuran en Franz Neumann (1968).

11 Para una evaluación reciente de la incidencia de las tesis de Neumann en la discusión en curso sobre distintos aspectos de la conceptualización del nazismo, cf. Patricio Geli (1999: 117-147).

12 En "Raul Hilberg, historiador de la *Shoa*. Perspectivas y discusiones en relación a su obra", Federico Finchelstein evoca un aspecto poco conocido de la actividad académica de Neumann vinculada con su especialización en la historia de la Alemania nazi: su aceptación de la dirección de una tesis que elaboraría Hilberg (dirección interrumpida por su muerte en 1954) y que culminaría en el libro clásico de este autor, *The Destruction of the European Jews* (1961). El texto de Finchelstein es una comunicación presentada en las VII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Neuquén, 1999.

13 Aunque el autor no menciona su vinculación personal con Kirchheimer en la breve semblanza intelectual que lo tiene por objeto, otros estudiosos se refieren a ella. Bolaffi, quien cita la antología *Politics, Law and Social Change. Selected Essays by Otto Kirchheimer*, indica que sus compiladores, John H. Herz y Erich Hula (este último, antiguo asistente de Hans Kelsen en el Instituto de Derecho Internacional de Colonia) habían sido "discípulos de Kirchheimer" (XVII). Por otro lado, Claus-Dieter Krohn recuerda la participación conjunta de Herz y Kirchheimer tanto en la división de investigaciones del Office of Strategic Services como luego en la Rand Corporation (1993: 176-177). Por lo demás, la participación de los emigrados izquierdistas en oficinas gubernamentales norteamericanas durante la guerra y la inmediata post-guerra ha sido estudiada en detalle, con abundantes referencias a los casos de Otto Kirchheimer, Franz Neumann y Herbert Marcuse -entre otros- en Barry M. Katz (1987: 439-478) y en Douglas Kellner (1998[a]: 1-38).

14 El citado artículo de Bolaffi ocupa las páginas XI-CXII del volumen mencionado.

15 Distintas referencias a la polémica anti-schmittiana de Kirchheimer pueden encontrarse en Marramao (1989: 160 y 286), Racinaro (1982: 116 y 126-127 -entre muchos otros comentarios sobre la posición de Kirchheimer en el mencionado debate) y Beaud (1997: 85-86, 142-144, 161-163 y 206-207).

16 El artículo integra una "Special Section on Carl Schmitt and the Frankfurt School" de ese número de la revista.

17 La carta no está incluida en la compilación de la correspondencia de Benjamin que efectuaron Scholem y Adorno (Benjamin[a] y [b], 1979), pero sí en la edición de las obras completas de Benjamin a cargo de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main, 1974-1989), de donde la ha tomado recientemente Horst Bredekamp (1998: 901-916). En la carta, fechada el 9 de diciembre de 1930, Benjamin le anuncia a Schmitt que recibirá un ejemplar de su *Ursprung des deutschen Trauerspiels* y podrá advertir cuánto le debe a él la presentación de la doctrina de la soberanía en el siglo XVII que allí figura. Agrega que en los últimos libros de Schmitt, y especialmente en *La dictadura*, ha encontrado una "confirmación" (*Bestätigung*) de sus propias

modalidades de investigación en filosofía del arte a partir de las utilizadas por Schmitt en filosofía del Estado (1998: 903). Si bien no se ha conservado respuesta alguna de Schmitt a esa carta, en un texto suyo muy posterior hay elementos que permiten hablar de una deuda recíproca y a partir del mismo escrito benjaminiano aludido. En efecto, en la "Observación preliminar" a su *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama* (1993), original alemán de 1956, Schmitt incluye *El origen del drama barroco alemán* entre unos pocos libros a los que, dice, "debo valiosas informaciones y observaciones esenciales" (5).

18 Ver el tercero de los "Currículos" redactados por Benjamin e incluidos en sus *Escritos autobiográficos* (1996: 58).

19 Ver el mencionado artículo de Horst Bredekamp (1998) y también el de José L. Villacañas y Román García (1996: 41-59).

20 Jay recuerda también que esa incompatibilidad fue aludida intencionalmente por Herbert Marcuse cuando, hacia el final de *Reason and Revolution* -escrito durante la guerra en su exilio norteamericano-, cita una fórmula de Schmitt de 1933 según la cual "el día en que Hitler subió al poder 'Hegel, por así decirlo, murió'" (Marcuse, 1971: 406). Jay podría haber citado también una anterior aparición de la misma referencia en otro texto de Marcuse: "La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado" (Marcuse, 1970: 44, n. 74). En ambos casos, la remisión es al texto de Schmitt *Staat, Be - wegung, Volk* (1933: 32).

21 Ninguna de las réplicas mencionadas debilitó el aplomo de Ellen Kennedy, quien reiteró su argumentación en un número posterior de la revista (Kennedy, 1987: 101-116).

22 Ese es el planteo de Chantal Mouffe en la presentación ("Introduction: Schmitt's Challenge") de su compilación *The Challenge of Carl Schmitt* (1999: 6). Se trataría, para Mouffe, de leer a Schmitt "no para atacar a la democracia liberal, sino para preguntarse cómo ésta puede ser mejorada" (1999: 6); responder al desafío de Schmitt consistiría, para una política liberal-democrática, en sustituir el antagonismo por el agonismo, es decir, el enfrentamiento entre enemigos por la confrontación entre adversarios (1999: 4-5). Igualmente favorable a una incorporación productiva de Schmitt para desarrollar las "potencialidades inexploradas de una teoría democrática radical" es el estudio de Andreas Kalyvas (1999: 87-125 -la cita es de la página 89). Versiones menos complacientes con la promesa liberal pueden encontrarse en los dos números especiales que la revista *Telos* dedicó al examen de las temáticas schmittianas: nº 72, verano 1987, y nº 109, otoño 1996. En sentido contrario, una severa desestimación de la recuperación de Schmitt, hecha desde un punto de vista receptivo a la tradición de la teoría liberal y a la coordinación de

ésta última con los presupuestos universalistas de la democracia participativa puede encontrarse en Jürgen Habermas "The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English" (1989[b]: 128-139).

23 Indice elocuente de esta extendida modalidad es que una misma revista haya dedicado, en el transcurso de un decenio, cuatro números monográficos a Benjamin. Ver *New German Critique*, Nº 17, primavera de 1979; Nº 34, invierno de 1985; Nº 39, otoño de 1986; Nº 48, otoño de 1989.

24 Ya en 1982 apareció un libro consagrado a recoger el inventario de lo publicado sobre Benjamin en una sola lengua (ver Gavagna, 1982). En inglés, un mismo estudioso hizo conocer, sucesivamente, dos índices bibliográficos sobre Benjamin (Gary Smith, 1979: 189-208 y 1988: 371-392).

25 Las "Tesis", regularmente publicadas bajo esa denominación a partir de su inclusión en *Schriften* (selección de textos de Benjamin editados por Adorno para Suhrkamp, Frankfurt, en 1955) como "Geschichtsphilosophische Thesen", figuran bajo su título originario -"Über den Begriff der Geschichte"- en la traducción anotada que realizó Pablo Oyarzún Robles y a la que agregó las notas preparatorias de esa composición. En uno y otro caso, la fuente utilizada es la de las obras completas de Benjamin, *Gesammelte Schriften*, edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (1991) (ver Benjamin, 1995: 45-107).

26 Las acusaciones tenían que ver con las presuntas manipulaciones de los textos de Benjamin, por parte de Horkheimer y Adorno, hechas con la finalidad de atenuar o suprimir las formulaciones ostensiblemente marxistas.

27 Carta de Adorno a Benjamin, fechada en Londres el 18 de marzo de 1936, en Theodor W. Adorno y Walter Benjamin (1998: 135). Oponiéndose a una prematura supresión del carácter autonómico de la obra de arte, Adorno previene asimismo contra "un romanticismo anárquico que confía ciegamente en la autonomía del proletariado en el proceso histórico" (1998: 135-136).

28 Ver los ensayos agrupados en J. Habermas (1989[b]).

29 Ver también la compilación de Peter Dews (1992).

30 En este caso, mi comentario se basa en las siguientes tres fuentes: la reseña del original alemán por Elliot J. Jurist (1994: 171-180); la de la traducción inglesa por Peter Osborne (1996: 34-37) y la entrevista con el autor, realizada por el mismo Osborne (1993: 33-41). En este diálogo, Honneth se manifiesta escéptico sobre la existencia de una "tercera generación", aunque acepta su posibilidad futura (36-37).

31 Entre otros, Giulio Schiavoni (1980); Irving Wohlfarth (1996: 190-205); Michael Löwy (1996: 206-213); Pierre Missac (1987). Inserta en esa política

de la cultura está, desde luego, aquella que razona la inscripción social de la obra de arte y, también, los usos ideológicos del sentimiento estético. En este sentido, la conocida denuncia benjaminiana de la estetización fascista de la política ha continuado alimentando análisis y polémicas. Ver, al respecto, Russell A. Berman (1989: 34-40), Martin Jay (1993: cap. 6), Jonathan M. Hess (1999: parte I, cap. 2).

32 Ver el título del libro de M. Vacatello citado.

33 La autora incorpora, en el título de su libro, la expresión con la que se abre la dedicatoria de una de las más conocidas obras de Adorno. Ver, de este autor, *Minima Moralia* (1975: 9).

34 Adorno y Marcuse y la introducción de Esther Leslie en *New Left Review* (1999: 118-136).

35 Un ejemplo, entre muchos, de esa repercusión se puede encontrar en Paul Breines (1969: 130-148).

Tercera Parte

Ciudadanía, sociedad civil y estado en la teoría política

Pasado y presente
El dilema Wollstonecraft como herencia teórica y política

Alejandra Ciriza*

"La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el estado de emergencia en que vivimos es la regla"

Walter Benjamin, Tesis de Filosofía de la Historia

A más de doscientos años de la publicación de la *Vindicación de los dere - chos de la mujer*, escrita en Londres en 1792 en el clima de conmoción política generado por la Revolución Francesa, retornar a Mary Wollstonecraft constituye una suerte de ejercicio de memoria teórica y política.

Memoria incitada en buena medida por la aceptación de algunas conceptualizaciones de cuño gramsciano acerca de las funciones de la memoria en la constitución de la identidad de los sectores subalternos, y por la idea de que existe una tensa relación, sumamente compleja y llena de matices, entre el feminismo contemporáneo y la herencia teórica y política de la ilustración[1]. Retornar a Mary Wollstonecraft y a la *Vindicación* es en este sentido una suerte de recorrido que procura, benjaminianamente, en un salto de tigre hacia el pasado, iluminaciones para pensar el presente. Iluminaciones que permitan recuperar los fragmentos de una tradición de oprimidas, los retazos del pasado a sabiendas de cuánto de irrecuperable hay en la tradición ilustrada, pero a la vez de cuánto de ese pasado ha marcado y marca aún nuestro presente (Benjamin, 1982, p.112).

* CONICET - Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

La idea de recurrencia, de retorno hacia el pasado, está ligada indudablemente a una perspectiva atenta a la densidad histórica, a la recuperación de la herencia dispersa y fragmentaria que los oprimidos y oprimidas suelen reunir con dificultad, pero también a la noción de repetición en un sentido, por así decir, importado del psicoanálisis. Es por esto que condensaremos nuestra atención sobre lo que tan acertadamente Celia Amorós llamara el dilema Wollstonecraft, es decir, la dificultad que deriva de un doble movimiento al parecer inherente al feminismo: la demanda de igualdad y de reconocimiento de la diferencia. La tensión propia de la inscripción de las demandas de las mujeres bajo el orden político nacido de la crisis de las sociedades de soberanía constituye desde mi punto de vista un síntoma, síntoma que a través de la repetición de las interrogaciones y la bipolaridad de los obstáculos muestra las complejas relaciones entre cuerpo y política, entre subjetividad individual y colectiva, entre pasado y presente.

Este trabajo entonces ha de moverse en el filo de un doble registro de indagación. Por una parte, pregunta por la relación entre cuerpo y política, por la relación entre el anclaje a la materialidad de la carne, a la solidez de los cuerpos sexuados, que hasta no hace demasiado tiempo la humanidad imaginaba como destino ineluctable para los sujetos y las formas de inscripción de la diferencia sexual en el orden político, ligado desde la modernidad a regulaciones de carácter universalista y abstracto[2]. Por la otra, pregunta por lo que la herencia ilustrada marca en orden a la incorporación de las mujeres al mundo público y la política desde los albores de la modernidad, es decir, pregunta por el tipo de relación posible con un pasado recuperable sólo como destello y fragmento, a sabiendas de las imposibilidades del progreso, de la recurrencia de los dilemas para quienes hemos mitigado la idea de realización plena y acabada de los sueños de una humanidad emancipada, pero que no hemos dejado de invocarla como utopía irrenunciable.

La utopía de las feministas, como tantas otras, nació bajo el signo ambiguo de la ilustración, como intentona de construcción de un mundo donde la diferencia sexual no derivase en desigualdad social y política[3]. Las feministas, las que en tanto tales, sin portar aún ese nombre, participaran de las revoluciones burguesas del siglo XIX, proclamaban entonces el derecho, para las mujeres, de ingresar al orden político bajo el impulso de la expansión de las luces y la educación. Para muchas de ellas, crítica ilustrada de los prejuicios y educación constituían la llave que abría para la humanidad las puertas de un futuro que se soñaba abierto y promisorio. Es significativo que Mary Wollstonecraft dijera entonces:

> "Rousseau se empeña en demostrar que todo estaba bien en los orígenes, hay toda una serie de autores que mantienen que todo está bien ahora, y yo digo que todo irá bien en el futuro, algún día" (Wollstonecraft, 1977, p. 42).

El dilema Wollstonecraft se hizo visible cuando, bajo el signo de las revoluciones burguesas, se proclamara que "todos los hombres han nacido iguales" a la vez que en el mismo acto se excluía a las mujeres sólo en razón de su sexo (Amo-

rós, 1995). Como señala Sheila Rowbotham, la cuestión de las mujeres despertaba enormes resistencias: "Aexcepción de algunos raros individuos como Condorcet la mayor parte de los hombres -Robespierre, Marat y Hébert incluidos- eran contrarios a cualquier propuesta de participación activa de las mujeres en la vida política, pues la consideraban contraria a la naturaleza" (Rowbotham, 1976, p. 40). Y ello porque la diferencia corporal constituye algo que, desde la perspectiva de no pocos ilustrados, era un asunto ajeno a la política y la sociedad, un asunto de sangre, carne. En suma: naturaleza, biología, destino inmodificable.

El cuerpo humano y sus funciones son, sin embargo, permanente objeto de regulaciones sociales y políticas perfectamente historizables. A la vez también es verdad que algo en el cuerpo, en cuanto marcado por la diferencia sexual, resiste a la historización y a la simbolización. Como señala Slavoj Zizek, "La historización superrápida nos ciega al resistente núcleo que retorna como lo mismo a través de las sucesivas historizaciones y simbolizaciones" (Zizek, 1992, p. 82)[4]. Al hacerse cargo de los efectos que la diferencia sexual tiene en cuanto al goce de derechos, las feministas se colocaban en un punto en el cual, simultáneamente, se evidencian los límites del orden democrático-burgués, pero también la imposibilidad de inscripción plena de las demandas de las mujeres en el espacio público y bajo la forma de derechos.

Mujeres y proletarios constituyen un indicio de aquello que no funciona en los sistemas políticos organizados bajo criterios de igualdad abstracta. Las demandas de diferentes y desiguales, de mujeres, proletarios, negros, indios, no pueden resolverse en un catálogo de derechos ciudadanos. Sin embargo es sólo a partir de la instauración de criterios abstractos de igualdad que es posible cuestionar los lugares asignados por la costumbre, la tradición, la "naturaleza" misma. De allí el vínculo ambiguo entre feminismo e ilustración, precipitado en un momento en el cual a la vez que se rasgaba el velo de la costumbre, y mujeres ilustradas y mujeres del pueblo confluían en un espacio de acción política colectiva, se hacía posible la politización de la diferencia sexual. Es a partir de la idea de derechos ciudadanos universales y del cuestionamiento de las significaciones "naturalmente" asignadas a la portación de un cuerpo de mujer que las demandas de las feministas hallan un sentido. Por otra parte, la politización de la diferencia sexual, el núcleo de la teoría y la política feministas desde los albores de la modernidad, halla una dificultad que se bifurca, por así decirlo, en una suerte de doble vía de acción política y consideración teórica. Una de ellas se orienta hacia la instalación del asunto de la diferencia sexual en el espacio público, ligada al intento de transformar todo asunto vinculado con la diferencia sexual en demanda de conquista de un derecho. La otra, consciente de la problematicidad implicada en la idea de derecho y del riesgo contenido en los procesos de juridización y formalización, apela de diversos modos a la crítica de lo que podríamos llamar una "política de derechos" señalando sus límites e imposibilidades. Sin embargo, si no es posible, ni tan siquiera deseable, hacer de todo asunto ligado a la diferencia sexual y a las

relaciones entre los sujetos un asunto de legalidad, es por lo menos problemático suponer que la sola referencia al cuerpo o al sexo sea portadora de potencialidades emancipatorias.

Mary Wollstonecraft (de allí su lugar de clásica) plantea por esto un asunto recurrente para las feministas. Nacida en 1759 y muerta en 1797 como consecuencia de una septicemia postparto, la inglesa insistió en el intento de hacer manifiesto el carácter político de aquello que la mayor parte de los teóricos y activistas políticos de su tiempo, aún los más radicalizados desde el punto de vista social, se empeñaban en despolitizar: las relaciones entre los sexos[5]. Despolitización sin lugar a dudas ambigua porque nace de un proceso histórico, político y social que desemboca en la consideración de las mujeres como políticamente irrelevantes y en la asignación de las capacidades de gobernar, deliberar, elegir, a los varones de la especie. La diferencia corporal, sobre la cual se construía (y se construye aún) la equivalencia *mujer igual madre*, se traducía para las mujeres en destino doméstico (Roudinesco, 1989; Fraisse, 1991).

El sexo y la orientación sexual, de la misma manera que otra serie de diferencias reales, se constituían como punto de anudamiento de una serie de conflictos que eran y son aún políticos.

El rechazo de Rousseau y de Locke, pero también del incorruptible Robespierre y del baubuvista Marechal hacia la inclusión de las mujeres en el mundo público, poco tenía que ver con la biología real. Era el producto de una compleja operación política y social de reasignación de lugares y funciones que, lejos de lo que expresamente se afirmaba, se montaba sobre las diferencias entre los géneros sexuales para producir desigualdades.

La consideración de las mujeres como políticamente irrelevantes fue presentada como efecto directo de la diferencia corporal que establece un proceso de división natural de roles complementarios. El valor de los argumentos de Mary Wollstonecraft radica en la indicación de la distancia que separa a la naturaleza pura del conjunto de operaciones políticas que concluyen en la exclusión de las mujeres del dominio de la cosa pública. Wollstonecraft ha advertido que la exclusión las mujeres es efecto de un peculiar sistema de dominación, el patriarcado. Como dice Cristina Molina Petit, “Es justamente la capacidad de hablar por alguien, y la posibilidad de señalar sitio a otros lo que caracteriza al patriarcado como sistema de dominación” (Molina Petit, 1994, p. 26).

La tensión, inaugurada por las revoluciones burguesas, como supo verlo Marx, está marcada y permanecerá durante siglos. Marx señala la escisión entre el ciudadano abstracto y el burgués egoísta como el producto legítimo de las revoluciones burguesas. Como *citoyens*, los sujetos tienen los derechos que su condición como hombres reales les niega. Por una parte, en un orden basado en la igualdad abstracta de los sujetos ante la ley, los mecanismos de igualación no

pueden sino ser formales. Por la otra, el cumplimiento de la igualación formal se articula profundamente a la lenta emergencia de mecanismos de diferenciación y distribución desigual de los bienes, el poder y el saber[6]. La juridicidad, que instituye y funda el corazón del nuevo orden, al decir de Michel Pêcheux, es el requisito para su funcionamiento debido a que, aboliendo las fronteras que dividían el mundo feudal en estamentos, permite la circulación universal de las mercancías y flexibiliza los compartimentos instalando un espacio de tránsito para todos los sujetos con el solo requisito del mérito y la capacidad (Michel Pêcheux, 1986). De allí la significación que la ficción jurídica, tan ligada al contractualismo y a la fundación imaginaria del orden político moderno porta, pues delimita la forma bajo la cual se va a presentar la cuestión de subalternos y mujeres. A la vez que se proclama la igualdad formal de los sujetos ante la ley, el sistema de explotación capitalista asegura y reproduce desigualdades de clase; a la vez que se proclama la igualdad formal entre los sujetos, la indiferencia de los cuerpos en orden a la política y la explotación capitalistas, las mujeres son consideradas como radicalmente diferentes, diferentes con una diferencia llamada "natural", que es la que, al parecer, traza para ellas un destino de inscripción deficitaria en el orden de la cultura y de la política. La eficacia de Rousseau y el interés recurrente que despierta en las feministas reside precisamente en que condensa los argumentos que fundan la exclusión de las mujeres en un orden que trasciende la historia y la cultura, a la vez que propone una hipótesis acerca de los orígenes y fundamentos del poder político que liga de manera permanente e indisoluble política y razón a masculinidad. Desde su perspectiva es la naturaleza misma la que ha señalado para las mujeres un destino de preñeces y domesticidad (Ciriza 2000; Cobo, 1995).

La idea de un orden surgido del acuerdo entre individuos libres e iguales, pero excluyente para las mujeres, situadas del lado de la vida privada, del estado presocial, de la naturaleza, puesto que se hallan ubicadas exactamente en la otra orilla de la frontera que separa el orden del contrato -regido por la juridicidad y la igualdad abstracta- del espacio prepolítico, ha conservado un encanto duradero. Si Rousseau edifica su argumentación sobre las poderosas ilusiones que suscita la diferencia marcada en el cuerpo, Mary Wollstonecraft supo ver hasta qué punto los mecanismos que hacían "de un rey un rey y de una mujer una mujer" se sustentaban sobre procesos políticos, históricos y sociales. Si bien las mujeres permanecieron aun durante siglos sujetas a consideraciones de antiguo régimen, Mary Wollstonecraft puso en funcionamiento un nuevo modo de pensar que, al mostrar las formas en las que se podían aplicar los conceptos nacidos de las revoluciones burguesas a la condición de las mujeres, instalaba una lógica que hacía expreso el proceso de demarcación de fronteras que permitía la perpetuación de la autoculpable minoridad para la mitad del género humano, e inauguraba con ello una perspectiva que advertía la dimensión política de la subordinación de las mujeres despojándola de toda connotación puramente biológica o psicológica. El feminismo contemporáneo es heredero de los dilemas nacidos en esa encrucijada en la cual se

debatía el lugar de las mujeres en el nuevo orden, lugar de ciudadanas, como querían Wollstonecraft y Condorcet, dueñas de su razón y su voluntad y de una autoridad propia, o bien depositarias de un poder ligado a la fuerza oscura del misterio que por siglos nos ha sido atribuido, como afirmaba Rousseau. La tensión entre la consideración de la diferencia como un principio de acción política propio de las mujeres y la herencia teórica y política del igualitarismo ilustrado, persiste aun.

Trabajar sobre la herencia ilustrada, sobre sus luces y sombras, es hacerlo sobre los dilemas que retornan. Constituido sobre la abstracción y la universalización, el orden contemporáneo ve aumentar la individualización: nuevos derechos y nuevas formas de desigualdad remiten a aquel pasado preñado a la vez de promesas emancipatorias y obstáculos. Es por esto que insistimos sobre Mary Wollstonecraft. Se trataría, en pocas palabras, de regresar a Mary Wollstonecraft desde una mirada tensa, entre el pasado y el presente, entre la búsqueda de los acuerdos necesarios y la ampliación de los derechos, pero también desde la asunción de las tensiones irresueltas que, como la diferencia sexual, insisten de la misma manera que los síntomas, sin lograr una inscripción acabada en el orden político. En buena medida también éste era el asunto para las ilustradas: asumir el desafío planteado por un orden cuya legitimidad reposaba en la apelación al consenso y la igualdad a la vez que realizaba de hecho la exclusión de las mujeres a través de una serie muy compleja de procedimientos no precisamente consensuados. La relación entre feminismo y contractualismo, entre feminismo e ilustración, consiste precisamente en ese peculiar dilema. La noción misma de contrato resitúa la cuestión de las mujeres, porque implica una serie de tensiones entre un orden que se quiere basado en el acuerdo pero que no puede sino organizarse sobre violencias y exclusiones en lo que a la forma de incorporación de los sujetos subalternos se refiere (Ciriza, 1997, 1999; Pateman, 1995). La vindicación de los derechos de las mujeres, a la vez que posibilitada por el contrato, en cuanto éste se dice fundado en un orden igualitario basado en la crítica de prejuicios y privilegios, es al mismo tiempo una crítica en acto respecto de sus límites. El contractualismo moderno procede respecto de las mujeres según criterios de ordenamiento propios de las sociedades de antiguo régimen, construyendo para ellas un espacio separado de circulación restringida, el mundo doméstico. El cuerpo, convertido en impedimento, se hace visible como la fuente de un conflicto sordo y corrosivo que durará siglos. De alguna manera Mary Wollstonecraft es el nombre de esa herida abierta en el corazón del orden político moderno. Una herida que aun retorna, una herida aun no cerrada en la medida en que remite a las cuestiones más complejas de la organización política: las articulaciones entre política y subjetividad, entre cuerpo y política, entre individuación y sexualidad, entre política y deseo, entre los lentos procesos de constitución de un sujeto y los efectos de su formación sobre los modos bajo los cuales los sujetos y sus demandas son admitidos o excluidos del espacio político. Lo que la Wollstonecraft y las revolucionarias francesas vienen a plantear es, precisamente, la profundidad del desacuerdo que ha marcado y marca la cuestión de las mujeres y la política[7].

La reclusión de las mujeres en tiempos de revolución: un destino anclado al cuerpo

Las coyunturas revolucionarias han constituido históricamente momentos propicios para la emergencia de los subalternos. Sectores populares y mujeres, sujetos variopintos oprimidos y explotados en razón de la clase, el color, el sexo, aparecen entre las grietas abiertas en el sistema cuando un orden se derrumba y otro comienza a nacer. La revolución francesa, que marcó el clima político del tiempo que le tocara vivir a Mary Wollstonecraft, fue uno de esos momentos de estallido de certezas, de conmoción de la vida cotidiana y de los lugares consagrados, un momento en el que muchas mujeres intentaron, con suerte desigual, ingresar al mundo público y participar de la toma del cielo por asalto[8]. Entre ellas Mary Wollstonecraft, como parte del heterogéneo grupo de radicales ingleses, y también las francesas Olympe de Gouges y Théroigne de Méricourt, Etta Palm y la respetable y girondina Mme. Roland, con quien Mary entró en relación durante su viaje a Francia en 1793[9]. Por añadidura, no sólo de mujeres se trataba entonces. Muchos varones consideraban que el orden nuevo debía incluir a las mujeres, a tono con las ideas críticas y radicales del enciclopedismo francés. Aún más: la discusión no era simplemente teórica, no sólo convocaba a los filósofos más destacados de la época, como Diderot, D'Alembert y Condorcet, probablemente los casos más relevantes, sino que el debate político, sumamente agitado, había tomado estado público. Danton y Desmoulins, también Brissot, ponían a la orden del día la reforma de la familia patriarcal, símbolo del sistema monárquico: se argumentaba en favor de iguales derechos de propiedad, se introducían conceptos tales como los de "reintegración de los derechos naturales de las mujeres", se reclamaba por el derecho a la educación, al voto, a la ciudadanía en suma (Sledziewski, 1993; Fraisse, 1993, 1994; Puleo, 1993; Tomalin, 1993).

La coyuntura de la revolución constituye un nudo en el que se entrelazan los hilos de la demanda de igualdad de los subalternos con procesos de resquebrajamiento del antiguo régimen. Las mujeres resultaron doblemente interpeladas: por una parte sus vidas se vieron afectadas por el revuelo general causado por el derrumbe del antiguo régimen y la conmoción del orden establecido. Por la otra, no se trataba sólo de la emergencia de los sectores subalternos y sus demandas, sino que el proceso, al abarcar la redefinición de los parámetros de inclusión y la delimitación del espacio político y sus fronteras respecto del espacio privado, implicó un reordenamiento de las relaciones entre los sexos. Esto es, contra las visiones clásicas, una revolución no es sólo un proceso que implica transformaciones políticas, sino que reorganiza el mundo, pone a la orden del día reivindicaciones atinentes a los derechos políticos, pero conmueve también la fuerza de la costumbre.

Para agregar complejidad al asunto, la revolución no es sólo un acontecimiento que instala una discontinuidad entre pasado y presente en procura de establecer nuevas reglas de juego político. La revolución es un tiempo mucho más com-

plejo que el breve lapso del ciclo ascendente, ese estallido de fuego y luz durante el cual las costuras del viejo orden se deshacen; es también el amargo sabor de la derrota termidoriana, el retroceso de los derechos y la construcción de una imagen terrorífica de desorden y exterminio adherida a su memoria como una sombra inseparable. Si bien es cierto, como han señalado Bosc, Gauthier y Wahnich, que la sangre del Terror, y más precisamente del Gran Terror que se extiende desde la ley del 22 de Pradial hasta el 9 de Termidor es de 1.366 muertos en dos meses, mientras el saldo arrojado por Thiers, cuando reprimió la Comuna, fue de 23 mil insurgentes ejecutados sólo en la Semana Sangrienta, los termidorianos triunfaron al lograr instalar una imagen espantable del Terror que quedó indisolublemente ligada a la revolución. La memoria de la Revolución Francesa "construida sobre un imaginario mortífero de sangre y sexo" involucraría a las mujeres de una manera particular[10].

La revolución, es verdad, constituyó un momento de transformación para la condición de las mujeres, tal como lo atestiguan la propia Wollstonecraft y las legiones de revolucionarias que en ese tiempo peculiar bregaban por la instalación de la cuestión de sus propios derechos como ciudadanas. Pero también fue un momento de confrontación en el que precipitaron con claridad un conjunto de significaciones que probablemente hallen en la posición sostenida por Rousseau un espacio de condensación discursiva privilegiado. Muchas de las afirmaciones que Rousseau sustentara constituyen el núcleo duro de aquello que se repite a la manera de un síntoma en no pocos debates contemporáneos acerca del lugar de las demandas de las mujeres en el orden político[11]. La imagen rousseauniana de feminidad que deriva de las diferencias anatómicas consecuencias psíquicas y políticas, retorna a la vez como diagnóstico y como promesa de restitución de la armonía perdida cada vez que las mujeres han ingresado (e ingresan) al espacio público. El argumento de la irreductibilidad de la diferencia sexual, del cual se extraen consecuencias relativas a la necesidad de excluir del espacio público y del saber a las mujeres, constituye el modelo bajo el cual se ha pensado la cuestión de las mujeres a partir de la construcción del orden político moderno (Cobo, 1995; Fraisse, 1994; Ciriza 2000). Si del cuerpo femenino derivan como un exudado natural maternidad, espíritu pragmático y capacidad para asumir la domesticidad, el ingreso de las mujeres al mundo público constituye la peor de las amenazas[12]. El fantasma de las mujeres transmutadas en sexo devorador, bacantes desbordantes de lujuria y emisarias de la muerte, no es una exclusividad de Termidor, sino una sombra amenazante que el propio Rousseau verbaliza con anticipación.

La apuesta de Rousseau no es menor: apunta por una parte a soslayar el conflicto, colocado en el origen del contrato social, a través de una serie de operaciones de exclusión, corte, separación y clausura que permiten construir una imagen del juego político como un espacio gobernado por la juridicidad y la igualdad abstracta, a la vez que se despolitizan y recortan cuidadosamente las fuentes del conflicto social: las relaciones reales de desigualdad basadas en la propiedad, en

la diferencia sexual, en la raza; esto es, los espacios de tensión imposibles de solucionar por la vía del acuerdo racional (Ciriza, 2000).

El rechazo hacia la demanda de derechos ciudadanos para las mujeres (esto es, la negativa a aceptar su tratamiento en términos políticos y no biológicos) deriva de la tensión entre un orden que es proyectado e imaginado como racional y consensual y aquellos aspectos o sujetos incontratables que serán objeto de permanente disputa, en un agitado clima de avances y retrocesos[13]. La negativa a aceptar la cuestión de las mujeres como un asunto de debate político, la insistencia en la asociación entre cuerpo y destino femenino, constituyen estrategias duraderas en lo que al sostenimiento del orden patriarcal se refiere. La salida de las mujeres del espacio familiar es presentada como una amenaza, no sólo para un orden político determinado, sino para la sociedad toda y la "civilización" misma. Si el orden consensual es posible, lo es sobre la base de un conjunto de desplazamientos y desajustes: el ciudadano es un individuo abstracto, y no un sujeto con carne y sangre. Sólo los varones (y en sentido estricto sólo los varones burgueses, blancos e ilustrados) son individuos. Las mujeres son seres demasiado ligados a la biología y a la inmediatez del cuerpo. Ellas son las depositarias de la responsabilidad por la reproducción de la especie humana, sujetos en los cuales el carácter encarnado constituye una evidencia de los mandatos de la naturaleza: partos, menstruaciones, menopausias constituyen la prueba concluyente de un destino de inevitable subordinación[14].

La cuestión de las mujeres es uno de los puntos de imposibilidad para la construcción consensual del orden político moderno. Por una parte la lógica del contrato requiere el consentimiento de sujetos libres y autónomos, tal como lo ha mostrado la polémica Filmer-Locke (y como lo afirma el propio Rousseau), como condición necesaria para la organización de un orden político emancipado de los lastres del prejuicio y el privilegio. Por la otra, la escisión entre un espacio de la política y otro de la biología, uno público-masculino y el otro privado–femenino, basado en el consentimiento, pero cercado de tal modo que se lo considera no sólo como separado, sino como imposible de inscribir plenamente en el orden de la cultura, establece un lugar paradójico para las mujeres. Siglos después Freud escribe en *El malestar en la cultura*:

> "Las mujeres, las mismas que por los reclamos de su amor habían establecido inicialmente el fundamento de la cultura, pronto entran en oposición con ella y despliegan su influjo de retardo y reserva. Ellas subrogan los intereses de la familia y la vida sexual; el trabajo de la cultura se ha ido convirtiendo cada vez más en un asunto de los varones a quienes plantea cargas de creciente dificultad constriñéndolos a sublimaciones pulsionales a cuya altura las mujeres no han llegado" (Freud, 1981, p. 67).

Familia y vida sexual constituyen en todo caso residuos de tiempos primitivos, el lugar de la insondable oscuridad que refuerza y justifica el carácter excluyente

de la dicotomía: público–privado, estado-familia. Sin embargo, la dicotomía no lo es sólo en cuanto a la forma de regulación de las relaciones entre los sujetos. Rousseau, tanto como Locke, rechaza la derivación de la autoridad política de la autoridad paternal. La autoridad política deriva del consentimiento expreso, y es ajena no sólo a la fuerza, sino al cuerpo y la consanguinidad. Rousseau, y tras él una larga progenie de filósofos y políticos, sostendrá que de las diferencias corporales entre los sexos derivan destinos no sólo distintos sino desiguales. Transformadas las diferencias físicas en evidencia de un destino desigual, la cuestión de la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía no merece tan siquiera ser discutida. Para ellas, en función de un sino escrito con marcas indelebles y eternas en su anatomía, las leyes de la naturaleza han establecido un lugar de privilegio, el de perpetuar la especie, sin lo cual, al decir de Rousseau "en breve se extinguiera el linaje humano" (Rousseau, 1955, p. 249). La extranjería de las mujeres respecto del orden político se sustenta en una articulación fuerte entre cuerpo y destino. Un destino que es supraindividual, ahistórico e inexorable, pues se apoya en las leyes de la naturaleza. Las mujeres son sólo y ante todo las hembras de la especie, y como tales las responsables de su reproducción. A diferencia de Condorcet, para quien la preñez constituye un accidente de la misma manera que gotas o resfríos, para Rousseau la anatomía es destino[15]. Dice Rousseau:

> "Decís que no siempre las mujeres están encintas. No, mas su destino es estarlo... ¿Deja por eso de ser el estado de la mujer el de madre? ¿Y no deben afianzar este estado con leyes generales las costumbres y la naturaleza?" (Rousseau, 1955, p. 249)

La radicalidad de la solución rousseauniana reside en que a la vez que indica la complementariedad entre los sexos en orden a la reproducción de la especie, transforma la diferencia anatómica en un principio de exclusión política. Mientras la ley del amor indica la complementariedad entre los sexos, la de la naturaleza, la misma sobre la que se funda el orden del contrato en cuanto posibilita la construcción de un orden político igualitario, establece para las mujeres un único lugar posible, el de la subordinación. Si el orden político moderno está basado en el consenso, la racionalidad, la libertad y la autonomía de los individuos varones, las mujeres, imposibilitadas de devenir individuos en función de la determinación anatómica, han de estar sujetas a relaciones basadas en la arbitrariedad. Para ello es preciso dejar sentado que la anatomía, según las "antiguas leyes de la naturaleza", es destino.

> "...el destino especial de la mujer es agradar al hombre... el mérito del varón reside en su poder y sólo por ser fuerte agrada. Esta no es la ley del amor, pero es la de la naturaleza, más antigua que el amor mismo" (Rousseau, 1955, p. 247).

Sin embargo el "más allá del orden político" se traduce en recurso a principios políticos de antiguo régimen cuando de las mujeres se trata. La "pura biología" deriva en la necesidad de estar sujetadas a la voluntad de otro.

La crítica del paternalismo a lo Filmer y las batallas en torno de la organización matrimonial y familiar de antiguo régimen no producen sino un nuevo principio de autoridad masculina, esta vez basado en el consentimiento. Un consentimiento que no está, sin embargo, libre de violencia. Rousseau ha comprendido bien hasta qué punto la arbitrariedad erigida en sistema constituye el principio de la sumisión y la obediencia ciega, la herramienta privilegiada para la inculcación de la subordinación. Dice:

> "Justificad siempre las tareas que impongáis a las niñas, pero imponédselas continuamente. Los dos defectos más peligrosos para ellas, y de que menos sanan cuando una vez los han contraído, son la ociosidad y la indocilidad. Las doncellas deben ser vigilantes y laboriosas; no basta con ello; deben estar sujetas desde muy niñas. Toda la vida han de ser esclavas de la más continua y severa sujeción, que es la del bien parecer. Es preciso acostumbrarlas cuanto antes a la sujeción para que nunca les sea violenta; a resistir todos sus antojos, para someterlas a las voluntades ajenas. Si quisieran estar siempre trabajando convendría precisarlas algunas veces a que holgaran" (Rousseau, 1955, p. 255. El destacado es nuestro).

Mary Wollstonecraft. Politizar la llamada cuestión femenina. Las marcas del desacuerdo

> "La cuestión del universalismo político está completamente suspendida del régimen de fidelidad o infidelidad que se sostenga no tanto respecto de tal o cual doctrina, sino respecto de la Revolución Francesa o la Comuna de París u Octubre de 1917, o de las luchas de liberación nacional, e incluso respecto de mayo de 1968" (Robespierre, Estudio preliminar, 2000, p. 16)

Sin lugar a dudas Mary Wollstonecraft es, y pasaría a la historia, tal como certeramente lo intuyera William Godwin, en su calidad de autora de la *Vindicación de los derechos de la Mujer.* Arrojar ahora una mirada hacia aquel 1792 de escritura de la *Vindicación* es interrogar ese pasado desde un conjunto de coordenadas: retorno de la cuestión de los derechos en un tiempo que halla políticamente correcto celebrar su expansión, pero que no tiene pudor en proclamar la plena compatibilidad entre derechos humanos y capitalismo; retorno de la pregunta por la significación de la diferencia sexual para la construcción del orden político en un tiempo de exaltación de las diferencias, pero también de extinción de algunas formas del universalismo, que hacen precisamente a la preservación de la vida humana.

Nacida en los suburbios de Londres el 27 de abril de 1759 y muerta de una septicemia postparto tras el nacimiento de su hija Mary Godwin, la de Mary es una biografía en la que se anudan de manera emblemática los signos de su tiempo. Destino individual y destino colectivo se amalgaman en el itinerario de Mary Wollstonecraft, permitiendo advertir las luces y sombras de un tiempo que a la vez que anunciaba la emancipación de todas las sujeciones propias del antiguo régimen y el nacimiento del tiempo de los derechos, establecía para las mujeres un destino de subalternidad y sumisión que sólo algunas se atrevieron a quebrar.

Perteneciente a una familia de incierta suerte económica, Mary se vería obligada a llevar el tipo de vida que esperaba a la mayor parte de las mujeres que en su época no eran particularmente acaudaladas, ni dóciles ni hermosas: el oficio de educadora e institutriz de familias nobles o pudientes[16]. De hecho, Mary lo fue. Hacia mediados de 1780 ella y sus hermanas, Eliza y Everina, organizaron una escuela para señoritas que instalaron primero en Islington y luego en Newington Green, donde Mary entró en relación con el círculo de Richard Price[17].

Tras una breve estadía en Irlanda como institutriz de la numerosa prole de los Kingsborough, el retorno a Londres imprimió un vuelco a su vida a partir de dos acontecimientos convergentes pero de distinta índole: por una parte el vínculo con el editor Joseph Johnson (quien la estimuló a escribir y publicó sus escritos) abrió sin dudas sus horizontes personales; por la otra, el clima político propio de los momentos revolucionarios alentó en Mary convicciones políticas transformadoras, ligadas a un proceso en el cual era posible esperar de hombres y mujeres la capacidad para modificar y mejorar, a partir de su actividad consciente, sus propias condiciones de existencia. Mary fue revolucionaria y escritora, es decir, una hija de las luces y de la revolución.

La *Vindicación de los derechos de la mujer,* el texto más conocido, vio la luz en 1792. No se trataba del primer escrito de Mary Wollstonecraft, quien acababa de publicar una *Vindicación de los derechos del hombre*, que constituía una respuesta, la primera en Inglaterra, a las *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* de Edmund Burke. Su autora formaba parte de los círculos reformistas y "*dissenters*" que abogaban por la realización de transformaciones en la sociedad, alentados por los recientes procesos revolucionarios acontecidos tanto en las antiguas colonias como en Francia. Mary no estaba sola, sino rodeada de intelectuales disidentes que pensaban en la posibilidad de la reforma social e imaginaban un modelo de gobierno que, mediante la aniquilación de la propiedad y la reducción de la humanidad a su natural estado de igualdad, eliminase la mayor parte de las causas de la violencia y la maldad. Por añadidura, su propia experiencia de mujer soltera, en una época en la cual la vida y educación de las mujeres estaba orientada hacia el matrimonio, la había preparado para advertir las inequidades a las que la sociedad condenaba a las mujeres solas. En el círculo de Johnson (que también había sido editor de Erasmus Darwin, y en cuya editorial publicaron autores co-

mo Thomas Paine, William Godwin y William Blake), así como en su trayectoria personal, Mary hallaría los estímulos para la escritura de la *Vindicación*[18].

A contrapelo de Rousseau, que hace de la diferencia un principio de producción de lógicas diferenciales asignando a las mujeres un destino anclado en la biología, Wollstonecraft trabaja sobre la dicotomía igualdad-desigualdad como categorías políticas de distribución de derechos. Desde su perspectiva la conversión de la diferencia en desigualdad obedece a criterios políticos, y por lo tanto tiene efectos que exceden la suerte individual de varones y mujeres para extender sus consecuencias hacia las posibilidades de transformación o conservación del orden social. Su argumentación en este sentido es sumamente clara:

> "Pero si las mujeres han de ser excluidas sin tener voz ni participación en los derechos de la humanidad, demostrad primero, para así refutar la acusación de injusticia y falta de lógica, que ellas están desprovistas de inteligencia, si no este fallo en vuestra nueva constitución pondrá de manifiesto que el hombre se comporta inevitablemente como un tirano, y la tiranía, cualquiera sea la parte de la sociedad hacia la que apunte el frente de su cañón, socava los fundamentos de la moral".

Y más adelante:

> "...si las mujeres no pueden gozar de sus derechos legítimos, buscarán, corrompiendo a los hombres, los privilegios ilegítimos" (Wollstonecraft, 1977, p. 23 y 25).

La dicotomía, que Rousseau presenta en términos de diferencia biológica, es asumida por Wollstonecraft en términos de criterios políticos: de allí su potencial como crítica antipatriarcal.

Si Rousseau elabora, a partir de la diferencia sexual y tomando como dato las diferencias anatómicas entre los sexos, una argumentación que infiere de la biología la asignación de lugares diferenciales para varones y mujeres en orden a la política y al saber, para Wollstonecraft el debate ha de instalarse en el terreno político: el principio de la igualdad, propio de los regímenes modernos, no se opone a diferencia, sino a privilegio. Apartir de la inversión de la lógica rousseauniana, nuestra autora toma como punto de partida la crítica de la lógica del privilegio. Es precisamente la idea de destinos políticos iguales para varones y mujeres lo que la hace percibir la feminidad tradicional como amenaza y la "masculinización" de las mujeres como única alternativa para la construcción de un orden político moderno basado en acuerdos racionales. De este modo, la crítica hacia la feminidad tradicional forma parte del combate contra los privilegios del *ancien régime.*

En este punto Mary no difiere demasiado de D'Alembert. Para el ilustrado francés, quien escribiera una carta a Rousseau a propósito de las tesis sostenidas en el *Emilio,* la feminidad tradicional es también efecto funesto de relaciones de opresión. Dice D'Alembert:

> "La esclavitud y degradación a que hemos reducido a las mujeres, las trabas que ponemos a su intelecto y a su corazón, la jerga fútil y humillante para ellas y para nosotros a la que hemos reducido nuestra relación con ellas como si no tuvieran una razón que cultivar o no fueran dignas de ello. Finalmente la educación funesta, yo diría casi homicida que les prescribimos, sin permitirles tener otra, educación en la que aprenden casi únicamente a fingir sin cesar...".

Y más adelante:

> "...una educación más sólida y viril permitiría a las mujeres cultivar su razón. Descartes consideraba que las mujeres eran "más aptas para la filosofía que nosotros". Inexorable con ellas, vos las tratáis, señor, como a esos pueblos vencidos pero temibles a quienes los conquistadores desarman..." (D'Alembert, 1993, p. 74).

Si Rousseau se esfuerza por construir lógicas específicas en orden a regular los espacios asignados a mujeres y varones en función de la preservación de la diferencia, Wollstonecraft desdeña el mundo fragmentario que la idea rousseauniana de espacios separados para varones y mujeres implica. La moral, la sexualidad, la racionalidad, es una para ambos sexos. Así como la doble moral masculina produce prostitutas y esposas, la exaltación de la sensibilidad, la sumisión y la irracionalidad de las mujeres, efecto de una educación subalternizante, las hacen débiles e incapaces de contribuir a la construcción de un orden político moderno e igualitario. Mientras una mujer sea una mujer en el mismo sentido que un rey es un rey, ellas socavarán la posibilidad de construir una sociedad igualitaria. Dice Mary Wollstonecraft:

> "Un rey es siempre un rey, y una mujer es siempre una mujer; la autoridad de éste y el sexo de aquella suponen siempre un obstáculo para las relaciones racionales" (Wollstonecraft, 1977, p. 110).

La sociedad futura ha de ser producto del esfuerzo de ambos sexos. De allí la necesidad de educar mujeres y varones capaces de asumir tanto sus responsabilidades públicas como privadas.

Mientras los sexos sean educados en las ideas complementarias de subordinación y privilegio, será imposible evitar que las mujeres horaden las bases de organización de la sociedad. Desde el punto de vista de Wollstonecraft, la dependencia de las mujeres, limitadas en la posibilidad de lograr en forma autónoma medios propios de subsistencia debido a una educación que las convierte en seres destinados a agradar, igual que la insistencia en la belleza como atributo femenino por excelencia, constituyen una suerte de emanación del sistema de privilegios del antiguo régimen. La ignorancia hace que las mujeres conspiren contra la posibilidad de construcción de un orden más justo e igualitario, del mismo modo que favorece en los varones el exclusivo interés por el lucro y la competencia económica.

Advertida de las consecuencias políticas que el recurso a las diferencias anatómicas entre los sexos como principio de organización social produce, Wollstonecraft puso todo su empeño en argumentar a favor de la construcción de un orden social de circulación universal para varones y mujeres. De allí el énfasis en la igualdad y la afirmación de su deseo de desaparición de la diferencia sexual:

> "Deseo sinceramente ver desaparecer de la sociedad la diferencia entre los sexos, salvo cuando se trata de relaciones amorosas, porque esa diferencia es la causa de la debilidad de carácter que se atribuye a las mujeres" (Wollstonecraft, 1977, p. 111).

La alternativa para la construcción de un orden político nuevo e igualitario, un orden capaz de resistir la amenaza recurrente de la tiranía, consiste en el ingreso de las mujeres a la condición de ciudadanas. La distribución igualitaria de derechos no puede hacerse, sin embargo, sin cumplir con un requisito previo: la educación de las mujeres según principios racionales, susceptibles de hacer de ellas individuas autónomas dueñas de su razón y de su voluntad. Wollstonecraft ha comprendido bien que la esencialización de la diferencia hace de las mujeres seres extraños al orden de la política y la cultura. Señala entonces el carácter político de la escisión entre una perfección femenina, consistente en la subordinación, y una perfección humana consistente en la libertad y la igualdad. Desde su punto de vista, quienes abogan por naturalezas separadas desean esclavas, no ciudadanas. Dulzura y sumisión son virtudes serviles, el argumento propio de quienes clasifican a los seres humanos en dos clases bien diferenciadas en razón del sexo.

Universalista convencida, Mary ha llegado a la comprensión de que aceptar la existencia de algo así como una naturaleza femenina separada implica la idea de inmodificabilidad de la condición femenina. La remisión a los orígenes, a la ley de la naturaleza, liga a las mujeres a una ineluctable fatalidad, a un destino inexorable que ha de cumplirse, aunque sea por una vía distinta del amparo en la tradición (el argumento propio de los conservadores) pero asentada indudablemente en el "todo está bien ahora". Una radical historización, unida a la idea de progreso, organiza la lógica argumentativa de Wollstonecraft y la impulsa a colocar la disputa en el terreno de lo público y la política, de las transformaciones sociales y la educación, de la universalidad de los principios de justicia que han de asegurar una distribución igualitaria de poder, oportunidades y educación. Si todos los seres humanos son iguales en cuanto a racionalidad y capacidades, no queda sino desear una educación igual para todos y todas, aún más, una educación que, al ser practicada en espacios compartidos, prepare a ambos sexos para la asunción de sus responsabilidades futuras. La argumentación es contundente, y no exenta de la ira que ha acompañado no pocas veces los alegatos de las feministas:

> "Si se prueba que (las mujeres) están dotadas de razón no deberán ponerse obstáculos en su mejora por lograr dar satisfacción a sus anhelos sensuales. No se utilizarán las flores de la retórica para enseñarles a someter su

> inteligencia a la autoridad del hombre. No se afirmará, al hablar de la educación de las mujeres, que no deberán gozar de la libre utilización de la razón ni se les recomendará la astucia o el disimulo cuando son seres susceptibles de adquirir las virtudes de la humanidad", dice Wollstonecraft.

Y más adelante:

> "Veo con indignación las nociones erróneas que esclavizan a mi sexo" (Wollstonecraft, 1977, p. 76-77).

Si una educación de la sensibilidad ha sido la causa del ambiguo estatuto social de las mujeres haciendo de ellas esclavas o tiranas, la nueva educación ha de hacer de las mujeres un individuo en el sentido ilustrado de la palabra. Educadas en la autonomía, la rectitud, la racionalidad y el pleno conocimiento de sus deberes y derechos, las mujeres dejarán de necesitar del engaño, la seducción, el capricho, expedientes de débiles y privilegiados/as. Del mismo modo que los privilegios de la monarquía, los privilegios de la belleza constituyen un obstáculo para el acceso a la racionalidad, la autonomía y la libertad. Si Rousseau refuta la idea de una educación igualitaria para las mujeres sobre la base de la idea de que ellas perderán su poder, Wollstonecraft afirma:

> "No deseo que tengan poder sobre los hombres, sino sobre sí mismas" (Wollstonecraft, 1977, p. 120).

Contra una política de subjetividades desgarradas, Wollstonecraft aboga por una educación racional para ambos sexos, una educación que ponga en su lugar los afectos. La subordinación de las mujeres nace precisamente de un largo proceso que lejos de educarlas las domestica, acostumbrándolas a guiarse por la razón de otro. Incapaces de hallar en sí mismas los principios de la acción moral, ignorantes y temerosas, debido a una educación deficiente, las mujeres no podrían en modo alguno ingresar como ciudadanas al orden político ni garantizar que sus hijos lo hicieran. En las antípodas de Rousseau, Wollstonecraft argumenta a favor de la necesidad de racionalización de los afectos, la flexibilización de los límites entre público y privado, la existencia de un espacio de circulación universal para varones y mujeres, capaces de ser a la vez ciudadanos y ciudadanas públicos y seres humanos responsables de sus afectos privados. Sólo el acceso a una educación racional por parte de ambos sexos constituye la base sólida de una nueva organización social capaz de alzarse por encima de privilegios y prejuicios.

> "La mujer cuya virtud se edifica sobre prejuicios es esclava de sus sentimientos y puede ser sojuzgada por otros... Si es verdad que todas nuestras artes han de residir en conquistar a un hombre, si es verdad que una mujer tolera mejor un insulto a su inteligencia que a su cuerpo se destroza la moralidad... Es así como se insulta la inteligencia de todo el sexo femenino y se despoja a la virtud de sus bases comunes" (Wollstonecraft, 1977, p. 173 y 174).

Si la racionalidad es la base de la castidad, la familia, la igualdad y la felicidad en una sociedad ilustrada, la seducción ha de ser erradicada como la mayor amenaza contra la equidad en las relaciones entre los sexos[19]. El amor infiltra con su ejército de fantasmas y ficciones las relaciones entre varones y mujeres, corroe las seguras bases de la amistad, devuelve a las mujeres a la inmediatez de la relación con su cuerpo y a las preocupaciones por el placer, sustento (hasta el presente) de su subordinación, pues la debilidad es una ventaja sólo si se acepta que la mujer "fue creada" y ha de ser educada para placer del hombre.

La fuerza de la argumentación política se compensa con una pérdida de flexibilidad en lo atinente a la interpretación del papel de la sensibilidad, la fantasía, el erotismo. Si para Wollstonecraft un individuo es un sujeto dueño de su razón y de su voluntad, los afectos sólo pueden ser interpretados como obstáculos en el logro de la tan ansiada autonomía. En las antípodas de las novelas y libros para mujeres que procuraban educarlas en el manejo de los sentimientos, la sensibilidad y los secretos rumoreados en el espacio clauso del hogar, Wollstonecraft se erige en la campeona del ingreso de las mujeres en el mundo público. Lo hace en cuanto mujer y ciudadana constituyéndose en portavoz privilegiada de ese movimiento que casi un siglo más tarde recibiría el nombre de feminista.

> "¡Si vosotras, hermanas mías, realmente poseéis modestia, deberías recordar que la virtud es incompatible con la ignorancia y la vanidad! La sobriedad mental se adquiere por la práctica de los deberes y la busca del conocimiento. La mirada baja, el rubor sonrosado... son apropiados en su momento, pero la modestia que es hija de la razón no puede existir mucho tiempo si no se modula la sensualidad con la reflexión" (Wollstonecraft, 1977, p. 198).

Es verdad que probablemente sus argumentaciones fueran pacatas, y que la defensa de una moralidad puritana y austera como base de la construcción del nuevo orden social debiera mucho a su condición de mujer soltera y a la fuerte censura que pesaba entonces sobre la sexualidad femenina. Sin embargo, es indudable que Mary ha detectado con certeza el punto de entrampamiento de los patrones tradicionales de feminidad. No es en modo alguno casual que el inefable Jean Jacques indicara el del buen parecer como el criterio de conducta por excelencia para las mujeres.

No es en modo alguno casual que la identificación entre feminidad, corporalidad y afectos haya estado demasiado tiempo marcada con el signo inequívoco de la subordinación, la exclusión, la desautorización y el menosprecio.

Sería equivocado, a mi entender, leer el rechazo de Woolstonecraft a la identificación mujeres-afectos como una prueba más de la pretendida unilateralidad de la Ilustración, esa suerte de maquinaria expulsora de toda forma de alteridad. Si efectivamente las mujeres, como gustan señalar Derrida y otros y otras dife-

rencialistas, son lo otro cuya verdad reside en la apariencia y la excedencia frente a la racionalidad abstracta, disecante y falogocéntrica de la Ilustración, Mary Wollstonecraft no es sino el nombre de uno de los muchos intentos de travestimiento de "la mujer". En definitiva no era muy diferente lo que sobre Mary pensaban sus adversarios políticos, para quienes ella no era sino la clara personificación de las desdichas que acechan a la humanidad si las mujeres se ocupan de los asuntos concernientes a lo público y la política.

Si desde el punto de vista de Mary un orden político verdaderamente justo y equitativo ha de incluir a las mujeres, ha de hacerlo sobre su consideración como seres humanos antes que sexuales. Un mundo bigenérico lo es en la medida en que no atribuye el monopolio de la racionalidad a un sexo por sobre el otro, sino que admite que la inteligencia no tiene sexo, que la autonomía y el deseo de libertad, así como la responsabilidad por la crianza de los hijos, han de ser compartidos. La sociedad por la que aboga no ha de estar dividida en apartados estancos: varones y mujeres han de transitar entre lo público y lo privado, entre el ejercicio libre de un oficio productivo y la crianza de los hijos. El mantenimiento de criterios sexuales de división del trabajo y de fracturación entre un orden público masculino y una domesticidad exclusivamente inherente a las mujeres asienta sobre la subalternidad femenina. Mujeres domésticas y esclavos son el síntoma del orden de privilegio: tanto unas como otros son propiedad de sus amos, ni unas ni otros pueden elegir su suerte ni oficio.

De su cáustica lectura de la condición de las mujeres deriva su visión respecto del matrimonio.

Bajo las condiciones de su tiempo éste no constituía una unión libre entre seres iguales, sino apenas un recurso, el único honorable, para escapar a un destino de prostitución pública. Equiparado a prostitución legal, el matrimonio es la contrapartida apenas disimulada de la prostitución callejera, y ambos el efecto de la ignorancia de las mujeres y de su incapacidad para desempeñarse en todos los oficios.

El tono de la *Vindicación* es, de la misma manera que muchos de sus argumentos, una herencia duradera para las feministas. Su aguda percepción del privilegio que implica la posibilidad de asignar papeles, así como su filosa captación de la significación política de la reclusión doméstica de las mujeres, mantiene aun para nosotras, sus herederas, un profundo significado político. Incluso el puritanismo de la argumentación es comprensible. Para Mary el sexo anclaba a las mujeres a la suerte de la especie, a la serie de los indeseados embarazos y al riesgo de la muerte, a las maternidades repetidas, al sometimiento a la voluntad de algún otro.

Sin lugar a dudas es la posición misma de Wollstonecraft la que otorga a sus dichos una flexibilidad que excede sus palabras, de la misma manera que es la posición de Rousseau la que da peso a sus discursos. La posición de Wollstonecraft

estaba determinada por la articulación entre el momento histórico que le tocara vivir y su condición de sujeta sexuada. Su vida personal y el entramado de relaciones sociales en que estaba inscripta le proporcionaban una perspectiva "subyugada", como hoy diría Teresa de Lauretis, esto es, una posición que reclama por lo universal desde la experiencia de la subordinación, que aspira a la totalidad desde el punto de vista que proporciona la exclusión.

A pesar de su excepcionalidad, y aun para Mary Wollstonecraft, la condición de mujer era por entonces una fuerte desventaja. Profundamente enamorada de Gilbert Imlay, en 1794 Mary dio a luz a su primera hija, Fanny, en un clima político borrascoso. El umbral de tolerancia abierto para la cuestión de las mujeres en el seno de la revolución se derrumbaba. En 1795 Condorcet se suicidaba en prisión, víctima del terror jacobino. Sin embargo la debacle había comenzado antes: la muerte de Marat a manos de Charlotte Corday, el club de Républicaines Révolutionnaires que patrullaban las calles de París, la posición de Olympe con relación al guillotinamiento de Luis, no tardaron en hacer impopular la causa de las mujeres. La revolución se impregnaba de imágenes de horror y destrucción. Las mujeres habían ingresado al espacio público durante la revolución, pero no eran ciudadanas. Como ha indicado Elizabeth Roudinesco, las mujeres fueron asimiladas a "la figura extrema del crimen, el desorden y el instinto... son las portadoras de una violencia mortífera... tratadas de locas en cuanto toman parte de la vida pública" (Roudinesco, 1989, p. 134). Imagen terrorífica de las pasiones desatadas, las *citoyennes*, poco menos que furias míticas, fueron las depositarias del temor a la revolución. Sus acciones, probablemente extremas (qué no lo es en tiempos de revolución) contribuyeron, se dice, a levantar la resistencia masculina. Los temores rousseaunianos se encarnaban peligrosamente. El feminismo ilustrado iba cediendo paso a un feminismo popular y guerrero cuyos nombres emblemáticos eran los de Pauline León y Claire Lacombe, vinculadas a los *enragés*. En un clima tumultuoso en el que el antifeminismo crecía, fue guillotinada Olympe mientras Théroigne se retiraba de la escena pública, e iniciaba su camino a la locura, víctima del ataque de un grupo de *tricoteuses*. La persecución antigirondina llevaba a la guillotina a Brissot, y el 8 de noviembre de 1793 a Mme. Roland. Francia aniquilaba sin pausa a su propio movimiento feminista.

En 1794 Mary escribía *Un enfoque histórico y moral sobre la Revolución francesa*, sometida a fuertes presiones económicas, mientras su relación con Imlay se despeñaba rápidamente hacia el desenlace. En este contexto decide retornar a Londres donde, presa de la desesperación, intenta suicidarse con láudano. Poco tiempo después acepta la propuesta de viajar por Noruega con la pequeña Fanny para arreglar asuntos de negocios de su ex-amante. A su retorno a Inglaterra la relación con Imlay estaba terminada. Sin embargo Mary se resistía al papel de mujer abandonada. Las cartas a Imlay, previas a una segunda intentona de suicidio, que realizara arrojándose al Támesis desde el puente de Putney, hablan a las claras:

> "Me dices que mis cartas te torturan. Te sobra razón; nuestras mentes no congenian. Yo he vivido en un mundo ideal y he alimentado sentimientos que tú eres incapaz de comprender -de otro modo no me tratarías como lo haces. Yo no soy, y no seré, un simple objeto de compasión, un obstáculo -ni siquiera tan ligero que te pueda estorbar" (Mary Wollstonecraft, 1979).

La situación, por añadidura, no era simple en Inglaterra. El mundo al que Mary había pertenecido se derrumbaba. En Londres se prohibían las asociaciones políticas, las reuniones de más de cincuenta personas y los escritos contra el rey. Godwin se había visto envuelto en un juicio por sedición seguido contra Hardy, Holcroft y numerosos demócratas, aún cuando al parecer eran claras sus antipatías por los agitadores de la London Corresponding Society. El nombre de la propia Mary había salido a relucir a propósito del juicio por sedición contra Stone, uno de los amigos con los que había compartido la experiencia parisina.

Finalmente William Godwin, su último compañero y el padre de Mary Shelley. Tampoco el vínculo entre Mary y el líder de los radicales ingleses fue sencillo. Godwin acababa de escribir *Political Justice*, donde ponía en claro su opinión adversa respecto del matrimonio. Sin embargo iniciaron un vínculo que terminaría en casamiento ante el embarazo de Mary, y que sólo finalizó con su muerte, causada por una septicemia post parto el 10 de setiembre de 1797. Godwin, incapaz de reseñar la muerte de su mujer, simplemente escribió: las ocho menos veinte minutos. Tras la muerte de Mary, Godwin editaría su último trabajo, una novela con fuertes rasgos autobiográficos titulada *María o las injusticias de ser mujer*. Allí puede leerse:

> "Las desdichas de la mujer, como las de la parte oprimida de la humanidad, pueden ser consideradas como un requisito necesario para sus opresores, pero ciertamente hay unos pocos que se atreverán a adelantarse a la mejora de los tiempos y concederán que mis escenas no son el aborto de una imaginación destemplada, o los bosquejos cargados de sombras de un corazón herido" (Wollstonecraft, 1798).

Probablemente el recurso a la ficción constituyera desde el punto de vista de Mary el mejor expediente para dar cuenta de "los sentimientos que he encarnado", sentimientos ligados, como explica en el prefacio seleccionado por Godwin, a su "experiencia como mujer, más que como individuo".

Consideraciones sobre la herencia política de la Ilustración

La relación con lo que hemos llamado la herencia ilustrada, de la misma manera que los nexos con cualquier genealogía que se procure reconstruir, no siempre se presenta de idéntica forma.

Más bien los modos de vinculación, retorno, rememoración del pasado, dependen de eso que al comienzo de este texto hemos llamado políticas de la memoria. Ellas no son ajenas a un conjunto de elementos que establecen de alguna manera qué y cómo recordar.

Como recurso erudito, el retorno a los clásicos busca instaurar una relación anafórica que autorice la toma de palabra en el mundo académico. No es por tanto extraño que la instalación de los debates feministas en el espacio académico haya traído aparejada una voluntad de recuperación de querellas y nombres, polémicas y textos. Sin embargo, aún esa forma, aparentemente despojada de todo interés que no sea el puramente cognoscitivo, deja filtrar entre las hendeduras las marcas que el presente deja sobre aquello que podemos percibir del pasado. Esa suerte de iluminación que liga el pasado al presente trae a colación aquello del pasado que nos concierne (Benjamin, 1982). Por eso, probablemente para los subalternos sea dificultoso sostener una mirada que afirme las continuidades. Para subalternos y subalternas, oprimidos y oprimidas, el pasado no es jamás la ancha avenida de la historia, sino una serie de senderos inconclusos, de caminos bifurcados, de sendas perdidas, fragmentos de acciones colectivas, fracasos, derrotas y alguna luminosa victoria, reunidos con dificultad.

Nos hallamos, además, con el insistente retorno de ideas, categorías, imágenes, ligados a la ilustración. Ello se debe en parte, según señalan múltiples diagnósticos no necesariamente convergentes, a la tensión provocada por el retorno de las democracias y el discurso de los derechos solapados con el flagrante aumento de las desigualdades y la injusticia (Derrida, 1995). La necesidad de hallar una interpretación para eso que se ha dado en llamar las "promesas incumplidas de la modernidad" ha contribuido no poco con esta insistencia por mirar hacia el pasado, hacia ese momento fundacional en el cual parecía verosímil la posibilidad de articular avance técnico y progreso moral, acumulación de saberes y respuestas ante las grandes interrogaciones. También el nuevo protagonismo adquirido por la cuestión de la ciudadanía convoca el fantasma de la Ilustración.

Rousseau, Kant, la Wollstonecraft, Paine, Condorcet, retornan como hitos inevitables. Sin embargo, la cuestión de lo que retorna hace inevitable la advertencia sobre la imposibilidad de todo retorno. La Ilustración no lo hará, dado que sólo fue posible bajo ciertas condiciones. Si es indudable que el individualismo, el contrato, y las cuestiones de la ciudadanía y los derechos retornan, también lo es que la burguesía ha perdido en el camino todo ideal ilustrado. La pregunta por la relación con el pasado invita a advertir las tensiones propias de las sociedades organizadas simultáneamente sobre principios abstractos de igualdad y relaciones de producción y reproducción de la vida humana basadas en la desigualdad y la explotación, pero también a establecer las especificidades de cada momento histórico. A diferencia de los tiempos del *Contrato social* publicado en 1772, que anunciaba sin saberlo el tiempo de la gran revolución moderna, el retorno del

contractualismo como asunto de debate teórico y político se cumple hoy en un clima de arrasamiento de los sectores subalternos tal vez más semejante al de las reacciones termidorianas. Del fondo de la caja de Pandora de la crisis capitalista de mediados de los '70 han salido, junto con la revitalización de la filosofía política académica y la autonomización de los debates intelectuales, las fuerzas desatadas del capitalismo salvaje, desmantelando los derechos de los trabajadores y retrotrayendo la brutalidad de la explotación capitalista a niveles comparables con la fase de acumulación originaria.

El debate por el asunto de la ciudadanía supone para las feministas reabrir el dilema en un doble registro: por una parte la cuestión de la igualdad en lo que a la justa distribución de los bienes económicos, sociales y simbólicos se refiere, y por la otra la inevitable tensión entre igualdad abstracta e identidad sexual. De la misma manera que la tradición marxista no puede soslayar la contradicción entre el burgués egoísta y el ciudadano abstracto, las feministas no pueden sino revisar la herencia ilustrada a sabiendas de que el ciudadano no es simplemente neutral, sino que las formas de incorporación de los sujetos a la sociedad incluyen políticas relativas a la sexualidad. Si alguna corporalidad tiene el ciudadano, está modelada sobre uno de los cuerpos de la humanidad: el masculino. Bajo el signo de la Ilustración, a la vez que se abría una brecha por la cual todos debían ser considerados como si fueran iguales, se erigía un obstáculo para la incorporación de las demandas igualitarias de las mujeres. La doble dirección del conflicto en orden a la diferencia sexual está marcada de manera ejemplar por los caminos diferenciados que escogen Rousseau y Mary Wollstonecraft.

Rousseau transita el camino de la diferencia sentando dos principios de regulación de las relaciones entre los sujetos: igualdad abstracta en el mundo público y desigualdad natural, derivada inmediatamente de la diferencia biológica en el privado. El ginebrino había establecido con claridad que sólo la reclusión doméstica de las mujeres garantizaría el tranquilo predominio masculino que durante siglos ha mantenido el orden patriarcal. Mary Wollstonecraft opta, en cambio, por la crítica del privilegio. Consciente de que son los principios políticos establecidos en el mundo público los que asignan lugares a los sujetos, concentra su crítica en la cuestión de la igualdad, una igualdad a partir de la cual finaliza, si se quiere, apostando a la disolución de la diferencia.

Sin embargo, aun cuando creyese en la posibilidad de edificar un orden consensual organizado sobre la base de la distribución equitativa de bienes materiales y simbólicos, aun cuando tentara la posibilidad de edificar un orden más humano sobre la base de la regulación intelectual de los acuerdos, Wollstonecraft pone de manifiesto que el conflicto por la asignación de lugares es político y ha de dirimirse en el espacio público. Aquello que Mary Wollstonecraft comprendió bien, y que constituye una herencia duradera para las feministas, es que la cuestión de las mujeres no se resuelve por la vía de acuerdos privados, que hacen ine-

vitable el retorno de privilegios, sino instalando nuestras demandas en el espacio público como sujetas libres y autónomas. Es obvio que una de las dificultades mayores de la "herencia Wollstonecraft" es que esa correlación de fuerzas es históricamente variable y no se construye sólo argumentativamente, sino a través de estrategias práctico-políticas de articulación de las experiencias y las diferentes formas de la práctica feminista. Dependen, por decirlo a la manera de Leonor Calvera, de los umbrales de tolerancia del patriarcado. Y en tiempos de avance conservador y de furia neoliberal, los umbrales tienden a estrecharse. Como señalan Norman y Kymlicka, el énfasis de la nueva derecha sobre la familia, así como el acento puesto sobre la precedencia de las obligaciones sobre los derechos y libertades, dificulta aún más la incorporación de las mujeres, recurre cada vez más sobre las virtudes domésticas y las responsabilidades familiares, funde (y confunde) el derecho a la privacía con organización patriarcal de la familia, mientras niega a las mujeres el derecho que como individuas tienen a su propia intimidad, a su cuerpo, a decidir en libertad (Kymlicka y Norman, 1997, p. 13-14). Una vez más, la negativa de Wollstonecraft a instalarse en el privilegio del acuerdo privado, posible para pocas, constituye un ejemplo luminoso a recuperar.

En cuanto a la admisión de la cuestión de diferencia sexual en el espacio público, el asunto es uno de esos temas en los cuales el retorno del dilema Wollstonecraft toma otro sesgo: el de la imposibilidad de inscribir plenamente nuestras subjetividades en el espacio político, el de la dificultad y el delicado borde que limita lo personal y lo político, el de los recaudos necesarios para llevar a cabo e instalar formas de demanda política que no desemboquen en la exposición de subjetividades desgarradas. Sólo un sueño de transparencia lindante con la pesadilla puede suponer que algún beneficio político pueda obtenerse de la inmediatez y la pura presencia. No se trata pues de un asunto de historia, como advierte en algún punto Zizek, sino de estructura. La cuestión de la diferencia sexual es uno de esos asuntos en los cuales los nexos entre política y subjetividad, entre cuerpo y política, ponen al desnudo la imposibilidad de reducir la cuestión de las mujeres a conquista de derechos, legalidad y regulación jurídica de la diferencia.

La herencia duradera de Mary Wollstonecraft reside en su capacidad para empuñar y asumir las condiciones históricas y sociales en las que vivió. Si de hecho, tal como por propia experiencia advertía, la condición misma de mujer implicaba desgarramientos personales, sólo la complicidad política con un orden injusto podía considerarlos como necesarios. Para Wollstonecraft nada de emancipatorio había en la apelación, por sí mismos, al sexo y la diferencia. Sólo su inscripción bajo un haz de luz que la desnaturalizara podía abrir un camino a transitar donde la diferencia biológica no coagulara en destino de subalternidad para las mujeres. Nada hay de revolucionario en el cuerpo mismo. La "incurable diferencia" no es por sí misma un principio de acción política, sino cuando se articula a la negativa universalista a aceptar cualquier forma de complicidad con la naturalización de la opresión y la injusticia. Al mismo tiempo, sus advertencias y observaciones

acerca de su propia experiencia recuerdan cuánto de encarnado hay en toda perspectiva. Si es cierto que la pura apelación al cuerpo no es en sí misma revolucionaria, sí lo es que su indisoluble materialidad, las necesidades inherentes a la vida humana, las marcas que la sexuación dejan en la carne y el inconsciente de los sujetos, tienen que ser tomados en cuenta en toda política que considere la suerte de oprimidos y oprimidas. Derechos abstractos y economía abstracta, el *non plus ultra* del capitalismo global, el feliz matrimonio entre democracia y capitalismo, apuestan a la abstracción. Pretenden que las hambrunas, las violaciones, los abortos, las torturas, las deportaciones, las laceraciones sobre los cuerpos de los oprimidos y las oprimidas, nunca tuvieron lugar.

Mary Wollstonecraft nos proporciona una perspectiva subyugada desde la cual mirar, desde el pasado, el presente, no sólo porque ilumina las formas bajo las que se juega la cuestión del cuerpo, la política y los derechos de las oprimidas, sino porque emblematiza ese momento relampagueante de asociación entre las aspiraciones feministas de las privilegiadas y las tradiciones de acción colectiva de aquellas que no lo eran.

Bibliografía

Armstrong, Nancy (1991) Deseo y ficción doméstica (Madrid: Cátedra).

Benjamin, Walter (1982) Para una crítica de la violencia (México: La nave de los locos).

Braunstein, Néstor (1981) A medio siglo de El malestar en la Cultura de Sigmud Freud (México: Siglo XXI).

Burke, Edmund 1980 (1790-1791) Reflexiones sobre la revolución francesa (Buenos Aires: Dictio).

Ciriza, Alejandra (1996/97) "De contratos, derechos e individuos. Problemas y encrucijadas en torno a la condición ciudadana de las mujeres", en El Rodaballo (Buenos Aires) Año 3, Verano, 20-26.

Ciriza, Alejandra (1999) "Democracia y ciudadanía de mujeres. Encrucijadas teóricas y políticas", en Boron, Atilio (compilador) Teoría y Filosofía Política. La Tradición Clásica y Las Nuevas Fronteras (Buenos Aires: Clacso-EUDEBA) 229-251.

Ciriza, Alejandra (2000) "A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad", en Boron, Atilio (compilador) La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx (Buenos Aires: Clacso-EUDEBA) 77-111.

Cobo, Rosa (1995) Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau (Madrid: Cátedra).

Condorcet, Antoine Marie de 1993 (1790) "Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía", en Alicia Puleo (editora) La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII (Barcelona: Anthropos).

Condorcet, Antoine Marie de 1993 (1787) "Cartas de un burgués de New Haven a un ciudadano de Virginia", en Alicia Puleo (editora) La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII (Barcelona: Anthropos).

D'Alembert, Jean le Rond 1993 (1759) "Carta de D'Alembert a Jean Jacques Rousseau", en Alicia Puleo (editora) La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII (Barcelona: Anthropos).

De Lauretis, Teresa (1993) "Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica", en Cangiano y DuBois (compiladores) De mujer a género (Buenos Aires: CEAL).

De Martino, Giulio y Bruzzese, Marina (1994) Las filósofas (Madrid: Cátedra).

Evans Misenheimer, Helen (1981) Rousseau on the Education of Women (Washington, DC: University Press of America).

Fraisse, Geneviève (1991) Musa de la razón: la democracia excluyente y la diferencia de los sexos (Madrid: Cátedra).

Godineau, Dominique (1992) "La mujer", en Vovelle, Michel y otros El hombre de la ilustración (Madrid: Alianza).

Kymlicka, Will y Norman, Wayne, (1997) "El retorno del ciudadano", en Agora (Buenos Aires) Año3, Nº 7, 5-43.

Molina Petit, Cristina (1994) Dialéctica feminista de la Ilustración (Barcelona: Anthropos).

Paine, Thomas 1954 (1791-92) Los derechos del hombre (Buenos Aires: Aguilar).

Pateman, Carole (1995) El contrato sexual (Barcelona: Anthropos).

Pêcheux, Michel (1986) "Delimitaciones, inversiones y desplazamientos", en Labastida, Jaime (compilador) Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea (México: Siglo XXI).

Puleo, Alicia (1993) La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII (Barcelona: Anthropos).

Rancière, Jacques (1996) El desacuerdo. Política y filosofía (Buenos Aires: Nueva Visión).

Robespierre, Pierre Maxime (2000) Pour le Bonheur, Pour la liberté, discours, choix et présentation par Yannick Bosc, Florence Gauthier et Sophie Wahnich,(Paris) La Fabrique.

Roudinesco, Elizabeth (1989) Feminismo y Revolución. Théroigne de Méricourt (Barcelona: Península).

Rousseau, Jean Jacques 1961 (1762) El Contrato Social (Buenos Aires: Perrot) (edición facsimilar de la traducción castellana aparecida en Londres en 1799 y reimpresa por Moreno en Buenos Aires en 1810).

Rousseau, Jean Jacques 1955 (1762) Emilio (Buenos Aires: Safian).

Scott, Joan (2000) "Feminismo fin de siglo y la querelle des femmes", en Mora (Buenos Aires) Nº 6, 19-37.

Thiebaut, Carlos y otros (1991) La herencia ética de la ilustración (Barcelona: Crítica).

Tomalin, Claire (1993) Vida y muerte de Mary Wollstonecraft (Barcelona: Montesinos).

Valcárcel, Amelia (1993) Del miedo a la igualdad (Barcelona: Crítica).

Vovelle, Michel y otros (1992) El hombre de la ilustración (Madrid: Alianza).

Wollstonecraft, Mary (1977) Vindicación de los derechos de la mujer (Madrid) Debate (publicado a comienzos de 1792).

Wollstonecraft, Mary (1979) Collected letters of Mary Wollstonecraft, Cornell University Press.

Wollstonecraft, Mary Maria or the Wrongs of Woman, After the edition of 1798, The Project Gutenberg Etext of Maria, by Mary Wollstonecraft.

Zizek, Slavoj (1992) El sublime objeto de la ideología (Buenos Aires: Siglo XXI).

Notas

1. A título de indicación acerca de la recurrencia de la asociación, es interesante señalar que existen varios trabajos realizados por feministas españolas que han analizado desde el campo de la filosofía política y a través de distinto tipo de estudios el proceso por el cual, a la vez que la cuestión de la igualdad ocupaba un lugar central, y la sensibilidad ante la injusticia y la desigualdad iluminaba las zonas oscuras del antiguo régimen, se producía un proceso de equiparación entre luces, razón y masculinidad. El bicentenario de la revolución francesa dio ocasión para la publicación y escritura de un vasto repertorio de estudios tanto acerca del desempeño de las mujeres durante la revolución, como sobre los debates filosóficos a propósito del lugar de las mujeres en la sociedad posrevolucionaria. También la historiadora y feminista norteamericana Joan Scott ha asociado recientemente la "querelle des femmes" del siglo XVII con algunos debates que a propósito de la suerte contemporánea del feminismo norteamericano han tenido lugar en Francia (Cobo, 1995; Puleo, 1993; Molina Petit, 1994; Roudinesco, 1989; Fraisse, 1993; Scott, 2000).

2. Digo "hasta no hace demasiado tiempo" porque las nuevas tecnologías reproductivas han venido a alterar de manera significativa la relación con el "destino corporal". La biotecnología, la manipulación genética, la posibilidad de clonación, las intervenciones quirúrgicas y hormonales con fines de transformación del cuerpo, hacen borrosos límites que antes se consideraban inamovibles e inmodificables. El efecto es la emergencia de identidades erráticas y extrañas (*queer*, como gustan decir), de múltiples combinaciones posibles entre sexo biológico, orientación sexual y construcción social de la identidad de género.

3. La mayor parte de las indagaciones en torno de los inciertos comienzos del feminismo parecen coincidir en indicar los tiempos de la revolución francesa como el momento en el cual, como dice Sheila Rowbotham, "las aspiraciones feministas de las mujeres privilegiadas y las tradiciones de acción colectiva de aquellas que no lo eran vinieron a encontrarse" (Rowbotham, 1976, p. 36).

4. Las relaciones entre cuerpo y política, las regulaciones políticas sobre los cuerpos, son tan antiguas como la humanidad misma, pero la posibilidad de advertirlo en forma explícita es producto de peculiares iluminaciones teóricas procedentes de campos disciplinares diversos, y no siempre compatibles con aquellos de los cuales las feministas han echado mano. Hay no sólo en el objeto mismo, sino en las formas de su abordaje, una inocultable tensión que sin duda cruza éste como otros muchos escritos. La tensión, como Zizek supo verlo con agudeza, se liga a aquello de lo real que resiste a la teorización, que persiste como nudo traumático y como síntoma.

5. La tesis acerca de la despolitización del llamado contrato sexual como condición para la edificación del orden político moderno constituye una tesis recurrente en la bibliografía feminista. Entre los textos más relevantes cabe indicar *El contrato sexual,* de Carole Pateman, *Dialéctica Feminista de la Ilustración,* de Cristina Molina Petit, y *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau,* de Rosa Cobo.

6. De hecho, como señala Sheila Rowbotham, el primer capitalismo no proporcionó una experiencia común a las mujeres. Sus consecuencias fueron diversas, tuvieron diferentes resultados entre los distintos sectores, y tendieron a la diferenciación de intereses y aspectos de la experiencia femenina. Mientras para unas se hacía verdad aquello de la "igualación", y adquirían el "derecho" a ser explotadas a la par de sus hombres en la naciente industria (lo que no las relevaba de la responsabilidad doméstica, los embarazos y los partos), un complicado arsenal de rizos, enaguas y puntillas, así como una curiosa mitología acerca de la debilidad física (debida precisamente a embarazos y partos) y la ilogicidad de las mujeres mantenía a las burguesas a buen resguardo del trabajo extradoméstico (Rowbotham, 1976, C. 1 y C. 2).

7. La cuestión del desacuerdo remite a las observaciones realizadas por Rancière. La polémica por la inclusión de las mujeres en el orden político no es un simple asunto de malentendido, sino de diferencias irreductibles en cuanto al lugar mismo que les quepa con relación a la política y la cultura. O bien esencialmente distintas, tanto como para erigirse en adversarias del orden edificado por los varones, o bien esencialmente semejantes y por lo tanto asimilables, la cuestión de las mujeres resiste y ha resistido a los intentos de eliminación del conflicto. Tanto los esfuerzos por organizar la política sobre el cuerpo como los de suprimirlo haciendo del asunto una simple cuestión de desemejanza por la vía de la extensión de derechos, se estrella con la recurrencia del dilema.

8. Son muchos los trabajos sobre las mujeres y la revolución francesa. Vale, sin embargo, indicar algunos de los que han sido una fuente de inspiración para éste: el de Geneviève Fraisse, *Musa de la razón*; el de Elizabeth Roudinesco, *Feminismo y Revolución,* que discurre sobre el caso específico de Théroigne de Méricourt; el volumen de la *Historia de las mujeres*, dirigido por Duby y Perrot, donde se puede ver el artículo de Elizabeth Sledziewski sobre Revolución Francesa; los datos aportados por Vovelle en *El hombre de la ilustración*, además del volumen *Las filósofas,* donde es posible hallar datos biográficos de muchas mujeres que, de diversos modos, intervinieron en la disputa de los sexos, asunto teórico vinculado a esos tiempos de conmoción política.

9. El movimiento radical estaba formado por sujetos de muy diversa procedencia y formación: agitadores e intelectuales, como Paine y Godwin; moralistas y críticos del orden, como Blake; aventureros como Fuseli; y oportunistas como Tayllerand, a quien Mary dedica la Vindicación, que era "el hombre más cínico y corrupto que hubiera conocido revolución alguna" (Tomalin,

1993, p. 148). Sin embargo, indudablemente estaba interesado en la educación femenina y había escrito acerca del asunto.

10. Dicen Yannick Bosc, Florence Gauthier y Sophie Wahnich en el prefacio a la selección de discursos de Robespierre compilados bajo el título *Pour le Bonheur, Pour la liberté:* (los termidorianos) "refusseront qu'on puisse faire l'histoire de ce temps falsifiant les pièces, les faissant disparaître. Ils preférent alors construire sur un imaginaire mortifère de sang et de sexe la mémoire horrorifiée de la Révolution française" (Robespierre, 2000, p. 10).

11. El establecimiento de un lugar "naturalmente" asignado a las mujeres, el de la crianza de los hijos y el cuidado de los afectos, que posibilita la despolitización de las relaciones de poder entre los sexos e inhabilita para discutir asuntos que se consideran inherentes al ámbito de "lo privado", no es en realidad una estrategia que fuera exclusiva de Rousseau, sino de un rasgo común a muchos liberales que aún se perpetúa. La consideración del mundo doméstico como exclusiva responsabilidad femenina y la despolitización de las relaciones privadas (tanto económicas como familiares) es recurrente en el liberalismo clásico, e incluso entre sus más destacados herederos contemporáneos, como el caso de Rawls.

12. Muchos autores insisten en señalar que la propuesta educativa de Rousseau respecto de las mujeres está delimitada por la identificación mujer = esposa-madre, pero también, y fundamentalmente, por su vínculo con Thérèse Le Vasseur. A propósito de ella decía Hume: "She is so limited, that she knows neither the year, the month, nor the day of the week; she is unaware of the value of money and in spite of all that, she has on Jean Jacques the empire of a nurse over her charge" (cit. por Misenheimer, p. 26).

13. El carácter contradictorio y tenso del orden político moderno, así como las permanentes disputas en torno de lo que entiendo por "aspectos incontratables" (tales como la desigual distribución de la riqueza, de la fuerza y el poder) es perceptible si se arroja una mirada atenta a la dimensión histórica. El asunto fue dificultoso ya en los inicios. Es interesante ver los debates sobre los criterios para establecer "a quién se admite y a quién se rechaza como ciudadano", tal como lo dice M. Duport en su alocución contra el régimen censitario, que tuviera lugar en el seno de la Asamblea Constituyente el 22 de octubre de 1789 (Cfr. Robespierre, 2000, p. 24-27).

14. La idea de una lógica transpersonal, propia del cuerpo femenino, permite la escotomización entre el cuerpo de una mujer y sus derechos o deseos, entre las mujeres como sujetos y las mujeres como puros cuerpos portadores de la responsabilidad de reproducción de la especie. Esto se hace particularmente visible aun hoy cuando se debaten asuntos como los derechos del niño por nacer, como si la madre fuera sólo el receptáculo de esa "vida en ciernes", no una sujeta en sentido estricto, dotada de densidad psíquica y de autonomía personal.

15. Las diferencias entre Rousseau y Condorcet no son simple asunto de opinión, sino de desacuerdo. Mientras que para Condorcet las mujeres deben ingresar en cuanto ciudadanas al orden político, para Rousseau son extrañas. Criaturas peligrosas que es necesario recluir en el espacio de la domesticidad.

16. Las novelas de la época, especialmente las de Jane Austen, tocan problemas centrales respecto de la frágil condición de las mujeres de la pequeña burguesía urbana. Impedidas de recibir herencia y educadas para el matrimonio, carentes de una preparación profesional que les permitiera el acceso a algún tipo de trabajo con el cual fuera posible sostenerse, la mayoría terminaba ejerciendo la profesión de institutriz. Es interesante señalar que los libros de conducta de la época, entre los cuales se encontraban los del doctor Gregory, repetidamente citado por Mary en la *Vindicación*, insistían sobre la producción de una subjetividad femenina destinada a la realización de labores domésticas y actividades no remuneradas. Se pueden ver algunas indicaciones al respecto en el texto de Nancy Armstrong. Por añadidura Sheila Rowbotham dice: (hacia fines del siglo XVIII) "La exclusión de las actividades productivas y de la instrucción hizo imposible (para las mujeres) el acceso a cualquier profesión. El proceso de especialización intelectual, que fue uno de los efectos de la revolución científica, acentuó aún más esta exclusión" (Rowbotham, 1976, p 22).

17. Price fue el primer intelectual radical con el que Mary entró en contacto. Según la información proporcionada por Claire Tomalin, Price era un ministro de ideas disidentes que alentaba simpatías hacia la revolución norteamericana y mantenía correspondencia con destacados filósofos de su tiempo (Tomalin, 1993, p. 50 s.).

18. Entre los y las intelectuales con quienes Mary compartía inquietudes políticas por entonces está Thomas Paine, el autor de los *Derechos del Hombre* y de un panfleto publicado en 1776, *Common Sense*, que constituyó uno de los folletos de propaganda de la revolución norteamericana; pero también John Opie, el pintor que realizara el retrato más conocido de Mary; una escritora, Anna Barbauld, dedicada a escribir sobre temas morales y educación; William Blake, quien ilustró las *Original stories* de Mary, y compartía con ella las ideas políticas y la actitud de crítica social, e incluso Henry Fuseli, que entre muchas otras cosas fue traductor de Rousseau al inglés cuando aún la tinta del *Contrato* y del *Emilio* estaba fresca.

19. Es sencillo advertir que esa racionalidad, inevitablemente pensada como única y universal, está constituida sobre el modelo masculino, según los parámetros posibles en la época.

La democracia en el Sur de América, una visión tocquevilleana [*]

Claudio Vouga[**]

"La inquisición nunca pudo impedir que circulasen en España libros contrarios a la religión mayoritaria. El imperio de la mayoría hace mejor las cosas en los Estados Unidos; suprime inclusive la voluntad de publicarlos".
Alexis de Tocqueville (1994)

La presente disertación se refiere a un trabajo todavía en fase de elaboración que pretende estudiar las instituciones políticas, las organizaciones de la sociedad civil y el autogobierno en Brasil. Creo que la realización de un estudio de este tipo en otros países de Iberoamérica es posible y deseable, ya que entonces podríamos comparar la versión portuguesa con la versión española y verificar cómo ellas, aún difiriendo entre sí, se distinguen aún más de la democracia norteamericana de origen inglés.

Pretendo servirme de aquello que llamo "visión tocquevilleana" pues fue justamente Alexis de Tocqueville quien percibió primero, por un lado, la ineluctabilidad de la democracia en las sociedades modernas, y por otro, el peligro que la libertad corre en las mismas. Esa mirada inquieta que el joven Alexis lanzaba a América, teniendo siempre a Francia y a su revolución interminable como objetivo último, hoy nosotros podemos posarla también sobre nuestros países.

[*] Una versión anterior de este trabajo fue publicada *en Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, Vol. 13, N° 1, mayo de 2001. Título original en portugués*: A democracia ao sul da América, uma vi - são tocquevilliana*.

[**] Profesor del Departamento de Ciencia Política (DCP) de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas (FFLCH) de la Universidad de São Paulo (USP).

A pesar de que la democracia moderna, entendida como ejercicio de la libertad en condiciones de máxima igualdad posible, se esté tornando un valor universal, las formas de su ejercicio dependen del tiempo y de las circunstancias. La crisis de la democracia, todavía *in nuce*, pero que ya se presenta como una imagen ascendente y progresiva, así como el desencanto que la acompaña, son en gran parte resultado del olvido de esas condiciones. El modelo de democracia norteamericano no es exportable, aunque sería deseable; hoy en día la democracia francesa, la alemana, la española, la australiana y hasta la canadiense son muy diferentes de la norteamericana. ¿Por qué entonces pretender que los países de Iberoamérica tengan a esta última como paradigma? Esta reflexión no implica que estemos condenados a gobiernos autocráticos por ser diferentes, pero sí indica que somos enteramente peculiares. En este sentido, como muestra Tocqueville al hablar de los Estados Unidos, la democracia en el sur de América, para ser sólida, tiene que partir de nuestros propios territorios, climas, tradiciones, costumbres e instituciones políticas.

I.

A pesar de la inmensa erudición de Tocqueville y de sus amplios conocimientos sobre las instituciones del antiguo régimen europeo, así como de sus numerosos escritos sobre Inglaterra e Irlanda, sobre Prusia, Austria y los territorios alemanes y hasta sobre Rusia, son prácticamente inexistentes las referencias a España. Esta última sólo aparece en relación con los acontecimientos que tenían influencia sobre la política externa en la época en que Tocqueville era miembro del parlamento o -más tarde- cuando integraba el ministerio Odilon Barrot en la cartera de asuntos extranjeros. Extrañamente, una de las pocas referencias a las instituciones políticas españolas se relaciona con el espíritu municipal y las instituciones municipales y va, justamente, en el sentido contrario al elogio hecho a la fuerza de las instituciones locales en América del Norte, sobre todo en las ciudades de Nueva Inglaterra. Refiriéndose a los acontecimientos posteriores a la muerte del rey Fernando VII y a la guerra civil y los desórdenes subsiguientes, dice Tocqueville:

> "El partido exaltado o revolucionario existía sobre todo en las ciudades, incluso hoy está probado que solamente existía en ellas. Infelizmente, el espíritu municipal y las instituciones municipales son tales en España, y la capital ejerce tan poca influencia, que la revuelta puede organizarse en cada ciudad. Esta organización municipal permitía a los revolucionarios encontrar fácilmente, a pesar de su pequeño número, grandes y poderosos centros de acción en las grandes ciudades que son numerosas en España (Tocqueville, 1985: 357) "[1].

Asimismo, como comenta André Jardin en una nota, ese y otros escritos de circunstancia de Tocqueville en los que hace referencia a España no tienen un fundamento muy firme acerca de la evolución y la realidad de ese país. Si casi nada existe sobre España en la obra de nuestro autor, menos todavía sobre Portugal o su ex colonia americana.

Encontramos en la obra de Tocqueville, *La democracia en América*, apenas unas pocas y vagas referencias a México, a los españoles de América del Sur o a los españoles y portugueses y sus ex colonias, que sirven sobre todo de contrapunto y apoyo para su razonamiento en el análisis de las instituciones angloamericanas.

Después de lamentar el estado de anarquía, guerra civil y despotismo en que América del Sur y México están sumergidos, Tocqueville afirma casi con desesperación:

> "(...) ¿quién puede afirmar que las revoluciones no sean, en nuestro tiempo, el estado más natural de los españoles de la América del Sur? En esos países, la sociedad se debate en el fondo de un abismo del que sus propios esfuerzos no pueden hacerla salir. (...) El pueblo que habita esta bella mitad de un hemisferio parece obstinadamente dedicado a desgarrarse las entrañas y nada podrá hacerlo desistir de ese empeño. El agotamiento lo hace un instante caer en el reposo, y el reposo lo lanza bien pronto a nuevos furores. Cuando llego a considerarlo en el estado alternativo de miserias y de crímenes, me veo tentado a creer que para él el despotismo sería un beneficio. (...) Pero estas dos palabras no podrán encontrarse unidas nunca en mi pensamiento" (Tocqueville, 1994: 237).

O, más adelante, en el capítulo 10 de la segunda parte del primer libro: "Los españoles y los portugueses fundaron en la América del Sur grandes colonias que después se convirtieron en imperios. La guerra civil y el despotismo están desolando actualmente esas vastas comarcas" (Tocqueville, 1994: 376).

Tocqueville, entretanto, tiene esperanzas de que, en el futuro, esa región pueda también ser constituida por naciones bien ordenadas:

> "(...) La América del Sur es cristiana como nosotros; tiene nuestras leyes y nuestros usos; encierra todos los gérmenes de civilización que se desarrollaron en el seno de las naciones europeas y de sus descendientes; América del Sur tiene, además, nuestro propio ejemplo: ¿por qué habría de permanecer siempre atrasada?" (Tocqueville, 1994: 376).

Discípulo de Montesquieu, Tocqueville, como el Barón de la Brède, sabe perfectamente que los modelos institucionales no actúan en el vacío, independientemente de los medios físicos, el clima, las costumbres, etc. Yes él quien nos dice en el final del capítulo 9 de la segunda parte del libro primero de *La Democracia en América:*

> "Quienes después de leer este libro juzgaren que al escribirlo he querido proponer las leyes y las costumbres angloamericanas para que sean imitadas por todos los pueblos que tienen un estado social democrático cometerían un gran error. Se habrían fijado sólo en la forma, abandonando la sustancia misma de mi pensamiento. Mi fin ha sido mostrar, por medio del ejemplo de Norteamérica, que las leyes y sobre todo las costumbres podían permitir a un pueblo democrático permanecer libre. Estoy, por lo demás, muy lejos de creer que debemos seguir el ejemplo que la democracia norteamericana ha dado e imitar los medios de que se ha servido para alcanzar ese fin con sus esfuerzos; pues no ignoro cuál es la influencia ejercida por la naturaleza del país y los hechos anteriores sobre las constituciones políticas, y yo vería como una gran desgracia para el género humano que la libertad debiese manifestarse en todos los lugares con las mismas características" (Tocqueville, 1994: 310 y 311).

América y sus leyes no son de forma alguna un modelo a seguir. Refiriéndose específicamente a México, dice Tocqueville:

> "Los habitantes de México, queriendo establecer el sistema federativo, tomaron por modelo y tomaron casi íntegramente la constitución de los angloamericanos, sus vecinos. Pero al trasladar la letra de la ley, no pudieron trasponer al mismo tiempo el espíritu que la vivifica. Se vio cómo se estorbaban sin cesar entre los engranajes de su doble gobierno. La soberanía de los Estados y de la Unión, al salir del círculo que la constitución había trazado se invadieron cada día mutuamente. Actualmente todavía, México se ve arrastrado sin cesar de la anarquía al despotismo militar y del despotismo militar a la anarquía" (Tocqueville, 1994: 159).

Como vimos, Tocqueville tiene esperanzas de que América del Sur sea capaz, como Europa, de superar sus propias tinieblas; sin embargo, surge otro obstáculo:

> "(...) una época más o menos lejana vendrá sin duda que los americanos del sur formarán naciones florecientes e ilustradas. (...) Pero cuando los españoles y los portugueses de la América Meridional comiencen a experimentar las necesidades de los pueblos civilizados, se aliarán todavía lejos de poder satisfacerlas por sí mismos; últimos en nacer a la civilización, sufrirán la superioridad ya adquirida por sus mayores. Serán agricultores largo tiempo antes de ser manufactureros y comerciantes y tendrán necesidad de la mediación de los extranjeros para ir a vender sus productos allende los mares y procurarse, en cambio, los objetos cuya necesidad nueva se deje sentir. (...) No se podría dudar que los americanos del norte están llamados a proveer un día a las necesidades de los americanos del sur. (...) Los americanos de los Estados Unidos se encuentran frente a los pueblos de la América del Sur precisamente en la misma situación que sus padres los ingleses tuvieron frente a los italianos, a los españoles, a los portugueses y a

> todos los pueblos de Europa que, siendo menos "adelantados" en civilización e industria, reciben de sus manos la mayor parte de los objetos de consumo" (Tocqueville, 1994: 376 y 377).

Tenemos aquí al conde como un precursor de la *Teoría de la Dependencia*, ¿o será de la *Teoría del Imperialismo*?

II.

Con el fin de la Unión Soviética y la *débacle* de las teorías políticas de inspiración socialista pasamos por un momento en el que se pretendió llegado el fin de la historia, de las ideologías y, si no el fin, por lo menos la unicidad de la teoría política. El viejo *homo economicus*, desmoralizado en la economía porque los agentes no se comportan racionalmente en el mercado, de repente entra travestido por la puerta trasera, justamente a través del pensamiento político, territorio tradicional de las pasiones. Reducida al mercado, la política pasa a ser apenas elección racional, y si todavía implica competencia, como en el proceso electoral por ejemplo, el conflicto parece ciertamente eliminado, y el poder, el centro mismo de toda política y pensamiento sobre la política, es una dimensión inexistente. Es detrás de esas elecciones que todo lo determinan, en un mundo en que se vive sin razón mientras se muere por la patria[2], que está el bienestar económico (*That's the Economy, stupid*[3]). La todopoderosa economía determina las elecciones políticas como jamás podría haber imaginado en sus peores momentos de paranoico devaneo ni siquiera el más furioso de los marxistas vulgares.

Pero el siglo XX marca no sólo el fin de la utopía socialista, sino también el final de la ingenuidad liberal a la que indebidamente se le antepone el prefijo "neo". Lo que todos los realistas en política, liberales o no, siempre supieron, es que el buen funcionamiento del mercado (garantía de la propiedad, del cumplimento de los contratos, etc.) tienen como una condición previa la existencia del estado. El Leviatán es anterior a la posibilidad de una actividad económica estable que permita al hombre la esperanza de una vida más cómoda que, como sabemos, junto con el miedo a la muerte, constituía para Hobbes la justificación de la abdicación de la libertad natural y la constitución del pacto social.

Por razones que no cabe aquí discutir -muchas de las cuales, ciertamente, todavía no salieron del cono de sombras de la proximidad histórica- ni la paz ni la prosperidad vendrán en este proceso de mundialización con hegemonía norteamericana que aún estamos viviendo. Si el socialismo se terminó y el mercado reina, éste último, en la realidad, funciona como una mano única para el flujo de riquezas y los que vivimos en el sur de América no formamos parte de los privilegiados. Desgraciadamente, en esta época de desilusiones, el peligro es que valores estimables como la libertad acaben desapareciendo con la irracionalidad del

sistema capitalista comandado por los Estados Unidos e identificado indebidamente con la democracia.

Ciertamente, ha llegado la hora de pensar, ¿qué estado y qué democracia queremos? Ha llegado la hora de la Teoría Política. Junto a las alternativas al modelo económico, debemos pensar las variantes políticas posibles dentro del modelo económico dominante.

Quiero decir que, aún en el capitalismo avanzado, el modelo angloamericano no es la única alternativa de democracia posible.

Hoy, en Iberoamérica, el espectro de las dictaduras, militares o no, comienza a rondar nuestros países: Perú, Colombia, Ecuador, Venezuela, Paraguay. Es necesario pensar qué política queremos para implementar qué tipo de sociedad. Aun cuando las alternativas no sean infinitas como lo expresó Tocqueville -pues estamos presos en un círculo fatal de donde no podemos salir- todavía tenemos de dónde escoger, parafraseando al aristócrata francés: dentro de sus amplios límites, el hombre es poderoso y libre... y lo mismo sucede con los pueblos. Y es, justamente, en este espacio de libertad que se desenvuelve el noble arte de la política.

Tocqueville al estudiar la América anglosajona de mediados del siglo XIX, lanzó las bases de una reflexión sobre las sociedades democráticas, sus virtudes y sus horrores, que hoy parece más válida que nunca. Por eso nuestra propuesta es lanzar una mirada tocquevilleana sobre la América portuguesa, sobre Brasil.

Desde la publicación de su obra, o incluso antes, desde la llegada de Tocqueville acompañado de Beaumont al continente americano, sus ideas sobre los Estados Unidos son mal interpretadas con buena o mala fe. Lejos de admitir a la América anglosajona como un modelo para Europa, Tocqueville -en realidad- mostraba cómo era posible la eventualidad de mantener la libertad, aún cuando la sociedad no tuviera ni jamás tuviere aristocracia, como era el caso de las antiguas colonias que se forman negando el pasado y pretendiendo refundar el mundo y el hombre contra la tradición y basándose apenas en las escrituras sagradas. Esa sociedad que hace *tabula rasa* de todo, guardadas las debidas distancias, se asemejaría a la Rusia del inicio de la Revolución, o al Irán de los ayatolas. No me voy a extender sobre el horror que América causó en la óptica de nuestro aristócrata, que en realidad pensaba (y aquí gloso) que si hasta en América (v.g. *United States of America*) la libertad puede subsistir, entonces lo hará con más facilidad allí donde la aristocracia modeló el mundo; aunque no existan más sus instituciones políticas, ella podrá mantenerse.

III.

Si, en Brasil, fuéramos a analizar nuestras instituciones políticas o las organizaciones de la sociedad civil, ambas heredadas de los portugueses, y las compáramos con las norteamericanas estudiadas por Tocqueville, veremos una clara ventaja para las nuestras desde un punto de vista imputable al autor. Ciertamente, la tradición de autonomía de las Cámaras portuguesas transplantadas al Brasil es por lo menos de la misma magnitud que la de las *townships* que tanto maravillaron al noble francés. También en lo que respecta a las organizaciones de la sociedad civil, no eran pequeñas iglesias o asociaciones las que encontramos en estas tierras meridionales, sino instituciones del porte de las *Misericórdias* o las *Ordens Tercei - ra* que tuvieron un papel central tanto político como de *welfare* social o religioso y que tienen hasta hoy un papel destacado. Y ello sin tener en cuenta toda la red de asociaciones que siempre traspasó vertical y horizontalmente la sociedad luso-brasileña: hermandades, *festeiros*, bailarines, bandas y fanfarrias, sociedades de artesanos y tantas otras que todavía subsisten vigorosamente.

Únicamente partiendo de una lectura contemporánea de nuestras tradiciones podremos pensar nuestra variante de democracia, compatible con lo que fuimos y con lo que somos. Nuestra democracia carece de adjetivos.

Dejemos de lado por un momento al gran hombre y pensemos en Brasil, no como una negación sino como una continuidad con el pasado portugués, así como siempre se hizo antes de que las tendencias jacobinas infiltradas en una cierta historiografía reciente hubiesen confundido la afirmación de lo propio con la negación del pasado.

Claramente, es necesario, antes que ninguna otra cosa, pensar las semejanzas y las diferencias de la herencia ibérica común, a la manera en que los españoles y los portugueses colonizaron sus "nuevos territorios" en América. Albert Hirschman -en un ensayo sobre un tema completamente diferente- apunta a aquella que es ciertamente la diferencia fundamental de las colonizaciones ibéricas:

> "En el siglo XV, los reyes católicos de España concluyeron, después de siglos de lucha, la reconquista de su país, substrayéndolo del dominio musulmán. En el decorrer de ese evento memorable, los gobernantes del reino se vieron imbuidos de un fervor extraordinario, de un celo misionero y de poder. Con el descubrimiento del Nuevo Mundo en América (el evento exógeno en la historia) ese espíritu fervoroso encontró pronto una vía de escape, inspirando la inminente conquista militar del nuevo continente y los subsecuentes esfuerzos intensivos de proselitismo hechos por el Estado y por la Iglesia española" (Cf. el capítulo XIV de Hirschman, 1996).

Nada semejante ocurrió en las tierras ocupadas por los portugueses, donde no hubo ni conquista militar ni proselitismo, sino apenas fechorías en los comienzos y cultivos volcados para el comercio, después. De los portugueses aquí instalados

heredamos dos series de elementos en las que se pueden identificar características "democráticas". En primer lugar, una sociedad civil extremamente fuerte e independiente, con características igualitarias aunque no liberales. Por otro lado, obtuvimos instituciones políticas, originadas en la Edad Media pero con características peculiares, como la fuerza e independencia de las cámaras y el carácter popular de la monarquía. Naturalmente, las condiciones históricas singulares de la formación de Portugal, así como la revolución de 1315 -que, preservando la independencia nacional, soldó una alianza duradera entre la corona, sectores de la nobleza, comerciantes y el *populo minuto* de las ciudades- pueden explicar muchas de las características medievales que subsistían hasta los tiempos modernos, y que fueron extensamente tratadas por los historiadores portugueses desde Herculano.

Con esto, no pretendo, obviamente, resucitar la polémica ya superada sobre si hubo o no hubo feudalismo en Brasil; sencillamente porque no hubo, aunque algunas instituciones feudales en su versión portuguesa fueron heredadas por nosotros, como también -y fundamentalmente- heredamos la cultura de un mundo aristocrático. Pretendemos mostrar que las instituciones políticas de Portugal son transferidas y adaptadas aquí y también, sobre todo, que son los hombres de un país que no está en decadencia, sino todo lo contrario, los que para aquí se desplazan en una saga nacional conformada ideológicamente por el mundo aristocrático. No mucho tiempo después del inicio de la ocupación de las tierras americanas, Portugal mismo perdería su independencia con la unión de su corona a la de España, siendo por lo tanto difícil pensarse, en el inicio de nuestra colonización, en un fuerte poder central como en el caso de España. Por otro lado, las características de la unión de las coronas le garantiza a Portugal y a sus colonias una ausencia de injerencia directa por parte de Madrid, lo que llevó como resultado que la centralización característica de la América española tampoco operó en las tierras que irían a constituir Brasil.

La tradición centralizadora y el carácter esclavista de la política y de la economía brasileña son enfatizados de tal forma por los estudios de historia económica y sociología política que el otro lado, el gobierno local y la producción centrada en el trabajo libre o semi-servil tienden a ser simplemente dejados de lado. Ha llegado el momento de brindar una mirada tocquevilleana a ese lado oculto de la luna. Por ejemplo, dejar de enfatizar tanto el contraste con los Estados Unidos, puesto que también encontramos colonización a través de empréstitos estatales y trabajo esclavo como ocurrió en Virginia y Georgia.

En Brasil no hay nada semejante a la Guerra Civil norteamericana donde los vencedores impusieran algunas características de su formación como el mito que da origen a toda la nación: pequeña propiedad, explotación familiar, trabajo asalariado, *self government*.

Entretanto, podemos pensar que algunos episodios ocultaron toda una tradición localista y antiestatista que tuvimos en la América Portuguesa y en el Brasil (para citar sólo algunos ejemplos, podríamos mencionar el de la *Viradeira* -con la vuelta de los jesuitas, los grandes enemigos de los *bandeirantes* y de la leyenda de su victoriosa expansión, esencialmente privada, con frecuencia contra el poder central, agregando nuevas tierras al país-; el de la necesidad de normalización del período de la Regencia y la lucha contra las diversas tentativas separatistas o federalistas; o el de la derrota de São Paulo en la Revolución Constitucionalista de 1932, que alejó a la aristocracia paulista de la política nacional). No quiero, por lo menos por ahora, decir que esta tradición localista sea dominante, apenas que ella existe y que es escamoteada, ocultada. Tendremos que investigar las razones del eclipse.

IV.

Si el derecho a la diferencia y, consecuentemente, la garantía de no opresión a las minorías es una reivindicación de los liberales y de los libertarios desde el siglo XIX y una de las banderas de lucha contra los totalitarismos del siglo XX, cuando pensamos las grandes cuestiones de la democracia del siglo XXI, un paralelismo llama inmediatamente nuestra atención.

Hay un tema que -aunque antiguo- contemporáneamente surge fuera de la esfera de la reflexión política inmediata: nos referimos a la preservación de la diversidad. El movimiento ecologista desde hace décadas viene mostrando cómo la diversidad es central para la preservación del equilibrio de nuestro planeta. De la misma manera, la diversidad de las formas culturales, institucionales y organizacionales es fundamental para la preservación de nuestra libertad, así como también de la propia capacidad de innovación de los seres humanos, como Stuart Mill tan vivamente nos lo mostró en su famoso ensayo *Sobre la Libertad*.

Apesar de ser un tema sobre el cual, ya en la década del ‘30 del siglo XIX, también Tocqueville -con su extraordinaria capacidad premonitoria- llamaba la atención cuando alertaba acerca de la tendencia a la mediocridad de las sociedades democráticas, la idea de la diversidad quedó en gran parte ensombrecida por el gran retroceso que significó el surgimiento y la consolidación de los regímenes totalitarios durante el siglo XX. La lucha contra esos regímenes movilizó la atención y la inventiva de los que reflexionaban en ese entonces sobre la política. Se trataba, por un lado, de luchar por la victoria militar o ideológica de la democracia sobre el totalitarismo y, por el otro, por la implantación de la democracia donde ésta no existía.

Ha llegado el tiempo de reflexionar seriamente sobre los males y las flaquezas de la democracia y la manera de combatirlos, si no queremos caer en la pesadilla tocquevilliana del despotismo gentil. Ciertamente, uno de los remedios prio-

ritarios es el de la garantía de la diversidad. Debo, desde ya, aclarar que no se trata en modo alguno de una defensa del multiculturalismo, que en realidad forma parte del problema mucho más que de la solución.

Con el fin de los regímenes de economía de planificación centralizada y el consecuente proceso llamado de globalización, se generalizó el pensamiento de que un modelo formal de organización política, la democracia representativa, era el modo más perfecto de gestión de los gobiernos. No quiero discutir esta afirmación; digamos que pueda ser correcta para el momento histórico del cambio de siglo. En gran parte, gracias al desarrollo de la cibercomunicación, ya es posible pensar en modos viables de democracia directa o participativa que no podrían haber sido imaginados por Rousseau en sus solitarios paseos.

Por el momento, admitamos no sólo que la democracia sea un valor universal, sino también que los ritos electorales, de constitución de mayorías y de formación de gobiernos, así como las coreografías ínter e intrapoderes, sean actualmente los más adecuados para todos los estados constituidos, y que los llamados derechos del hombre sean una matriz de valores sobre la cual, en principio, todos los pueblos son capaces de concordar.

En este punto cesan las semejanzas entre las formas culturales, institucionales y organizacionales que gobiernan a los diversos pueblos, países y naciones, las unidades en que éstos se subdividen, así como a las asociaciones, bloques o confederaciones que existen o vayan a existir entre ellos. No debemos confundirnos ni dejar que nos confundan: los derechos humanos no son los derechos de los pueblos de Virginia (solamente de los blancos, lógicamente, pues para los negros apenas queda reservado ese derecho desigual que es la acción afirmativa). Es que la democracia, como valor universal, no son los *lobbies* en el Congreso de Washington o el sistema que se practica en Texas o en Alabama entre los respectivos gobernadores y las legislaturas estaduales.

Existe en el norte de Portugal un dicho popular, muy recordado en el verano de 1975 cuando algunos militares ingenuos, aunque nefastos, intentaban imponer a la nación, desde Lisboa, un modelo de organización política rechazado por la mayoría de la población. El refrán rezaba: "Para lá do Marão mandam os que lá estão"[4]. O sea que cada pueblo, cada comunidad sabe cuáles son las particularidades que más le convienen. Felizmente, la sólida organización de la sociedad civil portuguesa con su tradición de autogobierno, que nos remonta por lo menos hasta la fundación de la nacionalidad, fue capaz de resistir las campañas de *dinamización cultural* con las cuales la *Quinta división* del ejército lusitano pretendía extirpar los aspectos considerados reaccionarios de la cultura popular. Se pretendía, entre otras cosas, prohibir las corridas de toros, el *fado* y el fútbol, considerados reaccionarios. Incluso, señal de los tiempos, las horribles series norteamericanas de televisión fueron sustituidas por inenarrables enlatados y filmes soviéticos y de Europa central (que entonces era llamada del este).

Esa embestida de algunos de los capitanes de abril, en el fallido intento de conquistar mentes y corazones, fue poco más que un sueño de algunas noches del caliente verano de 1975 que no llegó a tornarse una pesadilla. ¿Qué decir entonces hoy de la amenaza de la gran máquina igualadora que pretende aplastar las diferencias para hacer de todas las culturas, instituciones y organizaciones meros reflejos, copias a carbón, de aquélla que tiene la pretensión de ser el modelo universal, pero que no es otra cosa que el interés particular de una nación que intenta hacerse pasar por el interés de todos? (no será necesario recordar aquí los análisis de Marx cuando mostraba cómo la ideología burguesa pretende hacer pasar sus intereses particulares de clase como el interés general de la sociedad).

El proceso de mundialización de la democracia no puede ser un proceso de sumisión política de provincias a la capital de un imperio que vive del *bleuff* de que las conquistaría sin necesitar desplazar a sus legiones. Ni la apertura de los mercados, deseable en función de la especialización y eficacia, debe ser una vía de mano única, donde –extrañamente–, vemos crisis y desempleo en casi todos los países del mundo y prosperidad y empleo apenas en uno. La Pérfida Albión al menos desplazaba a la *Royal Navy* para recoger el botín que, según juzgaba, se le debía.

Cabe justamente al estado (cuya muerte fue decretada tempranamente por aquellos que eran propietarios de la empresa funeraria que lucraría con el entierro) garantizar la diversidad contra los intereses extraños, contra la máquina globalizada de publicidad que pretende vender no sólo *sandwiches*, bebidas gaseosas, calzados, música, entretenimiento y estilo de vida. Garantizar la diversidad no sólo de la música, del cine, de la literatura, de las danzas populares, de las formas de organización de la sociedad civil, de la gastronomía (¡abajo el *fast-food*, viva el camarada Bové!), de la organización de la familia, de los valores religiosos, de las asociaciones festivas, deportivas u otras, sino también, sobre todo, la diversidad de las soluciones para las cuestiones planteadas por cada pueblo sobre la mejor forma de gobernarse. Tal vez hubiese una cierta exageración cuando un patriota de la América Ibérica se refería a nuestros grandes hermanos del norte como enemigos del género humano, pero ciertamente no es errado decir que con su cruzada actual son los enemigos de la diversidad del género humano.

Finalizaré repitiendo el verso de un poeta que fue más exitoso en otras áreas de la actividad humana: “Que cem flores desabrochem, que cem escolas rivalizem”[5].

Bibliografía

Hirschman, Albert 1996 *Autosubversión* (São Paulo: Companhia das Letras).

Tocqueville, Alexis de 1985 *Oeuvres Complètes* (Paris: Galimard) Tomo III, Vol. 2.

Tocqueville, Alexis de 1994 (1835) *La Democracia en América* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica).

Notas

1 Agradezco la generosidad intelectual de Marcelo Jasmin por la indicación de la *Question Espagnole* donde se encuentra el texto citado.

2 Referencia a los versos de la canción de Geraldo Vandré: “Para no decir que no hablé de flores”.

3 ¿Quién no recuerda la campaña electoral de Bush padre?

4 “Más allá del Maràо [en referencia a la sierra del Marão, que separa el Minho de Trás-os Montes], mandan los que allí están”.

5 “Que cien flores florezcan, que cien escuelas rivalicen”.

Perfiles en teoría social: Tocqueville y Weber, dos vocaciones [*]

Gabriel Cohn[**]

¿Qué es lo que Alexis de Tocqueville y Max Weber tienen en común? A juzgar por la bibliografía, apenas una cosa: que Tocqueville habría sido un precursor de Weber en la utilización de los "tipos ideales". Pretendo partir de este punto para examinar un poco mejor las relaciones entre esos dos grandes clásicos. Intentaré mostrar que un examen de la afinidad de ambos en ese punto metodológico puede revelar aproximaciones y contrastes mucho más profundos. Al hacerlo buscaré mostrar también que esas aproximaciones y contrastes, a su vez, se refieren a momentos importantes en el desarrollo de la teoría social, tanto en su vertiente sociológica cuanto en la política. En mi exposición se entrelazan dos argumentos: el primero, que los dos autores enfrentan de modo significativamente diferente el mismo desafío, es decir el del análisis de procesos de largo plazo a escala mundial; el segundo, que en la señalada afinidad metodológica se encuentran ya presentes no sólo las semejanzas, sino también las diferencias entre ambos. Inicialmente trataré la cuestión del carácter más metodológico, para, a continuación, examinar el modo en que eso se expresa en sus ideas sobre procesos históricos de alcance mundial.

[*] Una versión levemente diferente de este trabajo fue publicada en Avritzer y Domingues 2000[a].

[**] Profesor del Departamento de Ciencia Política (DCP) de la Facultad de Filosofía Letras y Ciencias Humanas (FFLCH) de la Universidad de São Paulo y editor de la revista *Lua Nova.*

La prioridad de Tocqueville en la concepción de ese instrumento analítico que Max Weber denominaría tipo ideal pude ser sustentada de dos maneras (no exclusivas, por supuesto): por la reconstrucción de sus procedimientos en el estudio de la democracia en América o por intermedio de sus formulaciones explícitas con respecto a sus propósitos y sus procedimientos de análisis. Por más recomendable que sea la primera línea de argumentación, la misma no da cuenta por sí sola de una exigencia básica: la de que el procedimiento en cuestión no esté presente en Tocqueville apenas en "estado práctico", pero que alcance el plano conceptual, en que se define la pose consciente del instrumento analítico. La razón de eso es simple. El argumento de Weber es que quienes ejercen las ciencias histórico-sociales se asemejan más de lo que gustarían admitir al célebre personaje: aun sin saberlo, todos hablan la prosa de su ciencia, que es la de los tipos ideales. Determinados pasajes de Tocqueville acostumbran ser invocados en pro de la posición de que él no sólo operaba espontáneamente con los tipos ideales, sino que era capaz de una reflexión metodológica que anticipa a la de Weber. El más expresivo de esos pasajes está tomado de una carta dirigida a John Stuart Mill, en la cual Tocqueville asevera que "partiendo de nociones que me proveían las sociedades americana y francesa, quise retratar los trazos generales de las sociedades democráticas, de las cuales todavía no existe ningún modelo completo".

La formulación es vigorosa y expresa un alto grado de claridad sobre lo que estaba siendo hecho. Sin embargo, guarda poca relación con la modalidad de construcción analítica que, después de Weber, se hizo conocida como "tipo ideal" (es verdad que, para continuar en este camino, es necesario asimilar una suerte de paradoja. Es que seguramente Weber se inquietaría si oyese la expresión, que más tarde se hizo tan común, "tipo ideal weberiano", siendo que su propósito declarado no era producir algo original, sino tornar explícito lo que todos hacían, bien o mal –claro que bajo la suposición de que sabiendo que lo hacían, lo harían mejor. Pero, al hacerlo, le imprimió de tal modo su marca al concepto que, en rigor, el mismo sólo tiene sentido pleno en el campo de los presupuestos que subyacen a su propia concepción de las ciencias sociales. Este es, por cierto, un bonito ejemplo de las consecuencias no previstas de la acción intencional).

Veamos por qué no es pacífica la aproximación propuesta. Dos expresiones del pasaje citado más arriba la perjudican. En primer lugar la referencia a los "trazos generales" de las sociedades democráticas. Aunque la misma no sea obstáculo a la construcción de tipos ideales, en el sentido de caracterizaciones diferenciadoras que permitan la comparación, el énfasis en lo que es general en un conjunto determinado evoca mucho más los procedimientos que más tarde serían adoptados por Durkheim (un autor cuyas afinidades con Tocqueville son manifiestas, hasta por el respeto que ambos manifestaban por Montesquieu y Rousseau). Sucede que los tipos con los que operaría Durkheim ("tipos medios" en el lenguaje de Florestan Fernandes en su magistral *Fundamentos Empíricos de la Explicación Sociológica*) de hecho se orientan hacia lo que es común a las diversas con-

figuraciones empíricas de una forma de sociedad, permitiendo no sólo compararlas con otras formas, sino también establecer relaciones de sucesión entre ellas. No obstante, el tipo ideal de Weber es rigurosamente individualizador, busca caracteres únicos.

Admitamos, como estoy dispuesto a hacer, que hasta aquí no avanzamos mucho. Sin embargo, las observaciones realizadas sólo adquieren pleno sentido cuando consideramos la segunda referencia antes mencionada, concerniente a la afirmación de que, de esas sociedades, no hay todavía un "modelo acabado". De nuevo, Durkheim podría aceptar una formulación de este tipo, pero no Weber, quien vería en eso una inaceptable confusión entre el orden conceptual (que es "ideal") y el orden empírico, un naturalismo, en fin, del tipo que criticaba en el marxismo y abominaba en Hegel. Desde la perspectiva de Weber, una cosa lleva a la otra; para él, la construcción de un tipo para buscar trazos generales en varias sociedades, aún no presentes en ellas, lleva a confundir la estricta construcción analítica con un estado empírico, aún no realizado, pero eventualmente realizable en el futuro, en una especie de convergencia efectiva entre lo real y el concepto (este último punto haría temblar a Weber).

Hay, con todo, un segundo punto en el cual nuestros dos autores coinciden en sus formulaciones explícitas. Ambos se refieren a sus tendencias a la *exageración.* El punto es importante porque el tipo ideal consiste, en uno de sus aspectos constitutivos y básicos, en exagerar determinados trazos de lo que se busca conocer hasta alcanzar la pureza del concepto. Para Weber, en una observación informal relatada por terceros, "exagerar es mi profesión". Para Tocqueville, la exageración es recurso indispensable para "quien quiera hacerse comprender". Una vez más, las diferencias son más importantes que las semejanzas. La exageración de la que habla Tocqueville se refiere al modo de exposición; es más del orden de la retórica que del orden del método; no es la propia posibilidad de un conocimiento adecuado de su objeto lo que está en juego, como en Weber, sino la posibilidad de hacer plausible y persuasivo un argumento.

Eficacia cognitiva del lado de Weber; eficacia retórica del de Tocqueville. Por lo tanto, aunque en ambos autores está presente el recurso a la exageración, intrínseco a las construcciones tipológicas, su naturaleza y función es diversa en cada caso.

¿No habrá, entonces, un punto de aproximación real entre ellos, que nos permita a partir de la cuestión metodológica inicial, rastrear las afinidades más profundas? Lo hay, sí, y es central. Consiste el mismo en que, en uno y otro autor, el procedimiento tipológico es de índole *caracterizadora* y es el carácter de una configuración social el que está en el escenario**.** Más allá de eso, y de importancia crucial para las posiciones de los dos autores, la atención se dirige hacia los rasgos de carácter de los hombres que componen esos escenarios sociales. Pero el término central, el desafío mayor para la interpretación, es éste: la idea de ca-

rácter, pues en ella se cruzan las inclinaciones personales, los procedimientos de método y las posiciones políticas de esas figuras paradigmáticas. El aristócrata explícito, liberal convencido y demócrata resignado en la Francia posrevolucionaria y posnapoleónica de la restauración monárquica por un lado; el burgués explícito, realista desencantado de la Alemania posbismarckiana, sin revolución en el pasado e incapaz de realizarla en el futuro, por el otro. El admirador a disgusto de la figura histórica europea de Napoleón, en un caso; el admirador contrahecho de la figura histórica alemana de Bismark, por el otro. El católico fiel, preocupado con la articulación entre los lazos sociales de la religión y la libertad en las sociedades democráticas, por un lado; el protestante sin oído para la fe (para cualquier fe), preocupado con los incentivos y los obstáculos que la religión presenta para la expansión de la racionalidad capitalista, por el otro. El monárquico constitucional, convertido en republicano, preocupado con la centralización del poder político, por un lado; el nacionalista, preocupado por la erosión del poder político por la burocracia, por el otro. Estos son algunos de los hilos que se enlazan en una malla fina e intrincada, en la cual los dos autores se encuentran y desencuentran como en un dibujo de Escher.

Tal vez se pueda aventurar la hipótesis de una íntima afinidad entre la atención que ambos daban a la dimensión del carácter, tanto en su vertiente sustantiva cuanto en su incorporación en los procedimientos de análisis, y aquello que a primera vista más los aproxima, que es la *conciencia de clase*, en el sentido de la clara y explícita posición en el campo de intereses propios a los respectivos ambientes históricos. Tocqueville jamás escondió la impronta aristocrática de su forzada aceptación de la sociedad democrática de perfil burgués. Por su parte, Weber, aún joven, declaraba su condición de "miembro de las clases burguesas".

Extrañas adhesiones, con todo. Tocqueville ve la sociedad de su tiempo, irreversiblemente marcada por la igualdad de condiciones democráticas, a través de los lentes de una aristocracia cuya muerte él mismo es el primero en proclamar. Weber es el burgués declarado que mira a la burguesía alemana, incapaz de asumir los papeles dirigentes en la sociedad que las circunstancias exigían, con una mezcla de desencanto y desprecio. Ambos, en realidad, compartían el disgusto por la burguesía, francesa o alemana, pero en registros diferentes. Para Tocqueville, el predominio burgués lleva a la pérdida de todos los impulsos e ideales que posibilitan a los hombres trascender sus pequeños mundos personales para dedicarse a una política marcada por el vigor cívico; lleva, por lo tanto, a una sociedad sin carácter, orientada hacia las mezquinas preocupaciones con el bienestar, en lugar de a la grandeza, la honra y la gloria en el interior de la sociedad. Para Weber, si hay predominio burgués, no es por el mérito de una clase capaz de definir a su modo el destino de la sociedad, sino por adecuación a un régimen marcado por el ejercicio, por parte de la burocracia, de un poder tanto más efectivo cuanto más rutinario; por lo tanto, nada tampoco de la grandeza, de la potencia, de la presencia soberana, movilizadas para la expansión de aquello que realmen-

te importa, que es el Estado nacional; es decir, de nuevo, una sociedad sin carácter. Tocqueville plantea en sus análisis el tema del "carácter nacional", con énfasis en el primer término. Weber hace otro tanto, pero con énfasis en el segundo término.

Tocqueville mira más allá de Francia para ver mejor a Francia. Busca en otras experiencias, (sobre todo la norteamericana, claro) elementos para agudizar su percepción de las condiciones políticas y sociales francesas. Weber observa fijamente Alemania, y cuando desvía la mirada, es para alzar vuelo en la multiplicidad de las experiencias sociales posibles. Su alternativa es radical: o el foco en Alemania o, si no, la búsqueda de los procesos más universales, puesto que más que el refinamiento de la visión, su propósito es la nitidez. La dirección de la mirada es diferente: indirecta y matizada, en el caso de Tocqueville; directa y duramente recortada, en el de Weber. No obstante, ambos comparten la amplitud de perspectivas; sus objetos primarios de atención son vistos como el telón de fondo de grandes procesos históricos, en escala europea en el caso de Tocqueville, en escala mundial en el de Weber.

Tocqueville desea ver su Francia poblada por ciudadanos dotados de la voluntad de ser libres y de la fuerza de carácter para sostenerla; pues solamente así será posible asociar el principio democrático del ejercicio de la soberanía popular a la descentralización del poder y a la libertad. Weber desea ver a Alemania galvanizada por una dirección política, poco importa si centralizada o no, mientras que sea eficiente; pues solamente así será posible imprimirle la condición de potencia nacional reconocida. Molicie, reflujo privatista de la vida política (vale decir, pública), apatía... estos eran los vicios para Tocqueville; deficiencias en el plano de la ciudadanía y, por lo tanto, del control sobre el poder. Carencia de audacia y de voluntad innovadora, inapetencia para la dirección política, retroceso frente a los vicios del poder... estos eran los vicios para Weber; deficiencias en el plano del gobierno y, por lo tanto, en el ejercicio del poder. Al carácter del ciudadano, señor de sí y así libre, corresponde el carácter del líder político, señor de sí mismo, y así responsable. Punto común es la condición clásica, de matiz aristocrático, de la capacidad de ser dueño de sí; en un caso para el ejercicio del autogobierno, en el otro para el ejercicio del gobierno sobre terceros. Se traza aquí un núcleo sólido de afinidades entre ambos, que consiste en el modo en que en ellos se articula la idea directriz de *carácter* con su concepción de la virtud política cardinal (la libertad ciudadana en Tocqueville, la responsabilidad dirigente en Weber). Esto se da en base a la capacidad de ser señor de sí. En ambos casos, las líneas de fuerza del pensamiento se cruzan, en una relación difícil, con ideales aristocráticos a los cuales ya no hay cómo adherir en términos realistas: ya porque se trata de un mundo irrevocablemente ultrapasado, ya porque el mundo mismo es burgués, pero, como tal, inaceptable sin apelación a virtudes que la burguesía no tiene cómo crear y sustentar. De un lado, la posición aristocrática como algo que sólo puede ser evocado en tonos elegíacos; del otro, como sustrato para la exhortación imperativa.

Esta última formulación trae a un primer plano la cuestión de la naturaleza y el papel de los valores en el estudio de la sociedad. Tocqueville es un resuelto practicante de un análisis en el cual se mezclan las consideraciones de cuño descriptivo, la búsqueda de relaciones causales bien fundamentadas y la más franca definición normativa en relación a lo que se está buscando conocer. Entre el conocimiento que se abstiene de evaluar el objeto y la más enfática prescripción, él se queda con la segunda. Eso resulta, en gran medida, de la posición de relativa proximidad en relación a su objeto en la cual él se coloca, al punto, como vimos, de tornarse sujeto a los reparos de Weber sobre la confusión entre objeto y concepto. En realidad, aquí como siempre, él está más atento a los lazos que vinculan entre sí los entes (empíricos o conceptuales) que a los cortes que se puedan establecer entre ellos. Pero es precisamente el corte, la ruptura, cuando no la oposición abierta y el conflicto, lo que importa para Weber. Le interesan los cortes analíticos entre conceptos típico ideales individualizadores, en nombre de diferencias que permitan la comparación o se traduzcan en incompatibilidades. Cuando mucho, él admite afinidades que ponen en correspondencia las dinámicas internas de diferentes dimensiones de la vida social.

Tocqueville, por su parte, procura traer al mundo burgués (porque es allí donde impera la igualdad de condiciones democrática) algo que va a buscar en su más recóndita identidad aristocrática: precisamente, la cualidad de saber mantener unidos a los desiguales, transferida para un mundo de hombres iguales en sus condiciones, pero desprovistos del *élam* que los unía. No tiene sentido, para él, romper con una identidad que, aunque históricamente ultrapasada, todavía provee la clave para civilizar la nueva fase de la historia. Su lema implícito es, por lo tanto, el de la aproximación. Y esto en todos los niveles, pues el alejamiento y la ruptura sólo llevan agua para el molino de las nuevas formas de despotismo. Eso no es posible para Weber, que se ve obligado a enfrentar la paradoja de traducir su identificación burguesa en alejamiento hasta el borde de la ruptura en relación con la burguesía alemana realmente existente.

Para Weber, no sólo tiene sentido, sino que se impone un pensamiento que se expresa en un estilo *stacatto*, marcado de punta a punta por cortes que responden a dos imperativos básicos: la nitidez y la coherencia (en contraste, por lo tanto, con el *legato* tocquevilliano).

Nitidez y coherencia. Pero esas son precisamente las cualidades cruciales de la acción racional y del proceso de racionalización, que ocupan un lugar central en el pensamiento de Weber. Todo el análisis weberiano de la racionalización, que para él constituye la marca misma del proceso secular a escala mundial que desafía el conocimiento en sus variadas dimensiones, reposa sobre la idea de una creciente diferenciación de ámbitos significativos y trae, por lo tanto, la marca de la distinción más que la de la uniformización. Tanto más perturbadora se torna así para Weber la evidencia de poderosas tendencias de nivelación política y de in-

capacidad dirigente para convertir la diferenciación, la individualización y la distinción en una identidad nacional capaz de imponerse en todos los frentes; todavía más cuando la principal fuente de esa nivelación es justamente la contrapartida política de la racionalización, la dominación racional legal mediante el aparato burocrático administrativo. El proceso de racionalización es expansivo y, abandonado a su propia lógica, irreversible e irresistible.

He aquí el dilema weberiano. Mantenida la lógica intrínseca de la racionalización, que, cómo tendencia universal, viene recortando espacios significativos de la vida social, se desemboca en un universo racional, sí, pero marcado por la nivelación y por la rutina; la alternativa es la destrucción de esa lógica por la irrupción de otra, que aunque pasajera es siempre imprevisible, puesto que no es racional. Hay, pues, un modo para interrumpir la trayectoria de la racionalización, pero no hay cómo conciliarla con el incremento de la grandeza de las naciones y la libertad de los hombres (en la acepción clásica que Weber comparte con Tocqueville, de ser dueño de sí). Weber paga un precio alto por su intransigente búsqueda de la nitidez, la coherencia y la distinción individualizante, tanto en el nivel de la caracterización del nivel conceptual del proceso de racionalización, cuanto en el de sus posiciones políticas normativas, comprometidas con la coherencia responsable en la figura del dirigente, y la distinción y la grandeza soberanas en el plano nacional. En cierta medida, el dilema en que consiste ese precio deriva de la asincronía entre la tesis de la centralidad del proceso de racionalización en el ámbito cultural más abarcativo y el diagnóstico de una pérdida de diferenciación y de autonomía de la política en provecho de la burocracia (que no es una dimensión particular de la vida social, sino apenas la forma más acabada del aparato administrativo, sin el cual no hay dominación a escala nacional). Parafraseando a Elster, el dilema de Weber apunta a la imposibilidad de una política racional. Vale decir, la apuesta a un proceso de vasta amplitud y situado en el plano cultural de la circulación de significados, como es la racionalización, condujo a Weber a un callejón sin salida, del cual Tocqueville aparentemente tuvo como escapar.

Una vez más, Tocqueville parece seguir el camino opuesto al de Weber. Mientras que este último ve un avance de la diferenciación como tendencia global para encontrarla en declive en el campo regional de la política, Tocqueville, cuyo modelo es la agudeza sociológica de un Montesquieu más que el historicismo con el que dialogaba Weber, ve la tendencia a la uniformización en el proceso más abarcativo, y va a buscar fuentes de diferenciación en ámbitos menores. Tocqueville encuentra en el interior mismo de la democratización, entendida como expansión de la igualdad de condiciones (que se da en el plano social y en el ámbito político de la distribución del poder, como en Weber) el impulso para la creación de espacios diferenciados. Con ello, él llega a lo que le importa, que es encontrar frenos para las tendencias centralizadoras intrínsecas a la democracia. Eso lo coloca en una posición privilegiada en relación con Weber, que no encuentra

en el proceso de racionalización algo análogo a ese prolongamiento lineal, que le permita vislumbrar frenos racionales a la racionalidad burocrática.

Democracia para uno, racionalización para el otro. En este paso, tenemos la convergencia más fuerte -la atención a los grandes procesos- y también la mayor divergencia, pues aquí estamos frente a grandes cuestiones definidas en dimensiones de la vida social y en niveles de análisis diferentes. La ineluctable expansión de la igualdad de condiciones que marca la democracia, tema central en Tocqueville, merece una atención bien menor por parte de Weber. Para este último, si hay un proceso de democratización en curso será más por una nivelación política que por la igualdad de condiciones sociales. Y esa nivelación nada tiene que ver con cualquier fortaleza del principio de la soberanía popular; antes bien, es indicio de la presencia dominante de una burocracia que, ésta sí, se expande casi sin frenos. Aumentar el número y la eficacia de esos frenos tienen tanta importancia para Weber cuanto el control del poder central por la ciudadanía participante en Tocqueville; sólo que en él no hay controles desde abajo, ya que la soberanía popular es mera ideología, instrumentalizada por los dirigentes. Lo que se expresa de esa forma no es la presencia política de las grandes masas, sino una "democratización pasiva", para usar el término empleado por Weber al tratar este tema en el capítulo sobre la burocracia en *Economía y Sociedad.* Como el nombre lo indica, la democratización pasiva no significa el aumento de la participación popular en el poder, sino la creación de las bases para el poder de otros grupos mejor situados.

El problema de Weber, no es por lo tanto, la democracia, que no pasa de un escenario entre otros posibles a la disputa del poder. Pero, ¿por qué el problema será la burocracia? Al cabo, ella es apenas la expresión social de algo más profundo. Con todo se trata de una expresión privilegiada, pues es en ella que encuentra su más cabal expresión, en el mundo contemporáneo, ese algo más profundo, que es precisamente el proceso de racionalización. Así como la democracia tiende a generar centralización, la racionalización tiende a generar burocracia. Pero la descentralización aún está dentro del campo de la democracia, mientras que la desburocratización escapa al campo de la racionalización. En Tocqueville, siempre hay cómo moderar tendencias, y la moderación es uno de sus lemas fundamentales. En Weber, nada de moderación. Todo es llevado a sus consecuencias más extremas, en todos los niveles, del concepto más abstracto a la observación empírica más minuciosa. Es precisamente porque no vincula el recurso a la exageración a una coherencia implacable, pero lo mantiene en el plano de la exposición, que Tocqueville escapa a la malla de dilemas en la que se enreda Weber.

No obstante, ¿y si los dilemas fuesen reales y las soluciones democráticas para los problemas de la democracia se revelasen ilusorias?

Weber jamás cita a Tocqueville. No será porque nada tengan en común; tienen mucho, comenzando por los problemas que enfrentan y la amplitud con que los formulan. Ese francés y ese alemán, paradigmáticos ambos de sus naciones y de sus momentos históricos, y con trayectorias personales que se cruzan de modo tan intrincado y penoso cuanto las nacionales, corren por caminos paralelos –cada cual con su lógica propia y sin afinidad electiva alguna- diría tal vez Weber, preguntándose por qué insistía en ignorar a su posible interlocutor. Puede entenderse que él sintiese dificultades para tener como interlocutor a un aristócrata, que al contrario de él mismo tomaba en serio el principio de la soberanía popular, que veía en la religión un lazo efectivo entre los hombres y no un recurso disponible para dar impulso a la aceptación o rechazo del mundo. Así, si hay afinidades profundas entre Weber y Tocqueville, hay también divergencias igualmente importantes. Y éstas se traducen en aquello que concierne a la perspectiva desde la cual conciben los problemas que se proponen enfrentar en un alternativa clara: o se piensan las dimensiones y los procesos de la vida social como encadenamientos, por el ángulo del *élam* que le da unidad como hace Tocqueville, o entonces, como en Weber, son concebidos como recursos escasos a ser disputados y como *instrumentos* a ser accionados en el juego de voluntades que mueve a los hombres. La política como organización de la vida colectiva, de un lado; la política como tenacidad, iniciativa, sentido de oportunidad, por el otro. El arte de la asociación, por un lado; el arte de la dirección, por el otro. Dos vocaciones, que, en las líneas de aproximación y alejamiento que trazan en sus trayectorias vistas en conjunto, componen un capítulo de los más fascinantes (y, curiosamente, menos estudiados) del pensamiento social de los últimos dos siglos.

Bibliografía

Aron, Raymond 1995 (1967) *As etapas do pensamento sociologico* (São Paulo: Martins Fontes-Editora Universidade de Brasilia).

Avritzer, L. y J. M. Domingues 2000[a] *Perfis em Teoria Social. Tocqueville e Weber, duas vocaçoes* (UFMG: Belo Horizonte).

Avritzer, L. y J. M. Domingues (comps.) 2000[b] *Teoria Social e Modernidade no Brasil* (UFMG: Belo Horizonte).

Cassirer, Ernst 1997 (1932) *La filosofía de la Ilustración* (México DF: Fondo de Cultura Económica).

De Tocqueville, Alexis 1985 *Oeuvres Complètes* (Paris: Galimard) Tomo VI.

De Tocqueville, Alexis 1994 (1835) *La democracia en América* (México DF: Fondo de Cultura Económica).

Fernandes, Florestan 1967 *Fundamentos empíricos de la explicación sociológica* (São Paulo: Nacional).

Weber, Max 1992 (1922) *Economía y Sociedad* (México DF: Fondo de Cultura Económica).

Estado y democracia [*]

Cicero Araujo[**]

I.

Este es un trabajo de descripción de fuerzas normativas y de su interacción[1]. Las fuerzas normativas en cuestión son tres diferentes ideales de ciudadanía, no necesariamente incompatibles, no obstante en tensión recíproca, los cuales, dependiendo de cómo interactúan entre sí, estructuran diferentes acuerdos institucionales. Los acuerdos que voy a abordar en este artículo son lo que voy a definir, por un lado, como "Democracia" y "Revolución" y, por el otro, como "República" y "Estado". El objetivo de este texto es mostrar afinidades entre "Estado" y "Democracia" e incompatibilidades entre "República" y "Estado" y "Estado" y "Revolución".

Los ideales normativos a los que me estoy refiriendo son los siguientes:

Civismo: que es un ideal de excelencia del ejercicio de la ciudadanía;

Plebeyismo: que es un ideal de universalización de los derechos de la ciudadanía; y

Pluralismo: que es un ideal de tolerancia.

[*] Título original en portugués *Estado e democracia*.

[**] Profesor del Departamento de Ciencia Política, de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas (FFLCH) de la Universidad de São Paulo (USP).

Hablo de acuerdo institucional ideal en dos sentidos: tanto en el sentido de tipo ideal (y que consecuentemente, nunca se encuentra en estado puro en las instituciones reales), cuanto en el sentido de involucrar ideales o valores normativos (morales y jurídicos) Estoy suponiendo aquí que todo acuerdo institucional real lleva consigo esos ideales, los cuales dan origen a un campo de fuerzas que mueve a las instituciones históricamente existentes.

Ciertamente, las fuerzas normativas no son las únicas que mueven a las instituciones, ni son las más intensas. Las motivaciones económicas, militares y político estratégicas-generan, cada cual a su manera, campos de fuerza probablemente mucho más intensos que los de las fuerzas normativas. Sin embargo, pienso que estas últimas, aunque más débiles, tienen un papel decisivo en la conservación a largo plazo de las instituciones políticas.

Como estoy hablando de ideales de ciudadanía, la entidad que considero fundamental en este trabajo de descripción es lo que llamo *civitas*. La *civitas* es una agencia colectiva (la comunidad de ciudadanos) que reivindica *autoridad* sobre un espacio jurídico moral –que puede ser, pero no necesariamente, un territorio físico continuo– en el cual están situados los súbditos. Este espacio es la *jurisdicción*. Como puede verse, no todos los que pertenecen a este espacio pertenecen a la *civitas*; no obstante, todos los que están en la *civitas* (los ciudadanos) son también súbditos. La *civitas* también posee *gobierno*, que es una agencia que media las relaciones de la *civitas* con sus propios súbditos y con las agencias externas a su jurisdicción.

En este artículo voy a hacer un análisis de cómo esa entidad y su espacio de jurisdicción se transforman o de igual manera implosionan cuando dos de esos tres ideales normativos –el civismo y el plebeyismo– interactúan. El argumento básico es que esos ideales pueden combinarse para conformar acuerdos institucionales estables, existiendo sin embargo una tensión potencial entre exigir la excelencia en el ejercicio de la ciudadanía y exigir su virtual universalización.

Cuando ocurre una combinación de alta exigencia de civismo y de plebeyismo, tenemos la *revolución*, que es un acuerdo inestable, volátil e incapaz de perdurar, como voy a explicar a continuación. Ya, La *república* y la *democracia* son, dentro de mi terminología, acuerdos institucionales estables: en la primera la combinación tiene como elemento predominante o dinámico el civismo y, en la segunda el elemento dinámico es el plebeyismo. No obstante, cuando el plebeyismo predomina, en detrimento del civismo, la *civitas* sufre una transformación fundamental. Ella es, digámoslo así, sublimada, y en el lugar (y hablando en su nombre) debe aparecer el *Estado*, que puede o no evolucionar en el sentido de un Estado democrático. Para que exista esa transformación, un ideal de tolerancia, el pluralismo, debe aparecer cuando el plebeyismo predomina, y puede hasta tornarse más importante que el civismo. Sin embargo, cuando hay un Estado democrático, el plebeyismo es siempre el elemento dinámico fundamental, al cual el pluralismo mismo está subordinado[2].

II.

Para realizar la descripción básica y el cotejo de los acuerdos *República, Revolución, Estado y Democracia*, voy a valerme de la tradición contractualista moderna así como de la tradición del pensamiento revolucionario. Los autores que aquí rescataré pensaron en instituciones para el mundo real, sin ninguna duda, pero a la vez todos ellos tuvieron que orientarse por idealizaciones de acuerdos institucionales. Son esas idealizaciones las que me van a interesar en el siguiente argumento.

De la tradición contractualista moderna, voy a tomar la concepción rousseauniana como una justificación del acuerdo más simple de la República: el acuerdo *civitas*/gobierno[3]. Para Rousseau, el gobierno:

> "(...) No es más que una comisión, un empleo en el cual, simples oficiales del soberano, ejercen en su nombre el poder del que los ha hecho depositarios y que él puede limitar, modificar y recuperar cuando le plazca" (Rousseau, 1996: 82)

¿Quién es el soberano? La comunidad de ciudadanos, que está formada por un "acto de asociación [que] produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad" (Rousseau, 1996: 39)

Es verdad que Rousseau, más allá de denominar a esa asociación "Ciudad", "República" o "Cuerpo Político", también la llama "Estado". Sin embargo, "Estado" es una entidad perfectamente idéntica al conjunto de los ciudadanos, residiendo la diferencia apenas en el hecho de que este conjunto se llama "Estado" cuando es "pasivo", al obedecer las leyes, y "República" cuando es "activo", al hacer las leyes (Rousseau, 1996: 40). lo que significa que todo ciudadano es automáticamente un súbdito de la comunidad política, aunque, como veremos, Rousseau esté preparado para aceptar que muchos súbditos no sean ciudadanos.

No hay nada en *El Contrato Social* que sugiera la separación entre la noción de comunidad política y la de Estado. Por lo tanto, nada que sugiera el concepto de *Estado* tal como lo estoy empleando aquí.

La prueba cabal de esto es, obviamente, la tesis de la inalienabilidad de la soberanía de la "República". La soberanía de la comunidad de los ciudadanos consiste en una "voluntad", la "voluntad general", y como tal ella no puede ser transferida ninguna otra entidad. "El Poder puede muy bien transmitirse, pero no la voluntad" (Rousseau, 1996: 49). Para Rousseau, el soberano es únicamente un "ser colectivo" y por lo tanto sólo puede ser representado por si mismo, esto es, a través de la reunión de sus ciudadanos, y no por un acto particular.

Como la voluntad general debe ser interpretada por actos particulares, estos últimos son necesariamente realizados a través de una institución distinta, el "go-

bierno", el cual es el producto de una transferencia de poder, no de voluntad. Esta distinción es fundamental para Rousseau, puesto que cuando la *civitas* transfiere poder para que una mera "comisión" actúe en su nombre, ella simplemente está instruyendo a esa agencia a hacer algo que ella no puede hacer colectivamente: el gobierno precisa existir porque el soberano no puede realizar actos particulares.

> "Es fácil ver (...) que el poder ejecutivo no puede pertenecer a la generalidad como legislador o soberano, porque este poder no consiste más que en actos particulares que no son de la incumbencia de la ley ni, por consiguiente, de la del soberano, cuyos actos todos no pueden ser más que leyes" (Rousseau, 1996: 82).

No obstante una señal definitiva de que ella está *apenas* transfiriendo poder, y no voluntad, es que puede "limitar, modificar y tomar de vuelta" este poder en el instante en que quisiese. Si no pudiese hacerlo, en lugar de transferir el poder, estaría "alienando" la soberanía.

Este es el argumento formal, puramente lógico. La idea sustantiva que está por detrás de este argumento es el clásico rechazo republicano de la división de trabajo entre los ciudadanos única o principalmente dedicados a la vida productiva, al trabajo y a la adquisición material, y ciudadanos dedicados exclusivamente a la actividad política y a la defensa de la patria. Es esto lo que hace rechazar a Rousseau la idea moderna de "representación". Así, en el mismo capítulo en que afirma que la "soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no pude ser alienada" (Rousseau, 1996: 120), el ginebrino va a afirmar que tal alienación va a ocurrir siempre que "el servicio público deja de ser el principal asunto de los ciudadanos y tan pronto como prefieren servir con su bolsa antes que con su persona..." (Rousseau, 1996: 118). Y continúa:

> "¿Hay que ir al combate? Pagan a tropas y se quedan en sus casas. ¿Hay que ir al consejo? Nombran diputados y se quedan en sus casas. A fuerza de pereza y de dinero, tienen en última instancia soldados para sojuzgar a la patria y representantes para venderla" (Rousseau, 1996: 118).

El ataque de Rousseau a la representación, por lo tanto, tiene un significado mucho más importante que el del mero rechazo a la elección de delegados que hablan en nombre de la *civitas*, puesto que en la medida en que el conjunto de los ciudadanos está sintonizado con los asuntos políticos comunes, esos delegados no pasan de una simple comisión, o sea, "gobierno", lo que es perfectamente admisible en su visión de soberanía. El problema de la moderna institución de la representación es que ella es el resultado, no de la necesidad de gobierno, sino del cada vez mayor involucramiento de los ciudadanos en actividades privadas.

> "Es el ajetreo del comercio y de las artes, es el ávido interés del beneficio, es la molicie y el amor a las comodidades los que cambian los servicios perso-

> nales en dinero. Se cede una parte de su beneficio para aumentarlo a su gusto. Dad dinero y pronto tendréis cadenas" (Rousseau, 1996: 118-119).

Y cuando el ciudadano deja de colaborar personalmente en la defensa de la patria y paga impuestos para que militares profesionales lo hagan en su lugar, o deja de "concurrir a la asamblea" para que una clase de políticos y burócratas administre el bien común en su lugar, lo que él está posibilitando es la edificación de una entidad que, poco a poco, se separa de la comunidad política y, al final, la somete, llevando, en la práctica, a su desaparición. Cuando Rousseau rechaza la representación, en el fondo está rechazando aquello que revolucionarios como Marx y Lenin denominan "Estado", y que es precisamente la noción de Estado que predominó en el pensamiento político moderno (Skinner, 1989). La *forma* institucional de la república rousseauniana es, por lo tanto, idéntica a aquella pensada por Marx durante la Comuna de 1871 y por Lenin en abril de 1917.

No obstante, Rousseau y Marx tienen visiones muy diferentes con respecto a los participantes y sobre las condiciones que posibilitan esa forma institucional. El pensamiento de Rousseau es un ejemplo de absoluta prioridad del civismo en relación con el plebeyismo. En otras palabras, siempre que el plebeyismo parece colocar en riesgo la calidad de la ciudadanía, su pensamiento está perfectamente preparado para restringirla en un nivel que torne posible exigir de cada ciudadano el cumplimiento de sus deberes políticos.

Es por lo anterior que Rousseau va a decir que el mejor ambiente para materializar su contrato social son pequeños territorios habitados por simples "pequeños propietarios de tierras", dedicados a una agricultura de autosubsistencia y mínimamente relacionados con el comercio, la producción de mercaderías y la adquisición monetaria. Puesto que grandes territorios y muy poblados, más allá de dificultar la reunión de los ciudadanos, inevitablemente requieren de una estructura de funcionarios permanentes y de impuestos para pagarlos, cuyo peso creciente recae enteramente sobre los súbditos. Cuando los ciudadanos se involucran en el comercio, la industria, las finanzas y hasta en una vida exclusivamente urbana, tienden a alejarse de sus deberes políticos, como vimos, y se ven inducidos a cambiar su libertad (consustanciada en el ejercicio colectivo de los derechos políticos) por dinero.

La referencia a la agricultura como la actividad económica del ciudadano es recurrente en la tradición republicana. Ella expresa el deseo de compatibilizar un alto compromiso político con una vida productiva simple, con una baja división del trabajo, que mantenga al ciudadano bajo condiciones materiales rústicas y hábitos austeros, y con el suficiente tiempo libre para cumplir sus obligaciones para con la república. El elogio rousseauniano al pequeño propietario-soldado-ciudadano romano, y su repugnancia a la *canaille* urbana, son elocuentes a ese respecto. Comentando la sabiduría de la constitución de las "asambleas por tribus" en Roma, Rousseau dice lo siguiente:

> "(...) Ya es sabido el gusto de los primeros romanos por la vida campestre. Este gusto les venía del sabio fundador que unió a la libertad, los trabajos rústicos y militares, y relegó, por así decir, a la ciudad las artes, los oficios, la intriga, la fortuna y la esclavitud"
>
> "De este modo, viviendo todo cuanto tenía de ilustre Roma en los campos y cultivando las tierras, se acostumbraron a no buscar sino en ellos los sostenes de la república. Por ser este estado el de los patricios más dignos fue honrado por todo el mundo; la vida sencilla y laboriosa de los aldeanos fue preferida a la vida ociosa y relajada de los burgueses de Roma, y una persona que no hubiera sido más que un desgraciado proletario en la ciudad, como labrador en los campos se convirtió en un ciudadano respetable" (Rousseau, 1996: 138).

Las referencias frecuentes a los hábitos cívicos de Roma y de Esparta, las repúblicas ejemplares de la antigüedad, y a los de su ciudad natal, Ginebra, la república moderna ejemplar, muestran cuan decisiva es para Rousseau la manutención de la severidad de las costumbres para que la excelencia de la ciudadanía también sea preservada. Por otro lado, muestran también que él está dispuesto a reflexionar sobre la realización del contrato social en condiciones no ideales. Puesto que él sabe que ni Esparta, ni mucho menos Roma, satisfacen sus prescripciones contrarias al militarismo y a la guerra de conquista que, al llevar adelante la expansión territorial y el uso de esclavos, tornan cada vez más difícil mantener alto el padrón de la "virtud". El también sabe que una buena parte de la población de Ginebra vive atareada con el comercio. Empero, todavía así, Rousseau elogia la constitución de esas repúblicas por saber, aun en esas condiciones adversas, "separar la paja del trigo", como en Esparta y Ginebra, al reconocer plenos derechos políticos apenas a una élite de ciudadanos y negándolos a los habitantes más propensos a corromperse, o, cuando eso no es posible como en Roma, al providenciar ciertas distinciones de status entre los propios ciudadanos, tornando a uno de los grupos (los patricios) un ejemplo de espíritu público para los demás.

Lo esencial, para Rousseau, es que la república sea gobernada por un grupo de personas que sean moralmente aptas y fervientes preservadoras de su propia libertad. Este es el objetivo supremo a ser conservado y que, en condiciones no ideales, justifica el sacrificio de la extensión de la ciudadanía e, incluso, la utilización de esclavos para realizar tareas que, si fuesen realizadas por los ciudadanos, ciertamente colocarían en riesgo a la constitución republicana.

> "¿Cómo? ¿La libertad sólo se mantiene con el apoyo de la servidumbre? Quizás. Los dos excesos se tocan. Todo lo que no está en la naturaleza tiene sus inconvenientes y la sociedad civil más que todo lo demás. Hay posiciones tan desdichadas que en ellas no puede uno conservar su libertad más que a expensas de la de otro, y el ciudadano no puede ser perfectamente libre a no ser que el esclavo sea extremadamente esclavo. Esa era la po-

> sición de Esparta. En cuanto a vosotros, pueblos modernos, vosotros no tenéis esclavos, pero lo sois; pagáis su libertad con la vuestra (...)" (Rousseau, 1996: 121).

Este pasaje, como el propio autor reconoce rápidamente, está deliberadamente en contradicción con su argumento repudiando la esclavitud, expuesto en otra parte del libro.

No obstante, Rousseau muestra su aguda percepción de las dificultades de compatibilizar un ideal de excelencia de la acción política colectiva con las demandas cotidianas del trabajo productivo y doméstico, lo que acaba llevando al autor a preferir circunscribir la ciudadanía a pequeños grupos. Es mejor que aquellos con propensión a evitar cumplir con sus deberes cívicos, a causa de su propia condición social –mujeres, gente totalmente destituida, e inclusive sectores "proletarios" y sectores "burgueses"–, sean excluidos de la comunidad de ciudadanos, que permitir que esta última sea corrompida por su ingreso.

Súmese a esto la necesidad de preservar un alto grado de consenso entre los ciudadanos –pues, cuanto más frecuente es la unanimidad, o algo próximo a ella, mayor es la señal de que todos están realmente atentos a la consideración del bien común, lo que es improbable cuando extensos contingentes de todas las clases de la población, generalmente muy heterogéneas y desiguales entre sí, son admitidas en la *civitas*.

Consecuentemente, en el acuerdo institucional rousseauniano nada impide que una minoría de los ciudadanos, que al mismo tiempo hace y obedece las leyes, gobierne a una mayoría de súbditos, que no hacen las leyes sino que apenas las obedecen.

III.

Marx ciertamente calificaría a las restricciones a la ciudadanía apuntadas más arriba como preconceptos de clase, o como expresiones disfrazadas de los intereses de las clases dirigentes. Su teoría de la revolución proletaria es la manera que encontró para contornear las dificultades de Rousseau para compatibilizar civismo y plebeyismo. La lucha irreconciliable entre capitalistas y no capitalistas es la escisión esencial de las sociedades modernas, aquella que lleva a las desigualdades y conflictos más relevantes y que impiden cualquier consenso real en su interior. Una vez eliminada la mencionada escisión, estarían eliminadas también aquellas condiciones sociales que, al entender de Rousseau, impedían que grandes segmentos de la población adquiriesen el privilegio de participar de las decisiones de la comunidad política.

Es verdad que Marx no pensó que todas las diferencias de clase pudiesen ser eliminadas de un minuto para el otro. Afin de cuentas, no existe apenas una clase

–los proletarios urbanos, los trabajadores asalariados– sino varias clases subyugadas por los capitalistas. En *La Guerra Civil en Francia*, él cita también a los campesinos, a la pequeño burguesía y a las clases medias urbanas, todas ellas supuestamente oprimidas por la violencia capitalista, aunque todavía continuasen siendo propietarias o no estrictamente asalariadas. Sin embargo, como Marx dice en *El Manifiesto Comunista*, el propio desarrollo del capitalismo en la dirección de los oligopolios o de virtuales monopolios en las diversas ramas de la producción tornaba a esas clases aliados "objetivos" del proletariado, el único capaz de ofrecerles una alternativa digna, diferente a la de la explotación y de la pauperización, la que sea: en lugar de ser engullidas, contra su voluntad, por los grandes capitalistas, voluntariamente adhieren a un acuerdo que, poco a poco, transformará a sus miembros en nuevos contingentes de trabajadores (Marx y Engels, 1972: 36-43). La mencionada adhesión se volvería todavía más férrea en la medida en que, libres de los inevitables ciclos de la depresión de la economía capitalista, los nuevos y antiguos proletarios comenzasen a disfrutar de una prosperidad continua, gracias a la remoción de ese gran obstáculo al pleno desarrollo de las fuerzas productivas. Es por eso que, bajo esas condiciones, todos los grupos subalternos de la población, esto es, la inmensa mayoría, podrían ahora ser reconocidos como ciudadanos con plenos derechos políticos. Ese reconocimiento, sin embargo, debería ser buscado inclusive antes de la revolución proletaria puesto que, como él y su amigo Engels sugirieron en diversas ocasiones, dada la convergencia "objetiva" de intereses, la extensión del sufragio a todas las clases sería un paso importante, sino decisivo, para la conquista del socialismo (Engels, 1942: 20-22).

Con todo, los autores de *El Manifiesto Comunista* no ofrecen argumentos específicos para convencer a un rousseauniano de que tal universalización de los derechos políticos satisface igualmente a sus demandas de un alto compromiso político. Aunque fuese verdadero que sin los capitalistas y sin la economía capitalista, la comunidad política estaría atada a un consenso básico, gracias a la convergencia de intereses materiales, esto también estaría lejos de los requisitos de simplicidad, austeridad y ocio esenciales para una ciudadanía activa.

Rousseau, por su parte, no está muy interesado en el desarrollo de las fuerzas productivas, en el progreso material y tecnológico y otras cosas por el estilo, puesto que desde su punto de vista esos fenómenos llevan a las personas a enredarse cada vez más profundamente en el círculo infernal de la vida económica, sea en la forma de acumulación de riquezas o en la del consumo. Cuanto más *homo economicus* ellos son, menos *homo politicus* pueden ser.

Es indispensable, por lo tanto, que los auténticos ciudadanos se involucren en la vida productiva en el menor grado posible. Y cuando no fuese viable que todos puedan tener ese privilegio, es mejor que "pocos, pero buenos" lo disfruten.

El problema crucial es que Marx considera, por el contrario, indispensable una alta participación política de los trabajadores y, al mismo tiempo, el continuo,

y cada vez más acelerado, desarrollo de las fuerzas productivas. Con todo no deja en claro cómo esos dos movimientos simultáneos podrían ocurrir.

Dejemos de lado el punto culminante del proceso, en el cual las fuerzas productivas estarían tan plenamente expandidas que el empleo del trabajo humano sería prácticamente innecesario, proveyendo así el tiempo disponible no sólo para pescar por la mañana y cazar por la tarde, sino también para ir a la asamblea a la noche. También dejemos de lado el problema de saber si todos, o por lo menos, una parte importante de esas personas estarían interesadas en usar ese tiempo haciendo política, puesto que para llegar a ese punto sería preciso trabajar y producir mucho, y durante mucho tiempo. La revolución proletaria, tal como la Comuna de París de 1871, no corresponde, seguramente, a una etapa ya elevada de ese proceso. Esto significa que sus participantes tendrían simultáneamente que trabajar mucho y elevar vigorosamente su productividad, y continuar haciendo la revolución. La primera requiere más y más división social del trabajo, mientras que la segunda requiere más y más convergencia de la atención de todos sobre la vida política. La primera presiona en el sentido de la dispersión y la segunda en el sentido de la cohesión de la comunidad política. Aparentemente, no es posible tener las dos cosas juntas. La revolución proletaria, entonces, enfrenta un terrible dilema: puesto que sin firme ligazón política de los trabajadores-ciudadanos, el Estado "parasitario" vuelve a escena y así se retorna a algún sistema de explotación económica y opresión política, y sin el continuo crecimiento económico la revolución pierde el combustible material que le permitiría liberar a los hombres del "reino de la necesidad".

Las clásicas revoluciones modernas –y aquí me estoy refiriendo particularmente a la francesa y a la rusa– proveyeron dos salidas para enfrentar este dilema. Una vez que una vasta proporción de la población adulta, en un primer momento por lo menos, se dedica casi integralmente a la revolución, participando de asambleas o luchando en las calles y en los frentes de batalla, y todavía espera que ese envolvimiento se transforme en el futuro en alguna mejora sensible de sus condiciones de vida, el gran problema es saber cómo todo eso puede ser materialmente garantizado o financiado. ¿Cómo la reproducción material de la sociedad podría continuar si los que la garantizan están ahora haciendo aquello que antes sólo era reservado a sus opresores? En las repúblicas antiguas, cuando la parte plebeya, pobre y trabajadora de la población libre afluía en masa a la plaza pública y participaba en igualdad de condiciones con los nobles –transformando a las repúblicas en "democracias", este problema tenía menor impacto porque, como Marx recuerda en un pasaje de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, la población libre todavía podía contar con el trabajo esclavo y –podría agregarse–, en cuanto a los cuidados domésticos, con la sumisión de las mujeres. En este sentido, observa Weber que la más completa expansión de la explotación de esclavos en la Grecia antigua recayó, precisamente, en los períodos de democracia (Weber, 1992: 998-1024).

No obstante, los revolucionarios modernos ya no pueden disponer más de este recurso, por lo menos en lo que respecta al trabajo esclavo. Sin embargo, había aún otros dos: la expropiación material de los grupos sociales, en general abastados, con los cuales la revolución se confrontaba, y la expoliación de las poblaciones extranjeras. Ambas fueron usadas en las democracias antiguas. Sin embargo, la segunda fue la que mejor posibilitó un medio de estabilizar los grupos en lucha, al providenciar tanto una válvula de escape externa cuanto los recursos materiales para mantener participando a la plebe – y que era, al mismo tiempo, una recompensa por esa participación[4].

En lo que se refiere a la expropiación moderna de los antiguos señores, basta recordar la confiscación de las tierras de la nobleza, y principalmente de la Iglesia, durante la revolución francesa y rusa, a lo cual ésta última sumó la confiscación de la propiedad capitalista. Sin embargo, una vez agotadas esas fuentes, restaba la alternativa de la expoliación de las poblaciones extranjeras o, cuando eso no era militarmente viable, algo equivalente, como las pequeñas y alejadas ciudades del interior, en general habitadas por campesinos no involucrados directamente en la lucha revolucionaria[5].

Esas dos soluciones, sin embargo, no eran más que paliativos. Ellas no substituían la necesidad del trabajador-ciudadano de involucrarse a fondo en la vida económica, especialmente si el objetivo era la máxima expansión de las fuerzas productivas. Asimismo, exigían la continua reiteración de la amenaza del enemigo de la revolución, aún cuando no fuese ni inmediata ni visible. ¿Quién se mantendrá vigilante, mientras los ciudadanos trabajan?

A estas alturas, parece imposible que la división *social* del trabajo no acabe induciendo aquella división de segundo orden, entre las actividades productivas y las políticas, que está en el centro de la crítica republicana y del Marx de *La Comuna de París*, la noción de *Estado*. En el contexto revolucionario, sin embargo, esa respuesta o fue apareciendo *a posteriori* (lentamente, en la forma de una serie de improvisaciones, basadas en la creación de cuerpos transitorios encargados de misiones de emergencia que acabaron tornándose permanentes, como en el caso de la revolución francesa), o fue lanzada *a priori* (como en la revolución rusa, a través de una teoría política especial: la teoría del partido). Es aquí donde la idea de "dictadura del proletariado" puede encontrar un vínculo con la idea de Estado: ésta es la contribución genuinamente bolchevique, y leninista, al pensamiento revolucionario.

Tanto la respuesta improvisada como la teórica parten de la noción, con un alto contenido moralizante, de que las revoluciones, en sus momentos más críticos, precisan confiar su conducción a ciudadanos de un temperamento especial, "incorruptibles", que no se desviarían de sus objetivos fundamentales y que no se dejarían influenciar por las fluctuaciones y tentaciones de la coyuntura, a las cuales está tan expuesto el ciudadano común, especialmente en lo que respecta a las

cuestiones económicas. Esto no significa necesariamente una descalificación permanente de la comunidad de ciudadanos, pues conducir el barco revolucionario hasta aguas más tranquilas es una tarea provisoria, y de allí el término romano de "dictadura". Pero en el pensamiento revolucionario moderno, especialmente el de inspiración marxista, la dictadura aparece no en los términos de una tarea política cuidadosamente circunscripta, con una fecha marcada para finalizar, sino en los de una filosofía de la historia donde toda una primera y larga "etapa" de transición, sin conclusión temporal, aparece como necesario para ser transpuesta. Por cierto, no faltan lectores de Marx que se rehúsan a asociar esa etapa con la noción de dictadura del proletariado (Hunt, 1984: 242-246). Con todo, por lo menos, la sugerencia está allí, y Lenin trató de suplirle los elementos conceptuales que todavía le faltaban.

Cuando Lenin dice que la revolución necesita de políticos profesionales, dedicados en un tiempo integral a su preparación y conducción, y combina esa idea con la de que no sólo la etapa de transición socialista sino la lucha contra el capitalismo es de largo plazo, él está apuntando, en la práctica, que el partido es el embrión de un nuevo Estado, puesto que está simplemente reiterando que la revolución continúa requiriendo una especialización de la actividad política.

La misión no es para diletantes, definitivamente. Es difícil creer que él haya borrado esto de su memoria en el momento de escribir *El Estado y la Revolución*, pero también es muy difícil reconciliar varios pasajes de ese libro con su teoría del partido, que sólo es mencionada en el texto y de forma indirecta. Una de ellas, significativamente, aparece cuando Lenin quiere repudiar la tesis del Partido Socialdemócrata de Alemania de que la religión es una "cuestión privada" aun para los miembros del partido, ya que eso acaba "rebajando [con ello] al partido del proletariado revolucionario al nivel del más vulgar filisteísmo 'librepensador', dispuesto a admitir la posición no confesional, pero renunciando a la lucha del *partido* contra el opio de la religión que embrutece al pueblo" (Lenin, 1973[a]: 381, *énfasis* del autor).

Este pasaje nos recuerda que el libro, tomado como un todo, es concebido como un esfuerzo doctrinario, de rescate de la "verdadera" concepción marxista del Estado contra los "oportunistas", y que pasa a establecer una línea ideológica precisa, no para el proletariado en general, sino para los revolucionarios profesionales. Porque saber conducir la revolución proletaria implica saber hacer complejas interpretaciones y sumergirse en sinuosas exégesis de los textos fundadores de la revolución proletaria –del mismo modo que de los jueces de los tribunales superiores en los estados contemporáneos se espera una alta familiaridad con las sofisticadas técnicas de interpretación del texto constitucional. Y eso requiere de una educación especial, un entrenamiento especial, estudio abstracto y experiencia.

Que esos imperativos ultrapasan ampliamente los limitados recursos intelectuales y la disponibilidad de tiempo del trabajador común, enredado en una coti-

dianeidad entorpecedora de la actividad productiva, lo atestigua la insistencia leninista, muy anterior a 1917, de que el partido nace "fuera" de la clase obrera. Esta idea aparece en un contexto de discusión en que Lenin se esfuerza por mostrar que es imposible que la conciencia socialista y revolucionaria pueda surgir espontáneamente de las luchas inmediatas, económicas, de los trabajadores. Digamos que la clase obrera no llega al socialismo por una generalización empírica de las luchas cotidianas, sino por una trascendencia teórica que sólo los intelectuales, acostumbrados al razonamiento abstracto, pueden alcanzar primero, para después, retornando a la caverna luego de contemplar el cielo de las ideas como filósofos, se las enseñarsela a los demás.

Esa trascendencia teórica equivale políticamente a posicionar a la clase obrera no en la lucha inmediata contra los patrones de carne y hueso, sino contra una entidad abstracta –que todavía se manifiesta muy concretamente en un aparato administrativo y represivo–, el Estado capitalista: "la conciencia política de clase no se le puede aportar al obrero *más que desde el exterior*, esto es, desde fuera de la lucha económica, desde fuera de la esfera de las relaciones entre obreros y patronos. La única esfera en que se puede encontrar estos conocimientos es la esfera de las relaciones de *todas* las clases y capas con el Estado y el gobierno, la esfera de las relaciones de *todas* las clases entre sí" (Lenin, 1973b: 136, *énfasis* del autor).

Es para enfrentar con éxito esa entidad, que un "Estado dentro del Estado" tiene que ser construido. El embrión del nuevo Estado es el partido. Evidentemente, llegamos a un punto en que la *forma* institucional de la experiencia revolucionaria ya no puede más recibir una descripción rousseauniana.

IV.

Para que el acuerdo "Revolución" transite para el acuerdo "Estado", es necesario ultrapasar la etapa del "doble poder" (el término está tomado de las reflexiones sobre la revolución rusa, cf. Anweiler, 1968: 118-19), típico de las situaciones revolucionarias. El "doble poder" equivale a una coexistencia entre la *civitas* revolucionaria, que lucha para continuar existiendo, y el embrión de un Estado, que busca su autonomización. Sin embargo, la completa consolidación de este último pasa por la renuncia, voluntaria o forzada, de la autoridad de la *civitas* sobre sus súbditos y en favor de la entidad estatal. En la descripción hobbesiana, que voy a usar aquí para conceptualizar mejor el problema, esto equivale a hacer del Estado un "representante" del ciudadano, en el cual este último transfiere al primero, total e irreversiblemente, la facultad de *decidir* todo lo que fuera necesario para su seguridad. Esta transferencia de la capacidad de decisión puede ser entendida como una "alienación" de la voluntad del ciudadano, puesto que, a partir de ella, la voluntad del "actor" (el representante) debe ser tomada como un sustituto perfecto de la voluntad directa del "autor" (Hobbes 1983: 169-174).

Para que el vínculo entre esa descripción y la formación de una entidad estatal durante el proceso revolucionario quede bien establecido, apenas precisamos hacer el siguiente reparo.

En el plano puramente hipotético, Hobbes está describiendo el pasaje de un "estado de naturaleza" hacia un "estado civil", de instauración de la entidad estatal. El estado de naturaleza no corresponde a ninguna colectividad, y mucho menos a una *civitas*, sino apenas a una "multitud" sin orden, en tanto que el proceso revolucionario que vinimos describiendo hasta aquí corresponde al pasaje de la *civitas* hacia el Estado. Con todo, nosotros sabemos que en el plano histórico real Hobbes estaba asociando el estado de naturaleza a acontecimientos como la revolución puritana de la década de 1640 en Inglaterra, que acabó poniendo fin al Estado monárquico, pero que también condujo al país a una sangrienta guerra civil. Él también veía los constantes "tumultos y sediciones" de las repúblicas "populares" de la Antigüedad como aproximaciones a su estado de naturaleza[6].

Del mismo modo, voy a tomar la *civitas* revolucionaria, al evolucionar de su unanimidad inicial para crecientes conflictos internos, causados por la combinación de la ligazón política y la intensa heterogeneidad, como una aproximación al estado de naturaleza.

Por otro lado, en sus elaboraciones más históricas –el *Behemoth*, por ejemplo–, Hobbes tiene como objetivo mostrar como, en Inglaterra, la revolución de 1640 obedeció a un ciclo político que, en el fondo, comenzó en el Estado y terminó en el Estado. Así, el descontento de los súbditos para con la autoridad del monarca llevó a la reunión de los rebeldes en torno al Parlamento Largo, lo que condujo al colapso del Estado monárquico y a la guerra civil. Esto, a su vez, permitió el surgimiento de enfrentamientos entre los propios rebeldes y, finalmente, llevó a la disolución del Parlamento Largo y a la dictadura de Cromwell. Por mi parte, voy a considerar el proceso revolucionario sufriendo más o menos la misma evolución: el colapso del Estado con la ascensión de una nueva *civitas*, lucha encarnizada con los enemigos de la revolución, crecientes conflictos internos, gradual surgimiento de un Estado y, por último, la disolución de la *civitas* revolucionaria y la consolidación del nuevo Estado.

¿Por qué la *civitas* revolucionaria es vista aquí como una agencia necesariamente inestable?

El supuesto fundamental es que, en el inicio del proceso revolucionario, la participación en la comunidad política está acompañada por la exigencia de una fuerte ligazón política, tal como fue prescrita por Rousseau –esto es, un alto grado de *civismo*. Sin embargo, también la misma es acompañada por la exigencia de una amplia expansión de sus miembros, vale decir, de un alto grado de *plebeyismo*. El civismo requiere de un elevadísimo nivel de consenso de la *civitas* y de una fuerte convergencia para con un mismo objeto de intereses y actividades, en

cuanto que el plebeyismo lleva a una profunda diferenciación interna de la comunidad y a una enorme divergencia en los objetos de interés y en las actividades. Así, no puede esperarse un equilibrio duradero de esas dos tendencias contrarias mientras que sus intensidades permanezcan tan elevadas como en la situación revolucionaria.

Consecuentemente, tal como el estado de naturaleza hobbesiano acaba presionando a los individuos para que acepten al Leviatán, la mezcla explosiva de un alto civismo con un alto plebeyismo induce a la revolución a romper gradualmente con el acuerdo *civitas*/gobierno y a aceptar la entidad estatal como representante, absoluta e irrevocable, del conjunto de los ciudadanos.

La ascensión de una entidad estatal, sin embargo, no implica necesariamente que cada ciudadano renuncie a cualquier compromiso político o a cualquier derecho de participación en las decisiones políticas. Antes bien, significa, para usar una imagen hidrodinámica, un esfuerzo de los propios ciudadanos para encontrar un nivel menos intenso de interacción entre civismo y plebeyismo. Esa búsqueda puede inclusive resultar en un acuerdo que preserve los derechos políticos para prácticamente todas las personas adultas y acepte de los ciudadanos, no sólo niveles diferenciados de interés por la actividad política, sino también su especialización. Atal acuerdo lo tomaré como una definición parcial de *Estado democrático*.

Con todo, es un tanto difícil que esta forma de Estado emerja inmediatamente de un proceso revolucionario, aunque eso pueda ocurrir más tarde. Como vimos, el nacimiento de una *civitas* revolucionaria abre un período de conflictos muy intensos, no sólo de intereses materiales, sino también de valores morales, religiosos y filosóficos. Tales conflictos, mediados por canales institucionales en un constante flujo, alteran radical y continuamente la vida regular de las personas, lo que genera una enorme inseguridad. El resultado es que, al final del proceso, la mayoría de los ciudadanos no sólo agota casi por completo su *interés* por participar activa y directamente, sino que también, al mismo tiempo, está dispuesto a dejar de lado todos sus *derechos* a participar a cambio de la estabilidad. Hablando en términos hobbesianos: el miedo que inspira el aparato político que nace de este abandono, que va ciertamente a monopolizar los medios de violencia y cuyo uso puede ser enteramente arbitrario, acaba siendo mucho menor que el miedo que los ciudadanos se inspiran los unos a los otros.

La disolución de la *civitas* revolucionaria y la emergencia de un nuevo Estado no significa que este último tenga que rechazar las aspiraciones morales y políticas de aquélla. Esto *puede* acontecer apenas si la *civitas* revolucionaria fuera suprimida por los enemigos declarados de la revolución. De lo contrario, es decisivo para la *legitimidad* del nuevo Estado que él mismo se apropie de aquellas aspiraciones, puesto que la legitimidad del Estado consiste precisamente en ser capaz de colocarse en el lugar de la *civitas* y en hablar en nombre de ella, esto es, representarla no sólo en forma material sino también idealmente.

Tal como la consolidación de un aparato estatal pasa por la especialización y profesionalización de la actividad política, la apropiación de las aspiraciones morales y políticas de la revolución requiere una formalización y depuración de las mismas. En cuanto la *civitas* persiste, las aspiraciones revolucionarias circulan entre los ciudadanos a través de diferentes formulaciones filosóficas, muchas de ellas contradictorias entre sí. Aun cuando la *civitas* toma decisiones que implican privilegiar momentáneamente una formulación en detrimento de otras, eso todavía no significa lo que estoy denominando una "apropiación", puesto que la voluntad colectiva continúa fluctuante y descomprometida, sin alcanzar una formulación definitiva. Es cierto que los *intelectuales* revolucionarios, que constituirán el núcleo del futuro aparato estatal, están en esa fase inmersos en una feroz batalla ideológica –probablemente organizados en diferentes "facciones", "clubes" o "partidos"– para definir cuál es el modo más "correcto" de formular e interpretar las aspiraciones de la *civitas*. El ascenso de la entidad estatal es concomitante a la transformación de los fluidos ideales revolucionarios en una versión oficial, en una doctrina que pasa a orientar y sacramentar las deliberaciones de los que tienen el derecho a tomar (o a participar de) las decisiones colectivas.

La doctrina oficial puede explícitamente reivindicar una visión filosófica abarcativa, y así insertar la lucha revolucionaria en una misión histórica universal; pero también puede ser una profesión de fe en un conjunto más o menos riguroso y coherente, más parroquial, de principios morales y jurídicos, que apunta y justifica la particularidad de aquel Estado en relación con la "comunidad de los Estados". En ambos casos, así como la formulación de la doctrina oficial es tarea de intelectuales, también lo será la de perpetuarla y continuamente reinterpretarla a la luz de las futuras contingencias. Este trabajo de conservación de la autoridad de la doctrina oficial, que, de a poco, va generando complejos procedimientos de exégesis y de interpretación, acaba transformándose en una actividad especializada en el interior de las instituciones estatales[7] –en la forma, por ejemplo, de un cuerpo de jueces encargados de salvaguardar las "conquistas de la revolución", las cuales aparecen ahora como leyes supremas del Estado. En su conjunto, esas leyes supremas munen a la entidad estatal de un *orden jurídico*, en función del cual las decisiones y reglas emanadas de las instituciones estatales dejan de aparecer como manifestaciones de una voluntad caprichosa[8], y lo hacen como emanaciones de un plan consistente e impersonal. Es así, como un emergente "Supremo Tribunal de la Revolución", tiende a reivindicar para sí la autoridad de vetar decisiones de otras instancias estatales, si las mismas fueren vistas como colocando en riesgo algún importante principio revolucionario.

V.

Entonces, ¿en qué sentido podemos hablar de *Estado democrático*? Quiero destacar dos elementos que, a pesar de no establecer una definición completa, forman parte de sus atributos esenciales:

1. El Estado democrático, como cualquier otro Estado, supone una clara separación en el interior de la ciudadanía entre los que se dedican exclusiva o principalmente a las actividades políticas –esto es, aquellas actividades cuyo propósito último es establecer reglas y tomar decisiones que son obligatorias para el conjunto de la población bajo la autoridad del Estado– y los que se dedican a cualquier otra actividad. Los primeros son los *funcionarios públicos* y los *activistas profesionales*, los segundos son los *súbditos*.

2. En el Estado democrático, las reglas y las decisiones establecidas por los funcionarios públicos son influenciadas, por medios legalmente reconocidos (de modo explícito o por el silencio de la ley), por aproximadamente toda la población adulta de los súbditos. Esos medios son los *derechos políticos*, y los poseedores de la plenitud de esos derechos –o sea, los que los poseen en una reconocida *igualdad* con los demás– se denominan *ciudadanos*.

La primera característica distingue al Estado democrático del simple acuerdo *civitas*/gobierno, la República. La segunda característica no sólo distingue al Estado democrático de la República, sino también de otras formas de Estado, puesto que en el Estado democrático los derechos políticos son reconocidos para la parte más extensa posible de la población de los súbditos, con base en un principio normativo que es la mejor aproximación del ideal plebeyista compatible con la presencia de la entidad estatal. Ese ideal puede ser formulado de la siguiente manera: todos aquellos que están bajo la autoridad de una agencia que les dicta decisiones obligatorias tienen el derecho de participar de esas decisiones. En un Estado democrático, esa participación se da a través de los derechos políticos, esto es, de los medios de influencia legalmente reconocidos, los cuales son extendidos a los súbditos de un modo uniforme e independientemente de la cualidad moral o de la disposición cívica con que vengan a ejercerlos, con algunas excepciones de mínimo grado (como las exigencias de nacionalidad y edad mínima).

Esta desvinculación del derecho de ciudadanía de la excelencia moral de su ejercicio es el aspecto central de la distinción entre el Estado democrático y la República puesto que, aunque el Estado democrático preserve algunas exigencias mínimas de calificación –y es por eso que los niños, los extranjeros y los mentalmente incapacitados son excluidos de la participación–, tales exigencias están bien por debajo del nivel de la ligazón cívica esperada y necesaria para la sustentación de la república. Por otro lado, la virtual universalización de la ciudadanía también separa a Estados donde la ciudadanía es un privilegio de una pequeña parcela de la población o se restringe apenas a los funcionarios que toman las decisiones.

Voy a denominar a la acción colectiva que suma a todos los ciudadanos del Estado democrático *comunidad política secundaria* o *actual* (el *demos*), para diferenciarla de la *civitas*, que es la comunidad política *primaria* u *originaria*, o sea, aquella que debe dejar de existir para que el Estado, inclusive el Estado democrático, pueda emerger. La *civitas*, como vimos, envuelve una idealización de la ciudadanía, la cual no es compatible con la especialización y profesionalización de la política, en cuanto que la comunidad *actual*, al reconocer la autoridad de los funcionarios, sí lo es. En términos de reglas y de prácticas institucionales, esto es perfectamente compatible con los seis criterios a los que Dahl da el nombre de *poliarquía* (Dahl, 1989). Mi único problema con Dahl se relaciona con uno de los criterios de su democracia "ideal", que es el control final de la agenda por el *demos*, que evidentemente no encaja con mi visión acerca del Estado. Pensé en esto imaginando la siguiente objeción que Dahl podría hacerle a esta visión.

Si el Estado democrático, que es idéntico al conjunto de las instituciones de la poliarquía de Dahl, requiere elecciones limpias y periódicas, con todos los derechos políticos garantizados al más extenso cuerpo de ciudadanos, ¿eso no significa que la soberanía sea periódicamente devuelta a la *civitas*? ¿No significa que ella renace toda vez que hay elecciones, plebiscitos, *referendi*? En este caso, la descripción contractualista más adecuada del Estado democrático no sería la hobbesiana, sino la lockeana:

> "Aunque en un estado [*Commonwealth*] constituido (...) sólo puede haber un poder supremo que es el legislativo y al cual todos los demás deben estar subordinados, sucede, sin embargo, que al ser éste un poder fiduciario, con el encargo de actuar únicamente para ciertos fines, el pueblo retiene todavía el supremo poder de disolver o de alterar la legislatura, si considera que la actuación de ésta ha sido contraria a la confianza [*trust*] que se depositó en ella. Pues, como todo poder que se concede con el encargo de cumplir un fin determinado ha de limitarse a la consecución de ese fin, siempre que el fin en cuestión sea manifiestamente olvidado o antagonizado resultará necesario retirar la confianza que se había puesto en quienes tenían la misión de cumplirlo y así, el poder volverá a manos de aquellos que lo concedieron, los cuales podrán disponer de él como les parezca más conveniente para su protección y seguridad. De este modo, la comunidad conserva siempre un poder supremo... (Locke, 1990: §149).

La noción de "confianza" (*trust*) está indicando que, para Locke, el establecimiento de órganos de gobierno, aunque representativos, no implica una renuncia de la comunidad política *originaria*, que es devuelta a un primer plano, como un poder *supremo*, toda vez que ella considere conveniente cambiar la composición de aquellos órganos, esto es, retirar la confianza en unos y transferirla a otros. Del mismo modo, la elección del gobierno en los estados democráticos no involucraría la disolución de la comunidad política. Ésta continuaría, en el fondo, reteniendo la soberanía.

La idea es sugerida por Dahl cuando busca explicar por qué el ideal democrático requiere que el "control final de la agenda" pertenezca al pueblo:

> "Entiendo por 'delegación'una concesión revocable de autoridad, sujeta a ser recobrada por el demos (...) Ahora bien, por difícil que sea trazar en la práctica la línea demarcatoria, la distinción teórica entre delegación y enajenación es decisiva. En un sistema que utiliza un proceso cabalmente democrático, las decisiones relativas a la delegación de la autoridad tendrán que efectuarse en consonancia con los procedimientos democráticos; pero la enajenación del control final del programa de acción (o el hecho de que se adueñen de él dirigentes extraños al proceso democrático) violaría flagrantemente el criterio de control final..." (Dahl, 1992: 141).

Dahl insiste en que lo que debe ocurrir en la democracia es "delegación", no "alienación" (o enajenación), y, por lo tanto, su visión se aproxima en este punto a la descripción lockeana. Aún cuando el *demos* decidiese delegar ciertas decisiones de interés común para "jueces y administradores", el criterio continuaría en funcionamiento, siempre que el *demos* pueda efectivamente recuperar para sí mismo cualquier asunto a ser decidido (Dahl, 1989: 139-141; cf. también Dahl, 1991).

Sin embargo, el autor admite que en las democracias de gran escala (las poliarquías) este ideal, en la práctica, no es completamente respetado o lo es apenas, por una frágil aproximación.

Con todo, el problema de saber si en una poliarquía está ocurriendo delegación o alienación no es un problema solamente empírico. Si la poliarquía es un tipo de Estado, entonces se trata de una cuestión conceptual. Como vengo insistiendo, para la inteligibilidad de la noción de *Estado* es crucial no sólo la distinción entre esa entidad y la *civitas*, sino la idea de la transferencia irrevocable de la autoridad de la última para la primera. Si la *civitas* continúa teniendo la última palabra en las decisiones, independientemente de cómo las instituciones estatales definan esto, entonces ella es soberana. Decir, en este caso, que el Estado continúa siendo soberano, es decir que la *civitas* y el Estado son entidades idénticas, que es lo que estoy intentando rechazar aquí. Cuando, siguiendo la descripción de tipo lockeano, se afirma que la *civitas* jamás deja de existir, sino que apenas delega atribuciones a una entidad meramente administrativa, lo que tenemos propiamente es una *civitas cum* gobierno, y no la articulación de un "Estado". Esto significa que es la propia *civitas* la que define cuándo y cómo recuperar la concesión hecha al gobierno. Todavía más: la recuperación es un acto de pura voluntad, que no precisa ni siquiera ser sometida a una regla previamente estipulada, puesto que ésta puede ser alterada cuando y como fuese conveniente, desde que la civitas se encontrase reunida para ese objetivo.

Aun en un Estado democrático, el *demos* no posee toda esa autonomía. Aunque tenga poderes para elegir a los agentes del gobierno, sean legislativos o ejecutivos, y hasta de alterar las leyes a través de plebiscitos y *referendi*, es cierto que esas atribuciones son rigurosamente delimitadas por un *orden jurídico* previamente establecido, el núcleo del cual –involucrando lo que podríamos denominar como "cuestiones constitucionales esenciales"– no puede ser alterado ni siquiera por el propio *demos*, sin que los pilares de aquel Estado se desmoronen junto con él. Ese orden estipula, por ejemplo, en qué condiciones específicas el *demos* puede "reunirse", qué tipo de regla mayoritaria (mayoría simple, absoluta, etc.) vale como una "decisión" del *demos* y –más importante todavía– a qué instancias un ciudadano puede recurrir cuando hay una disputa para saber si el procedimiento que el *demos* utilizó para llegar a una decisión fue correctamente observado, problema que generalmente escapa a la instancia del propio *demos*, y requiere una agencia especializada, capaz de lidiar con un conocimiento más o menos esotérico sobre las leyes fundamentales del Estado. En fin, la existencia de un orden jurídico previo, que está por encima de la voluntad del *demos*, es lo que da al Estado democrático su carácter de *Estado*[9].

Como ese orden jurídico no puede haber surgido de la nada, estoy asumiendo que sea el legado de un individuo o de una agencia colectiva. Cuando se trata de una agencia colectiva, que es la hipótesis que estoy tomando en este texto, y su legado es un orden *democrático*, entonces precisamos hacer una distinción entre esa agencia, que es la comunidad política *primaria* u *originaria* (o, simplemente, *civitas*), y el *demos* con poderes legalmente reconocidos de influenciar las decisiones del gobierno, que es la comunidad política *secundaria* o *actual*.

La existencia de un *demos* que puede cambiar el gobierno a través de elecciones, pero que se somete a un orden jurídico que se reconoce por encima de su propia "voluntad", hace plenamente visible la diferencia entre el *gobierno* del Estado y el Estado propiamente dicho. Un gobierno puede perder la *confianza* de los ciudadanos que lo eligieron sin que necesariamente el Estado pierda su *legitimi - dad*. En un Estado democrático, el cambio de gobierno puede ocurrir con bastante frecuencia, sin que este hecho caracterice lo que vinimos tratando en este ensayo como una situación revolucionaria. Con todo, cuando la comunidad política pasa a reclamar para si el poder (digamos así, volver a fojas cero el orden jurídico existente, modificarlo como un todo) por ese mismo gesto, ella está desafiando a la autoridad, no del gobierno, sino del Estado. Y, al hacerlo, deja de ser un *demos* con específicas atribuciones constitucionales, y que depende del soporte y la sanción de instituciones estatales para existir, y asume la condición de una nueva *civitas*.

Bibliografía

Ackerman, B. 1991 *We the People: Foundations* (Cambridge: Belknap Press).

Anweiler, O. 1968 "The Political Ideology of the Leaders of the Petrograd Soviet in the Spring of 1917", en Pipes, R. (comp.) *Revolutionary Russia* (Cambridge-Mass.: Harvard University Press).

Araujo, Cicero 2000 "República e Democracia" en revista *Lua Nova* N° 51.

Dahl, R. 1989 (1971) *La Poliarquía* (Buenos Aires: Tecnos).

Dahl, R. 1991 (1982) *Los dilemas del pluralismo democrático* (Madrid: Alianza Editorial).

Dahl, R. 1992 (1989) *La democracia y sus críticos* (Barcelona: Paidós).

Dahl, R. 1998 *On Democracy* (New Haven: Yale University Press).

Doyle, W. 1989 *The Oxford History of the French Revolution* (Oxford: Clarendon Press).

Engels, F. 1942 (1895) "Introducción", en Marx, K. *La lucha de clases en Francia (1848-1850)* (Santiago de Chile: Ediciones Nueva América).

Gough, J. W. 1957 *The Social Contract: A Critical Study of its Development* (Oxford: Clarendon Press).

Hamilton, A., J. Madison y J. Jay 1961 (1780) *The Federalist* (Middletown-Connecticut.: Wesleyan University Press).

Hobbes, T. 1972 (1642) *Man and Citizen* (New York: Anchor Books).

Hobbes, T. 1983 (1651) *Leviathan* (Madrid: Sarpe).

Hobbes, T. 1990 (1682) *Behemoth or the Long Parliament* (Chicago: Chicago University Press).

Hunt, R. 1984 *The Political Ideas of Marx and Engels* (Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press) Vol. II.

Lenin, V. I. 1947 *Selected Works* (Moscú: Foreign Lang Pub House) Vols. I y II.

Lenin, V. I. 1973[a] (1917) "El Estado y la Revolución", en *Obras Escogidas* (Buenos Aires: Cartago) Vol. IV.

Lenin, V. I. 1973[b] (1902) *¿Qué Hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento* (Buenos Aires: Anteo).

Locke, J. 1990 (1690) *El Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (Madrid: Alianza Editorial).

Marx, K. 1963 (1852) *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (New York: International Pubs.).

Marx, K. 1968 (1871) *The Civil War in France: The Paris Commune* (New York: International Pubs.).

Marx, K. y F. Engels 1972 (1848) *El manifiesto del partido comunista* (Buenos Aires: Anteo).

Marx, K. y F. Engels 1986 *Collected Works* (New York: International Pubs.) Vols. 6 y 22.

Pipes, R. (comp.) 1968 *Revolutionary Russia* (Cambridge-Mass.: Harvard University Press).

Raaflaub, K. s/d "City-State, Territory and Empire in Classical Antiquity", en Molho, A., K. Raaflaub y J. Emlen (eds.) *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy* (Ann Arbor: The University of Michigan Press).

Rousseau, J. J. 1996 (1755) *Del Contrato Social* (Madrid: Alianza Editorial).

Service, R. 1997 *A History of Twentieth-Century Russia* (Cambridge-Mass.: Harvard University Press).

Skinner, Q. 1989 "The State", en. Farr, J. T. Ball y R. L. Hanson (comps.) *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge: Cambridge University Press).

Weber, Max 1992 (1922) *Economía y Sociedad* (México DF: Fondo de Cultura Económica).

Notas

1 Este artículo es la síntesis de un seminario presentado en el Departamento de Ciencia Política de la USP, en el mes de marzo de 2001, y forma parte de una investigación más amplia, todavía en ejecución. Agradezco a la Fundación de Amparo a la Investigación del Estado de São Paulo (Fapesp) por el apoyo a este trabajo.

2 La interacción entre el plebeyismo y el civismo con el pluralismo, que no será abordada aquí, es el próximo tema en la agenda de la investigación que estoy desarrollando.

3 El acuerdo más complejo es el "gobierno mixto", que ya analicé en otro lugar (Araujo, 2000: 11-22).

4 Sobre el uso que Atenas hacía de los tributos sobre sus "aliados" (las ciudades griegas bajo el Imperio ateniense) para financiar la participación de los

ciudadanos de las clases más bajas en los servicios públicos y en las flotas de trirremes (el núcleo de la fuerza militar ateniense), ver Raaflaub (s/d: 575).

5 Las prácticas de expoliación tienden a ocurrir cuando el tiempo de la movilización llega a su fin y el de la recompensa se torna impostergable. La revolución francesa, por ejemplo, ya había intentado, en diversas ocasiones, no obstante con cierta discreción, obtener "indemnizaciones" junto con los territorios conquistados en las guerras iniciadas en 1792. Sin embargo, en 1797, de acuerdo con Doyle, la situación financiera de la república quedó completamente deteriorada, y entonces "los activos del Estado" tuvieron que ser: "temerariamente liquidados –desde las tierras de la Iglesia en la entonces anexada Bélgica, hasta las joyas de la corona de los ex monarcas. La principal fuente de fondos acabó obteniéndose... de la renta extraída de la guerra –pagos por indemnización de la República Batavia, o el pillaje de otros territorios conquistados. Alemania cedió 16 millones [¿de libras?], e Italia (en total) tal vez 200 millones. Esto sólo reenfatiza cuán dependiente de sus generales se había tornado la República" (Doyle, 1989: 333 y 358).

En el campo de las expoliaciones, la revolución rusa tal vez haya sido menos espectacular con relación a territorios conquistados que con sus propios campesinos (Service, 1997).

Recordemos que la República Batavia fue fundada en 1797, durante la Gran Revolución, como resultado de la invasión de los actuales territorios de Bélgica y los Países Bajos por parte de las tropas francesas.

6 La referencia a la guerra civil inglesa es explicitada, entre otros escritos, en el "Prefacio al lector" del *De cive* (Hobbes, 1972) y en el "Prefacio dedicatoria" y en la "Conclusión" del *Leviathan*. En cuanto a los tumultos y a las sediciones de las "repúblicas populares" y su vinculación con el estado de naturaleza puede verse, por ejemplo, el capítulo XXIX del *Leviathan.*

7 La especialización, en la forma de Estado, de una región "política", no excluye una ulterior subespecialización de las propias actividades políticas.

8 De la misma manera que el predominio de la voluntad directa del "Pueblo" es un obstáculo a la plena consolidación del Estado, también lo es el predominio de la voluntad pura de un individuo.

9 Mi posición, aquí, está próxima a la visión constitucionalista de B. Ackerman (1991), y su separación entre la "política constitucional", que es atributo del *People*, y la "política ordinaria", que es atributo del *demos* y sus representantes.

Brasil y Argentina en perspectiva: competencia, distensión e integración [*]

Leonel Itaussu Almeida Mello[**]

Nuestro escenario más amplio es América del Sur, que, en la síntesis liminar de Lewis Tambs, está "cercada por tres mares -el Atlántico, el Pacífico y el Caribe-; equilibrada por tres altiplanos -el Andino, el Brasileño y el de Guyana-; está atravesada por tres ríos principales -el de la Plata, el Amazonas y el Orinoco-, todos ellos inclinados hacia el Atlántico" (Tambs, 1983: 90-91).

En términos de delimitación espacial, nuestro subcontinente está dividido en tres grandes regiones geopolíticas: la amazónica, la andina y la platense. Ésta última, con sus 3,5 millones de km^2 y sus 100 millones de habitantes, se asemeja a un triángulo invertido con sus vértices en Sucre, Santos y Buenos Aires; asimismo, posee una extensa fachada atlántica que se extiende desde el litoral sur brasileño hasta el delta del Plata.

En los puntos extremos del sistema fluvial del Plata se sitúan los dos mayores centros económicos y demográficos sudamericanos: São Paulo, en la altiplanicie de Piratininga, y Buenos Aires, en la planicie pampeana. Dentro del triángulo del Plata, existen dos grandes nichos poblacionales: el argentino/uruguayo, en el sentido oeste-este, formado por Rosario, Buenos Aires y Montevideo; y el brasileño, en el sentido sudeste-nordeste, formado por Porto Alegre, Curitiba y São Paulo (Aicardi, s/d: 31-42). Los principales ríos de la cuenca del Plata -el Paraná, el Paraguay, el Uruguay y el de la Plata- y los territorios adyacentes constituyen una parte de nuestro tema de reflexión: las relaciones entre el Brasil y la Argentina.

[*] Título original en portugués: *Brasil e Argentina em Perspectiva: competência, distensão e integração.*

[**] Profesor del Departamento de Ciencia Política (DCP) de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas (FFLCH) de la Universidad de São Paulo (USP).

Aunque bastante valorizado en los últimos años, el estudio de las relaciones entabladas entre Brasil y Argentina no debe ser encarado como un subproducto del Acuerdo del Acta de Integración y del conjunto de protocolos (que abarcan un amplio y diversificado espectro de temas políticos, militares, económicos, tecnológicos y culturales) suscritos en 1986. Por el contrario, el examen de la literatura disponible demuestra que la relevancia y la actualidad de las intrincadas relaciones brasileño argentinas han sido destacadas, implícita o explícitamente, en publicaciones antiguas o recientes por varios intelectuales de renombre internacional y de reconocida autoridad académica.

En un ensayo clásico, fechado en 1933, Caio Prado Jr. enfatizaba que el asunto enfocado -el proceso de fijación de las líneas demarcatorias brasileñas en la cuenca del Plata- no era un mero ejercicio bizantino, sino una cuestión de enorme relevancia en las relaciones internacionales de los Estados sudamericanos, a la cual se ligaban "(...) algunos de los acontecimientos más salientes de la historia, tanto de Brasil como de las repúblicas rioplatenses".

Asimismo, el citado historiador ampliaba que, al evidenciarse la interacción recíproca de factores geográficos e históricos, el asunto relativo a la formación de los límites meridionales brasileños era particularmente propicio al enfoque de una disciplina sociológica recién conformada, la geopolítica usada *cum grano salis*: "geopolítica en el buen sentido; ciencia, y no pretexto, arma ideológica de pretensiones internacionales fuera de lugar y de agresiones injustificables" (Prado Jr., 1972: 143).

En un libro de publicación más reciente, en el cual se analizan las relaciones de conflicto/cooperación brasileño-argentinas, Hélio Jaguaribe enfatiza también el papel de los condicionamientos histórico geográficos en el proceso de interacción entre los dos países, afirmando -inclusive- que la importancia de la frontera sur de Brasil no resulta de su extensión, sino fundamentalmente del hecho de haber sido desde la época colonial "la zona de encuentro y de tensión entre los sistemas portugués y español" (Jaguaribe, 1986: 165).

Las referencias citadas más arriba, que a primera vista podrían ser tomadas como argumento de autoridad, ganan mayor consistencia cuando son corroboradas por una serie de datos que evidencian el peso relativo de ambos países en el conjunto de América Latina.

Algunos datos y estadísticas, relativos al año 1999, demuestran que Brasil y Argentina poseen conjuntamente un área de 11,8 millones de km^2, una población de 200 millones de personas y un producto bruto de US$ 1 trillón, representando, aproximadamente, la mitad del territorio, de la población y del Producto Bruto Interno (PBI) total de América Latina.

Ambos países poseen el mayor y más diversificado parque industrial al sur del Río Grande, complementado por inmensas fuentes de energía, hierro, manganе-

so, uranio, carnes y cereales, además de ocupar una posición geoestratégica esencial para la defensa y la seguridad del Atlántico Sur.

Además de su notoria y evidente actualidad, la relevancia de las relaciones entre Brasil y Argentina y la interacción de ambos con Uruguay, Paraguay y Bolivia puede ser igualmente demostrada mediante el análisis de las vicisitudes del pasado común, a guisa de un breve balance retrospectivo.

Los conflictos lusoespañoles durante el período colonial y la rivalidad brasileño-argentina después de la independencia de ambos se constituyeron históricamente en el epicentro de las constantes oscilaciones geopolíticas ocurridas en la región rioplatense. Entre todas las regiones latinoamericanas, la cuenca del Plata fue aquella que se transformó en el escenario de los más numerosos y cruentos conflictos bélicos trabados entre los Estados del continente desde la emancipación política: las guerras de la provincia Cisplatina, del Paraguay y del Chaco. Además, debe recordarse que, con excepción de la dupla Brasil y Bolivia, el resto de los países de la cuenca del Plata emprendieron guerras entre sí.

La "cuestión del Plata" se volvió el núcleo de la rivalidad hispano lusitana en el Nuevo Mundo desde 1680, con la fundación de Colonia del Sacramento, sobre la margen izquierda del Plata, prácticamente frente a Buenos Aires. Esa fortificación fue erigida como un puesto militar avanzado para asegurarle a la corona portuguesa una "frontera natural" entre sus dominios y los de España en el sur del continente, así como el libre acceso a la navegación y al comercio platenses, conforme al principio geopolítico de que el poder que dominase la desembocadura controlaría el río.

La edificación del fuerte se insertó en un contexto de recrudecimiento de la rivalidad lusocastellana, después de un interregno de más de medio siglo de unión de las coronas ibéricas (1580-1640). Posteriormente a la Restauración portuguesa, se intensificó el proceso de expansión *bandeirante* vicentina por los territorios españoles situados más allá de la línea de Tordesillas, reiniciando el choque entre las metrópolis ibéricas en América colonial. A mediados del siglo XVIII, el Tratado de Madrid, sobre la base del principio *uti possidetis*, transfirió a los portugueses el dominio de un vasto territorio americano que, en los términos del acuerdo de Tordesillas, constituía una posesión de la corona española.

Con esto se consumó la "marcha hacia el Oeste", que agregó una nueva área de 5 millones de km^2 a los 2,8 millones de km^2 que formaban originalmente el imperio lusoamericano.

Francisco de Auzmendi, oficial mayor de la Secretaría de Negocios Extranjeros en la España de aquella época, emitió un juicio sobre el acuerdo lusocastellano que merece ser reproducido por la agudeza con la cual capta y sintetiza el espíritu del Tratado de Madrid, de acuerdo con la óptica de los intereses españoles:

> "La sustancia del Tratado consiste en concesiones mutuas y en el compartir un inmenso territorio despoblado. Nosotros cedemos a Portugal lo que no nos sirve y para ellos será de gran utilidad; y Portugal nos cede la Colonia y el Río de la Plata que no les dan beneficios y nos destruye" (citado por Soares, 1972: 32-3).

De esta manera, España le reconoció a Portugal la posesión de la cuenca Amazónica a cambio del control de la cuenca del Plata, donde los portugueses recibieron a los Siete Pueblos de las Misiones como compensación por la transferencia a los españoles de la Colonia del Sacramento y de la margen izquierda del Río de la Plata. Con esta permuta, Portugal abdicó del estuario platense como frontera meridional de su imperio en América.

Para precaverse contra una nueva escalada expansionista lusobrasileña en la dirección sudoeste/sur, España creo en 1763 el Virreinato del Río de la Plata, englobando a la Argentina, la Banda Oriental, el Paraguay y el Alto Perú, con Buenos Aires como capital.

El Virreinato poseía un área de 5 millones de km^2 y 1 millón de habitantes, constituyendo un cuerpo político administrativo en condiciones de oponer una barrera de contención a las pretensiones portuguesas en la cuenca del Plata. La renuncia a la "frontera natural" de los dominios lusitanos meridionales se transformó, durante el siglo XIX, en el nudo gordiano de las tensas y complejas relaciones de vecindad establecidas por los estados nacientes que compartían, en régimen de condominio, el sistema fluvial de la cuenca del Plata.

Con la emancipación latinoamericana, la asincronía que caracterizó los procesos de desarrollo de las dos potencias de la cuenca del Plata jugó un gran papel en la desconfianza y en la ambivalencia que estigmatizaron, desde el inicio, las relaciones entre Brasil y Argentina.

En 1808, la transformación del Brasil en sede de la Corona portuguesa y la transferencia del aparato estatal metropolitano a la colonia contribuyeron para que el país obtuviese la independencia por medio de un "arreglo político" o de una "negociación por arriba" entre el príncipe regente portugués y la oligarquía agraria nativa. Al cimentar la alianza entre la dinastía Bragança y los grandes propietarios rurales, la solución monárquica logró exorcizar al fantasma de la anarquía interna, preservando intacta la unidad política y la integridad territorial del Imperio recién fundado.

Un destino diferente le cupo al Virreinato del Río de la Plata, donde la independencia se realizó por medio de la vía republicana y desembocó en un proceso doblemente caótico. Inicialmente, ocurrió la secesión de las regiones periféricas del *Virreinato*, cuya "balcanización" separó a la Banda Oriental, el Paraguay y Bolivia (Alto Perú) del territorio argentino, quedando este último reducido a un área de 2,7 millones de km^2. A continuación, la propia Argentina fue devorada por

medio siglo de guerras civiles entre la oligarquía litoraleña (unitarios) y los caudillos del interior (federales), que terminó en 1880 con la victoria de Buenos Aires sobre las provincias.

Después del triunfo de los *porteños* sobre los *arribeños*, el país vivió un breve momento de prosperidad económica que se extendió hasta la Primera Guerra Mundial. Entre 1886 y 1914, el PBI argentino saltó de US$ 1 billón a US$ 15 billones. Así, en vísperas de la Gran Guerra, el país era responsable por la mitad de la capacidad económica y por la tercera parte del comercio exterior de toda América Latina (Bandeira, 1987: 16; Schilling, 1990: 34).

En los quince primeros años de este siglo, Argentina triplicó su área cultivada, pasando de 6,1 millones de hectáreas a 21,3 millones de hectáreas (Bandeira, 1987: 16), y de productora de cueros en el período colonial, se transformó "en inmensa fábrica de carne y una gran usina de trigo" [que abastecían al mercado británico] (Chaunu, 1971: 91).

Refiriéndose al *boom* argentino del cambio de siglo, Celso Furtado afirma que, entre 1890 y 1914, la población del país se duplicó, saltando de 3,6 a 7,2 millones de habitantes; la red ferroviaria creció de 12.700 a 31.100 km; las exportaciones de cereales se elevaron de 1.038 a 5.294 millares de toneladas y las de carnes congeladas de 27 a 376 mil toneladas (Furtado, 1969: 67).

Cristalizó en aquella época la concepción de una "Argentina isla", que daba las espaldas a las provincias del interior y a los países del continente al mismo tiempo en que se recostaba sobre el litoral y se abría hacia el exterior. El proyecto liberal conservador de la "generación del '80" estructuró un modelo de desarrollo dependiente, orientado hacia el mercado externo, con una economía agropastoril centrada espacial y demográficamente en la *Pampa Húmeda* y en el puerto de Buenos Aires, relegando al abandono a la Mesopotamia y la Patagonia.

La concepción geopolítica de "insularidad" tenía como paradigma a Gran Bretaña y fue sistematizada por el Almirante Segundo R. Storni, cuyo libro *Intereses argentinos en el mar*, publicado en 1916, se inspiró en las ideas del Almirante norteamericano Alfred T. Mahan y del geógrafo alemán Friednch Ratzel.

El modelo de inserción subalterna y especializada en la división internacional del trabajo, en la cual Argentina desempeñaba el papel de granja o granero que, a cambio de manufacturas, abastecía a Europa de alimentos, reveló los primeros síntomas de agotamiento sólo a partir del *crack* de 1929. Para tener una idea de la prosperidad porteña basta apenas señalar que, en vísperas de la Gran Depresión, el PBI argentino era el doble del brasileño y equivalente al producto bruto sumado de todos los países sudamericanos (Boscovich, 1983: 96).

Contrastando con la prosperidad Argentina, el final del siglo XIX fue para el Brasil un período de recesión e inestabilidad en el que se acoplaron la crisis eco-

nómico-financiera, que se agravó con el final de la Guerra del Paraguay, y la crisis político-institucional de la monarquía, agravada por las cuestiones servil, religiosa y militar. En 1889, ambas crisis desembocaron en el golpe que promovió la substitución del Imperio por la República.

Después del corto interregno del jacobinismo militar, la joven República que sería denominada "República Vieja" adoptó también un modelo político y económico liberal que, en sus líneas generales, perduró hasta la Revolución de 1930. Vale recordar que los pilares del liberalismo de tipo excluyente eran: la supremacía política de las oligarquías rurales, asegurada por el coronelismo; la política de los gobernadores y el predominio de los grandes estados; la economía dependiente de la exportación de materias primas, centrada en el cultivo del café, oficializada a través del Convenio de Taubaté y sustentada por la política de valorización del principal producto; y la política de desvalorización cambiaria, cuyo tributo financiero era transferido a la sociedad por medio de un mecanismo de "socialización de las pérdidas".

La Gran Depresión reveló la fragilidad y los límites del liberalismo de corte oligárquico, tanto en la Argentina como en el Brasil, cuyas economías reaccionaron de manera diferente frente a la crisis del modelo exportador de materias primas. En el Brasil, la reacción frente al colapso de la monocultura del café demostró, a partir de la Revolución del '30, las virtudes de la política de industrialización vía substitución de importaciones. En la Argentina la anarquía de la "década infame" señaló el fin de la "época de oro", y el fracaso relativo de una tentativa industrializadora similar a la brasileña contribuyó para perpetuar el decadente modelo agropastoril eurocéntrico, basado en el ultrapasado liberalismo de los años '80.

La Segunda Guerra Mundial reactivó temporalmente la prosperidad de Argentina con el aumento de la demanda externa sobre sus principales productos de exportación: la carne y el trigo. Las reservas monetarias acumuladas durante el conflicto financiaron en la posguerra el proceso de modernización socioeconómica promovido por Perón, por medio de una política basada en tres pilares: la industrialización a partir de la sustitución de importaciones, el nacionalismo populista y las políticas de redistribución social.

La equiparación del producto bruto interno de los dos países en el final de la década del '50 sirvió para evidenciar tanto el dinamismo del modelo brasileño como el agotamiento del argentino. En las décadas subsiguientes, se configuró la siguiente situación: en 1970 el PBI argentino representaba cerca de dos tercios del PBI brasileño, disminuyendo a un tercio, en 1980, y a poco más de un cuarto en 1985 (CEPAL, 1987: 146-147).

Resumiendo: en 1930 la economía argentina era el doble de la brasileña; medio siglo después, la economía brasileña se tornaba el cuádruple de la Argentina (actualmente la diferencia se redujo a poco menos de dos tercios).

En el ámbito de las relaciones internacionales, la decadencia de las respectivas metrópolis en el siglo XVIII desplazó al Brasil y a la Argentina hacia la esfera de la influencia británica. Después de la emancipación latinoamericana en el siglo siguiente, Gran Bretaña se volvió el fiel de la balanza de poder de la cuenca del Plata y practicó, en relación a aquellos países, una política de equilibrio que aseguró el predominio de sus intereses en la región.

Un ejemplo de tal política fue la independencia de la Banda Oriental, anexada al Brasil en 1821 bajo la denominación de Provincia Cisplatina. La lucha de los patriotas orientales contra el Imperio fue apoyada por las Provincias Unidas, que deseaban el control de ambas márgenes del Plata por medio de la anexión del territorio vecino. La intervención de la Argentina desencadenó la Guerra Cisplatina, que terminó en 1828 con la mediación inglesa. Esta procuró asegurar sus intereses en el Río de la Plata al apoyar la independencia de Uruguay, un estado tapón (*buffer state*) destinado a amortizar la rivalidad entre el Imperio bragantino y la "República porteña", impidiendo que cualquiera de ellos controlase monopólicamente la desembocadura y el comercio rioplatenses. Lord Ponsomby, el mediador, sintetizó el papel desempeñado por los británicos en una frase lapidaria: "colocamos un algodón entre dos cristales".

A mediados del siglo XIX, Gran Bretaña superaba a los Estados Unidos en el comercio con las jóvenes repúblicas hispanoamericanas sobre la base de US$ 60 contra US$ 24 millones, mientras que en el intercambio con el Brasil, la proporción era de US$ 20 contra US$ 4,2 millones. En vísperas de la Primera Guerra Mundial, las inversiones británicas en la Argentina alcanzaban £ 319,6 millones (contra £ 148 millones en Brasil), monto que se aproximaba a los £ 378,8 millones invertidos por Gran Bretaña en la India y en Ceilán (Chaunu, 1971: 108-114). Estas cifras demuestran que, desde la independencia, tanto Brasil como Argentina se encontraban insertos en el espacio geopolítico de influencia de la hegemonía británica.

A comienzos del siglo XX, con sus vías férreas y sus frigoríficos controlados por capitales ingleses, que representaban el 80% de las inversiones extranjeras, la Argentina era considerada una semicolonia o un "sexto dominio" del Imperio Británico. Mientras que la oligarquía argentina se mantenía aferrada a su "vocación europea", con Gran Bretaña importando el 76% de su carne y el 34% de su trigo (Bandeira, 1987: 15), la diplomacia del Barão do Río Branco reorientó la inserción del Brasil en el escenario internacional, deslizándolo paulatinamente hacia la esfera de influencia de los Estados Unidos de América.

La nueva *entente* brasileño americana fue determinada, por un lado, por el recelo de una coalición antibrasileña de los países hispánicos bajo el liderazgo de un estado monitor argentino y, por el otro, por la necesidad de contrabalancear el peso excesivo de la influencia británica en América del Sur. Mas allá de la especificidad de la disputa por la supremacía del Plata, la rivalidad brasileño argenti-

na de la primera mitad del siglo XX se entrelazó también, durante el mismo período, con la rivalidad angloamericana por la hegemonía en América del Sur.

En 1913, las inversiones norteamericanas en América Latina sumaban US$ 1,25 billón (del cual US$ 1,050 eran realizadas en México) contra US$ 4 mil billones de Gran Bretaña. Alrededor de 1929, el monto de las inversiones norteamericanas ascenderá a US$ 4,050 billones, equiparándose a las inversiones inglesas. En el volumen total del intercambio con los países latinoamericanos, los estadounidenses superaban a los británicos en razón de un 38,7% contra el 14,9% en las exportaciones y de 34% contra el 18% en las importaciones (Chaunu, 1971: 118-119).

En el ámbito de las relaciones bilaterales, cada país produjo para sí una autoimagen idealizada y construyó del otro una visión prejuiciosa, reflejando ambas -parcialmente- el descompás existente entre los procesos de desarrollo brasileño y argentino. En la percepción de Argentina, Brasil era el portador de una irrefrenable vocación expansionista, heredada del "espíritu *bandeirante*" y de la geofagia lusitana; en la percepción brasileña, la Argentina cultivaba un *ethos* irredentista, cuyo sueño era la restauración del antiguo Virreinato del Río de la Plata hegemonizado por Buenos Aires. Alimentadas por esos estereotipos desde el inicio del siglo XIX, las relaciones entre los dos países oscilaron de manera pendular entre el conflicto y la cooperación.

Durante la Guerra Fría de los años '50, simultáneamente al recrudecimiento de la tensión entre los vecinos de la cuenca del Plata, el general Golbery del Couto y Silva alardeaba en sus escritos geopolíticos, a causa de la inserción del Brasil en el mundo cristiano occidental y su alineamiento proamericano en el antagonismo dominante entre el este y el oeste. Confrontando la política de la Tercera Posición del peronismo argentino, Golbery le proponía a Washington una "negociación leal": el Brasil asumiría una posición de alineamiento estratégico con los Estados Unidos en el conflicto este-oeste y, a cambio, obtendría un reconocimiento de su supuesto derecho a un "destino manifiesto" en el Atlántico Sur (Couto y Silva, 1967: 50-52).

El clima de animosidad predominante entre los dos países de la cuenca del Plata se materializaba en la tensión fronteriza que aumentaba con el desplazamiento de la línea divisoria del oeste para el sur, reflejando la coalición de los intereses brasileño argentinos en su lucha por la preponderancia en los países mediterráneos del Río de la Plata:

> "Más o menos tributarios de la Argentina, oscilando entre la desconfianza, el resentimiento y la admiración y pungidos por una dependencia económica indiscutible -Paraguay y Bolivia, "prisioneros geopolíticos", más el primero que la segunda- valen mucho por su posición geográfica en el flanco abierto y vulnerable del Brasil meridional y central y constituyen, sobre to-

> do por su inestabilidad política y económica, indisimulables zonas de fricción externa donde podrían llegar a colisionar, voluntaria o involuntariamente, los intereses brasileños y argentinos" (Couto e Silva, 1967: 55).

La tensión creciente alcanzaba su punto más álgido en la frontera extremomeridional, donde se enfrentaron en el pasado las fuerzas lusas y castellanas y colisionan en el presente las pretensiones brasileñas y argentinas. De acuerdo con el autor, esa área constituía una "zona de vulnerabilidad máxima", expuesta a acciones adversas entre sí de origen regional.

La cita que incluyo más abajo es emblemática del *ethos* conflictivo y de la percepción ideológica deformante que, atenuados por hiatos de cooperación, resurgirán en la década del '70 cuando la desconfianza recíproca vuelva a ser la nota dominante del discurso de los sectores civiles y militares de ambos países:

> "Pero es bien más al sur (donde Uruguay -geográficamente medio brasileño y medio platense- continúa viviendo y prosperando gallardamente en su histórico papel de Estado tapón, donde Las Misiones avanzan como una cuña hacia el nordeste modelando el cuello de Santa Catarina) que se define la línea de tensión máxima del campo sudamericano. Esta línea, reforzada por la proximidad mayor de los centros de fuerza potencialmente antagónicos, su dinamismo y potencial superiores, la tradición de choques y conflictos que vienen desde su pasado colonial y, por último, si bien no menos importante, una aspiración hegemónica alimentada más allá del Río de la Plata por una propaganda tenaz e incansable desde los días ya lejanos de Rosas. Ahí, donde no hay barreras que valgan, se encuentra, pues, nuestra verdadera frontera viva (...)" (Couto e Silva, 1967: 58).

A su vez, el clima de confrontación de los años '70, centrado en la polémica cuestión de Itaipú, cedería el lugar, en la década del '90, a una nueva fase de cooperación entre los dos países. A lo largo de esas tres décadas, las relaciones bilaterales brasileño-argentinas pasaron por tres etapas sucesivas: competencia, distensión e integración. Los años 1973, 1979 y 1986 señalan los eventos político diplomáticos que, analizados retrospectivamente, se destacan como los principales momentos de inflexión de cada una de las mencionadas etapas: el Tratado de Itaipú, el Acuerdo Tripartito y el Acta de Integración.

En 1973, las relaciones brasileño argentinas se centraron en una dinámica de abierta competencia, y esto en razón de la firma del Tratado de Itaipú con Paraguay, estado amortizador de las tensiones entre los dos grandes vecinos y país mediterráneo geoestratégicamente situado a caballo del sistema fluvial de la cuenca del Plata. En rigor, las divergencias bilaterales se venían agravando veladamente desde 1971, cuando la política brasileña de "fronteras ideológicas" entró en abierta colisión con la diplomacia argentina de "convivencia en el pluralismo ideológico", puesta en práctica por el gobierno de Lanusse con el objeto de contrabalan-

cear la proyección de Brasil en el subcontinente. La construcción de una gigantesca usina binacional a 17 kilómetros de la frontera de Argentina y el riesgo de un completo alineamiento paraguayo a la política brasileña, vistos por Buenos Aires como una seria amenaza al equilibrio geopolítico del Plata, se transformaron en el centro de la discordia entre ambos países durante la década de 1970.

En 1979, la negociación de un Acuerdo Tripartito (firmado también por el Paraguay) compatibilizó técnicamente las usinas de Itaipú y Corpus, situadas en el Paraná, río arriba, abriéndose así una nueva fase de distensión de las relaciones brasileño argentinas. Al solucionar el conflicto diplomático geopolítico en la región de la cuenca del Plata y al asegurar el espacio necesario para la manutención de la tradicional pendularidad paraguaya, la solución de la denominada "cuestión de Itaipú" propició la normalización de las relaciones brasileño-argentinas y el reemprendimiento de la cooperación bilateral en el comienzo de la década de 1980.

En 1986, la firma del Acta y de los Protocolos oficializó el proyecto de integración económica bilateral y de cooperación multisectorial, a ser viabilizado de forma gradual, equilibrada y mutuamente ventajosa. Junto con el desarrollo económico y la modernización científica y tecnológica, otra importante dimensión del proyecto integrador fue el compromiso político asumido por los nuevos socios con la consolidación del recién instaurado régimen democrático. Apartir de allí, la implementación del proceso de integración bilateral delineó la matriz original que, con la adhesión de Uruguay y la democratización del Paraguay, sirvió de marco a la propuesta de creación de un mercado común de los países del Cono Sur -el Mercosur-, sacramentada a comienzos de 1991 con la firma del Tratado de Asunción.

El inicio del tercer milenio preanuncia el advenimiento de un nuevo sistema internacional denominado por Samuel Huntington como "unimultipolar". Ese sistema internacional está marcado por el fin de la bipolaridad estratégico-militar este-oeste, consecuencia de la implosión del bloque socialista y del fin de la Unión Soviética; por la emergencia de una superpotencia global multidimensional (los Estados Unidos de América); por la creciente multipolaridad económico tecnológica, cuyos puntos focales son los Estados Unidos, la Unión Europea y el Japón; por la organización de los megabloques regionales, como el americano/canadiense/mexicano, el europeo occidental y el asiático oriental y por la profundización de la bisegmentación económica en torno del eje norte-sur que divide el planeta en dos submundos distintos: el desarrollado y el subdesarrollado.

En este contexto, la consolidación de un espacio geoeconómico brasileño argentino se torna una cuestión de la mayor relevancia, susceptible de producir repercusiones en el Río de la Plata -con la adhesión de Uruguay y de Paraguay- y también un gran impacto en los países de los sistemas andino y amazónico de América del Sur. El subcontinente sudamericano posee un área de 17 millones de km^2, habitadas por 350 millones de personas, con un PBI de US$ 1,6 trillones y US$ 150 billones derivados de exportaciones.

Dentro de ese conjunto, el Mercosur forma, sumados los cuatro países miembros, un megabloque geoeconómico de casi 12 millones de km², poblado por más de 200 millones de habitantes, con un PBI superior a US$ 1 trillón, una renta per capita de US$ 5 mil, exportaciones equivalentes a US$ 90 billones e importaciones de US$ 100 billones.

En suma, el Mercosur representa aproximadamente dos tercios del potencial global -geográfico, demográfico y económico- de toda Sudamérica. No es poca cosa como punto de partida o plataforma de despegue. Para quien piensa como Simón Bolívar que "la patria es América", el Mercosur fue, por el contrario, un buen comienzo, a despecho de las vicisitudes que empañan, por el momento, las relaciones brasileño-argentinas, del fantasma del ALCA que ronda el subcontinente meridional y de la crisis coyuntural que asola actualmente la unión aduanera de los países del Plata. En el final de la década del '70 el General Guglialmelli predijo que " (...) el Cono Sur podrá ser un punto de partida para la ulterior unidad latinoamericana y un núcleo de poder regional frente a los grandes centros de poder mundial". A su vez, Juan Domingo Perón, que sabía de los manejos de la política, ya vaticinó mucho antes que el tercer milenio nos encontraría "unidos o dominados" ¡Quien viva, lo verá!

Bibliografía

Aicardi, Raúl Federico Abadie s/d *Antecedentes históricos y marco geopolíti - co de la cuenca* (Montevideo: Centro Latinoamericano de Economía Humana).

Bandeira, Moniz 1987 *O eixo Brasil-Argentina: o processo de integração da América Latina* (Brasilia: Editora UNB).

Boscovich, Nicolás 1983 "La Argentina en la cuenca del Plata", en *Los paí - ses del Atlántico Sur: Geopolítica de la Cuenca del Plata* (Buenos Aires: Editorial Pleamar).

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) 1987 *Anua - rio estadístico de América Latina y el Caribe* (New York: Naciones Unidas).

Couto e Silva, Golbery do 1967 *Geopolítica do Brasil* (Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora).

Chaunu, Pierre 1971 *História da América Latina* (São Paulo: Difusão Européia do Livro).

Furtado, Celso 1969 *Formação econômica da América Latina* (Rio de Janeiro: Lia Editor).

Guglialmelli, Juan Enrique 1979 *Geopolítica del Cono Sur* (Buenos Aires: El Cid Editor).

Jaguaribe, Hélio 1986 *Novo Cenário Internacional* (Rio de Janeiro: Editora Guanabara).

Prado Jr., Caio 1972 *Evolução política do Brasil e outros estudos* (São Paulo: Editora Brasiliense).

Soares, Teixeira 1972 *História da formação das fronteiras do Brasil* (Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura).

Schilling, Paulo 1990 "O colapso econômico da Argentina", en *Tempo e Pre - sença* (São Paulo) Año 12, Nº 250.

Tambs, Lewis 1983 "Geopolítica, política internacional e estratégia", en *Po - lítica e Estratégia* (São Paulo) Vol. 1, Nº 1, Octubre/Noviembre.